

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.

Volumen XXX
Julio-Diciembre 2014
Número 58

SUMARIO

Gabriel Richi Alberti <i>Creo en la Iglesia</i>	273-291
Jaime López Peñalba <i>Aspectos fundamentales en la Mariología «dramática» de Hans Urs von Balthasar</i>	293-332
José María Roncero Moreno <i>“... y la vida del mundo futuro. Amén”</i>	333-351
Alejandra I. Pinto Soffia <i>Tres conceptos que posibilitan una demarcación interpretativa del sermón LII de Maestro Eckardt</i>	353-366
Daniel de la Traba López <i>Encuentro y Reconciliación, experiencias para la Intervención Social</i>	367-390
NOTAS Y COMENTARIOS	
Xabier Pikaza, <i>Sobre Dios Padre</i>	391-395
Gonzalo Fernández Hernández, <i>La política religiosa de Diocleciano y las causas de la «Gran Persecución»</i> .	397-400
Francisco Gómez Ortín <i>Exiguo documento atañente al P. Arce</i>	401-403
Gabriel Richi Alberti <i>Acercarse al Vaticano II. Nota bibliográfica</i>	405-409
Pilar Sánchez Álvarez O. González de Cardedal, <i>Dios en la ciudad</i>	411-416
Francisco Henares Díaz <i>De cuentos orales, devociones, curas y otras trochas en la Comunidad de Murcia</i>	417-423
BIBLIOGRAFÍA	425
LIBROS RECIBIDOS	471
ÍNDICE	473

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.**

**Volumen XXX
Julio-Diciembre 2014
Número 58
ISSN 0213-4381
<http://www.itmfranciscano.org>
E-mail:
carthaginensia@itmfranciscano.org**

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director

Francisco Martínez Fresneda • Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario y Administrador

Miguel Ángel Escribano Arráez • Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Consejo de Redacción

M. Álvarez Barredo (Exégesis bíblica. ITM. Murcia), M. A. Escribano Arráez (Derecho Canónico. ITM. Murcia), A. Gómez Cobo (Exégesis Bíblica. ITM. Murcia), F. Henares Díaz (Teología Ecuménica. ITM. Murcia), L. Oviedo Torró (Teología Fundamental. PUA. Roma), J. L. Parada Navas (Teología Moral. ITM. Murcia), B. Pérez Andreo (Teología Dogmática. ITM. Murcia), P. Riquelme Oliva (Historia de la Iglesia. ITM. Murcia), R. Sanz Valdivieso (Patrística. ITM. Murcia).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. P.I. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

Consejo Asesor

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Carbajo Núñez (Facultad de Teología. Pontificia Universidad Antonianum. Roma), M. Correa Casanova (Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica. Santiago. Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Porto. Portugal), F. López Bermúdez (Facultad de Letras. Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), V. Bataglia (Facultad de Teología. Pontificia Universidad Antonianum. Roma. Italia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina); F. V. Sánchez Gil (Instituto Teológico de Murcia OFM. Murcia. España), D. Sánchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

La suscripción para 2015 es de 40 € para España y Portugal, y 60 \$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$.

CARTHAGINENSIA, was founded in 1985 as an organ for the cultural and scientific expression of Murcia's Theological Institute a Centre affiliated with the School of Theology of Antonianum's Pontifical University. The magazine deals with the different subjects taught at the Institute: Theology, Philosophy, Spanish and American History, Franciscanism, Christian Humanism and Thought, as well as with current issues in the fields of ecumenism, ethics, morales, law, anthropology, etc.

Editorial Staff

Director

Francisco Martínez Fresneda • E-Mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario y Administrador

Miguel Ángel Escribano Arráez • E-Mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Director at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Subscription rates for 2015: Spain and Portugal, 40 €; abroad \$ 60, postage and handling included. Single or back issues: 20 € or \$ 30.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM**

**Biannual Review published by the Theological
Institute of Murcia OFM**



Volumen XXX - Julio-Diciembre - Número 58

ASPECTOS FUNDAMENTALES EN LA MARIOLOGÍA «DRAMÁTICA» DE HANS URS VON BALTHASAR

JAIME LÓPEZ PEÑALBA

Resumen

Hans Urs von Balthasar ha desarrollado con originalidad y profundidad la figura teológica de María como esposa de Cristo. Encuentra en el dato antropológico del Génesis la revelación de la vida trinitaria y la descripción auténtica del amor, que siempre contiene las características de esponsalidad y fecundidad. Desde Ef 5, la tradición patristica y ayudado por su antropología dramática, relea el tema de María como nueva Eva, a través de su libertad capaz de responder a la entrega pascual de Cristo y ser universalmente fecunda. Así se cumple su misión y llega a ser el corazón personal de la Iglesia y la madre fecunda de la nueva humanidad. Para comprender este recorrido, es necesario ser fiel a la analogía cristológica y metafísica, capaz de evitar los excesos y carencias de la mariología tradicional. En último término, la mariología dramática de Balthasar posee un gran potencial antropológico y eclesiológico.

Palabras clave: Balthasar, María, Esposa, Antropología, Teología de la mujer.

Hans Urs von Balthasar has developed with originality and depth a theological figure of Mary as the bride of Christ founded on the anthropological fact of Genesis, the revelation of Trinitarian life and the true description of love, which always contains the characteristics of a spouse and fertility. From Ephesians 5, the patristic tradition supported by its dramatic anthropology, reconsiders the theme of Mary as the new Eve, by virtue of her freedom and capacity to respond, to the Easter gift of Christ and to be universally fertile. Thus, her mission is accomplished and becomes the heart of the Church and the fertile mother of the new humanity. To understand this route, it is necessary to be faithful to be to the Christological analogy and metaphysics, to be able to avoid the excesses and deficiencies of traditional analogy of Mariology. Ultimately, the dramatic Mariology Balthasar is espousing has great potential anthropological and ecclesiological.

Keywords: Balthasar, Mary, Wife, Anthropology, Theology of women.

«Una Virgen por mi bien
con un *sí* que dio a su Padre
será de su Esposo Madre
y *será Virgen también*»

(F. LOPE DE VEGA,
Pastores de Belén, libro II)

En numerosas ocasiones a lo largo de los últimos meses el papa Francisco ha insistido varias veces en la relevancia de la mujer como icono de María y signo de la Iglesia, a la vez que ha pedido «una teología profunda de la mujer», que según sus propias palabras, aún necesita de mayor explicación¹. La mariología dramática del teólogo suizo Hans Urs von Balthasar puede resultar una respuesta adecuada a la inquietud del Santo Padre. En ella, la reflexión sobre el misterio de María ilumina con naturalidad las cuestiones antropológicas, eclesiológicas y trinitarias, con la organicidad propia del *nexus mysteriorum* de la revelación cristiana². Además, la originalidad de su propuesta narrativa —muy valorada por la mariología católica actual³ y también por el Magisterio reciente⁴—, la capacidad de diálogo de Balthasar con el pensamiento contemporáneo, y su esfuerzo constante de unir especulación teológica y vida espiritual convierten su propuesta en un

¹ Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, nn. 103-104; ID., «Encuentro con el episcopado brasileño», en *L'Osservatore Romano*, n. 31, ed. española, 2 de agosto de 2013, pág. 11; ID., «Encuentro con los periodistas en el avión de regreso de Río de Janeiro», *ibidem*, pág. 31; ID., «Discurso a los participantes en el seminario organizado por el Consejo Pontificio para los Laicos con ocasión del XXV aniversario de la "Mulieris dignitatem"», n. 42, ed. española, 12 de octubre de 2013; A. SPADARO, «Entrevista a Papa Francesco», en *La Civiltà Cattolica* 3918 (2013) 466-467.

² Ser un 'cruce de caminos teológicos' es una característica específica de toda auténtica mariología, como resaltan muchos autores. Cf. C. POZO, *María, nueva Eva*, BAC, Madrid 2005, xvii-xxxiii; y J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, madre del Redentor*, Eunsa, Pamplona 1995, 30-33.

³ Cf. S. DE FIORES, *María en la teología contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1991, 365-384.

⁴ Nos referimos, además del papa Francisco, a San Juan Pablo II, cf. *Mulieris dignitatem* 27; y *Catecismo de la Iglesia católica* 773. El propio Balthasar reconoció su cercanía teológica al Papa, cf. H. U. VON BALTHASAR – J. RATZINGER, *Maria il sì di Dio all'uomo. Introduzione e commento all'enciclica Redemptoris Mater*, Queriniana, Brescia 2005, 50-53. Además, cf. B. LEAHY, *El principio mariano en la eclesiológica de Hans Urs von Balthasar*, Ciudad Nueva, Madrid 2002, 38-39.

intento muy interesante de responder a las preguntas sobre la identidad de la Iglesia que brotan de su misión en el mundo.

En este estudio, se profundiza en el misterio de María como esposa de Cristo según la teología de Balthasar⁵. Se trata de comprobar cómo esta perspectiva resulta muy fecunda para entender y articular el dogma de la maternidad divina, logrando a la vez una posición muy equilibrada respecto a la misión eminente de la Virgen, que no solamente evita los excesos tradicionales del cristotipismo y del eclesiotipismo, sino que permite iluminar significativamente los misterios de la Iglesia y del hombre.

1. El misterio de María esposa

1.1. Principio trinitario: la libertad originaria

María entra en escena junto con la Trinidad, en la escena evangélica en la que se nos narra la encarnación del Hijo del Dios altísimo por obra del Espíritu Santo (cf. Lc 1,26-38). Se trata de una de las claves antropológicas de Balthasar: el drama del hombre se juega contemporáneamente a la revelación de Dios, cuando la libertad humana finita dialoga con la libertad infinita del Creador⁶. En este teo-drama, común a toda criatura, la relación de la Virgen María con Dios es sin embargo singular. Esta excepcionalidad, de hecho, aparece en los primeros pasos de la historia de la salvación (cf. Gn 3,15). Pero el teólogo suizo da un paso más, pues en analogía al surgir de Eva de la intimidad de Adán simbolizada en la costilla (cf. Gn 2,21-23), encuentra en Cristo una dimensión femenina. Este elemento femenino continuará como un *vestigium* creacional en la misma Eva, y culminará en María y la Iglesia, tal y como lo presenta Ef 5: «Si la Iglesia procede de Cristo, [...] esto significa que el Hijo de Dios posee en sí mismo, en última instancia, este elemento “femenino”; no porque sea criatura, sino porque es el Hijo del Padre. Conoce, simultáneamente, lo que significa ser Dios y engendrado por el Padre»⁷.

⁵ Durante el trabajo, se usan algunas abreviaturas comunes en los estudios teológicos sobre Hans Urs von Balthasar: G I-VII, para los volúmenes de *Gloria: una estética teológica*, Encuentro, Madrid 1985-1992; TD I-V, para los volúmenes de *Teodramática*, Encuentro, Madrid 1990-1997; y TL I-III, para los volúmenes de *Teológica*, Encuentro, Madrid 1997-1998. Para no recargar el aparato crítico, las obras y artículos exclusivos de Hans Urs von Balthasar son siempre citadas sin autor, directamente con el título.

⁶ Cf. A. SCOLA – G. MARENGO – J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 59-60.

⁷ Cf. *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*, Encuentro, Madrid 2007, 310-316, aquí 315. Además, cf. J. SERVAIS, «La función de María en la encarnación», en *Communio Revista Católica Internacional* 1 (2003) 57-61.

Es decir, este ser femenino radica en el ser engendrado en la intimidad de la vida trinitaria, en cuanto receptivo: dejarse hacer, dejarse determinar. Y el carácter generante del Padre que engendra, en cambio, representa una dimensión masculina, «la iniciativa trinitaria del Padre» frente a «la receptividad trinitaria del Hijo»⁸. De hecho, hay un cierto *vis-à-vis*, ya que todas las Personas divinas conocen tanto la dimensión femenina como la masculina, según la dirección de su acto de amor: el Hijo, en cuanto origen del Espíritu conjuntamente con el Padre posee este ser masculino, y esta misma dimensión aparece en las operaciones *ad extra* de la Trinidad, v.g., en la creación⁹:

«La unidad divina de hacer y dejar hacer se traduce en el plano del mundo en la bisexualidad. En la Trinidad, el Padre en cuanto generante no originado, aparece principalmente como super-masculino (*Über-männlich*); el Hijo, como el que deja hacer aparece primero como super-femenino (*Über-weiblich*). Y en cuanto que el Padre, en su generar y espirar se deja co-determinar siempre a sí mismo por los que proceden de él, tiene incluso un super-femenino, sin que su primacía de orden se vea afectada por ello»¹⁰.

Queda así descrito el dinamismo vital del Dios uno y trino, decisivo para desarrollar una definición cristiana del amor. Si en la Trinidad el ser engendrado del Hijo es tan eterno como el engendrar del Padre, «el recibir y el dejar hacer es para el concepto del amor absoluto tan esencial como el dar, que sin el dejar hacer propio de la concepción —y todo cuanto en el amor forma parte de ello: el deberse y el volver al donante— no sería capaz de dar»¹¹ y el «“dar-se” no es pérdida de sí mismo, sino esencialmente realización de sí mismo; así, éxtasis y éntasis son una sola cosa, sólo dos caras de lo mismo»¹². En el seno de la Trinidad, la diferencia interpersonal es condición para la autodonación y la comunión. Junto al dato revelado de la creación

⁸ R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Eupress, Lugano 2007, 336.

