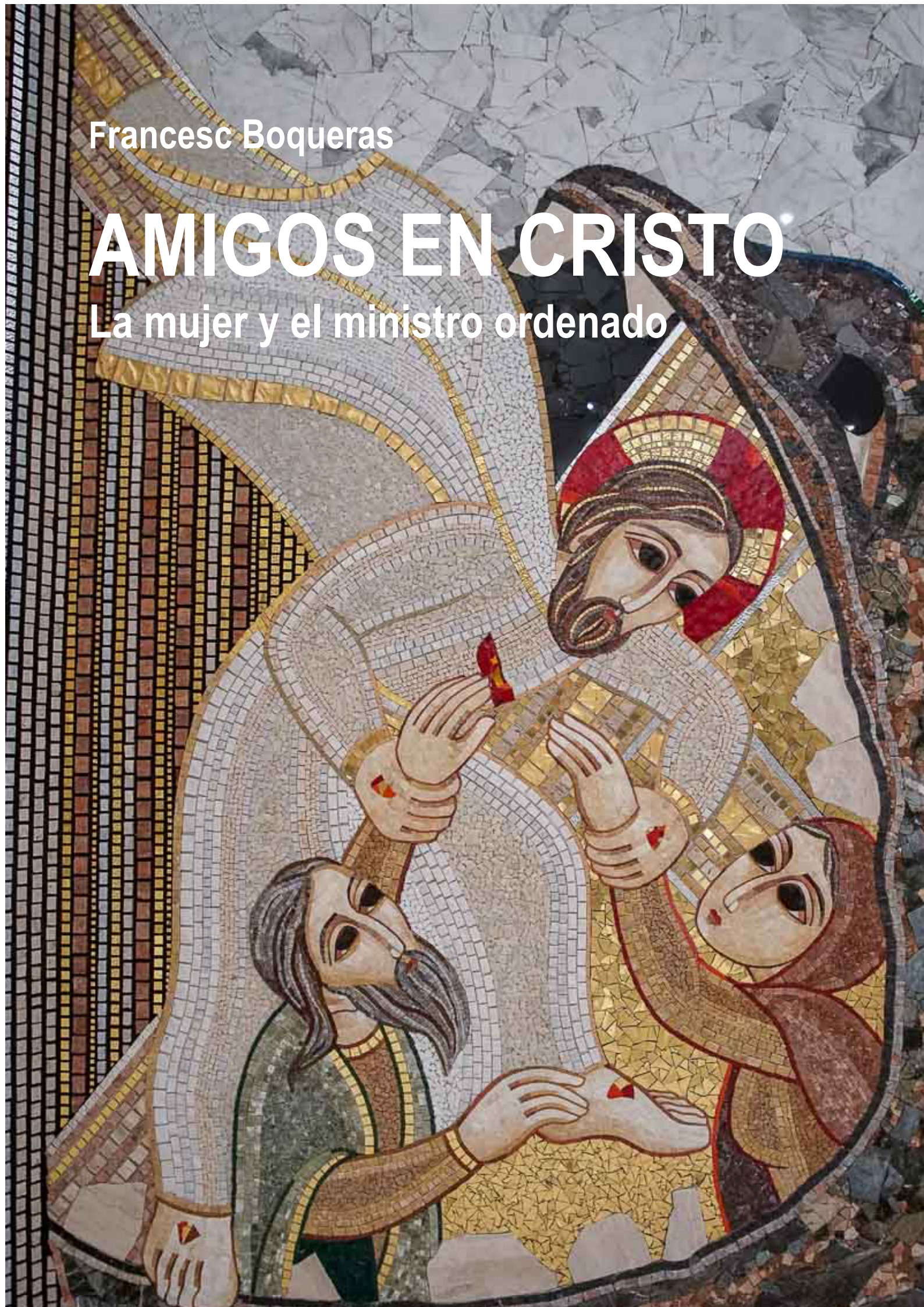


Francesc Boqueras

# AMIGOS EN CRISTO

La mujer y el ministro ordenado





Título original:

*Fundamentos históricos y teológicos de la simbología esponsal, como clave hermenéutica de la aportación de la mujer a la vivencia humana y espiritual del ministro ordenado en el contexto de la amistad espiritual*

Tesis presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza), para obtener el grado de doctor en teología.

Aprobada por la Facultad de Teología, bajo propuesta de los profesores: prof. Dr. Dr. Dr. h. c. Mariano Delgado (director, profesor de Historia de la Iglesia) y prof. Dr. Dr. h. c. Margit Eckholt (relator 2º, profesora de Teología Dogmática en la Universidad de Osnabrück).  
Friburgo, 21-01-2022. Prof. Dr. Franz Mali, presidente del jurado.

Núm. DOI: <https://doi.org/10.51363/unifr.tth.2022.001>



Esta obra está publicada bajo una licencia Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Imagen de la cubierta: mural sobre el *Descenso a los Infiernos* (Iglesia de Sant Julià i Sant Germa de Lòria, Andorra, 2019). Realizada por el *Atelier d'Arte e Architettura* del *Centro Aletti* de Roma ([www.centroaletti.com](http://www.centroaletti.com)).

*“José y María son la primera célula de la Iglesia de Jesús.  
Son la referencia para vivir la virginidad nupcialmente y el matrimonio virginalmente.  
Son modelo de Iglesia, porque gozan de la presencia de Jesús, plenitud de Dios.  
Ellos dos no se necesitan, pues con Dios les basta. ¡Se encuentran!  
Ese encuentro comporta el goce de la presencia trinitaria de Dios-amor en Cristo”*

*F. Casanovas*



# ÍNDICE GENERAL

PREFACIO.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
1. PROLEGÓMENOS .....	13
1.1. De dónde venimos .....	13
1.2. Por dónde no iremos.....	15
1.3. Dónde estamos .....	16
1.4. Hacia dónde queremos ir .....	19
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	22
3. CUESTIONES PROPEDÉUTICAS Y METODOLÓGICAS.....	26
3.1. Consideraciones generales sobre el símbolo .....	28
3.2. Panorámica actual de la teología esponsal .....	35
3.2.1. Zénit y ocaso de la teología-espiritualidad esponsal .....	35
3.2.2. Un nuevo resurgir, hasta el Concilio Vaticano II.....	36
3.2.3. Panorama actual de teología esponsal desde el postconcilio .....	39
3.3. Esponsalidad vertical y horizontal.....	41
3.4. Una cuestión semántica: ¿nupcial o esponsal? .....	42
3.5. Aclaración terminológica .....	43
4. OBJETIVO E ITER A SEGUIR.....	43
4.1. Objetivo del estudio.....	43
4.2. Presentación del iter a seguir.....	43
Cap. I - TRASFONDO BÍBLICO DE LA TEOLOGÍA ESPONSAL .....	47
1. ANTIGUO TESTAMENTO.....	48
1.1. La alianza como configuradora de la historia de Israel.....	48
1.1.1. El tema bíblico de la alianza .....	48
1.1.2. La aportación de los profetas .....	49
1.2. Reflexiones sapienciales en torno a la alianza .....	59
1.2.1. Los relatos etiológicos de Gn 1-2.....	60
1.2.2. El Cantar de los Cantares .....	64
1.2.3. La Sabiduría que sale al encuentro.....	71
2. NUEVO TESTAMENTO.....	72
2.1. La imagen esponsal en el «corpus paulinum».....	73

2.1.1. Virgen esposa de un solo esposo.....	73
2.1.2. Los dolores de parto del Apóstol.....	75
2.1.3. El «misterio grande» .....	75
2.2. La imagen sponsal en la tradición sinóptica .....	80
2.2.1. Jesús, autopresentado como Esposo.....	80
2.2.2. La fiesta del banquete del Hijo.....	83
2.2.3. Las diez vírgenes.....	86
2.2.4. La relación de Jesús con sus seguidoras.....	88
2.3. La imagen sponsal en la tradición joánica .....	94
2.3.1. El evangelio de Juan.....	94
2.3.2. El libro del Apocalipsis.....	118
3. CONCLUSIONES .....	126
3.1. Recapitulación del recorrido bíblico .....	127
3.2. Referencias bíblicas para la amistad en clave sponsal.....	129

## Cap. II - TRASFONDO HISTÓRICO DE LA TEOLOGÍA ESPONSAL 133

1. LA ÉPOCA DE LOS PADRES .....	134
1.1. La centralidad del comentario al Cantar de los Cantares .....	137
1.1.1. El gran Orígenes.....	138
1.1.2. Los Padres después de Orígenes .....	142
1.2. Símbolos y figuras sponsales.....	144
1.2.1. Cuerpo y Esposa de Cristo .....	144
1.2.2. El Verbo encarnado .....	146
1.2.3. El costado abierto .....	147
1.2.4. «Mysterium Lunae» .....	148
1.2.5. El nacimiento de Dios en el corazón creyente .....	153
1.2.6. Tipología mariológica .....	162
1.3. La tradición litúrgica y sacramental .....	163
1.4. El «Ordo Virginum».....	167
2. LA MÍSTICA MEDIEVAL .....	169
2.1. La encrucijada histórica del siglo XII .....	169
2.2. El amor cortés.....	171
2.3. Caminos de nueva espiritualidad.....	173
2.3.1. La reforma del Císter.....	173
2.3.2. Nuevo impulso mariológico .....	174
2.4. La escuela cisterciense .....	175
2.4.1. Bernardo de Claraval.....	176
2.4.2. Guillermo de San Thierry.....	180
2.5. La amistad espiritual.....	183
2.5.1. Contraste de mentalidades.....	183
2.5.2. Elredo de Rieval .....	185