⁹ Cf. R. E. PESARCHICK, *The Trinitarian Foundation of Human Sexuality as revealed by Christ according to Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 2000, 175-179.

¹⁰ TD V, 89. Se debe notar que estas categorías sexuales pertenecen al ámbito intramundano, por eso el lenguaje balthasariano intenta decididamente guardar la analogía usando neologismos.

¹¹ TD V, 85.

¹² TD V, 73. Balthasar profundizará en esta línea teológica hasta concluir en su tesis de la kénosis intratrinitaria (*Urkenosis*), cf. PESARCHICK, *The Trinitarian Foundation*, 150-158.

como acto de Dios libre y gratuito, encontramos una misteriosa riqueza de diálogo interpersonal:

«Hay garantizado por la revelación de Cristo una segunda verdad sobre Dios y —en virtud de la analogía— también sobre la creación: es absolutamente bueno que exista el otro. Esto es, contra Arrio, ya la constatación del concilio de Nicea: lo otro, el Hijo, es de esencia, valor y eternidad idénticas al Uno, al Padre [...] Si Dios debe ser amor, no puede serlo sólo de manera intransitiva, sino que tiene que amar también de forma transitiva al siempre-otro»¹³.

La mariología queda así asentada en una metafísica adecuada, se podría decir que esponsal, basada en las claves de la alteridad y ulterioridad (fecundidad)¹⁴. Estos temas son enriquecidos hasta alcanzar una altura personalista-esponsal en el nivel propiamente teológico, a medida que la historia de la salvación va desvelando tanto la estructura nupcial de la Alianza¹⁵ como el principio femenino que representa la humanidad fiel y creyente que responde a Dios. Él, por su propia naturaleza amorosa, busca la entrega y busca la fecundidad¹⁶. Este principio femenino, que en las figuras del AT anuncia a María —la hija de Sión, el arca de la Alianza, el resto de Israel, la Jerusalén del cielo, etc...¹⁷— se cumple en el encuentro de la Virgen con Jesús.

1.2. Fundamento cristológico y antropológico: las libertades cara a cara

a) *María en Cristo*

En efecto, el horizonte de comprensión de María es el evento del *Verbum caro*. En el interior de la misión de su Hijo se encuentra y se va desarrollando la identidad y la misión de María¹⁸: «[Ella] no es una simple idea,

¹³ TD V, 80-81.

¹⁴ Cf. C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e Evdokimov*, Città Nuova, Roma 1991, 84-92 y 249-252.

¹⁵ Cf. PESARCHICK, *The Trinitarian Foundation*, 205-211.

¹⁶ Cf. *Epílogo*, Encuentro, Madrid 1998, 36.

¹⁷ Cf. G VII, 51-61; y TD III, 303-308.

¹⁸ Así ha sido para la conciencia de la Iglesia, que históricamente afrontó la primera cuestión mariana, su maternidad divina, en el contexto de la controversia nestoriana –cristológica– de Éfeso, cf. Dz 250-251.

sino una realidad en virtud de Cristo, [...] mujer tan real como Él es hombre real. A causa de esta realidad de lo cristiano-femenino, María es imprescindible en el espíritu general de la encarnación»¹⁹. Por eso, aunque algún autor habla de «co-misión», parece que la realidad última de la misión de la Virgen, que gravita constantemente alrededor de la misión de Cristo, se expresa mejor en términos de «participación dramática»²⁰. Este papel dramático de María se realiza llevando a la plenitud las constantes antropológicas de la teología de Balthasar en la figura mariana se descubre un modelo cabal del ser en Cristo.

Un primer paso nos obliga a atender al engarce dramático de la libertad finita de la Virgen y la libertad infinita de Dios²¹. La reflexión sobre la libertad mariana descubre un perfecto equilibrio entre «“presencia para sí misma”, en cuanto inalienable autoposición (*autoexousion*) [...] y la apertura al otro»²² según la doble dimensión característica de la libertad creatural. Por un lado, distinguir un episodio aislado de la vida de María en el que se descubra su autodeterminarse —en el sentido de la *causa sui* tomista— resulta bien difícil, tal es su identificación y espontaneidad en la respuesta a Dios²³. Desde luego que en su movimiento responsorial se manifiesta que ella es un principio personal y activo de operación, como se ve en la dignidad de sus respuestas al ángel: el *fiat* y el *no conozco varón* (cf. Lc 1,34). Con todo, encontramos una referencia que describe bien esta positividad y autonomía ontológica cuando Balthasar critica la tendencia neoplatónica de Eckhart al presentar el diálogo divino-humano: «Falta en el punto de partida una auténtica *analogia entis*, es decir, una *potentia receptionis* (basada en una *causa secunda* auténticamente constituida) que es activa en el recibir (“pasiva”); en una palabra, falta el principio mariano»²⁴.

¹⁹ «Summa Summarum», en *Spiritus Creator. Ensayos teológicos III*, Cristiandad-Encuentro, Madrid 2004, 315; y «María en la doctrina y la piedad de la Iglesia», en H. U. VON BALTHASAR – J. RATZINGER, *María, Iglesia naciente*, Encuentro, Madrid 2006, 83.

²⁰ Cf. S. MYCEK, «Per una mariologia dialogante. Maria nel pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar», en *Rivista Teologica di Lugano* 12/2 (2007) 280-283.

²¹ Para un análisis detallado, cf. SCOLA – MARENGO – PRADES, *Persona umana*, 115-121.

²² Cf. V. MARINI, *Maria e il misterio di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, PAMI, Città del Vaticano 2005, 101-108, aquí 104.

²³ Cf. J. ROTEN, «Marian Light on our Human Mystery», en B. MCGREGOR – T. NORRIS (eds.), *The Beauty of Christ: an Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar*, T&T Clark, Edinburgh 1994, 112, nota 1.

²⁴ TD V, 429. De hecho, Balthasar intenta recuperar el desasimiento espiritual en la propuesta del místico renano releyéndolo como respuesta creatural-femenina e indiferencia mariana, cf. G V, 35-51.

Esta idea nos introduce en el segundo momento de esta libertad plena de la Virgen, según el cual es asentimiento, respuesta, salida de sí hacia Dios: «Y es realmente alguien quien, con perfecta libertad creada, se convierte en seno, novia y madre de Dios que se hace hombre: este acto fundamental [... es] donación —por parte del Dios que se da incondicionalmente— de la libertad para recibirlo sin condiciones»²⁵. Así, al considerar la libertad cristiana cumplida, la dialéctica de oposición entre afirmación de uno mismo y entrega al otro es sólo aparente. La cifra unitaria, interna a la libertad, es la obediencia como reconocimiento de la verdad que sustenta nuestro ser y el mismo movimiento de la libertad:

«Afirmarse a sí mismo en su propia autenticidad significa reconocer el designio de Dios, que por la cruz (Ef 1,7) nos lleva a nuestra verdad. La obediencia al Dios absoluto ratifica la libertad para la que Cristo nos libertó, en la cruz, de la esclavitud del pecado (Gal 5,1) [...] Porque somos “desposeídos” de nosotros mismos para servir a Dios y a la libertad de su amor —y así, y sólo así, encontrarnos a nosotros mismos. La prueba de esto se puede dar contrastando el concepto de libertad con la realidad de la esclava del Señor»²⁶.

Esta libertad, sin embargo, está atravesada por la paradoja dramática de la existencia humana, que hace evidente la aporía de la finitud. Se trata de una carencia del sentido último del drama, que se resuelve en la acción concreta, marcada por las tensiones de la triple polaridad constitutiva del hombre: espíritu-cuerpo, hombre-mujer, individuo-comunidad²⁷.

Saltamos el estudio de la primera polaridad espíritu-cuerpo, de menor relevancia específica para nuestro trabajo²⁸, para prestar una mayor atención a la segunda polaridad hombre-mujer, de evidente interés aquí²⁹. El dato fundamental que Balthasar expone aquí es la realidad de Eva como *ayuda adecuada* de Adán (cf. Gn 1,17-18), debido tanto a la naturaleza humana idéntica (cf. 2,23) como a la diferencia sexual (cf. 1,27). Ambas son irrenun-

²⁵ «Lo católico en la Iglesia», en BALTHASAR – RATZINGER, *María, Iglesia naciente*, 129.

²⁶ «Cristología y obediencia eclesial», en *Pneuma e institución. Ensayos teológicos IV*, Cristiandad-Encuentro, Madrid 2008, 121.

²⁷ Cf. TD II, 311-321 y 330-331.

²⁸ Cf. SCOLA – MARENGO – PRADES, *Persona umana*, 153-171.

²⁹ Cf. MARINI, *Maria e il misterio di Cristo*, 144-145.

ciables, y determinan para cada sujeto su autoconciencia, su vivencia factual y hasta cada una de las células que le forman³⁰. Sobre ellas se levanta la estructura dialógica del ser humano, un yo-tú basado «en virtud de la “estructura corporal” del hombre», una unidad irreductiblemente dual y complementaria³¹. Se recorre así una vía media entre un reduccionismo biologicista y un androginismo gnóstico. La diferencia sexual descubre la necesidad personal del otro, y por otro lado posibilita que esta unión no quede clausurada en sí misma, sino que se desborde en la generación y nacimiento del nuevo hijo³². La relación teológica de cualquier Adán con su respectiva Eva –nuestras relaciones– es del todo relevante para la figura de María, la nueva Eva.

La posible fecundidad de la pareja hombre-mujer (cf. Gn 1,28) nos lleva a la tercera polaridad antropológica individuo-comunidad. La diferencia sexual descubre nuestro originario ser social, la apertura de la conciencia al otro y la plenitud personal alcanzada en la relación interpersonal. Por otra parte, esta tensión entre individualidades impide la absorción por lo colectivo o el estado, como algunas tentativas idealistas resuelven³³. En Jesucristo *vere homo* se encuentra la estructura relacional de cualquier hombre, que nace, vive y crece hasta su madurez personal en cuanto que está en relación con las demás personas que le rodean: «la constelación humana no es algo secundario, sino primordial. Es imposible desgajar a Jesús del grupo humano, que forma un todo con él»³⁴. Si se entiende esta constelación cristológica en sentido amplio, incluiría todos los personajes y misiones tanto del AT como del NT, con una relevancia creciente en la medida que estén directamente implicados en el acontecimiento histórico de Jesucristo. Este significado alcanza su máximo grado en María.

b) Cristo en María

Sostenida en el espacio dramático abierto por Dios, el *fiat* de la Anunciación es el camino de la encarnación del Verbo. Conviene atender, con la tradición cristiana más antigua, a la fe de María como premisa para su maternidad. El asentimiento de la Virgen es un sí íntegramente personal, que

³⁰ Cf. TD II, 339-341 y 346-347.

³¹ Cf. *ib.*, 340.

³² Cf. *ib.*, 341-346.

³³ Cf. *ib.*, 356-365. Además, cf. SCOLA – MARENGO – PRADES, *Persona umana*, 179-183.

³⁴ Cf. *El complejo antirromano*, BAC, Madrid 1983, 136-146, aquí 136.

incluye tanto su cuerpo como su alma. Y está relacionado íntimamente con su virginidad, como «co-condición» y principio vital disponible para lo que sólo Dios conoce, y que culminará en la maternidad divina: «Ella es virgen para poder llegar a ser madre»³⁵. Este seno virginal, originariamente espiritual, es el cumplimiento del Antiguo Testamento, «la expresión plena de la fe de Abraham y de todo Israel»³⁶.

Este asentimiento libre debe relacionarse con la obediencia para comprender hasta el final la libertad de María, que encuentra su plenitud en la adhesión a la voluntad de Dios cuando se entrega como *esclava* (Lc 1,38). Para profundizar en esta obediencia mariana, Balthasar usa la clave de la indiferencia ignaciana³⁷, desde una doble dinámica: un primer momento negativo de disponibilidad y abandono a Dios, y un segundo momento de elección positiva de la voluntad divina. Por lo tanto, se trata de una obediencia que no puede identificarse sin más con la pasividad, sino con un dejarse hacer máximamente activo, pues «María co-opera en cuanto deja hacer en sí misma, en cuanto se convierte en vaso del Verbo y se pone a su disposición [... así] completa como mujer y como colaboradora la obra del Hijo varón»³⁸. Una libertad creada que ha sido liberada de este modo, paradójicamente, es máximamente maleable, se dilata sin límites³⁹:

«Ella se encuentra desde siempre en la actitud perfecta de la criatura en su indiferencia hacia Dios [...] En cada momento de su existencia está lista para la llamada divina, sin que estemos más allá de los límites naturales de la criatura, los cuales sin embargo no alteran su disponibilidad»⁴⁰.