2.6. La mística femenina .....	190
2.7. La mística renana.....	196
3. LA MÍSTICA EN EL TIEMPO DE LAS REFORMAS.....	201
3.1. El Siglo de Oro español.....	201
3.2. La reforma descalza.....	204
3.2.1. Teresa de Jesús.....	204
3.2.2. Juan de la Cruz.....	213
3.2.3. Teresa y Juan o una «narrativa cristiana de la salvación».....	216
3.3. María Magdalena de Pazzi, desde el Carmelo calzado .....	218
4. CONCLUSIONES .....	220
4.1. Recapitulación del recorrido histórico.....	220
4.2. Referencias históricas para la amistad en clave esponsal.....	223
4.3. Propuesta de un esquema general de la simbología esponsal.....	224
 Cap. III - CONSIDERACIONES DE ORDEN ANTROPOLÓGICO .....	229
1. LA CUESTIÓN ACTUAL DEL GÉNERO .....	230
1.1. La problemática del «gender» .....	230
1.2. Implicaciones en el Magisterio.....	233
1.3. Implicaciones en la teología feminista .....	236
1.4. Excursus I: sobre la «nueva» creación .....	243
1.5. Excursus II: replantear el rol masculino.....	245
2. CONTRASTE ENTRE MODELOS ANTROPOLÓGICOS .....	246
2.1. Las diferencias en la comunidad escatológico-bautismal .....	246
2.2. Antropología de la diferencia en clave genesiaca .....	251
2.3. Antropología de la diferencia en clave cristo-escatológica.....	256
3. ONTOLOGÍA DE LA RELACIONALIDAD .....	262
3.1. Recorrido histórico sobre la noción de persona .....	263
3.1.1. Los Padres capadocios .....	263
3.1.2. Tomás de Aquino .....	265
3.1.3. Variaciones en la época moderna.....	268
3.2. Síntesis sobre la persona relacional.....	274
4. TEOLOGÍA DE LA IMAGEN DE DIOS .....	280
4.1. Estado de la cuestión .....	281
4.2. Recorrido histórico por etapas significativas .....	284
4.2.1. Tomás de Aquino .....	284
4.2.2. Karl Barth.....	291
4.2.3. Un punto de inflexión: la constitución pastoral «Gaudium et spes».....	295
4.3. La doctrina de la «imago Dei» en Juan Pablo II .....	297
4.4. André Wénin: Una lectura alternativa de Gn 1-2.....	306
4.5. El ser humano, imagen en la Imagen.....	316
5. CONCLUSIONES .....	321

## Cap. IV - APORTACIÓN DE LA MUJER A LA VIVENCIA HUMANA Y ESPIRITUAL DEL MINISTRO ORDENADO EN EL CONTEXTO DE LA AMISTAD ESPIRITUAL.....327

1. ALGUNOS TESTIMONIOS DE LA HISTORIA .....	328
1.1. Escuela carmelitana descalza .....	329
1.1.1. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz .....	329
1.1.2. Teresa de Jesús y Jerónimo Gracián .....	332
1.2. Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr.....	338
1.2.1. «Las dos mitades de la luna».....	338
1.2.2. «El azul y el amarillo» .....	342
1.2.3. Elementos de sponsalidad.....	343
1.2.4. Una santidad a dúo .....	345
1.2.5. Misterio sponsal de Cristo-Iglesia .....	345
1.3. Cardenal Suenens y Verónica O'brien .....	346
1.3.1. El cardenal Suenens .....	346
1.3.2. Verónica O'Brien .....	347
1.3.3. Apuntes sobre la relación del cardenal Suenens con Verónica O'Brien....	348
1.4. Consideraciones finales.....	356
2. LA AMISTAD ESPIRITUAL ENTRE EL MINISTRO ORDENADO Y LA MUJER .....	359
2.1. Elementos básicos de la amistad espiritual .....	360
2.1.1. Una amistad fundamentada en Dios uno y trino .....	360
2.1.2. Doble dimensión de la llamada .....	363
2.1.3. Conversión a dos tiempos .....	366
2.1.4. Ecclesialidad de la amistad espiritual .....	369
2.1.5. Afianzarse en la propia vocación-misión .....	370
2.2. Amistad espiritual y afectividad.....	371
2.2.1. Para una renovación del lenguaje.....	371
2.2.2. Amistad y enamoramiento .....	375
2.2.3. Caminos pedagógicos de integración y unificación.....	378
2.3. Formas eclesiales para la amistad espiritual.....	383
2.3.1. «Adelphopoiesis» o «fraternitas iurata».....	383
2.3.2. La «hermana» del ministro según Juan Pablo II .....	386
2.4. Consideraciones finales.....	389
3. SÍNTESIS TEOLÓGICA DE LA APORTACIÓN DE LA MUJER AL MINISTRO ORDENADO EN EL CONTEXTO DE LA AMISTAD ESPIRITUAL .....	393
3.1. Principio mariano y papel de la mujer en la vida del ministro .....	393
3.1.1. Identidad María-Iglesia-creyente .....	394
3.1.2. Papel de la mujer asociada a María en relación con el ministro .....	397
3.2. Dimensión ontológico-religiosa de la mujer .....	403
3.2.1. La mujer como principio religioso de la naturaleza humana .....	403
3.2.2. Dimensión ontológico-relacional desde lo femenino.....	405
3.2.3. Amor sobreabundante en la «escuela del deseo».....	408



3.3. La mujer como pedagoga de la fe en relación con el ministro ordenado .....	411
3.3.1. Circularidad eclesial entre ministro y mujer .....	411
3.3.2. La misión femenina en el anuncio kerigmático .....	414
3.3.3. Ministerio como poder o como servicio.....	417
3.3.4. La mujer como espacio de salvación.....	418
3.3.5. Aportación de la mujer desde el ámbito de la corporalidad.....	422
3.4. Colaboración de la mujer en la formación de los seminaristas .....	424
3.4.1. Presencia o ausencia de la mujer en los seminarios .....	426
3.4.2. La amistad espiritual como luz para la formación en los seminarios.....	430
3.5. Perspectiva cristoeclesiocéntrica como punto final.....	432
4. CONCLUSIONES .....	433
 CONCLUSIONES GENERALES.....	 439
1. Teología y espiritualidad esponsal .....	439
2. Cuestiones antropológicas.....	442
3. Amistad esponsal en Cristo .....	446
4. Aportación de la mujer .....	449
 ABREVIATURAS .....	 453
 BIBLIOGRAFÍA.....	 457



## PREFACIO

La obra que el lector tiene en sus manos corresponde a la edición para su publicación de la tesis doctoral titulada: «Fundamentos históricos y teológicos de la simbología esponsal, como clave hermenéutica de la aportación de la mujer a la vivencia humana y espiritual del ministro ordenado en el contexto de la amistad espiritual». El título de la publicación –«Amigos en Cristo. La mujer y el ministro ordenado»– pretende destacar los dos elementos esenciales de la investigación: la amistad en Cristo o amistad espiritual y la aportación de la mujer al ministro.

La temática que aquí se presenta es de gran actualidad, porque nos preguntamos sobre el lugar de la mujer en la Iglesia. Aunque, como algunas teólogas han indicado, convendría revisar igualmente el papel que ha ejercido el ministro ordenado a lo largo de la historia. Cuando hoy se plantea el papel de la mujer en la Iglesia, se suele pensar en el acceso a los ministerios ordenados, un tema ya zanjado por parte del Magisterio. Nuestra propuesta, sin embargo, va en otro sentido. Es decir, dejando a un lado, metodológicamente, la cuestión de los ministerios, así como las cuestiones relativas a la potestad de régimen,<sup>1</sup> planteamos sobre todo la posibilidad de una influencia o ayuda de la mujer en cuanto mujer al ministro ordenado, en el contexto de la amistad en Cristo.

La propuesta se alinea desde el principio con la doctrina de la tradición de la Iglesia y con el Magisterio más reciente de los papas. Al mismo tiempo, quiere abrirse a las aportaciones de las teologías feministas, entrando en diálogo con ellas y buscando puntos de encuentro. Nuestro estudio se sitúa en cierta medida en medio de un campo de batalla, dentro del cual los contrincantes enseñan sus argumentos, aunque sin librar la batalla definitiva. No parece desmesurada la metáfora, porque la situación eclesial revisa cierta gravedad. Existe, en efecto, cierta tensión en el seno de la Iglesia, en la que el

---

<sup>1</sup> La *potestad de régimen* o de *jurisdicción* se refiere a la posibilidad de que quienes no han recibido el sacramento del Orden, tengan capacidad para tomar decisiones vinculantes para la vida de los fieles. En el CDC 129 § 1 y 2 se deja claro que los sujetos hábiles para ejercer dicha potestad son los ministros ordenados, aunque los laicos pueden actuar como cooperadores (cf. también CDC 274 § 1). Probablemente, la aún no aprobada constitución apostólica *Praedicate evangelium*, a través de la cual el papa Francisco propone la reforma de la curia, ofrezca alguna clave jurídica que permita la participación de la mujer en la estructura curial con potestad de jurisdicción.

Magisterio no llega a comprender por qué se debería renunciar a una tradición secular, a pesar del pernicioso matiz patriarcalista y de propugnar una doctrina elaborada y formulada exclusivamente por ministros varones, y, por su cuenta, el feminismo no consigue entender lo que interpreta como cierto inmovilismo magisterial, poco atento a los cambios culturales de nuestro tiempo y poco predispuesto a la escucha y al debate teológico y pastoral. Nuestra aportación se sitúa en medio de esta encrucijada, y tiene por objeto intentar mostrar que la doctrina de la tradición y del Magisterio puede contribuir aún a reflexionar sobre los retos antropológicos, culturales y eclesiales de nuestro tiempo; purificando y despojando, sin embargo, dicha doctrina del sustrato patriarcalista que contiene, con la ayuda decidida de las nuevas aportaciones y de las críticas del movimiento eclesial y teológico feminista.

La Iglesia tiene ahora un reto apremiante. El reto de proporcionar espacios de diálogo y de encuentro, abandonando la senda de una confrontación que, si se extrapola, puede conducir lamentablemente a la división y a la ruptura. Sin duda, el sínodo que estamos celebrando ayudará –así lo esperamos– a generar espacios de diálogo que faciliten la cultura del encuentro. Este sería, precisamente, el sentido del tema de la amistad en Cristo: buscar por encima de todo la dimensión relacional y del amor que une y vincula, apostando decididamente por la igualdad varón-mujer –y también ministro-mujer–, remarcando, al mismo tiempo, la riqueza de la diversidad y de la diferencia como estímulo a la realización de la misión que Cristo encomienda a su Iglesia.

Quiero terminar esta presentación agradeciendo la ayuda encomiable del profesor Mariano Delgado por sus consejos e interpelaciones como director de la tesis, así como la ayuda y las aportaciones de los demás profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza) y de otros centros académicos. También agradecer a los doctores Begonya Palau y Xabier Segura sus comentarios y la revisión de los textos. Un agradecimiento especial para Vicenç M. Farré y Antoni Boqueras, mi querido hermano, por haber hecho posible mi dedicación al estudio. Y, finalmente, agradecer los más de cuarenta años de convivencia en el Seminario del Pueblo de Dios, donde aprendí el sentido profundo del ministerio y del misterio de la Iglesia en clave relacional.

Barcelona, julio de 2022.

# INTRODUCCIÓN

## 1. PROLEGÓMENOS

### 1.1. *De dónde venimos*

«¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer cristiana, como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?» (1Co 9,5). Este es uno de los textos que hace referencia explícita a una misión apostólica a dos voces. No se nos dice en qué consiste este acompañamiento ni si tenía incidencia alguna en la identidad del apóstol. Sin embargo, y salvando las distancias históricas, nos permite iniciar nuestra reflexión sobre la aportación de la mujer a la vivencia humana y espiritual del ministro ordenado.

Probablemente esta práctica habitual entre los apóstoles —la de hacerse acompañar por una «mujer cristiana»—, tiene sus raíces en la tradición discipular de la escuela itinerante del Señor. Así, por ejemplo, en Lc 8,1-3, algunas mujeres acompañan a Jesús y le sirven con sus bienes. Luego le seguirán hasta la muerte en la cruz, contemplando de lejos aquel drama terrible (cf. Lc 23,49). La fidelidad discipular llega hasta la puerta del sepulcro (cf. Lc 23,55) y culmina en la mañana de Pascua, cuando ellas serán las primeras en gozar del privilegio del *dejarse ver* del Resucitado (cf. Mt 28,1ss y par.).

Así pues, en la escuela itinerante de Jesús encontramos discípulos que no son únicamente hombres, también hay mujeres, y en la misión apostólica descubrimos la presencia de la «mujer cristiana». Sin embargo, el NT nos ofrece también algunas expresiones, contenidas en el *corpus paulinum*, que han dejado huella en la tradición secular de la Iglesia: «Las mujeres en las reuniones que se callen, pues no les está permitido hablar; deben estar sometidas a sus maridos, como dice la ley. Y si quieren aprender algo, que pregunten en casa a sus maridos, pues no está bien que la mujer hable en la asamblea» (1Co 14,34-35). Y también: «La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo, se salvará



por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad» (1Tm 2,11-15).

La contundencia del Apóstol secunda cierta tradición patriarcal, que recorre desde entonces la trama eclesial. A esta tradición le viene muy bien la cita aludida, para justificar la necesidad de someter a la mujer a los dictados de una jerarquía compuesta exclusivamente por hombres varones; la mujer siempre por debajo del varón y a su fiel servicio.

El silencio de la mujer acaba siendo proverbial a lo largo de los tiempos. Aunque existen grandes excepciones: mujeres que, con su sabiduría e intrepidez, han intervenido con valentía y han influido en momentos decisivos con su audaz discernimiento. Cabe destacar, por ejemplo, las cuatro mujeres declaradas doctoras de la Iglesia: Teresa de Jesús (1970), Catalina de Siena (1970), Teresa del Niño Jesús (1997), Hildegarda de Bingen (2012). Sin embargo, lo habitual en la mentalidad del ministro ha sido un cierto «protegerse» de la mujer, de los «peligros» que conlleva su presencia demasiado evidente o cercana. No solamente en el ámbito de lo afectivo o sexual, sino también en lo concerniente a la *potestas* propia de quien ha recibido el sacramento del Orden, porque la mujer no debería en ningún caso ejercer un poder sobre el ministro...

La situación cultural actual, sobre todo en el ámbito de la sociedad del mundo llamado «occidental», ha propiciado un cambio profundo de mentalidad. Llega, en efecto, la hora de un discurso nuevo sobre la mujer, en el cual ella, reivindicándose, reclama sus derechos de igualdad delante del varón. A pesar de todo, aún son muchas las diferencias respecto del género en el campo laboral, social, cultural, así como los problemas relativos a la violencia de género. Pero es innegable la determinación y la motivación con las que se mueven muchos colectivos a fin de seguir progresando en esta línea. Evidentemente la Iglesia también se muestra sensible a toda esta problemática, aunque a menudo no parece encontrar caminos adecuados para la renovación. No deja de ser significativa la afirmación del papa Francisco:

La Virgen María era más importante que los Apóstoles, los obispos, los diáconos y los sacerdotes. La mujer, en la Iglesia, es más importante que los obispos y los sacerdotes; el *cómo* es lo que debemos intentar explicitar mejor, porque creo que falta una explicitación teológica de esto.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> FRANCISCO, *Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso a Roma* (28-7-2013), en <[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html)> [Consulta: 12-2-2019].

El Papa expresa aquí con humildad que, ante el reto cultural que impone la reflexión sobre el género, no sabemos *cómo* integrar a la mujer en la Iglesia, aunque sea «más importante que los obispos».

## 1.2. Por dónde no iremos

Este es precisamente el marco de nuestro estudio, porque sin escuchar decididamente a la mujer, como sugiere el Papa, difícilmente podemos afrontar el tema de la relación del ministro ordenado con ella. Ahora bien, nuestro propósito no es tanto investigar la identidad eclesial del ministro o de la mujer como sujetos individuales, desentrañando los «cargos» o «ministerios» que se les podría otorgar, sino más bien, acercarnos a ellos como *sujetos relacionales*, porque nos interesa de modo especial la vivencia de la amistad espiritual entre ministro y mujer y, a partir de aquí, dilucidar de qué modo ella, desde su condición femenina, puede ayudar al ministro, y viceversa. En este sentido, nuestra opción no se centra tanto en una teología de la mujer, sino en una teología de la *relación* hombre-mujer aplicada a la relación ministro-mujer.

Así pues, desde esta perspectiva relacional renunciamos a investigar la cuestión del acceso al ministerio ordenado por parte de la mujer<sup>2</sup> o la del celibato opcional por parte del ministro en la Iglesia latina. No será este el objetivo principal de nuestro estudio, aunque, ocasionalmente, la dinámica argumental del mismo permita formular alguna que otra propuesta al respecto, en el supuesto escenario futuro –hoy pura hipótesis– del acceso de la mujer al ministerio.<sup>3</sup> De hecho, a pesar de la negativa magisterial actual, no se debería descartar el replanteamiento de esta cuestión en el futuro –¿el diaconado para la mujer no debería ser ya una realidad plenamente vigente?–, un replanteamiento –¿o

---

<sup>2</sup> Puede verse un interesante artículo del año 2000 sobre la evolución del movimiento europeo a favor de la ordenación de la mujer en I. RAMING, «Naissance et développement du mouvement pour l'ordination des femmes dans l'Église catholique romaine d'Europe», *JESWTR* 8 (2000) 225-240.

<sup>3</sup> Además, hay que tener en cuenta las intervenciones del papado contemporáneo sobre el acceso de la mujer al ministerio ordenado. Al respecto, Juan Pablo II escribe: «Por tanto, con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf. Lc 22,32), declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia» (Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, 4 [22-5-1994]). En la misma línea se expresa el papa Francisco: «El sacerdocio reservado a los varones, como signo de Cristo Esposo que se entrega en la Eucaristía, es una cuestión que no se pone en discusión...» (Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 104 [24-11-2013]). Puede verse también FRANCISCO, Exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia*, 100 (2-2-2020). Por lo que respecta al celibato para obispos y presbíteros de la Iglesia latina, puede verse: CIC, núm. 1579. También, un artículo del cardenal Luis Ladaria, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, donde explica que la preclusión al sacerdocio femenino para la Iglesia católica es una decisión que no cambiará (cf. L. LADARIA, «El carácter definitivo de la doctrina de “Ordinatio sacerdotalis”. Sobre algunas dudas», *L'Osservatore Romano* [30-5-2018]).

quizá instauración?— que ofrecería nuevas formulaciones en el campo de la eclesiología. Nuestro interés, sin embargo, se centra en investigar la viabilidad y el sentido de una ayuda de la mujer en la vida y en la misión del ministro, en el contexto del encuentro de amistad y, por tanto, más allá de la dinámica de una confrontación de roles.