En un retorno a la raíz típica de su teología, el pensador suizo describe esta disponibilidad ilimitada de María como un eco de la obediencia kenótica del Hijo. Se trata de una obediencia originariamente trinitaria, que

³⁵ Cf. *Estados de vida del cristiano*, Encuentro, Madrid 1994, 147-154, aquí 150.

³⁶ «María en la doctrina», 81.

³⁷ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, n. 23.

³⁸ «Acción y contemplación», en *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*, Cristiandad-Encuentro, Madrid 2001, 253.

³⁹ Cf. J. SERVAIS, «Capítulo preliminar», en ÍD. (ed.), *Hans Urs von Balthasar. Textos de Ejercicios espirituales*, Sal Terrae-Mensajero, Santander-Bilbao 2009, 62-66.

⁴⁰ «Drei Formen der Gelassenheit», en *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Johannes, Einsiedeln 1986, 33. El artículo entero es un comentario cristológico al número 23 de los *Ejercicios* citado antes, cf. *ib.*, 31-37.

resulta en una economía estructuralmente kenótica; supone que toda criatura es constitutivamente esclava y sierva⁴¹. Un doble sí sponsal, la iniciativa del Hijo anonadado y la disponibilidad virginal mariana, expresan esta verdad y devuelven a la creación a su auténtico camino⁴²:

«Cuando a la criatura le ha sido dada a conocer la decisión divina en la revelación cristiana, su actitud perfecta de ponerse en manos de Dios adquirirá la forma de un ofrecimiento al ser llevado con él por el camino de la *kénosis* de Cristo [...] El “sí” de María [...] incluye al menos potencialmente tal ofrecimiento a ser utilizada al servicio de la *kénosis* divina»⁴³.

La maternidad divina de María no se agota en la concepción, como ninguna maternidad verdaderamente humana. Como todo acontecimiento de la vida de Jesús es salvífico, la realidad íntegra de su infancia acompañada por su madre en el seno de una familia plenamente humana es, en este caso, una verdad teológica. Balthasar ha prestado atención a esta relación madre-hijo desde la perspectiva del primer encuentro interpersonal en la vida de cada ser humano:

«El niño adquiere conciencia de sí al ser llamado por el amor de la madre [...] El infante no “reflexiona” si quiere responder a la sonrisa incitadora de la madre con amor o desamor; pues como el sol hace crecer la hierba, el amor despierta amor. En el movimiento hacia el tú, el yo se descubre a sí mismo. Al darse, experimenta: yo me doy»⁴⁴.

Este despertar es una experiencia de plenitud, en el cual el tú aparece siempre como un don⁴⁵. El teólogo suizo destaca que esta experiencia se

⁴¹ Cf. «¿Kénosis en la Iglesia?», en *Pneuma e institución*, 103-113.

⁴² Cf. S. Y. JUN, *Maria-Chiesa Sponsa Verbi e il pensiero di H. U. von Balthasar*, Cittadella, Assisi 2012, 387-388.

⁴³ *Ib.*, 110. Se debe notar que la categoría de *kénosis* es polivalente. En sentido propio, Balthasar reserva su uso para el movimiento descendente del Hijo que describe el himno paulino de Flp 2.

⁴⁴ «El camino de acceso a la realidad de Dios», en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, II: La historia de la salvación antes de Cristo*, Cristiandad, Madrid 1969, 29-30.

⁴⁵ Cf. *ib.*, 37-48. Es también la intuición de una ulterior comunión con otras personas, con el mundo, y finalmente con Dios.

fundamenta también en una misma naturaleza madre-hijo, y en «algo todavía más íntimo: una idéntica carne en la madre y el niño»⁴⁶. Es un dato relevante, que remite a la *una caro* que forman Eva y Adán, imagen a su vez de la comunión personal intratrinitaria.

El objeto del presente estudio nos obliga a evitar el debate teológico sobre la conciencia y psicología de Jesús, inexplorable en último término al pertenecer al núcleo íntimo de su filiación divina. Sin embargo, podemos retener el peso fundamental de la maternidad divina en el desarrollo de la identidad plena del niño y hombre Jesús⁴⁷ y en la educación e iniciación en las tradiciones religiosas de su pueblo, en las que Cristo reconocería progresivamente su propia misión de la mano de María. Por lo tanto, para Balthasar se da un doble despertar y madurar en la conciencia de Jesús: internamente, ante el Padre, de un modo misterioso y desconocido para nosotros, pero originario y en el ámbito de su conciencia eterna de Hijo; y externamente, ante María –y el Israel que ella representa–, en perfecta armonía con el momento anterior⁴⁸.

c) *María para Cristo*

A pesar de todo, esta armonía atravesará momentos de prueba, cuando la relación entre madre y niño madure en discipulado para ésta: mientras educa a su Hijo, es educada a su vez «para la grandeza de su propia misión» y el relato neotestamentario no ahorra escenas que testimonian cierta violencia —«un proceso sin miramientos» en este aprendizaje, «hasta que esté madura para permanecer de pie junto a la cruz»⁴⁹. Por eso, la culminación de vida y misión de Cristo es la culminación de vida y misión de María; y de modo análogo a como el evangelio de Juan habla de una hora de Cristo, se puede hablar también de una hora mariana⁵⁰. Aquí, la misión singular y única de la Virgen se revela parte integrante del acontecimiento salvífico de la Pascua, aunque previamente posibilitada y cualificada por la misión del Hijo: «fue imprescindible en la concepción y el nacimiento de Jesús. Ahora,

⁴⁶ *Ib.*, 33.

⁴⁷ En esta relación primera con su familia, Cristo, como cualquier niño, aprende lo que es la obediencia existencial, la reciprocidad del amor, la donación sin cálculos, la primacía que no amenaza: realidades que son todas *imago Trinitatis*, cf. *Si no os hacéis como este niño*, Fundación San Juan, Rafaela 2006, 24-29.

⁴⁸ Cf. G VII, 51-53.

⁴⁹ «María en la doctrina», 83-84.

⁵⁰ Cf. MARINI, *Maria e il misterio di Cristo*, 218-225.

en su pasión y muerte, es de nuevo necesaria»⁵¹. Se ve que el fundamento de esta participación dramática sigue siendo el *fiat* original de la Anunciación: «Este sí [...] fue tan puro, tan íntegro y tan definitivo que incluía ya todos los destinos posibles del Hijo obediente»⁵².

Describir exactamente este papel de María supone cuidar el equilibrio entre dos posibles extremos. Por un lado, no debe exagerarse su participación hasta el punto de minusvalorar el peso absoluto de la obediencia humana de Cristo, de modo que se «ver a Jesús (cuya persona es divina) ante todo como el “factor divino”, y a María como la representante de la humanidad que asiente»⁵³; se estaría tendiendo entonces a un nuevo monotelismo. Balthasar reitera la primacía del obrar de Dios en la vida de María:

«Ante Dios y en Dios mujer madura, adulta y niña perfecta. O dicho de otra manera: seno nupcial, esponsal, disponible, y sierva, sólo sierva. Nunca se le ocurriría a María cotejar su propio sí a Dios con la acción de Dios. Ella co-actúa, en cuanto deja que se haga en ella»⁵⁴.

En el otro extremo se hace desaparecer la libertad de María en la libertad creada de Jesús, como se encuentra en la interpretación agustiniana de la Virgen como tálamo nupcial⁵⁵. Balthasar ha criticado repetidas veces este minimalismo: «María no puede ser el “lugar” impersonal, en donde se realiza la alianza de las naturalezas; porque Dios no violenta a su criatura [...] sino que la dignifica como persona»⁵⁶.

⁵¹ H. U. VON BALTHASAR ET ALII, *Vía Crucis*, Encuentro, Madrid 1999, 24.

⁵² TD IV, 328.

⁵³ *Ib.*, 329.

⁵⁴ *El rosario: la salvación del mundo en la oración de María*, Fundación San Juan, Rafaela 2007, 25-26.

⁵⁵ Cf. «[Dios descendió] en el seno virginal, en donde la humana creatura [*sic*] se ha desposado con él», SAN AGUSTÍN, *Confesiones* IV, 12, 19. Este minimalismo agustiniano tiene su prehistoria, que arranca en la mariología patristica volcada en contestar al docetismo haciendo excepcional la concepción de María por la fe, lo cual desequilibraba el justo lugar eclesiológico de su misión, alejándola de la Iglesia, cf. TD III, 280-282.

⁵⁶ TD IV, 330. O también: «los Padres querían entender este “desposorio” de las naturalezas no reductivamente, sino de un modo absolutamente expansivo: la “naturaleza humana” era la naturaleza que comprende ya de antemano a todos los individuos personales de la humanidad... No es la unión física en el seno materno la que como tal puede llamarse “desposorio”, ya que no son dos naturalezas las que se casan, sino dos personas», TD III, 283.

Si el autor suizo se decanta por la otra interpretación frente a la tradición agustiniana, es porque encuentra un filón patrístico igualmente importante. El arco teológico va del tema de María como nueva Eva en el siglo II⁵⁷ a los desarrollos medievales de la teología monástica⁵⁸, pero el hito más importante lo encuentra en el Oriente del siglo IV. Entonces, san Efrén el Sirio se atreve a presentar la relación de María en toda su complejidad, en el horizonte eclesiológico de Ef 5 y a modo de círculos concéntricos que alcanzarán toda la Iglesia⁵⁹. Merece la pena considerar el himno con atención:

«Hermana soy (para ti)
de la casa de David,
que es padre de nosotros dos.
También soy madre;
pues te llevé en el seno.
Y también soy esposa (para ti);
pues tú eres casto,
sierva e hija
de la sangre y del agua
porque tú (me) has rescatado, bautizado»⁶⁰.

Aparece con más claridad el tono esponsal que ha adquirido la relación entre madre e hijo. Efectivamente, María aparece ante Cristo como la *ayuda adecuada* (Gn 1,20), según la analogía paulina de Cristo como nuevo Adán y María como la nueva Eva: «¿Cómo no iba a estar con él, al pie de la cruz, la “ayuda” y compañera, la madre y la esposa, el prototipo de la Iglesia, atravesada por la espada? Sí; ¿cómo la definitiva Eva no iba a desempeñar su papel femenino?»⁶¹.

Se trata del realismo que exige la encarnación. El Verbo hecho hombre se ha encarnado como varón, y este dato de la revelación posee un significado teológico propio, un peso que no puede relativizarse. Al considerar la verdadera humanidad de Cristo desde la descripción antropológica balthasariana se debe tener en cuenta sus polaridades constituyentes: «De modo que frente a él se halla en cuanto rostro, no solamente la humanidad creada

⁵⁷ Cf. TD II, 281-283.

⁵⁸ Cf. *ib.*, 287-289.

⁵⁹ Cf. *ib.*, 283.

⁶⁰ SAN EFRÉN, *Himno al nacimiento de Jesús XVI*, 10.

⁶¹ *El cristianismo es un don*, Paulinas, Madrid 1972, 95.

en su totalidad, ni tampoco una realidad femenina como la Iglesia en cuanto colectivo, sino necesariamente una mujer individual»⁶².

Como nueva Eva, María acompaña la obediencia del nuevo Adán en la hora de la pasión. La proexistencia del Hijo concede la posibilidad a su compañera de participar en su entrega *pro nobis*: para el pensador suizo, se puede hablar de una *kenosis* mariana análoga, que se puede encontrar descrita en la espiritualidad y la teología que encierra el título de *Mater dolorosa*. En solidaridad con el abandono y pobreza última de Jesús, la Virgen también vive la aparente inutilidad de su misión, cuando es despojada de su Hijo: «María es pobre, porque permanece infecunda y sin fruto propio, superando así en la historia salvífica la esterilidad de las grandes mujeres del AT, Sara, Ana e Isabel»⁶³. Una oscuridad de la fe, que en cierto modo, está decidiendo el propio Cristo desde la cruz, que para Balthasar aleja a su madre de sí: «Esas palabras [*Ahí tienes a tu madre*, Jn 19,27] tienen un trasfondo teológico: lo mismo que el Padre le ha abandonado a él, él establece la comunidad de cruz con su Madre abandonándola»⁶⁴.

Estamos ante el núcleo del teodrama: el acto salvador de Dios necesita un momento de comunión humana como asentimiento, y este sí perfecto lo da Jesús, y lo da María en un acto perfecto de entrega y de com-pasión como respuesta y condición para la salvación de Dios. Y el Padre recibe ambas libertades entregadas, la del Hijo y la de la Madre, unidas en una única ofrenda: «en esta ofrenda que el Hijo da al Padre se cruza el gesto de María con el gesto ministerial del sacerdote que, en el altar, unifica en uno solo el gesto de la Iglesia»⁶⁵.

Estas últimas afirmaciones fuertes de nuestro autor se comprenden mejor atendiendo a un tema especialmente querido en su teología, y que permite distinguir radicalmente el camino de Jesús, verdadero Dios, del de María,

⁶² TD III, 323. Siempre dentro del horizonte eclesiológico, pues el analogado principal al describir a María como esposa es la relación Cristo-Iglesia según Ef 5, cf. *ib.*, 323-325. Pues María es madre en sentido real-literal, y es esposa en sentido real-analógico-arquetípico, cf. J. SAWARD, «Mary and Peter in Christological Constellation», en J. RICHES (ed.), *The Analogy of Beauty: the Theology of Hans Urs von Balthasar*, T&T Clark, Edinburgh 1986, 115.