### 1.3. *Dónde estamos*

¿Cuál parece que es, entonces, la situación actual de la relación entre el ministro ordenado y la mujer en la Iglesia? ¿Cuál es el contexto vivencial y eclesial que hace de marco de referencia? Para responder a esta pregunta nos hemos de situar en la eclesiología del segundo milenio anterior al Concilio Vaticano II. Esta eclesiología, que se constituyó a partir de la Reforma Gregoriana y que culminó en el Concilio Vaticano I, presentaba un modelo eclesial marcado por una separación entre clero y fieles.<sup>4</sup> El Concilio Vaticano II, y sobre todo la *Lumen gentium*, intentó recomponer esta separación apostando por la categoría de «Pueblo de Dios». Más tarde, el Sínodo de los Obispos del año 1985,<sup>5</sup> conmemorando el veinticinco aniversario de la conclusión del Concilio, ratificó que el evento conciliar había desarrollado una verdadera eclesiología de comunión, lo que implicaba un mayor encuentro pastor-comunidad.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Lo explica bien Dario Vitali: «Se si guarda alla storia della chiesa, soprattutto del II millennio, si vede come la funzione del magistero venga a disegnare una specie di iperbole, culminante nell'affermazione del Vaticano I sul primato petrino, rinforzato dalla definizione dogmatica dell'infallibilità del papa quando parla *ex cathedra*. Si tratta di un lungo cammino che di fatto viene a separare e, in un certo senso, a rovesciare il rapporto tra popolo di Dio e gerarchia» (D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Magnano: Qiqajon, Comunità di Bose 2014, p. 107). En otro lugar añade Vitali: «Uno dei deficit che più hanno afflitto la chiesa postconciliare sembra quello dell'ascolto: non solo dei fedeli rispetto al magistero, ma anche di questo verso il popolo di Dio. Stanno qui le radici di quello che è stato chiamato, con formula efficace, "scisma sommerso": l'esito è un'estraneità ormai cristallizzata in una sorta di incomunicabilità, dove il magistero lamenta la poca docilità di un popolo, che a sua volta lamenta la distanza dei suoi pastori» (Ibid., 103, donde cita P. PRINI, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la chiesa cattolica*, Novara: Interlinea 2016).

<sup>5</sup> Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Segunda Asamblea General Extraordinaria. Vigésimo aniversario de las conclusiones del Concilio Vaticano. Relación final* (25-11 al 8-12-1985).

<sup>6</sup> A pesar de todo, en los documentos conciliares coexisten distintas eclesiologías. Así es como, desde la perspectiva feminista, Marta María Zubia Guinea distingue dos eclesiologías principales en el Concilio: «1) una *eclesiología conservadora*, con elementos del Vaticano I: planteamientos esencialistas fundamentados en la ley natural; estructura jerárquico-piramidal que pervierte la estructura carismática, característica y constitutiva de la comunidad eclesial; potestad plena papal, ministerios masculinos entendidos como poder y privilegios, reducción de la comunión a la uniformidad y ahogo de todo vestigio de pluralismo [...]. Todo ello presentado como establecido por Dios, cuando no es sino una *ideología patriarcal de poder, en clave religiosa*; 2) una *eclesiología reformadora*: que entiende la Iglesia como *Comunión* engendrada por el Espíritu; como *Pueblo peregrino del Dios liberador*, plural y vivo, que camina en la historia [...]; como *sacramento de salvación*, que busca una presencia profética, concienciadora, con constante necesidad de purificación y reforma, con un ministerio eclesial compartido y estructuras reformadas; que pasa del inadecuado binomio *jerarquía-laicado* al de *comunidad-carismas y ministerios*, restituyendo la ontología de la gracia, en la que se arraiga su misión para el mundo, propia de todas las personas bautizadas, con una variedad de formas vinculadas a carismas personales» (M. M. ZUBIA GUI-

Se trataba, por tanto, de reestablecer un nuevo modelo eclesial basado en las categorías de *Pueblo de Dios* y de *misterio de comunión*, que se palpaba en un modo nuevo de ejercer el ministerio, más cercano y acogedor, más austero, comprometido con la comunidad, etc. Un modelo más horizontal que vertical, donde el ministro no es uno que está por-encima-de, sino siempre al lado y al servicio de todos.

Ciertamente, toda renovación comporta correr riesgos y, a menudo, se cometen abusos y desviaciones. Quizá, en algunos casos, la figura ministerial se desdibujó o se diluyó en lo profano, y la comunidad eclesial derivó en una especie de asamblea «democrática». La teología del Pueblo de Dios entró en cierto desuso, porque se entremezcló con elementos sociológicos e incluso políticos... Frente a la percepción de una cierta deriva, y también a causa de pontificados excesivamente largos, las facciones más conservadoras, presentes ya en el Concilio, fueron imponiendo sus tesis y estrategias, mirando con nostalgia aquellos modelos clericales escasamente proféticos de la época de *cristiandad*, caracterizados por una doctrina de tipo «monolítico» que no admite fisuras.<sup>7</sup>

La situación actual alude, en efecto, a cierto «neoclericalismo», denunciado repetidamente por el papa Francisco,<sup>8</sup> que dificulta aún más la integración de la mujer en los espacios eclesiales más representativos. Una situación que se perpetúa porque el problema de fondo no consiste en cambiar estructuras, sino más bien en aquel *cambio de mentalidad* que auspició el Concilio. Uno de los factores que ha contribuido sobremedura a poner de relieve la crisis del modelo eclesial patriarcal ha sido —y lo es aún— la teología feminista y la de aquellos teólogos que se mueven bajo su radio de influencia. Bajo esta influencia la situación actual de la mujer frente al ministro, y viceversa, parecen ciertamente incómodas, porque la mujer no solamente no puede callar, sino que debería hablar, y urge, por tanto, escucharla. Hay una nueva sensibilidad al respecto en la jerarquía, de modo especial en Francisco, ¿pero es suficiente como respuesta a los retos que plantea una parte importante del Pueblo de Dios? Ciertamente se producen

---

NEA, «Ecclesia semper reformanda. Hacia una Iglesia laica, al estilo del movimiento de Jesús», *JESWTR* 25 [2017] 31-46, aquí 32-33).

<sup>7</sup> A este propósito comenta Francisco: «Las distintas líneas de pensamiento filosófico, teológico y pastoral, si se dejan armonizar por el Espíritu en el respeto y el amor, también pueden hacer crecer a la Iglesia, ya que ayudan a explicitar mejor el riquísimo tesoro de la Palabra. A quienes sueñan con una doctrina monolítica defendida por todos sin matices, esto puede parecerles una imperfecta dispersión. Pero la realidad es que esa variedad ayuda a que se manifiesten y desarrollen mejor los diversos aspectos de la inagotable riqueza del Evangelio» (*Evangelii gaudium*, 40).

<sup>8</sup> Comenta al respecto Christoph Theobald: «Si l'on prend au sérieux ce que dit le pape François, l'enjeu est le cléralisme (souvent inconscient). Je dirais plus radicalement que c'est toute l'ecclésiologie latine (appelée aussi grégorienne) qui est mise en difficulté. Fruit d'une évolution de plusieurs siècles, cette ecclésiologie s'appuie sur un clergé universel, international, interchangeable...» (Ch. THEOBALD, «Vers une Église hospitalière», *Études* 4264, 10 [2019] 72).

gestos, como, por ejemplo, el nombramiento de mujeres para ocupar cargos relevantes en el entramado eclesial. Sin embargo, ¿sirve todo esto para que se escuche realmente su voz en los pequeños o grandes eventos eclesiales, donde predominan aún los ministros varones? Y, si ella tiene ocasión de pronunciarse, ¿tendrá relevancia su palabra, incidiendo en las resoluciones de más rango?

Otra cuestión apremiante y de plena actualidad se refiere a la gravísima problemática de los abusos sexuales perpetrados a menores por parte de clérigos y al escándalo de los encubrimientos por parte de algunos jerarcas. El Magisterio reciente, sobre todo Benedicto XVI y Francisco, se ha pronunciado y ha actuado de modo contundente desde la perspectiva de la «tolerancia cero». Al lado de este gravísimo problema existe la problemática, no menos grave, de los abusos a mujeres novicias por parte de los clérigos con tareas pastorales en las congregaciones religiosas. Probablemente estamos asistiendo a la punta del iceberg de un verdadero problema que, una vez más, se ha tendido a disimular y encubrir. De hecho, solo muy recientemente y aunque fuera en una rueda de prensa, el papa Francisco reconoció la existencia de este auténtico lastre para la Iglesia. Dijo, en efecto: «Es verdad, dentro de la Iglesia ha habido clérigos que han hecho esto [abusar de mujeres religiosas]; en algunas culturas es un poco más fuerte que en otras; no es una cosa que hacen todos, pero hay sacerdotes y también obispos que lo han hecho».<sup>9</sup> Francisco aseguró que se está trabajando con firmeza para dar una respuesta contundente al respecto. Sin duda, la denuncia de Doris Reisinger (Wagner, apellido de soltera) fue en su momento uno de los detonantes de esta problemática. Doris, en el año 2002, con 19 años, entró en la orden religiosa *Das Werk* (La Obra),<sup>10</sup> cercana a la Curia romana. Nueve años más tarde abandonó la comunidad y estudió Teología en su Alemania natal hasta 2014. Después de graduarse y tras analizar sus experiencias como miembro de La Obra, Doris publicó un libro en el que describe la manipulación psicológica, el abuso de poder y las agresiones sexuales que sufrió siendo joven, cuando un sacerdote la violó en los recintos de la comunidad religiosa.<sup>11</sup> Su testimonio ha ejercido

---

<sup>9</sup> FRANCISCO, *Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso a Roma* (5-2-2019), en <[https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco\\_20190205\\_emiratiarabi-voloritorno.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190205_emiratiarabi-voloritorno.html)> [Consulta: 15-02-2022].