⁶³ TD IV, 334.

⁶⁴ “El misterio pascual”, en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación*, III: *El acontecimiento Cristo*, Cristiandad, Madrid 1971, 728. De hecho, esto representa un peldaño más en el abandono del Hijo: el fruto objetivo de la redención que representa María y su compañía también le debe quedar velado, arrebatado, cf. TD IV, 332-333.

⁶⁵ TD IV, 378.

«sólo un ser humano, no un Hombre-Dios que puede llevar los pecados del mundo»⁶⁶: se trata del misterio del sábado santo, cuando Jesús desciende a los infiernos, mientras que la Virgen encuentra un límite infranqueable en el seguimiento de su Hijo: «El descenso a los infiernos no puede ser incluido en el sí de María»⁶⁷. Por eso se puede afirmar que en la soteriología dramática de Balthasar existe una *kenosis* mariana, pero no se puede hablar de una pasión mariana como tal, pues el sufrimiento de la *Mater dolorosa* sólo se puede entender desde la com-pasión. Este último peldaño que recorre Cristo está fuera de su alcance:

«Aquí adopta su última forma la relación entre esta madre y este Hijo, entre esta esposa y este Esposo, entre este Señor y esta sierva: debe dejárselo llevar, no sólo a la muerte corporal, sino también al abandono divino, allí donde toda comunión, toda forma de ayuda, se ven interrumpidas e imposibilitadas. Y no debe dejárselo llevar por propia decisión, en virtud de su contribución propia al sacrificio, sino simplemente porque Él se sustrae: la deja plantada allí, la despide y la manda ir a otra parte. Que ella se asemeja, se conforma, en esto a Él muchísimo, pues también Él es despedido por el Padre, abandonado, es algo que no puede ni ver ni (en caso que lo pudiera ver) comprender. Ella se deja utilizar para sus fines, que le están velados en la noche más oscura. Al igual que entre Padre e Hijo, entre Hijo y madre se da ese “estar en unidad” de verse abandonados. “Así como el Padre me ha abandonado, así también yo te abandono”, podría formularse la situación. Es la “espada que atraviesa el corazón”, que ha perforado toda su vida una y otra vez mirando el momento supremo de la transfixión del corazón divino-humano en la cruz»⁶⁸.

1.3. Misión eclesial: la libertad deviene católica

La categoría sponsal se construye en dos pasos, según el ritmo propio de la *diástasis* temporal de las personas teológicas, que también se da en María. Un primer momento es la entrega de la madre como ayuda al Hijo, en

⁶⁶ BALTHASAR ET ALII, *Via Crucis*, 24.

⁶⁷ «El misterio pascual», 687, nota 2.

⁶⁸ «La Misa, ¿sacrificio de la Iglesia?», en *Spiritus Creator*, 192. En la interpretación de Balthasar, la cruz es el distanciamiento último de Jesús con su madre, culminando la serie de «reproches» que no silencian los evangelios.

clave de ofrenda kenótica, que hemos descrito. El paso sucesivo considera la fecundidad: la madre y la esposa de Cristo se hace madre de la Iglesia y madre de los hombres por el don gratuito de Dios.

Se trata de una realidad presente en la vida de María desde el momento de la Anunciación. Su *fiat* de Nazaret es arquetípico: da su sí en lugar de toda la humanidad⁶⁹. En la disponibilidad de María cabe toda la realidad divina y humana del Verbo encarnado, y por eso aquí se encuentra ya la primera célula de la Iglesia. A esta realidad, clave de bóveda de la eclesiología de Balthasar, nuestro autor la llama, con intuición original, el principio mariano de la Iglesia⁷⁰. Además de su dimensión institucional, asentada en el significado teológico de Pedro en la constelación cristológica, la Iglesia es un milagro de amor desde su forma interior y centro personal de disponibilidad y fecundidad, forma y centro que se identifican con la *ancilla Domini*. Por tanto, el sí de la Virgen posee un peso histórico-salvífico singular: es fundante y anticipa la Iglesia:

«Desde la humanación [del Verbo] hubo ya Iglesia, ciertamente no institucional [...] pero en cambio, una Iglesia perfecta (“inmaculada” Ef 5,27) como nunca lo será más tarde. La idea realizada de la Iglesia está en el comienzo [...] En María está ya personificada la Iglesia, antes de que esté organizada en Pedro. La Iglesia es primero —y este “primero” es permanente— femenina, antes de que con el ministerio eclesial reciba el lado masculino complementario»⁷¹.

Pero «María es prototipo de la Iglesia no sólo por su fe virginal; lo es igualmente por su fecundidad»⁷². La figura de María es expropiada en sen-

⁶⁹ Cuando aparece esta tipología María-Iglesia, Balthasar siempre se apoya en Santo Tomás: «Por eso, mediante la Anunciación se esperaba con ansia el consentimiento de la virgen en nombre de toda la naturaleza humana (*loco totius humanae naturae*)», *S. Th.* III., 30, 1, resp.

⁷⁰ Cf. LEAHY, *El principio mariano*, 101-102. En la relación dramática entre libertades finita e infinita ya aparecía una apertura universal y englobante, que apuntaba a la comunión, cf. TD II, 236-238.

⁷¹ «El cuño mariano de la Iglesia», en BALTHASAR – RATZINGER, *María, Iglesia naciente*, 109-110. Además, cf. *El complejo antirromano*, 185-189.

⁷² «¿Quién es la Iglesia?», en *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, Cristiandad-Encuentro, Madrid 2001, 169.

tido eclesial y universal, católico en sentido estricto, en su nueva maternidad⁷³:

«María participa como mediadora en esa creación por la universalidad y totalidad de su *fiat*, del cual puede hacer uso su Hijo como *medium* infinitamente plástico, para sacar de él nuevos creyentes y renacidos [...] Su persona se ha hecho tan dúctil en manos del Creador, que Éste puede ampliarla, elevándola desde una conciencia privada individual a una conciencia eclesial, a aquello que, desde Orígenes y san Ambrosio, acostumbraba a llamar la teología antigua *anima ecclesiastica*»⁷⁴.

Esta ‘eclesialización’ máxima de María se produce progresivamente a lo largo de su seguimiento de Jesús, pero dos hitos marcan el camino y constituyen claves de comprensión de su misión. Un primer momento acontece cuando «su estar junto a la cruz [...] muestra hasta qué punto su entrega es universalizada y transformada en el principio universal del seno de toda gracia cristiana engendradora»⁷⁵. Ahora se trata de un sí eminentemente eucarístico, sostenido por el sí del Hijo y el espacio abierto por el don de Dios:

«Si a ella se le atribuye una “ofrenda” especial en su compasión junto a la cruz, esto se debe, en primer lugar, a que ella ofrece al Padre su propia carne y sangre, y, en segundo lugar, a que lo hace “representando” a la humanidad entera [...] Y sólo así la perfecta santidad subjetiva (que en María entrega con amor íntegro lo más propio, su fruto, al autosacrificio por el pecado del mundo) se convierte en presupuesto para que el sacrificio de Cristo y su eucaristía pueda llegar a ser un sacrificio único y perfecto en el desempeño del sacerdocio jerárquico:

⁷³ Sin embargo, la personalidad teológica concreta de María no es ni absorbida ni difuminada en la realidad de la Iglesia, desapareciendo del drama de la salvación: «un “yo eclesial” es, de hecho, un “nosotros”», cf. H. STEINHAEUER, «Mariologie un theodramatische Personalität: die heilgeschichtliche Identität des Menschen» en A. M. JERUMANIS – A. TOMBOLINI (a cura di), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Eupress, Lugano 2005, 323-324, aquí 323.

⁷⁴ «¿Quién es la Iglesia», 169-170. El *anima ecclesiastica* es una clave hermenéutica para todos los creyentes, cf. *ib.* 170-176. Esta génesis mariana, personal y católica, determina el ser mismo de la Iglesia, cf. A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l’eclesiologia*, Queriniana, Brescia ³2011, 58-61.

⁷⁵ «¿Quién es la Iglesia?», 169.

realizado por el Hijo, con la *Mater-Ecclesia* dejando con amor perfecto que acontezca»⁷⁶.

El segundo y definitivo paso ocurre en Pentecostés. Como muchas imágenes artísticas expresan, María es el punto focal y fuente de irradiación mariana del don mismo del Espíritu, con su fe perfeccionando nuestros limitados e imperfectos actos de fe⁷⁷. En la comunión de los santos, María *Panaghia* ocupa el centro de «un metabolismo infinito y una infinita circulación sanguínea entre todos los miembros del cuerpo eclesial de Cristo»⁷⁸. Según Balthasar, en el principio mariano está el asiento de la dimensión carismática de la Iglesia⁷⁹. Es interesante analizar en este momento la relación entre este principio mariano y el principio petrino-institucional, desde la perspectiva de M. Scheeben que Balthasar asume, según la cual ambos están en una unidad pericorética, en la que se dan simultáneamente comunión y diferencia, reflejo en la vida eclesial de la Vida trinitaria. Su visibilidad es la doble unidad de María y Pedro, dos dimensiones coesenciales de la Iglesia: «toda la Iglesia es petrina y toda la Iglesia es mariana»⁸⁰, «los caracteres mariano y petrino son coextensivos a la Iglesia»⁸¹.

Ahora se está en condiciones de profundizar en la esponsalidad mariana presente en la Eucaristía. Efectivamente, «la conformidad con el sacrificio del Señor es esencialmente un misterio femenino»⁸², consumado así el movimiento creatural de respuesta del hombre a Dios, desde Eva hasta María. A la voz singular de la Virgen se añaden los tonos complementarios de las distintas mujeres que acompañan la oblación de Jesús: se trata del misterio de las tres Marías presentes en el evangelio de Juan (cf. 12,1-8; 19,25-27; 20,11-18)⁸³. La de Betania es la conformidad contemplativa del amor que

⁷⁶ TL III, 311-313.

⁷⁷ Cf. LEAHY, *El principio mariano*, 103-105.

⁷⁸ *Meditaciones sobre el Credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 1997, 76.

⁷⁹ Cf. LEAHY, *El principio mariano*, 115-117. Hay un paralelo entre la misión eclesial de María y la misión del Espíritu Santo, cf. TL III, 308-316.

⁸⁰ *El complejo antirromano*, 205.

⁸¹ *Ib.*, 208.

⁸² «La Misa, ¿sacrificio?», 190. Además, «este [la Eucaristía] es el lugar donde Cristo dona la semilla de la gracia para fecundar el seno virginal de la Iglesia», cf. E. ADE, «Église famille: du principe marial à l'Eucharistie», en JERUMANIS – TOMBOLINI, *La missione teologica*, 340-342, aquí 340.

⁸³ Esta intuición pertenece a Adrienne von Speyr, cuyas ideas influyen mucho la mariología dramática de Balthasar, cf. *Adrienne von Speyr. Vida y misión*, Encuentro, Madrid 1986, 48-49. Para el trabajo aquí desarrollado, interesa la teología del sí de la mística suiza,

no ve obstáculos, que deja hacer y que con su sí ungido al Siervo sufriente perfuma y caracteriza el ambiente eclesial de escucha, fe y amor. Distinta actitud es la de la Magdalena, el *eros* pecador purificado en *eros* virgen, desconsolado ante el sepulcro vacío, gozoso ante el anuncio pascual, y capaz de asumir el movimiento de la resurrección que conlleva la distancia del *noli me tangere* que está dentro de la forma del sacrificio pospascual del testimonio⁸⁴. A las mujeres evangélicas se añade la Verónica, cuya figura tradicional Balthasar encuentra en armonía con su propia teología de la mujer, a través de cuya fidelidad e intimidad —representada en el sudario— «Jesús imprime los rasgos de su pasión» en la Iglesia y en los creyentes⁸⁵. Así se cierra la constelación cristológica y se enriquece notablemente la comprensión de la Iglesia, pues hay un ‘cuadro’ femenino análogo al cuadro apostólico que rodea Jesús: «María y las mujeres al pie de la cruz representan lo “esponsal” de la nueva alianza»⁸⁶. Balthasar está desarrollando así una teología del sacerdocio común de la Iglesia desde el *fiat* de María y desde la Eucaristía: «Cristo, al acercarse su pasión, permite a la Iglesia disponer de Él y de su sacrificio. Pero antes de que esto pueda decirse de los discípulos [...] es verdad para la Iglesia femenina, a cuyo cuidado amoroso, aunque débil ha sido confiado el Crucificado»⁸⁷.