<sup>10</sup> La familia espiritual *Das Werk* (en latín *Familia spiritualis opus*), que no debe confundirse con la *prelatura de la Santa Cruz y del Opus Dei* –conocida simplemente como *Opus Dei* o *la Obra*–, es un instituto de vida consagrada de derecho pontificio, que consta de una comunidad femenina de mujeres consagradas y una comunidad masculina, fundada en Bélgica por Julia Verhaeghe (1910-1997). Para más información: [https://de.wikipedia.org/wiki/Geistliche\\_Familie\\_%E2%80%9EDas\\_Werk%E2%80%9C](https://de.wikipedia.org/wiki/Geistliche_Familie_%E2%80%9EDas_Werk%E2%80%9C).

<sup>11</sup> Cf. D. WAGNER, *Nicht mehr ich: die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau*, München: Knauer Taschenbuch 2016.



un importante impacto mediático que ha contribuido a poner luz sobre una cuestión que ha afectado a muchas jóvenes.

Todas estas circunstancias que claman justicia y que incitan a buscar sin titubeos la verdad, ponen al descubierto la fragilidad de las escuelas de formación eclesiales. Parece necesario, en efecto, replantear a fondo estas estructuras formativas, para que no queden de modo unilateral en manos de algún ministro inmaduro o inexperto, sino que recaigan en todo el Pueblo de Dios, sujeto principal de la Iglesia; en este sentido, estas estructuras podrían proveerse de un equipo sinodal de acompañamiento, formada por hombres y mujeres con estados de vida distintos. Así, por ejemplo, en los seminarios, la mujer podría ofrecer una contribución específica,<sup>12</sup> pero su presencia suele ceñirse habitualmente al papel de «sirvienta» que se ocupa de las tareas domésticas. A pesar de que en los directorios para los seminarios y, sobre todo, en el sínodo dedicado a la formación de los sacerdotes (1990), los obispos proponen la presencia de la mujer en el cuadro de formadores, a la hora de la verdad dicho *desiderátum* no suele implicar resoluciones concretas.

#### 1.4. *Hacia dónde queremos ir*

¿Cuál es, entonces, el camino a recorrer? ¿Cómo superar un modelo eclesiológico de cariz clerical implementado desde la Reforma Gregoriana?<sup>13</sup> ¿Es posible aún la soñada reforma conciliar puesta al día? Christoph Theobald comenta: «Si, por lo tanto, existe necesidad de una reforma, es la “misión” quien debería determinarla», haciendo referencia a la expresión del papa Francisco *Iglesia en salida*,<sup>14</sup> y refiriéndose también al decreto *Ad gentes* 2: «La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza».<sup>15</sup> Probablemente, la centralidad de la misión en una *Iglesia en salida* puede romper la inercia de una cierta autoreferencialidad clerical. Es necesario, continua Theobald, estar a la escu-

---

<sup>12</sup> Romilda Ferrauto, en una entrevista al cardenal Marc Ouellet, le dirigió esta pregunta: «Molti pensano che se le donne fossero state più associate alla formazione (e alla vita) dei sacerdoti, la crisi degli abusi non avrebbe raggiunto livelli così drammatici. È vero o è solo un cliché?». Esta fue la respuesta del cardenal: «C'è certamente una parte di verità in questo. Perché l'uomo è un essere affettivo. Se è assente l'interazione tra i sessi, c'è il rischio di sviluppare compensazioni [...] Credo che per il prete, imparare a rapportarsi con la donna, nell'ambito della formazione sia un fattore umanizzante che favorisce l'equilibrio della personalità e dell'affettività dell'uomo» (R. FERRAUTO, «Per formare i preti servono più donne [intervista al card. M. Ouellet]», *Donne Chiesa Mondo* 89 (maggio 2020) 12).

<sup>13</sup> Cf. Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (Handbuch der Dogmengeschichte III, 3c), Freiburg: Herder 1971, p. 62.

<sup>14</sup> Ch. THEOBALD, «Urgences théologiques et pastorales. À propos du “mode de vie” du Christ Jésus aujourd'hui», *Lumen Vitae* 75, 1 (2020) 104. Del mismo autor, puede consultarse el libro: Ch. THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent: comprendre, partager, réformer*, Montrouge: Bayard 2017.

<sup>15</sup> AG 2.

cha de las «múltiples iniciativas e intuiciones» de las comunidades locales, capaces de entrar en diálogo con la sociedad y sensibles al clamor de la naturaleza. El compromiso principal de esta «mutación “misionera”» consiste en «el desplazamiento del “sujeto” eclesial, que pasa del sacerdote post-tridentino [...] a la comunidad eclesial».<sup>16</sup> Una comunidad consciente de su fuerza carismática, sabiéndose poseedora del *sensus fidei* y del discernimiento sinodal en pro de la misión.<sup>17</sup>

Nos encontramos, por tanto, en medio de dos modelos eclesiológicos contrapuestos: un modelo más de corte clerical y el otro de cariz más comunal. En el modelo clerical la eclesiopraxis se concibe y se vive de arriba a abajo. Es decir, el ministro, por el sacramento del Orden, recibe la gracia y la administra al Pueblo de Dios. Aquí el ministro no «necesita» fundamentalmente la interpelación de nadie, porque él es el «mediador» de la gracia –nos referimos, desde luego, al nivel de la praxis eclesial, no siempre acorde con la ortodoxia doctrinal–. Se trata, entonces, de una estructura piramidal, donde el clero se ubica en el vértice superior del triángulo y la masa de fieles en la arista inferior. La gracia fluye así de arriba a abajo y, cuanto más arriba, más gracia, porque el Espíritu Santo se encuentra, según este modelo, en la cúspide del triángulo en contacto permanente con el estamento clerical. No se trata de una caricatura, sino de una realidad eclesial aún vigente, en el subconsciente de algunos clérigos y también de fieles laicos. La reforma conciliar ofreció la posibilidad de romper esta inercia histórica, a fin de pasar de una *estructura clerical* a una *estructura bautismal*, donde el ministro reencuentra su rol en medio de la asamblea. Al respecto escribe Theobald:

Pero, seamos sinceros, la Iglesia de Europa Occidental está como paralizada por el final del modelo presbiteral gregoriano y postridentino y no se atreve a plantear la pregunta que impone «la abundancia de la mies»: *¿qué ministerio presbiteral y diaconal, masculino y femenino, necesitamos para pasar de «comunidades» que difícilmente se reproducen a comunidades decididamente misioneras?* Esta pregunta llega demasiado pronto para aquellos, numerosos, que solo piensan en llenar la escasez cada vez más alarmante de clérigos; surge, sin embargo, en el momento adecuado para los observadores que ya contemplan, aquí y allá, desplazamientos exitosos hacia las comunidades-sujetos misioneros, y que perciben la acti-

---

<sup>16</sup> THEOBALD, «Urgences théologiques et pastorales», 106. En otro lugar escribe: «La limite de l'ecclésiologie grégorienne, ce n'est pas uniquement la question du clergé, mais aussi et surtout le fait qu'elle ne prend pas réellement au sérieux les communautés chrétiennes comme *sujets*, au service desquelles est ordonné le “ministre”» (THEOBALD, «Vers une Église hospitalière», 72).

<sup>17</sup> Sin duda: «Là où l'on accentue le pouvoir des clercs, le “*sensus fidei*” se réduit à une obéissance passive au kérygme, sans engager l'intériorité et la capacité créatrice d'interprétation et d'expression de ceux et celles qui le reçoivent, rendant du même coup superflu tout discernement des “charismes” et toute délibération commune» (THEOBALD, «Urgences théologiques et pastorales», 107).

vación, por parte de algún pastor, del «sentido de la fe», así como de la estructura carismática y sinodal de la Iglesia.<sup>18</sup>

El cambio de paradigma supone un cambio en el modelo eclesial, que es posible representar a través de las figuras geométricas del *triángulo* y el *círculo*.<sup>19</sup> La Iglesia, en efecto, es el *círculo* o asamblea de bautizados en misión permanente, Pueblo de Dios que peregrina hacia la Jerusalén celeste, en medio de la cual está y vive Cristo, pastor, maestro y esposo, representado como cabeza y pastor por el ministerio del obispo. Aquí, el obispo no está por encima de la asamblea, ni tiene más gracia de Dios o más Espíritu Santo que la asamblea. Y, a la vez, la asamblea se identifica con Cristo porque es su Cuerpo. Y Cristo, representado por el ministro, es la cabeza de este Cuerpo. De este modo la Iglesia es, por tanto, aquella comunidad, cuerpo y esposa de Cristo, que celebra la Eucaristía con el obispo, figura de Cristo pastor, maestro y esposo. «Así, la contraposición entre ministerios clericales y ministerios laicales, entre Iglesia docente e Iglesia discente, entre elementos activos y pasivos del Pueblo de Dios no tiene sentido eclesial; debe ser superada, pues todos, en virtud de la dignidad bautismal y según el carisma recibido del Espíritu, son, al mismo tiempo, Iglesia que enseña e Iglesia que aprende, Iglesia que recibe e Iglesia que da el Espíritu».<sup>20</sup>

En el contexto de este nuevo modelo o esquema eclesiológico la gracia es circular, ya que no fluye ni de arriba abajo ni de abajo a arriba. Se trata de la Iglesia de Pentecostés, llena de los dones del Espíritu Santo, que el mismo Espíritu se encarga de distribuir entre los creyentes (cf. 1Co 12,1ss). Aunque el ministro-obispo es elegido por el Señor por mediación de la Iglesia, y de Él y solo de Él recibe el encargo y la unción que le configura en nombre de Cristo cabeza y pastor del Pueblo de Dios, también es, al mismo tiempo, parte integrante de la comunidad eclesial. Y aunque no es representante democrático de la misma, ella es anterior a él y le sustenta como Madre y Maestra, porque es ella la que le engendra en las fuentes del Bautismo.