Que la Iglesia porta el sacrificio de Cristo es un dato teológico fundamental: en la hora de la pasión, cuando de hecho la oblación de Jesús parece inútil, la sangre fecunda de su entrega no se derrama sobre la aridez del rechazo, sino que encuentra una tierra fecunda. En la imagen de la Piedad Balthasar encuentra la explicación definitiva del diálogo de amor entre esposa y Esposo:

«Y, sin embargo, hay alguien que puede acoger en el regazo el cuerpo descolgado de la cruz, alguien que es digno de acoger el dolor soportado por todo el mundo. Las siete espadas han traspasado el corazón de la madre, y cada espada era un nuevo “sí” al sufrimiento del Hijo. En el fondo, es inconcebible que una persona sea capaz de decir siempre sí a todo, incluso al dolor más incomprensible.

cf. A. VON SPEYR, *Ancilla Domini. María en la redención*, Fundación San Juan, Rafaela 2005, 214-215.

⁸⁴ Cf. «La Misa, ¿sacrificio?», 190-191; y «Casta meretrix», en *Sponsa Verbi*, 227-231.

⁸⁵ Cf. BALTHASAR ET ALII, *Via Crucis*, 28.

⁸⁶ «El misterio pascual», 735.

⁸⁷ Cf. TD IV, 317-374, aquí 371.

En este sí sin límites, María es la tierra redimida, que puede sostener sobre sus rodillas al Redentor muerto.

En esta muda imagen se hace visible que la Pasión no fue inútil: María es aquí representante de la humanidad que acoge con gratitud toda la bendición del cielo, aunque esto suceda en un estado de agotamiento infinitamente doloroso. El cuerpo del Hijo, en definitiva, no será sepultado en una materia fría, insensible (recuérdese que materia viene de *mater*). El seno de la tierra, en el que se le sepulta, es a pesar de todo un seno materno, del que surge algo fecundo, un prototipo del amor creado, que en la criatura maternal, en la Virgen Madre María, alcanza su punto culminante.

Por eso la imagen de la Piedad es una imagen no pasajera, sino imperecedera. Una imagen muy misteriosa, puesto que la fecundidad del seno materno, que aquí sostiene al Hijo muerto, debe su última fecundidad precisamente al cuerpo exánime que yace entre sus brazos»⁸⁸.

2. La recepción de la propuesta

2.1. El uso de la Escritura: ¿exégesis o poesía?

La teología bíblica de Balthasar ha sido acusada en el ámbito de los métodos histórico-críticos de alegorización arbitraria y olvido inaceptable del peso de la historia en el proceso de redacción de los textos⁸⁹. Un ejemplo paradigmático de esta crítica es el uso de la perícopa clave que sustenta la teología esponsal del autor suizo: Ef 5,23-32. El teólogo americano William T. Dickens critica al respecto tanto el uso descontextualizado de algunos pasajes —Hb 1,1 ó Is 55,11— como la forma en la que Balthasar reúne y compara distintos temas bíblicos, un método que parece a los autores demasiado «auto-referencial» y aquejado de una «armonización excesiva». Al final, parece que el teólogo de Basilea ignora el consenso del método histórico-

⁸⁸ BALTHASAR ET ALII, *Vía Crucis*, 42.

⁸⁹ Cf. W. T. DICKENS, *Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics: a Model for Post-critical Biblical Interpretation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 2003, 1-3.

crítico, olvidando tensiones y procesos presentes en el testimonio múltiple evangélico⁹⁰.

Pero Balthasar ni desconoce la exégesis bíblica que le era contemporánea ni se aparta tajantemente de la hermenéutica actual⁹¹. Para su lectura de Efesios, sobre todo sigue al biblista alemán Heinrich Schlier⁹². Allí se encuentra los temas queridos a nuestro autor de cierta preexistencia de la Iglesia, su personalidad relativa a Cristo, la tipología de la primera pareja genesiaca, la crítica a los mitos hierogámicos del judaísmo helenizado y del gnosticismo, etc...⁹³. Afrontando el análisis bíblico más directo de Ef 5, la *opinio communis* exegética no ve justificado introducir a María en la teología sponsal de Ef 5: el intento de Balthasar, que bascula constantemente sobre esta interpretación, no estaría siguiendo el pensamiento paulino⁹⁴.

En estas opiniones se encuentra de fondo una misma sospecha metodológica: no se acepta el uso mismo que el teólogo de Basilea hace de la Escritura. La teología bíblica de Balthasar no es objeto de este estudio, pero podemos recordar sus ejes más importantes. En primer lugar, un cristocentrismo que marca la revelación de Dios: Jesucristo es la forma (*Gestalt*) plena, manifestada al mundo con la cualidad de la evidencia. Él reúne e integra todas las formas fragmentarias presentes a lo largo de la historia de la salvación. Por eso la respuesta del teólogo y del creyente se mueven según una misma actitud de contemplación, la mirada del orante es la que penetra el verdadero sentido del texto, «la palabra de la Escritura es un regalo del Esposo a la Esposa, a la Iglesia»⁹⁵. Aún más, la vitalidad y santidad de la Iglesia dependen de esta pertenencia eclesial de las Escrituras y de esta dinámica sponsal con la cual Cristo alimenta a su Iglesia, pues «la Escritura es ella misma tradición, dado que es una forma de autoentrega de Cristo a la Iglesia»⁹⁶. Por lo tanto, hay una forma originaria y radicalmente eclesial de

⁹⁰ Cf. *ib.*, 215-218 y 231-233.

⁹¹ Así, la enumeración de obras exegéticas referidas es larga. Sólo como muestra: Eichrodt, Westermann para Gn 1-2; Schürmann, Feuillet Boismard, Jeremias, Gnllka, Schnackenburg para las escenas marianas de Lc y Jn; Thüsing y Percy para el corpus paulino; cf. TD II, 339, nota 1; TD III, 304-305; y G VII, 382-386, notas 66-78.

⁹² Cf. G VII, 388-390, notas 88-90.

⁹³ Cf. H. SCHLIER, *Carta a los efesios: comentario*, Sígueme, Salamanca 2006, 330-367.

⁹⁴ Cf. DICKENS, *Theological Aesthetics*, 218-221.

⁹⁵ «Palabra, Escritura, Tradición», en *Verbum Caro*, 20.

⁹⁶ *Ib.*, 25.

inteligencia del sentido pleno de las Escrituras, que es místico y espiritual. Ciertamente, caben otras lecturas pero no resultan lecturas que permitan encontrar a Cristo, o mejor dicho, recibirle⁹⁷. En conclusión, es la Iglesia como esposa la que acoge plenamente la palabra, porque respeta su naturaleza de don, y por eso llega a contemplarla:

«El Esposo es el que dona; la Esposa la que asiente. Únicamente dentro de ese asentimiento de fe puede derramarse el milagro de la Palabra, que es sembrador y semilla a la vez [...] Frente a la revelación no cabe una “objetividad” científica neutral y desinteresada. Sólo cabe ya el diálogo personal de Palabra y fe, Cristo e Iglesia, en el misterio del Cantar de los Cantares. Si la Iglesia entiende, es santa; y en la medida que es santa, entiende»⁹⁸.

2.2. De la antropología a la Trinidad: ¿Reina o Diosa?

En el análisis de las críticas que ha recibido la mariología dramática de Balthasar en su vertiente más antropológica, la primera constante que se puede descubrir es la acusación de antropomorfismo. Es decir, el teólogo suizo es acusado de una tendencia inaceptable a proyectar en el ser de Dios la realidad creada de lo femenino y, de este modo, divinizar abusivamente los rasgos dramáticos de María.

Se trata de un juicio que hunde sus raíces en el horizonte teológico protestante. Aunque en los orígenes históricos de la Reforma no se encuentra una contestación polémica de la figura de María, el unilateralismo del *sola Scriptura* supone cierta simplificación teológica. La tendencia posterior lleva a un progresivo silencio, en el culto y en la reflexión, también como respuesta al desarrollo mariológico católico. En el siglo XX el protestantismo se mueve entre la indiferencia y el biblicismo, siendo Karl Barth el re-

⁹⁷ «Los teólogos se refugian en una teoría de dos pisos, por así decirlo: en el piso inferior, el “Jesús de la historia” es analizado filológicamente y psicológicamente hasta el final; en el piso superior se cree, de manera eclesial-comunitaria y existencial, en la palabra de Cristo como Hijo del Padre. ¡cómo si en Jesús quedase algo que fuese humanamente comprensible si no se lo interpreta de antemano como expresión de su misión y personalidad divina! Esta esquizofrenia metódica correspondería en todo caso al desgarramiento del hombre que pregunta», «Implicaciones de la Palabra», en *Verbum Caro*, 59.

⁹⁸ «Teología y santidad», en *Verbum Caro*, 216.

ferente también en este punto: no es posible una mariología porque «apenas roza la María real», la cual en cambio encarna perfectamente la visita de la *sola gratia* desde lo Alto sobre una naturaleza caída pero humillada ante Dios⁹⁹. En cualquier caso, siempre dentro del respeto escrupuloso y exclusivo de la majestad de Dios, contra la típica manía de la teología católica metafísica que no respeta el abismo revelado entre Dios y el mundo, según la conocida controversia de la analogía.

Según estas opiniones, Balthasar incurre en la misma continuidad inaceptable entre Dios y criatura. Especialmente en su antropología y su acento en la diferencia sexual, que encierra un peligroso antropomorfismo que primero describe la Trinidad como andrógina y finalmente cae en un machismo encubierto, «porque la unidad que él sí acentúa es final y únicamente masculina: constituye una diferencia dentro de lo masculino»¹⁰⁰. Cualquier analogía fracasa, «la adición del ‘supra’ yerra al medir la infinita distancia entre nosotros y la Trinidad [...] parodiando el antiguo biologicismo»¹⁰¹.

Se debe advertir que estos juicios suponen una minusvaloración del orden de la creación, que aparece absolutamente ajeno a la revelación. Es decir, el mundo creado no dice nada relevante sobre la voluntad salvífica de Dios que no sea su soberanía absolutamente autónoma. Pero buscando un respetuoso silencio apofático ante la divinidad se puede llegar a afirmaciones ciertamente exageradas, como que «el Cristo de Efesios es transexual, un varón con un cuerpo femenino»¹⁰², con conclusiones inmediatas que sí afectan a la naturaleza divina: «¿Por qué ‘Padre’? [...] Con el mismísimo fundamento uno podría llamarle ‘Madre’»¹⁰³.

A ojos del protestantismo, un ejemplo de este antropomorfismo llevado a sus últimas consecuencias, casi una prueba de inculpación de Balthasar como cómplice del crimen, sería el movimiento espiritual y teológico que durante el siglo XX ha promovido la definición dogmática de la Virgen María como corredentora. Su impacto nada despreciable entre los fieles cristianos de todo el mundo, incluso hasta lograr la adhesión de algunos

⁹⁹ Cf. R. BERTALOLT, «Protestantes», y M. GESTEIRA, «Reforma», en DE FIORES – MEO, *Nuevo diccionario*, 1664-1668 y 1689-1709, respectivamente.

¹⁰⁰ Cf. G. LOUGHLIN, «Sexing the Trinity», en *New Blackfriars* 79 (1998) 19-21, aquí 20.

¹⁰¹ *Ib.*, 24.

¹⁰² *Ib.*, 22.

¹⁰³ *Ib.*, 24. Ni el nombre paterno para la primera Persona de la Trinidad ni la encarnación de la segunda Persona como un varón son respetados ya como datos revelados.

obispos y cardenales, ha merecido la atención del Magisterio y del mundo académico en los últimos años¹⁰⁴. En el ámbito de la iniciativa norteamericana *Vox Populi Mariae Mediatrici*, que ha liderado el movimiento desde la década de los 90, se ha invocado la autoridad de Balthasar como respaldo teológico del posible quinto dogma¹⁰⁵. Ciertamente, el teólogo suizo pone de relieve reiteradamente el papel activo de María junto y en la misión de Cristo, papel que posee un eco permanente en la vida de la Iglesia. En una reformulación de los temas de Balthasar analizados en la primera parte de este trabajo, se llega hablar de «pre-redención» para designar la colaboración de la Virgen antes del Calvario, de «co-redención estricta» durante la Pascua, y de «trans-redención» para la colaboración después de Pentecostés, durante el tiempo de la Iglesia¹⁰⁶. Este énfasis narrativo resalta un par de datos importantes: por un lado, la afirmación de que Dios no viola nunca la libertad creatural en su relación con los hombres, lo que cierto unilateralismo soteriológico puede olvidar absorbiendo la colaboración humana en la persona divina de Jesús; por otra parte, el subrayado de que esta libertad de María hecha asentimiento es un presupuesto indispensable tanto para el hecho de la encarnación como para la misión de Jesús¹⁰⁷. Esta relación entre María y Cristo «no es sólo virginal y maternal. Es también, y Balthasar enfatizará esto, esponsal»¹⁰⁸. Es decir, hablar de María como esposa de Cristo equivale a hablar de ella como corredentora¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Cf. J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, «La mediación materna de María», en *Scripta Theologica* 32 (2000) 138-140. Para el autor, es Juan Pablo II que ha respondido a este movimiento mediacionista, integrándolo en la doctrina conciliar del Vaticano II y desarrollándolo en la línea teológica adecuada de la nueva Eva, cf. *ib.*, 153-154. Actualmente, el Magisterio tiende a mantener cierta distancia, cf. A. FERNÁNDEZ, *Teología dogmática*, BAC, Madrid 2012, I, 583-586.

¹⁰⁵ Cf. T. M. McBRIDE, «The Marian Theology of Hans Urs von Balthasar and the Proposed Definition of Mary Co-Redemptrix», en L. APONTE (ed.), *Mary Co-redemptrix: Doctrinal Issues Today*, Queenship, Goleta CA 2002, 177-189; y A. NICHOLS, «Von Balthasar and the Co-redemption», www.christendom-awake.org/pages/balthasa/coredemp.html (enero de 2014). Para este último artículo, las referencias siguen la paginación de la versión impresa: *i* a *xiii*.

¹⁰⁶ Cf. McBRIDE, «The Marian Theology», 181-183; y NICHOLS, «Co-redemption», ii-viii.

¹⁰⁷ Cf. *ib.*, iii-iv.

¹⁰⁸ *Ib.*, iv.

¹⁰⁹ Cf. *ib.*, viii. Con un contenido preciso para este título: una cooperación formal inmediata y activa, derivada del único sacrificio de Cristo, cf. BASTERO DE ELEIZALDE, «La mediación materna», 142-143.

Sin embargo, se trata de un uso indebido del pensamiento de Balthasar. En efecto, no parece ponderar el cuidado exquisito que pone el teólogo de Basilea al describir la figura de María desde la absoluta pobreza de la *ancilla Domini*, estéril e infecunda, en último lugar. De hecho, Balthasar rechaza explícitamente la tesis de la corredención, lo cual evidencia la injusticia de buscar precisamente su apoyo:

«Sólo si se mantiene la paradoja [el silencio de Dios y el sucesivo abandono de María] hasta el final, se escapa a los malentendidos que acechan en términos tales como “co-redención” [...] En la cruz existe ya un “sí” de la más completa impotencia (María no puede hacer nada para ayudar a su Hijo), más aún, es el “sí” de la que es reducida a la todavía más completa inutilidad (porque a María ni siquiera le está permitido recordar al Hijo en el misterio de su concepción original, sino que es confiada a otro hijo). De esta manera quedan echadas por tierra todas las teorías que quisieran asociar directamente la pasión de la madre a la del Hijo, aunque sólo fuera de modo subordinado»¹¹⁰.

Una lectura demasiado unívoca de Balthasar ha podido concluir que María «puede representar a la creación humana vis-à-vis con Dios»¹¹¹. ¿Qué se olvida? Sobre todo, se advierte una falta de atención al principal *instrumentum coniunctum* de la redención, que no es la libertad de la Virgen, sino ante toda la verdadera humanidad del Hijo encarnado, que sostiene toda posible colaboración humana y secundaria, que sin embargo nunca es sustituida ni disminuida, sino elevada a las máximas posibilidades del *causa sui* finito: «El centro del sí mariano estriba precisamente en el centro del sí del Hijo, pero no desaparece en él [...] El sí de Cristo y el sí de María están completamente entrelazados uno con el otro»¹¹². Una mirada a uno de los temas preferidos del teólogo de Basilea ilumina el realismo con el cual se evita todo intento de elevación mítica de María más allá de su condición creatural, que ella asume con una profundidad inaudita como Inmaculada. Se trata del

¹¹⁰ TD IV, 335-337. Además, «María sufre en su espíritu porque no puede atenuarle nada al Hijo [...] deja que todo acontezca en el interior de un sí que no tiene ya ninguna fuerza activa, sino que es como un deshacerse infinito, eucarístico», *El rosario*, 94.

¹¹¹ NICHOLS, viii.

¹¹² «María en la doctrina», 93-94. Además, cf. TD III, 278.

misterio del sábado santo, cuando el Hijo experimenta la lejanía máxima de Dios hundiéndose en el pecado y en el lugar del abandono, mientras que María vive su soledad viendo alejarse al Hijo de ella, y su propia vocación de madre del Mesías frustrada. Ella, que había acompañado a Jesús durante toda su vida, no puede seguirle hasta el final en este último peldaño. El misterio del sábado desvela que la respuesta de María pertenece al ámbito de la libertad finita y su cooperación al ámbito radical de la *maior disimilitudo* de la criatura con Dios. Con la Virgen, «la Iglesia se pone el Sábado Santo a acompañar de lejos»¹¹³.

2.3. De la Trinidad a la antropología: ¿subordinación o sumisión?

Un segundo grupo de críticas se puede agrupar en el amplio conjunto que supone la teología feminista, que acusa a Balthasar de repetir contemporáneamente los clichés teológicos del catolicismo, culturalmente marcado por una estructura machista. Se sabe cómo según esta clave teológica, la figura de María es una piedra de escándalo: como virgen, encarna la histórica represión sexual de las mujeres; como madre, la reducción indebida de su libertad y existencia personal a mera dimensión biológica; como modelo de santidad, encarna la idealización represora y no inocente de una Iglesia dirigida históricamente por varones. Por eso se asume un proyecto liberador, que se mueve entre la mera oposición —la mujer ha de seguir como horizonte existencial el ideal *anti-Mary*— y la relectura y recomposición de su figura: María debe considerarse como la persona autónoma ante Dios, ensalzada y relativizada espiritualmente su maternidad y toda su referencia a Cristo —explícitamente se encuadra aquí el tema de la esponsalidad y la nueva Eva—, abandonando todo esquema que perpetúe la subordinación. Este método teológico implica la relectura bíblica desde la perspectiva de los rasgos femeninos y maternales de Dios y el papel de las grandes mujeres de la historia de la salvación¹¹⁴.

El juicio negativo es de carácter antropológico: «su comprensión esencialista del género muestra la misma antropología que el feminismo intenta

¹¹³ «El misterio pascual», 760.

¹¹⁴ Cf. DE FIORES, *María en la teología*, 428-439. La teología feminista debe entenderse en el marco de los presupuestos hermenéuticos de la teología liberal y su sospecha metódica hacia la dependencia cultural e histórica del cristianismo, cf. J. L. ILLANES – J. I. SARANYANA, *Historia de la teología*, BAC, Madrid 2002, 418-419.

contestar»¹¹⁵. Se trata del fundamento, y sus consecuencias son una antropología de la sexualidad fraccionada, que considera varón y mujer como complementarios, es decir, incompletos en sí mismo y por eso llamados a completarse¹¹⁶. Pero dado que el varón, incluso existiendo en esa inconsistencia, representa simbólicamente la operatividad divina, la mujer queda irremediabilmente marcada por una posición teológica secundaria y accidental respecto a su complemento masculino¹¹⁷, atrapada en «una anacrónica idealización romántica de la diosa domesticada»¹¹⁸. Así, Balthasar no consigue mantener una real igualdad entre hombre y mujer por su insistencia en construir la femineidad desde las categorías de respuesta y receptividad, reduciendo la persona femenina a la relación con su complemento masculino, subordinando en último término a la mujer como proyección del hombre¹¹⁹.

María no escapa a esta minusvaloración. Según los críticos, el momento paradigmático es la entrega de Cristo en la pasión, cuando simultáneamente se entrega María y nace la nueva humanidad, que «resulta en la eliminación del cuerpo femenino, no en su redención, ya que la “mujer” es redimida sólo en el “cuerpo” de la Iglesia, dónde sólo los cuerpos masculinos son necesarios para realizar la relación nupcial entre Cristo y la Iglesia»¹²⁰. Por lo tanto, pese a las primeras apariencias, la teología de Balthasar es profundamente hostil a la corporeidad, pues al final disuelve el elemento femenino en un apolinarismo subyacente. Así entiende la crítica feminista la categoría de «supra-sexualidad» trinitaria, cuya manifestación económica sería el celibato, pero nunca el matrimonio¹²¹.

¹¹⁵ Cf. M. A. GONZALEZ, «Hans Urs von Balthasar and Contemporary Feminist Theology», en *Theological Studies* 65 (2004) 590-595, aquí 590. Además, cf. T. BEATTIE, «Sex, Death and Melodrama. A Feminist Critique of Hans Urs von Balthasar», en *The Way* 44/4 (2005) 574-575; K. KILBY, *Balthasar. A (very) critical introduction*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2012, 129-130.

¹¹⁶ Cf. GONZALEZ, «Contemporary Feminist Theology», 575-575.

¹¹⁷ Cf. *ib.*, 572, nota 22.

¹¹⁸ Cf. L. GARDNER, «Balthasar and the Figure of Mary», en E. T. OAKES – D. MOSS (eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*; Cambridge University Press, Cambridge 2004, 77.

¹¹⁹ Cf. GONZALEZ, «Contemporary Feminist Theology», 570-571; y BEATTIE, «Sex, Death and Melodrama», 162.

¹²⁰ Cf. *ib.*, 167.

¹²¹ Cf. *ib.*, 167-169.

Ciertamente, la crítica expuesta descubre cierta ambigüedad antropológica en la teología de Balthasar, en su síntesis personalista-esencialista¹²², que sin embargo permite la tensión necesaria que salva la identidad dramática del sujeto, frente a otros intentos construccionistas, como v.g. la contemporánea ideología de género¹²³. Aun así, parece que el núcleo de los reproches dirigidos al teólogo de Basilea haya evitado dos olvidos fundamentales. En primer lugar, en el horizonte de nuestro autor permanece siempre la ley de la analogía, que en las opiniones analizadas se identifica demasiado unilateralmente como una huida de la sexualidad y de la corporalidad. En cambio, la analogía teológica de Balthasar descubre ante todo que la femineidad y la masculinidad poseen significados más profundos desde la revelación trinitaria (*Über-weiblich*, *Über-männlich*), y precisamente en esta amplitud nueva, «lo femenino no se identifica sin más con la mujer — ni lo masculino con el varón». Estas categorías hacen más inteligible tanto la iniciativa salvífica de Dios en Cristo —desde su masculinidad— y la posición receptiva de lo creatural, cuya posibilidad máxima es la libertad del hombre que responde, históricamente singular en María¹²⁴. Es evidente entonces que el varón no representa el papel dramático que toma la iniciativa ante Dios, tampoco en el caso del ministerio ordenado. La dimensión femenina típica de la criatura atraviesa la humanidad del varón y de la mujer por igual, porque a través de y en el don de Dios ambos pueden ser respuesta y ambos pueden ser fecundos.

«Detengámonos un momento en el Hijo, el cual en cuanto puramente “generado” contiene el modelo originario de lo que en el tiempo será “lo creado”; en Él se manifiesta de modo inseparable ya el recibirse (“pasivo”) a sí mismo, ya el dar gracias (“consciente y activo”) reconociéndose deudor, y por tanto el momento arquetípico ya del femenino (de manera primaria), ya del masculino (inseparable del femenino pero ontológicamente sucesivo) [...] “El Hijo”, dice Basilio, “tiene en común con todas las criaturas el recibir”»¹²⁵.

¹²² Cf. «Contemporary Feminist Theology», 591; y C. SCHICKENDANTZ, «Una forma de pensamiento central en la obra de Hans Urs von Balthasar. La reflexión sobre la mujer y lo femenino», en *Teología* 44 (2007) 94, 547.

¹²³ Cf. *ib.*, 215-218 y 231-233.

¹²⁴ Cf. *ib.*, 531-532, aquí 532.

¹²⁵ «Die Würde der Frau», en *Homo creatus est*, 139.

Justo al contrario del pretendido primado teológico, ontológico y dramático del varón que la teología feminista criticaba. El mismo exceso de unilateralidad lo encontramos en la lectura reduccionista de la mujer, que supuestamente la subordina irremediabilmente. Pero esta valoración ha pasado por alto que «el binomio masculino-femenino no es equivalente a actividad-pasividad, sino más frecuentemente a actividad-receptividad», y que cuando se habla de la respuesta humana en términos de pasividad el acento de Balthasar recae en el uso máximamente activo de la libertad en la contemplación, en la entrega, en la disponibilidad¹²⁶. Estas actitudes se enraízan en la misma esencia del ser humano, «en su más íntima entraña [...] dialógicamente diseñado»¹²⁷. Toda posibilidad de reduccionismo se evita si afirmamos que se trata de una relación recíproca, pero no uniforme, cuando consideramos qué entrega el varón a la mujer y qué la mujer al varón; en todo caso, cada uno depende del otro para su propia plenitud. Angelo Scola ha descrito esta relación adecuadamente en términos de «reciprocidad asimétrica»¹²⁸. Y resulta oportuno redefinir desde esta revelación teológica la igualdad: «la mujer es ordenada para el hombre [...] y para cumplir esta necesidad, ella debe ser un igual (es decir, carne de su carne, un ser humano»¹²⁹. Y no se debe olvidar que el ser humano, esencialmente marcado en su naturaleza por la finitud y la contingencia, es una persona teológica en cuanto le capacita la iniciativa de Dios. De ningún modo le corresponde a ninguna criatura hacer activa a las demás con su obrar: «“Yo te he engendrado hoy”, dice el Padre al Hijo. Yo te he creado hoy, dice la libertad eterna a la finita»¹³⁰.