Así pues, en el momento presente parece importante recuperar una eclesiología dialógica, que también podemos llamar sponsal,<sup>21</sup> descartando la simbólica del triángulo o de la pirámide. Una eclesiología que procede del Concilio, centrada en el Pueblo de

<sup>18</sup> THEOBALD, «Urgences théologiques et pastorales», 107.

<sup>19</sup> Francisco propone la figura del «poliedro», que reflejaría mejor en la Iglesia la confluencia de las parcialidades o de las singularidades de cada persona: cf. *Evangelii gaudium*, 236.

<sup>20</sup> ZUBIA GUINEA, «Ecclesia semper reformanda», 39.

<sup>21</sup> Usamos indistintamente *sponsal* y *nupcial* con el mismo significado, aunque en nuestro trabajo tendemos a usar sobre todo *sponsal*. Más adelante, en el apartado de los elementos propedéuticos y metodológicos, clarificamos y justificamos este uso.

Dios como verdadero *sujeto* eclesial en permanente tensión misionera –*Iglesia en salida*–, donde la mujer encuentra también su lugar propio.

Deberíamos pasar, en definitiva, del «templo» a la «casa», de la ritualidad cültica anónima a la comunidad viva que comparte, del «grupo» especializado parroquial a la comunidad profética y misionera, de la Iglesia vinculada por los lazos de la sangre y de la carne a la Iglesia vinculada por los lazos del Espíritu, de la mera estructura territorial a la estructura comunal misionera, del seminario clerical tridentino al seminario bautismal del Pueblo de Dios... Todos estos aspectos pueden ayudar efectivamente a consolidar aquella reforma que el evento conciliar inauguró.

## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Nuestro estudio se centra en investigar el sentido de la presencia de la mujer al lado del ministro ordenado como ayuda y acicate, sobre todo en el contexto de una amistad espiritual. Un estudio que se encuentra ubicado entre dos polos, que se condicionan recíprocamente. Por un lado, incorporamos las declaraciones del Magisterio y las aportaciones de la tradición, con la consecuente hermenéutica de los datos bíblicos; por el otro, estamos atentos a la importante corriente de pensamiento de la teología feminista y las teologías actuales con sus aportaciones e interpelaciones críticas.

Como punto de partida aludimos a una alocución del cardenal Marc Ouellet, prefecto de la Congregación para los Obispos, dirigida a un grupo de nuevos obispos:

Si el episcopado actualiza el principio petrino en la Iglesia, ¿quién realiza y reverbera, según vosotros, el principio mariano? Tal como nos urge el Santo Padre, preguntémonos cuál es el lugar de la mujer en nuestra vida y en la vida de la Iglesia a la que se nos envía a guiar. ¿Cómo podemos facilitar esta armoniosa complementariedad a través de nuestro ministerio, llamado a ejercer dentro del Pueblo de Dios el carisma de la síntesis?<sup>22</sup>

El cardenal, comentando los principios petrino y mariano de Hans Urs von Balthasar, plantea la cuestión del *lugar de la mujer en la vida del obispo y en la vida de la Iglesia*. Y ofrece algunas pistas, cuando alude a la «armoniosa complementariedad» entre el ministro ordenado y la mujer. Sin embargo, las teologías feministas descubren contradicciones en estos planteamientos, porque desconfían de la búsqueda del lugar de

---

<sup>22</sup> M. OUELLET, «Servitori della comunione ecclesiale», en CONGREGATIO PRO EPISCOPIS (ed.), *Testimoni del Risorto. Atti del corso annuale di formazione per i nuovi vescovi*, Libreria Editrice Vaticana 2015, p. 28.

la mujer en la Iglesia mientras prevalecen los modelos patriarcales. Francisco es consciente de estas ambivalencias que no ayudan al progreso, cuando manifiesta:

una Iglesia demasiado temerosa y estructurada puede ser permanentemente crítica ante todos los discursos sobre la defensa de los derechos de las mujeres, y señalar constantemente los riesgos y los posibles errores de esos reclamos. En cambio, una Iglesia viva puede reaccionar prestando atención a las legítimas reivindicaciones de las mujeres que piden más justicia e igualdad. Puede recordar la historia y reconocer una larga trama de autoritarismo por parte de los varones, de sometimiento, de diversas formas de esclavitud, de abuso y de violencia machista. Con esta mirada será capaz de hacer suyos estos reclamos de derechos y dará su aporte con convicción para una mayor reciprocidad entre varones y mujeres, aunque no esté de acuerdo con todo lo que propongan algunos grupos feministas.<sup>23</sup>

Hay quizá una Iglesia «demasiado temerosa y estructurada», como dice Francisco, que tiende a criticar las nuevas propuestas teológicas, por el temor de asumir y aceptar que el edificio doctrinal necesita hoy reparación y, en algunos casos, sustitución. Por nuestra parte, intentaremos analizar las propuestas magisteriales y de la tradición pasándolas por el crisol de las nuevas teologías y de la teología feminista.

De hecho, en cuanto a la aportación de la mujer, la postura de los últimos papas es bien conocida. Así, por ejemplo, Francisco recalca «la especial atención femenina hacia los otros, que se expresa de un modo particular, aunque no exclusivo, en la maternidad». Reconoce también que «muchas mujeres comparten responsabilidades pastorales junto con los sacerdotes...», aunque considera que «todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia», una presencia también «en los diversos lugares donde se toman las decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales».<sup>24</sup>

En cierto sentido, el tema de la maternidad aparece ya aquí como el elemento crítico por excelencia alrededor del cual se desarrolla nuestro estudio, porque reflexionar sobre la ayuda de la mujer al ministro desde la antropología de la diferencia, presupone aceptar dicha función como fundamental. Y, sin embargo, desde las antropologías actuales se cuestiona que esto constituya la misión esencial de la mujer en el mundo. Es importante aceptar, por lo tanto, que el patriarcalismo ha fomentado sistemáticamente dicho reduccionismo, insistiendo en relegar a la mujer al cuidado del marido y de los hijos. La persistencia en esta cuestión ha exasperado con razón al feminismo confesional, que reclama igualdad de condiciones para el varón y para la mujer, porque también ella tiene pleno derecho a realizarse en todos los ámbitos de la vida social, profesional y cultu-

<sup>23</sup> FRANCISCO, Exhortación apostólica postsinodal *Christus vivit*, 42 (25-3-2019).

<sup>24</sup> FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 103.



ral. Sin embargo, algunas declaraciones magisteriales resultan incomprensibles a los ojos de muchas mujeres. Así, por ejemplo:

La experiencia confirma que hay que esforzarse por la *revalorización social de las funciones maternas* [...]. El abandono obligado de tales tareas, por una ganancia retribuida fuera de casa, es incorrecto desde el punto de vista del bien de la sociedad y de la familia, cuando contradice o hace difícil tales cometidos primarios de la misión materna.<sup>25</sup>

La teóloga Isabel Corpas, que no se declara propiamente feminista, comenta el impacto que le produjeron estos textos de la carta encíclica *Laborem exercens*:

Al leer con ojos de mujer la propuesta del papa Juan Pablo sobre el trabajo de la mujer, se echa de menos un modelo familiar como era el que se perfilaba en la «Proposición 16» del Sínodo de 1980: una familia en la que los esposos compartan las responsabilidades del hogar y las de su oficio o profesión respectivos.<sup>26</sup>

Corpas considera que la división de oficios según el género se ha justificado en parte por una lectura opaca del libro del Génesis cuando, en la maldición del Creador a la pareja original, se le dice al varón que «trabjará con sudor» y a la mujer que «parirá con dolor». Se consagra de este modo un ideal primigenio que implica un cierto «deber ser» con una densidad axiológica orientada al plan divino. Sin duda, este patrón cultural ha moldeado comportamientos, actitudes y valores durante siglos.<sup>27</sup> Corpas añade más adelante, comentando ahora la carta apostólica *Mulieris Dignitatem*:

La lectura de la carta sobre la mujer dejó en el aire una pregunta: ¿por qué no se ocupó Juan Pablo II del lugar de la mujer en la sociedad y su compromiso en la construcción del mundo? Sencillamente porque, según la propuesta de *Mulieris Dignitatem* y de otros escritos del papa Wojtyła, la dignidad de la mujer parece realizarse en la maternidad, a la que están dedicadas muchas páginas de sus escritos.<sup>28</sup>

Ciertamente, hoy debemos aceptar y reafirmar que no es posible relegar a la mujer únicamente a la función maternal. Pero, al mismo tiempo, no se debería perder de vista la naturaleza del símbolo, en tanto que el significado trasciende el significante conteniéndolo. Es decir, el concepto de la maternidad debería trascender la maternidad biológica, incluyéndola, a fin de destacar una potencialidad en el ser humano orientada al cuidado del otro, a fin de ayudar a ser y a crecer. En este sentido, la maternidad biológi-

---

<sup>25</sup> JUAN PABLO II, Carta encíclica *Laborem exercens*, 19 (14-09-1981).

<sup>26</sup> I. CORPAS DE POSADA, *Juan Pablo II leído con ojos de mujer*, Bogotá, D.C.: Bonaventuriana 2007, p. 128. Aquí utilizamos la versión descargada de la página web: [https://www.academia.edu/177515-95/Juan\\_Pablo\\_II\\_le%C3%ADdo\\_con\\_ojos\\_de\\_mujer](https://www.academia.edu/177515-95/Juan_Pablo_II_le%C3%ADdo_con_ojos_de_mujer).