3. Epílogos

3.1. Primer epílogo: una ayuda adecuada y fecunda

En sede de conclusiones, se puede ahora establecer los principales resultados que el análisis de la antropología de Balthasar ha arrojado, desde este

¹²⁶ Cf. SCHICKENDANTZ, «Una forma de pensamiento central», 534-535, aquí 534.

¹²⁷ *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 2007, 16. Y los adjetivos se acumulan en este mismo tono descriptivo: apertura, alabanza, adoración, bendición, valentía, escucha, percepción... cf. *ib.*, 30-31.

¹²⁸ Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001, 162-168. Pero se debe entender bien, o se vuelven incomprensibles para la teología las categorías de igualdad y prioridad, y su relación, cf. KILBY, *Balthasar. A (very) critical*, 126-127.

¹²⁹ *Ib.*, 131.

¹³⁰ TD II, 262.

particular enfoque mariano. En primer lugar, recuerda que, desde el principio, no es buena la soledad de la persona. Se trata de una verdad que se cumple en primer lugar en la vida del Dios trino, que descubre el carácter absoluto de la relación interpersonal y la positividad del tú frente al yo, reconociendo a la vez una *taxis* interna en dicha relación. La pasividad que siempre está presente en la persona que recibe respecto a la persona activa que entrega no determina la persona receptora con una dignidad inferior o subordinada. Se trata de la pasividad-receptividad originaria del Hijo respecto al Padre, que después se encuentra en la pasividad-receptividad de lo natural respecto a Dios, y según el arquetipo teológico balthasariano en la pasividad-receptividad de lo femenino (*weiblich*) respecto a lo masculino (*männlich*).

Desde el nacimiento, tampoco es buena la soledad del hombre. Corresponde al dato de la creación (cf. Gn 1-2), que Balthasar incorpora como clave fundamental de su antropología teológica de polaridades. El Hijo encarnado, *vere homo*, vive plenamente esta verdad humana. Este estudio ha resaltado la polaridad social de la naturaleza humana —constelación cristológica—, y especialmente la polaridad sexual de su verdadera humanidad. Desde el testimonio bíblico, especialmente desde la lectura de Ef 5 que asume, esta relación es descrita en categorías esponsales: junto a Cristo esposo aparece, en virtud de la redención obrada en la pascua, la Iglesia esposa. Este misterio nupcial es, sin embargo, inmediato, corporal y personal, por eso a Cristo singular e histórico le corresponde una esposa igualmente concreta e histórica —con un rostro, *Anlitz*—. Esa esposa ha sido descubierta por cierta tradición patrística, con valiosa intuición, en María, la *mujer* joánica. Balthasar asume esta perspectiva y profundiza en los significados teológicos que posee la vida de María en cuanto que acompaña la vida de Jesús desde el *fiat* que pronuncia la esclava de Nazaret.

El misterio de María se desvela especialmente en la hora pascual. Entonces, la obediencia humana de Cristo encuentra una respuesta adecuada (*Antwort*) en María, la nueva Eva que en esta ocasión sí es la ayuda de Adán para alcanzar la plenitud de su propia humanidad. Esta respuesta, eco de la *kénosis* del Hijo en la cruz, es también una entrega libre de la propia vida solidaria con los hombres —una com-pasión—, y por eso, una expropiación y una universalización de la misión maternal de la Virgen. Al pie de la cruz, la persona de María es transformada en *anima ecclesiastica*; entonces nace la Iglesia, cuyo corazón existencial es mariano. Así es como María es madre de la Iglesia, desde la santidad y fecundidad de su núcleo mariano. Tampoco es bueno que el nuevo hombre en Cristo esté sólo.

Un último apunte aparecido numerosas veces en estas páginas nos ayuda a situar la libertad de María en su lugar, justo dentro del misterio de Cristo. La Virgen alcanza su personalidad teológica en y por la misión de Cristo: su libertad finita y creatural se mueve siempre dramáticamente dentro de la libertad infinita de Dios, su misión acompaña la misión del Hijo y posee su misma forma (*Christusgestalt*). No se eleva como un co-principio soteriológico, sino que asume con indiferencia ignaciana la humildad de la *ancilla Domini*.

Por lo tanto, la teología de Balthasar describe la figura (*Gestalt*) de María desde dos ejes: un primer principio de respuesta y ayuda personal a Dios, eficaz aunque subordinada a la gracia pascual; y un segundo principio, derivado, de fecundidad por el cual todo asentimiento humano al plan de Dios da nueva vida a los hombres. En fin, el misterio de María se sitúa en la revelación cristiana como una profunda luz antropológica, capaz de explicar la verdad de la criatura y de su relación con Dios.

3.2. Segundo epílogo: el peso de la analogía

Las distintas críticas que han surgido en el desarrollo teológico realizado permiten, desde una perspectiva de teología sistemática, descubrir una minusvaloración de la analogía teológica, clave de bóveda del pensamiento de Balthasar, que no parece haberse comprendido.

Por un lado, la interpretación desviada de la distancia entre Dios y la criatura puede llevar a olvidar la real *similitudo* entre ambas. Es el corazón del principal debate entre católicos y protestantes del siglo XX, y en particular la gran divergencia entre Balthasar y el reformado Karl Barth. Las consecuencias prácticas de la postura contraria a la *analogia entis* aparecen en este lugar; por eso la teología mariana de Balthasar parece sospechosa para algunos autores de antropomorfismo y triunfalismo. La pregunta en definitiva es la misma: ¿cabe una relación marcada por la continuidad sustancial entre la libertad infinita y la iniciativa de Dios y la respuesta de las libertades finitas? La afirmación balthasariana de una posible analogía cristológica, que asuma la verdad de la *analogia entis* tal y como la ha sostenido la tradición teológica occidental, y simultáneamente la *analogia fidei* marcadamente cristocéntrica, abre un camino de comprensión a una relación de semejanza entre Dios y creación.

Y ello, salvado constantemente la *maior dissimilitudo*. Así, los excesos feministas y mediacionistas parecen caer en este olvido común, cuando en-

tienden unilateralmente las categorías sexuales que Balthasar usa en teología trinitaria o la ponderación de la respuesta humana ante la iniciativa divina en el marco de la soteriología dramática. En cambio, es necesario mantener la tensión entre ambos polos, como de hecho se desprende de la revelación cristiana, que insiste una y otra vez tanto en la trascendencia máxima de Dios respecto a cualquier realidad creada, como en el límite y falibilidad de la libertad finita, tan cerca de la nada. De hecho, la presencia del pecado en la historia de la salvación demuestra trágicamente la mentira de todo unilateralismo, porque hace evidente que hombre y Dios no se identifican.

Por todo ello, el misterio de María tal y como es objeto de reflexión en la mirada del teólogo suizo resulta una vía interesante para introducirse en la cuestión filosófica y teológica de la analogía. Quizás pueda llegar a hablarse, reformulando expresiones del propio Balthasar, de una analogía mariológica.

4. Perspectivas de desarrollo

4.1. Sistemática: un principio fundamental para la mariología

La reflexión específica sobre la Virgen María está presente en la teología patristica, medieval y escolástica, tanto en obras particulares como dentro de un contexto teológico más amplio. No obstante, como se sabe, las primeras mariologías con afán sistematizador aparecen en los siglos XVI y XVII. La pretensión metodológica de estos primeros intentos influye decisivamente en los tratados y manuales de mariología posteriores. Común a toda esta tradición es la preocupación por identificar un primer principio que organice ulteriormente la exposición del misterio de María, a partir del cual pueda derivarse el resto de conclusiones teológicas para llegar a formular una exposición de todos los elementos constitutivos de la mariología¹³¹. Diversas son las propuestas sobre cuál debe ser este axioma fundamental. Podemos reagruparlas en tres grandes líneas: una línea cristológica, mayoritaria, que ve el principio fundamental en la maternidad divina; una línea escatológica, que se centra en la tipología María-Iglesia; y una línea antropológica, más reciente, que cree descubrir en lo femenino una clave soteriológica y tri-

¹³¹ Cf. DE FIORES, *María en la teología*, 21-29 y 34-35.

nitaria. El debate teológico es amplio e interesante a la hora de demostrar el profundo significado de María en el *nexus mysteriorum* de la revelación cristiana¹³².

Balthasar conoce esta discusión sobre el principio fundamental de la mariología y, de hecho, la juzga inútil y abocada al fracaso. El pensador suizo cree que el intento de reducción de toda la mariología a un único principio, subyacente incluso cuando se pretende formular un axioma doble, es demasiado teórico y forzado. Incluso el ensayo de Scheeben de reconducir todos los rasgos marianos fundamentales en el principio sintético de maternidad divino-esposal es ambivalente, y acaba evolucionando en un principio primario, el de la maternidad divina, que incluye el secundario¹³³. En definitiva,

«por una doble razón, la mujer no puede ser “reducida” a univocidad; ella es un proceso de evolución (desde la esposa-virgen hasta la madre de la Iglesia, desde la persona que responde hasta el principio originario de la especie)»¹³⁴.

Este «proceso de evolución» permite una perspectiva narrativa, que consiente a Balthasar considerar todo el peso histórico de la vida de María, y todo el significado teológico de los episodios evangélicos que la refieren¹³⁵. Siguiendo la opinión teológica más común, el teólogo de Basilea valora la maternidad divina de María como primer principio, pero lo relativiza junto a los demás intentos sistematizadores, pues se pregunta si todas estas propuestas no resultan demasiado unilaterales, si hacen justicia a toda la dra-

¹³² A este propósito, cf. ID., «Mariología/Marialogía», en ÍD. – MEO, *Nuevo diccionario*, 1289-1292.

¹³³ Cf. TD III, 272-273. Siempre hay un principio superior integrador en la maternidad: «Elección 1. de un principio simple (María a. como Madre de Dios, b. como nueva Eva, c. como Madre universal); 2. de un principio compuesto (María a. como Madre esposal, b. como Madre corredentora, c. como Madre histórica-concreta de Dios, d. como Madre del Cristo total); 3. de un principio doble (María a. como Madre de Dios y Madre universal, b. como Madre de Dios y como ayuda del Salvador)», *ib.*, nota 12.

¹³⁴ *Ib.*, 272.

¹³⁵ Balthasar enumera doce misterios de la vida de María: «1. Anunciación (Lc 1); 2. Embarazo (sospecha de José Mt 1) [*sic*]; 3. Visita a Isabel y al Bautista, el Magníficat; 4. Nacimiento; 5. Presentación en el templo; 6. Huida; 7. Jesús niño perdido y hallado; 8. Caná; 9. Rechazo de Madre y hermanos; 10. Proclamación de los creyentes como bienaventurados; 11. Al pie de la cruz; 12. Oración con la Iglesia (Hch 1). Estas escenas particulares son como estrellas que, de por sí, reclaman una composición en una constelación», *ib.*, 277, nota 4.

maticidad interna de la vida histórica de la Virgen María, «si su rol de mujer absolutamente representativa (“la que responde”) no queda oscurecido»¹³⁶.

Balthasar quiere salvar el papel teodramático de María, es decir, la realidad de su libertad. Y de ahí que su mirada narrativa considere los sucesivos misterios de la vida de María, que acompañan en paralelo una teología de los misterios de la vida de Jesús. Se encuentra aquí lo más parecido a un principio fundamental mariológico en la teología balthasariana:

«De estas escenas que hacen de marco y de todas las [escenas] que quedan así enmarcadas se destaca un misterio central, el de la libertad de María, que presenta claramente una forma irrepetible frente a todos los demás hombres (incluso de la Iglesia)»¹³⁷.

Se debe advertir que el misterio de la libertad de María, sin embargo, es un principio doble. Esta dualidad se observa en los dos momentos de la misión de la Virgen, según Balthasar: la anunciación y la escena al pie de la cruz¹³⁸. Efectivamente, tanto en Nazaret como en el Calvario se pronuncia el mismo *fiat*, con significados salvíficos inseparables pero diversos: la maternidad virginal de Cristo, y a través de su sponsalidad, la maternidad de la nueva humanidad. Corresponde a la doble misión de la *mujer*, que cumple la doble naturaleza de Eva: ser ayuda y ser madre.

Ciertamente, esta propuesta del autor suizo es de gran interés para la discusión sobre el principio fundamental de la mariología, aunque él mismo parezca querer distanciarse de dicha discusión. En efecto, la propuesta toma en consideración la preponderancia de la maternidad divina, que la tradición teológica y magisterial ha valorado como el privilegio singularísimo de la Virgen, y también es fiel al testimonio neotestamentario que ofrece este dato como clave para entender la vocación y la misión de María junto a su Hijo. Sin embargo, la comprensión tan amplia —tan católica— de esta misma maternidad permite a Balthasar descubrir nuevos matices: María es madre del Dios Hijo, que es el *Christus totus*, y que virtualmente incluye a toda la humanidad. Su maternidad divina está llamada a ser fecunda, hasta ser maternidad católica, literalmente universal. Y esta vocación es irrenun-

¹³⁶ *Ib.*, 273.

¹³⁷ *Ib.*, 278.