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, 131.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 142.

ca propia de la mujer no es más que un signo de la maternidad existencial y espiritual propia de todo el Pueblo de Dios. Anne-Marie Pelletier, teóloga cercana a los postulados magisteriales, lo aclara un poco más:

Mi primera contribución como mujer es introducir la alteridad en un mundo clara y exclusivamente masculino. Sin alteridad, la vida se empobrece, se seca. Sin mencionar lo que se pierde en una institución como la Iglesia cuando las mujeres existen solo en la imaginación de los hombres, lejos de la difícil pero vivificante prueba de la relación. Es necesario que los sacerdotes, que son hombres, aprendan sobre la condición humana tal como la viven las mujeres. Y, aún más necesario, puesto que los sacerdotes tienen la tarea de servir a una Iglesia que quiere ser entendida como materna. ¿Cómo podemos promover este rostro materno de la Iglesia sin empezar por las mujeres, que saben lo que significa ser madres, en su experiencia carnal o en la configuración mental que caracteriza la relación de las mujeres con la vida?<sup>29</sup>

Pelletier aboga por una aportación de la mujer que facilite a los presbíteros un aprendizaje sobre «la condición humana tal como la viven las mujeres». Una tarea que incluye el desarrollo del «rostro materno de la Iglesia», introduciendo la alteridad en un mundo exclusivamente masculino. La autora considera que la dimensión maternal en la mujer, vinculada a la disposición de su propio cuerpo, tiene una función educadora en relación con la capacidad de acogida y de hospitalidad.<sup>30</sup> Una dimensión maternal que no depende del estado de vida o de los hijos y que, en consecuencia, la comparte también el varón, así como todo el Pueblo de Dios.

La crítica del feminismo va más en profundidad cuando considera que la función maternal de la mujer acaba siendo mera proyección del varón, consecuencia de la subcultura patriarcal. Es decir, son los varones los que han asignado a las mujeres los roles sociales que deben cumplir, tal como constata Benedetta Selene Zorzi:

Mientras se trate de lo *femenino* o de *figuras femeninas*, el hombre puede seguir escribiendo todo lo que cree que es lo femenino o cómo le gustaría que fuera o cómo debería ser según él. Pero lo que un hombre piensa y quiere que sea una mujer, a menudo no coincide con lo que es una mujer. De hecho, cuando dejamos que las mujeres concretas hablen o las dejamos hablar, nos desafían. Sobre ellas y sobre sus vidas concretas, el hombre no puede escribir el final feliz [*happy end*] a su antojo, porque debería reescribir gran parte de su historia y, desde luego, redefinir los contornos de las estructuras que él maneja.<sup>31</sup>

A partir de aquí, reconocemos que nuestro estudio debería completarse añadiendo lo que la mujer dice de ella misma, aunque esto representaría abordar una segunda edición,

<sup>29</sup> M. CIONZYNSKA, «Le donne assicurano il futuro della Chiesa» (entrevista a Anne-Marie Pelletier), *Donne Chiesa Mondo* 89 (maggio 2020) 29.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, 28.

<sup>31</sup> B. S. ZORZI, «Femminilità, figure femminili e donne», *Inter Fratres* 59/2 (2009) p. 210.

corregida y aumentada. Metodológicamente hablando, nos hemos de ceñir al objetivo de nuestro tema, que consiste en estudiar el aporte de la mujer al ministro ordenado partiendo de la doctrina magisterial y de la tradición, estando abiertos, al mismo tiempo, a las interpelaciones y aportaciones de las teologías actuales y de la teología feminista. Se puede indagar, por tanto, sobre la naturaleza y los roles de la mujer desde una perspectiva masculina o patriarcal, como se ha hecho históricamente; se puede indagar igualmente desde una perspectiva femenina y feminista, como se viene haciendo en los últimos tiempos; cabría quizá una «tercera vía», donde cada parte expone a la otra de qué modo concibe su identidad-misión en la Iglesia, la propia y la ajena. Un ejercicio de diálogo que debería tener como marco la búsqueda de elementos de relacionalidad que ayuden al encuentro y a la colaboración. Quizá sea este el sentido de la orientación de nuestro estudio hacia la amistad espiritual: indagar en la experiencia de la amistad, más allá de las proyecciones teóricas unilaterales –también necesarias–, caminos de diálogo y de encuentro.

### 3. CUESTIONES PROPEDEÚTICAS Y METODOLÓGICAS

Antes de entrar en materia es importante clarificar algunos presupuestos de nuestro estudio que orientan los objetivos que nos hemos fijado. Y comenzamos haciendo algunas indicaciones sobre su título: *Fundamentos históricos y teológicos de la simbología esponsal, como clave hermenéutica de la aportación de la mujer a la vivencia humana y espiritual del ministro ordenado en el contexto de la amistad espiritual*.

– *Fundamentos históricos y teológicos*. Se trata, en efecto, de un estudio histórico y teológico sobre la simbología esponsal, donde se busca, especialmente en los dos primeros capítulos, una cierta perspectiva histórica, a fin de intentar comprender el desarrollo diacrónico de los diversos temas tratados. Así, en el capítulo bíblico, buscamos las trazas de lo esponsal en la Palabra, respetando el proceso histórico de la composición de los diversos libros de la Escritura, y en el capítulo histórico, intentamos mostrar una cierta evolución del simbolismo nupcial a lo largo de los tiempos. Es importante remarcar que esta primera parte de fundamentación no tiene el sentido de una investigación crítica y contrastada, sino más bien de buscar esas huellas o indicios de esponsalidad, tanto en la Escritura como en la tradición. Un estudio propiamente crítico sobre esponsalidad hubiera requerido otro tipo de bibliografía, a base de estudios especializados y contrastados. Justifica nuestro objetivo de fundamentar mínimamente la temática espon-

sal el haber dado preferencia a aquellos estudios bíblicos e históricos que realizan una hermenéutica en esa misma clave.

– *Simbología esponsal*. El estudio de la relación ministro-mujer puede abordarse desde la simbología esponsal, aunque no necesariamente. Es decir, nuestra opción metodológica es una más entre muchas. Somos conscientes, sin embargo, de los inconvenientes de tal simbología, ya que históricamente ha desembocado en modelos antropológicos asimétricos que incurren en la subordinación de la mujer. Ahora bien, una esponsalidad que derive en desigualdad carecería de sentido, porque siempre se asocia a un determinado *ethos*. Así, por ejemplo, un matrimonio sin comunión no implica necesariamente el sentido de esponsalidad teológica al cual nos referimos, aunque conserve su estatuto jurídico. La vivencia esponsal, en efecto, requiere madurez por ambas partes, de modo que cualquier forma de dominación la eliminaría *ipso facto*. Por tanto, reivindicamos, para nuestra concepción de la vivencia esponsal, la misma simetría moral e identitaria que reclama con toda propiedad la teología feminista. Una simetría que no elimina la diferencia, sino que la integra en la comunión. De este modo, una relación asimétrica indicaría una esponsalidad deficitaria, porque la simetría esponsal implica la capacidad de armonizar igualdad con alteridad. Otros modelos de relación adolecen de igualdad debido a los desniveles posicionales y jerárquicos. Así, por ejemplo, la relación padre/madre-hijo, maestro-alumno, etc., son modelos asociados a una estructura antropológica superior-súbdito.<sup>32</sup> En este sentido, el trato amical o el esponsal son los que mejor se asocian a la esponsalidad concebida simétricamente, como igualdad de los distintos.<sup>33</sup>

- *Amistad espiritual*. Entendemos por relación de amistad en clave esponsal aquella vivencia de madurez humana, psicológica y espiritual asumida e integrada por un hombre y una mujer en cualquier estado de vida, una relación no deformada por la mutua dominación. De hecho, una amistad verdadera se estructura a partir del «amor de Dios que ha sido derramado sobre nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5). De este modo justificamos el haber recurrido a algunos testimonios

<sup>32</sup> Esto mismo comenta Pelletier: «Los otros símbolos referentes a la relación [en la trama del AT] utilizados en otros lugares (pastor-rebaño, rey-pueblo, viñador-viña, etc.) implican, en cambio, una asimetría. Por el contrario, “esposo-esposa” afirma una paridad que implica el concepto de “una sola carne” de Gn 2» (A.-M. PELLETIER, *Creati maschio e femmina. La differenza, luogo dell’amore*, Siena: Cantagalli 2010, p. 58).

<sup>33</sup> Algunos autores, como Angelo Scola, hablan de «reciprocidad asimétrica», entendiendo por asimetría el abanico de relaciones varón-mujer que derivan sobre todo de las relaciones de parentesco (esponsalidad, paternidad, maternidad, filiación, fraternidad, amistad). A nosotros el término nos parece inadecuado, porque se opone a igualdad (cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Madrid: Encuentro 2001, pp. 136-138).

históricos de amistad en Cristo, consignados en el último capítulo, para subrayar precisamente la seriedad de una verdadera amistad en Cristo, que puede contener un matiz esponsal.

- *Aportación de la mujer*. El estudio tiene siempre como horizonte la dimensión relacional. Justificamos, no obstante, el subrayado de la aportación de la mujer argumentando que existe mucha literatura sobre la teología del ministerio ordenado, siendo escasa la que trata de la aportación específica de la mujer al ministro. De todos modos, más que orientarnos hacia una *teología de la mujer*, preferimos una *teología de la relación varón-mujer* o, en nuestro caso, de la *relación ministro-mujer*. Por otro lado, se nos puede objetar que la cuestión de la aportación de la mujer hubiera sido mejor fundamentarla en los estudios de las teólogas y no tanto en los puntos de vista de los autores varones, en su gran mayoría ministros. Aceptamos la objeción respondiendo que no son pocas las autoras citadas en nuestro estudio, aunque es cierto que no hemos recurrido de manera sistemática a un estudio de la teología feminista. Subrayamos, al mismo tiempo, la intención metodológica de sostener la teología magisterial de la diferencia desde una hermenéutica que tiene en cuenta las inquietudes antropológicas actuales.