¹³⁸ *Cf. ib.*, 277-278.

ciablemente histórica, a través de la ayuda con la que María coopera con su Hijo, en su condición de esposa. En fin, el principio de fecundidad se articula a través del principio de respuesta, como una doble cara de esta maternidad mariana. En el teólogo de Basilea, el ser *mujer* de la Virgen (cf. Jn 2,4 y 19,26) equivale a ser madre en este sentido grande. Y este concepto de maternidad divina sí puede recoger los datos fundamentales que interesan a la mariología.

5.2. Perspectiva antropológica: María, humanidad naciente

La teología de Hans Urs von Balthasar está tan impregnada de la preocupación por el *nexus mysteriorum* que resulta difícil establecer la distinción habitual de tratados teológicos. Esta interdependencia de las diferentes cuestiones se hace mucho más profunda cuando se considera la posible relación entre la mariología y la antropología. Para el autor de Basilea, «la mariología representa la realización última y el modelo de la antropología»¹³⁹, y más en general, de toda la creaturalidad. Y aún se puede dar un paso más, si consideramos que la Virgen María es «el concepto inmaculado de la antropología de Balthasar»¹⁴⁰, el tipo teológico de la plenitud humana precisamente en su realización histórica y dramática propia: «Nuestra estructura mental, nuestra constitución ontológica, nuestro destino teológico, todos ellos tienen, en la gramática antropológica de Balthasar, una configuración mariana»¹⁴¹.

Así, la humanidad concreta de María realiza perfectamente la antropología *in actu*, cuando en la Anunciación su sí concreto e histórico se convierte en el modo arquetípico de afirmación para el hombre ante la revelación del Dios que se entrega. La actitud fundamental que subyace bajo este *fiat* es la indiferencia, tal y como la ha articulado la espiritualidad ignaciana¹⁴², como una disposición permanente a través de la cual el creyente afirma la primacía de la voluntad de Dios, y que espontáneamente desemboca en la obediencia. En esta apertura al don de Dios y en esta aceptación

¹³⁹ ROTEN, «Marian Light», 137. En el curso de esta reflexión, este autor llega a afirmar: «“Omne ens est marianum”», cf. ÍD., «Zwischen Schweben und Enteignung. Der marianische Menschentyp in Hans Urs von Balthasar», en *Ephemerides Mariologicae* 62 (2012) 61-62, aquí 61.

¹⁴⁰ ÍD., «Marian Light», 139.

¹⁴¹ *Ib.*, 137.

¹⁴² Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2009, 117-121.

en la historia se encuentra la primera clave existencial humana, en la que ya se descubre la filigrana mariana¹⁴³.

Esta actitud antropológica perfecta de María —en cuanto adecuada a la verdadera naturaleza del hombre— puede resultar una vía útil para descubrir los rasgos que configuran una humanidad plena. Pues el significado último del acto de afirmación y de la actitud de indiferencia de la Virgen es una disponibilidad absoluta para Dios, una existencia abierta para ser tomada, una vida preparada para ser expropiada por Otro; por eso se puede hablar de una dimensión extática de la humanidad. Además, este éxtasis constitutivo de la vida humana —mariana— está insertado en el designio salvífico de Dios, que en la historia de Cristo ha tomado la forma de descenso kenótico, y del cual todos los personajes teológicos participan en su teodrama, según la adecuada analogía. En la misión de María como madre de Dios se encuentran los proto-tipos humanos del éxtasis, pues su forma teológica surge por la libertad de Otro, y de la kénosis, cuando su vida es tomada y rehecha por Dios para servir¹⁴⁴.

Sin embargo, no debe parecer que hay una identificación entre las misiones de Cristo y de María, como no existe tal identidad tampoco entre sus personas. De hecho, en la antropología balthasariana la personalidad teológica de la Virgen —como la de cualquier hombre— alcanza su culmen dramático precisamente en esa elección concreta de Dios para una misión. Precisamente en su vocación como madre, la persona de María se expresa con la máxima intensidad: enraizado en Nazaret, el sí se hace inmensamente fecundo, cuando la misión de María se prologa en la misión de la Iglesia, y su vocación de ser madre se gana y salva precisamente cuando se pierde en el Calvario. La fecundidad originaria de la entrega de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo permanecen en la respuesta esponsal y virginal que da María, y la Iglesia, y los santos¹⁴⁵.

En fin, en la teología de Balthasar la figura (*Gestalt*) de María representa el modelo antropológico de colaboración con la gracia divina, y en este diálogo la gracia personaliza y transforma al ser humano. Efectivamente, algún autor ha llegado a hablar de «una nueva síntesis teándrica», respecto a la síntesis originaria y radical que es Cristo, que se caracteriza por la cooperación de María a la misión salvífica del Hijo, cooperación que se define

¹⁴³ Cf. ROTEN, «Marian Light», 116-117 y 122-126.

¹⁴⁴ Cf. *ib.*, 130-131.

¹⁴⁵ Cf. *ib.*, 135-137.

esencialmente por una relación esponsal de obediencia, ofrecida al mundo como salvación en la Eucaristía¹⁴⁶. No obstante, resulta difícil aceptar esta fórmula para la Virgen. Si lo que quiere expresar la partícula *teo* es la elevación sobrenatural de la persona y de la misión de María en virtud del don de Dios, no debe olvidarse el significado preciso del dogma de la Asunción: una nueva humanidad en Dios, y no una naturaleza divina como se da en la unión hipostática cristológica.

Por lo tanto, la reflexión profunda sobre María como esposa de Cristo tiene como consecuencia una ampliación del principio mariano hacia todo el ámbito de la antropología teológica, sin que pueda reducirse a su dimensión eclesiológica¹⁴⁷. El *ordo* que ha seguido Balthasar, además, es muy significativo: no se ha partido del análisis antropológico para después describir la personalidad teodramática de María según una fenomenología de lo femenino, sino más bien la identidad dramática concreta de María, develada por y en la misión de su Hijo, cualifica la nueva humanidad que nace de la redención: «María como criatura es capaz de aceptar y desarrollar esta misión»¹⁴⁸. Por ello, no se trata de un esquema cultural o filosófico previo sobreañadido al misterio de la Virgen, sino de un dato propio de la revelación inscrito en la misma naturaleza creada.

Por lo tanto, el principio mariano es cosmológico: toda la creación es capaz de aceptar a Dios, todo el cosmos representa un papel en la historia de la salvación desde su condición creada en Cristo. Y en el microcosmos que es el ser humano la representación se convierte en plenamente teodramática. Allí la consideración mariana de la humanidad se muestra especialmente fecunda. Entendido así, el principio antropológico mariano significa en primer lugar la absoluta primacía de la gracia de Dios —entendida por Balthasar como elección—, manteniendo simultáneamente la irreductible libertad del hombre —cifrada como obediencia— fundamentada en la misión de Cristo, sin caer en cristomonismos o extrinsecismos antropológicos. En esta línea, María se alza como un tipo humano ante Dios, capaz de acogerle, acompañarle históricamente y ser fecundo¹⁴⁹.

Ciertamente, previa a esta tipología mariana hay un cristocentrismo originario: *Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio*

¹⁴⁶ Cf. MYCEK, «Per una mariologia dialogante», 298-299, aquí 298.

¹⁴⁷ Cf. STEINHAUER, «Mariologie und theodramatische Personalität», 319.

¹⁴⁸ *Ibidem*. Además, cf. GIULIODORI, *Intelligenza teologica*, 254-258; MARINI, *Maria e il mistero di Cristo*, 385-386; CARELLI, *L'uomo e la donna*, 322-323.

¹⁴⁹ Cf. *ib.*, 327-331.

del Verbo encarnado (GS 22). El principio antropológico mariano permite ampliar la inteligencia de este dato de la revelación, pues el misterio del Verbo encarnado incluye de hecho el misterio de María. Ignorarlo desvirtúa el realismo de esta revelación, y su capacidad para desentrañar y dar sentido a la vida de los hombres. La revelación del amor de Dios en Cristo por la cual se *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre* y *[se] le descubre la grandeza de su vocación* (*ib.*) contiene, como uno de sus momentos eminentes, la misión histórica de la Virgen María como esposa y como madre.

Por ello, la libertad humana y cristiana cabal posee siempre esta forma mariana esponsal de amor a Dios, que obedece para ayudar —como *partenaire*— y así es universalmente fecunda. Esto es posible porque esta libertad humana y cristiana está marcada por una actitud cristológica, su respuesta nace y se mueve dentro de la misión de Cristo: *fiat mihi*¹⁵⁰.

5.3. Perspectiva eclesiológica: María, Iglesia naciente

La formulación del principio mariano para una inteligencia más profunda de la identidad de la Iglesia es una de las mayores aportaciones de Balthasar. Con el horizonte de la maternidad envolvente de la Virgen de todo el cuerpo eclesial como perspectiva, se puede describir el nacimiento de la Iglesia, su crecimiento y desarrollo histórico, y sus acciones y su misión desde la revelación cristiana, sin apelar a categorías meramente organizativas o sociológicas que resultan mucho menos adecuadas¹⁵¹. Como el recorrido por la teología mariana balthasariana ha mostrado, en María y en su personalidad teológica se encuentra el camino para una descripción fiel y completa del misterio de la Iglesia.

Angelo Scola se ha referido a esta nueva perspectiva hablando de «concentración antropológica» de la Iglesia. Se trata de una perspectiva que consiente en el cambio de paradigma teológico, pues la pregunta por la naturaleza de la Iglesia abandona el neutro “¿qué es la Iglesia?” y alcanza el personal “¿quién es la Iglesia?”. Este ‘quién’ es antropológicamente relevante, y toma en serio hasta sus últimas consecuencias la libertad cristiana, que pertenece por su misma esencia a la interioridad de la comunidad, precisamente porque en ese núcleo eclesial está, desde su nacimiento, la li-

¹⁵⁰ Cf. S. GARCÍA ACUÑA, *La decisión cristiana. La fundamentación ética según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar*, Edicep, Valencia 2002, 482-500.

¹⁵¹ Cf. G I, 501.

bertad de María¹⁵². En efecto, la dimensión institucional de la Iglesia —que comprende los sistemas doctrinales y las estructuras sacramentales y de gobierno— puede correr el riesgo de ser privilegiada en exceso, deformando la naturaleza eclesial según un juridicismo unilateral. En cambio, una perspectiva mariana permite superar este reduccionismo, asumiendo también con realismo la verdad y la justicia de ciertas críticas a posibles excesos eclesiológicos. En efecto, a la jerarquía ministerial y a las mediaciones eclesiales objetivas las precede un corazón supraministerial: en el misterio de la Iglesia María es antes que Pedro¹⁵³.

Acertar con su correcta relación es por tanto vital. Para ello, se retoma la tesis scheebeniana de la perijóresis existente entre las figuras teológicas de María y Pedro. Pero la máxima comunión interpersonal en la revelación cristiana del Dios vivo no se da jamás entre dos, sino que se necesita un tercero que rompa la clausura del amor yo-tú. Es la propia verdad del amor la que interroga por quién completa la relación pericorética entre principio subjetivo mariano y principio objetivo petrino. Un desarrollo de la teología ortodoxa, originaria de Gregorio Palamas, puede servir aquí para vincular correctamente el planteamiento eclesiológico y el trinitario. Parte de una analogía con las relaciones humanas: solamente un tercero hace plena la interioridad recíproca entre personas, superando el límite intrínseco al tú que está frente a mí mismo, sin eliminarlo. Este tercero amplía el horizonte, su presencia fecunda supone una nueva realidad, se podría decir que frente a mí mismo ya no tengo un mero tercero, sino un nuevo diálogo tú-él. En esta nueva relación descubro frente a mí una capacidad de amar inexistente antes, entre ellos primero pero también orientada hacia mí, por la misma dinámica del amor verdadero, y con la nueva riqueza de conocimiento propio adquirida en su diálogo previo¹⁵⁴. En la vida de la Trinidad así es como ocurre la plenitud del amor y del conocimiento recíproco: el Espíritu de la verdad (cf. Jn 16,13) manifiesta plenamente al Hijo en su belleza al Padre, y al Padre en su generosidad al Hijo, y el Hijo imagen perfecta manifiesta respectivamente el Padre al Espíritu y el Espíritu al Padre¹⁵⁵. Respecto a nuestra

¹⁵² Cf. SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, 58-61.

¹⁵³ Cf. *ib.*, 91-95.

¹⁵⁴ Cf. D. STANILOE, “Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine”, en J. SARAIVA (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum: atti del Congresso internazionale di pneumatologia*, I (LEV, Città del Vaticano 1983) 674-675.

¹⁵⁵ La posición católica respecto al Filioque obliga aquí a modificar ligeramente la tesis original del rumano Staniloe, lo que necesitaría una profundización más amplia que en esta sede no se puede abordar, cf. *ib.*, 675-679.

cuestión, el Espíritu que envuelve y es interior a la Iglesia en su misterio, prepara a María para Pedro y a Pedro para María, y completa la perijóresis. Pedro recibe a María bajo la sombra del Espíritu Santo, y María recibe a Pedro y a los Doce ungidos por el mismo Espíritu. La plena comunión en el conocimiento y en el amor entre sus dos dimensiones la asegura el don del Espíritu por parte de Cristo a la Iglesia.