- *Antropología de la diferencia*. No existe en el título del estudio la referencia a la cuestión antropológica, aunque optar por la simbología esponsal conlleva la elección de una cierta antropología. Teniendo presente que hoy la cuestión antropológica tiene especial relevancia, hemos pensado que era oportuno tratar la cuestión en un capítulo aparte. Desde el primer momento nos ubicamos en aquella antropología de la diferencia desarrollada con distintas etapas por la tradición teológica y por el Magisterio, a sabiendas de que nuestra elección topa frontalmente con las antropologías actuales y con una parte importante de la producción teológica actual. Reiteramos, sin embargo, que nos parece aún posible tender puentes entre las distintas concepciones.

Veamos a continuación algunos elementos propedéuticos y metodológicos que ayudan a enmarcar nuestro estudio.

### 3.1. Consideraciones generales sobre el símbolo

Nuestro tema hace referencia a las relaciones interpersonales, a sabiendas de que se trata de una cuestión muy difícil de tematizar. Y si le añadimos la perspectiva esponsal, la problemática se agudiza, porque entran en juego los símbolos más que las razones, los gestos y las insinuaciones más que los conceptos. La simbología amorosa, en efecto, constituye un universo inmenso de posibilidades expresivas que trasciende el concepto,

aunque lo incluye, porque se asienta más en el corazón que en la razón. Por todo ello, nos parece importante analizar antes que nada algunos de los aspectos característicos del mundo del símbolo.

No se trata, sin embargo, de acceder al mundo del símbolo con la conciencia de utilizar una herramienta epistemológica inferior al concepto, sino más bien de considerar que, a través del símbolo, poseemos un *modo distinto de acceder a la realidad*. O, como decía Karl Rahner: «la teología no puede concebirse a sí misma sin ser esencialmente una teología del símbolo».<sup>34</sup> El rigor conceptual de la ciencia nos informa sobre las condiciones bioquímicas que conforman la dimensión corporal de la persona. Pero, para comprender sus vivencias anímicas referidas, por ejemplo, al amor y a la libertad, necesitamos lenguajes alternativos a los puramente conceptuales o científicos. Necesitamos adentrarnos en el lenguaje simbólico y en su interpretación. Paul Ricœur, en su célebre artículo «Le symbole donne à penser», proponía con audacia una «meditación sobre los símbolos», como contrapartida a la ardua búsqueda de un punto de partida para la reflexión filosófica. Se pronunciaba así:

Contrariamente a las filosofías del punto de partida, una meditación sobre los símbolos parte de la plenitud del lenguaje y del sentido siempre allí presente; parte del medio [entorno] del lenguaje que ya ha tenido lugar y donde todo, en cierto modo, ya ha sido dicho; meditación que quiere ser además el pensamiento con todos sus presupuestos. Para ella, la primera tarea no es comenzar, sino, desde el entorno de la palabra, recordar.<sup>35</sup>

Ricœur recuerda que nuestro tiempo, centrado en los lenguajes de las ciencias positivas y tecnológicas, ha echado en el olvido el lenguaje de lo sagrado, de lo onírico y de lo poético, que forman parte del sujeto y que le constituyen íntimamente. Y, por otro lado, nuestro tiempo está interesado más que nunca en el lenguaje y en establecer una filosofía del lenguaje. Por eso es importante su propuesta de «restaurar el lenguaje integral».<sup>36</sup> Sin duda, la sponsalidad formaría parte de este mundo del símbolo, abrazando aquellos ámbitos enumerados más arriba, porque lo sponsal contiene un sentido de cierta sacralidad, se expresa mejor desde el corazón que desde la razón. Veamos a con-

---

<sup>34</sup> K. RAHNER, «Para una teología del símbolo», en *Escritos de teología*, vol. 4, Madrid: Taurus 1962, p. 300. Algunos autores han desarrollado una teología propiamente simbólica, por ejemplo: cf. Ch. A. BERNARD, *Théologie symbolique*, Paris: Téqui 1978; cf. también A. DULLES, *El Oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona: Herder 2003.

<sup>35</sup> P. RICŒUR, «Le symbole donne à penser», *Esprit* 27, 7-8 (1959) 60.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 61.

tinuación algunos elementos o puntos fundamentales sobre el símbolo, en tanto que saber alternativo sobre la realidad.<sup>37</sup>

– *Valor de la experiencia.* La simbólica esponsal como dato antropológico se refiere siempre a una experiencia o vivencia de lo humano que genera un cierto lenguaje o modo de expresión. Podemos tematizar teológicamente este lenguaje experiencial sabiendo que, precisamente porque cae en el ámbito de lo experiencial, nos movemos en el terreno de la subjetividad. A pesar de todo, en el tema que nos ocupa, la observación fenomenológica de la experiencia humana aparece como metodológicamente esencial en un estudio sobre esponsalidad.

– *Correspondencia entre significante y significado.* El símbolo no solo nos anuncia una realidad, sino que él mismo la contiene como anticipación. Hay, por tanto, en el símbolo, un poseer anticipadamente en la carne y no solo una mera participación espiritual de los bienes futuros. En el mundo de la fe, por ejemplo, el símbolo nos introduce en el misterio de la Encarnación, alejándonos de tentaciones gnósticas o dualistas. En este sentido el símbolo se distingue del signo; este último en sí mismo es hueco, en cambio el símbolo está lleno de actualidad, de una realidad que anuncia. Precisamente por eso, porque el símbolo está «lleno» y es actual, su estructura se inserta en la dinámica del tiempo: está lleno (presente) de lo que ha recibido (pasado) en la proyección de un todavía-no escatológico (futuro).<sup>38</sup>

– *Símbolo y mito.* El lenguaje bíblico, que es narrativo, se sirve constantemente del símbolo y de la analogía para expresar con palabras humanas la acción de Dios en su pueblo. Ahora bien, no todo lo que encontramos en los escritos bíblicos contiene una estructura simbólica. Por eso es muy valiosa la labor llevada a cabo por la exégesis histórico-crítica en cuanto a separar lo mítico de lo simbólico. Mito y símbolo no se pueden confundir, aunque entre ambos hay una compenetración, «en el hecho de que tanto el

---

<sup>37</sup> En este punto seguimos los estudios de J. M. ROVIRA, *Introducción a la teología* (Manuales 14), Madrid: BAC 1996, pp. 305-318 y de tres escritos de P. RICŒUR, «Le symbole donne à penser», 60-76; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil 1965; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil 1969. Otros estudios fundamentales sobre el símbolo desde varias perspectivas se encuentran en: M. ELIADE, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid: Taurus 1955; Ch. A. BERNARD, *Initiation au langage symbolique*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1974; E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, México: Fondo de cultura económica 1998; C. G. JUNG, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona: Caralt 2002; G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris: Dunod 2016.

<sup>38</sup> ROVIRA, *Introducción a la teología*, 306-307. En este sentido afirma Ricœur que en el símbolo el sentido o significado viene ya dado y, al mismo tiempo, invita a la reflexión: «“Le symbole donne à penser”: cette sentence qui m'enchantait dit deux choses; le symbole donne; je ne pose pas le sens c'est lui qui donne le sens; mais ce qu'il donne, c'est à penser, de quoi penser. A partir de la donation, la position. La sentence suggère donc à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser» (RICŒUR, «Le symbole donne à penser», 61).

símbolo como el mito afectan al sentimiento y a la profundidad pre-consciente de la persona y en el hecho de crear arquetipos».<sup>39</sup> Pero no hay identidad, porque el mito tiende a mezclar el significado con el significante, en cambio, el símbolo se distingue claramente del significado, aunque lo contiene. En algunas formas religiosas el mito ve la divinidad en el rey o en el sacerdote, en cambio el símbolo ve una presencia de la divinidad y sabe distinguir que aquellos personajes no son Dios sino hombres. En el símbolo, a diferencia del mito, hay un doble ámbito de sentido, tal como destaca Ricœur en su definición: «Llamo símbolo a cualquier estructura de significado donde un sentido directo, primario, literal, designa por adición otro significado indirecto, secundario, figurativo, que solo puede aprehenderse a través del primero».<sup>40</sup>

– *Símbolo y analogía*. La función simbólica está muy ligada a la analogía, ya que esta nos enseña a distinguir los diversos niveles de participación de la realidad en el ser. El símbolo y la analogía son, de hecho, muy respetuosos con la realidad, aunque nos la dibujan con imágenes y sentimientos profundos. En un estudio sobre el símbolo espon-sal, la analogía nos permite recorrer los distintos planos analógicos hasta llegar a Dios.

– *Símbolo y alegoría*. La alegoría correlaciona los elementos significantes con sus significados a partir de cierta arbitrariedad, a partir de una intencionalidad pedagógica y parenética. Los Padres, por ejemplo, interpretan el símbolo de los pechos en el Cantar de los Cantares como una imagen alegórica del amor que nace del corazón. Es decir, en la alegoría no hay conexión entre significante y significado, solamente la que le viene dada por el sujeto alegorizante. El símbolo, sin embargo, ya desde su misma estructura evoca la realidad significada, aunque esa realidad le trascienda.

Ricœur explica que la alegoría establece una *traducción* entre el sentido literal y el alegórico. Una vez establecida la traducción, la alegoría pierde todo interés, permaneciendo únicamente el significado establecido. En este sentido,

el símbolo precede a la hermenéutica; la alegoría es ya hermenéutica. El símbolo ofrece su significado por vía de transparencia, de modo completamente distinto que si lo hiciera por vía de traducción; parece más bien que lo evoca, lo «sugiere» (en el sentido del verbo griego que significa sugerir, generador de la palabra «enigma»): lo ofrece como enigma y no por

---

<sup>39</sup> ROVIRA, *Introducción a la teología*, 307-308; cf. J. MACQUARRIE, *Gold-Talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la Teología*, Salamanca: Sígueme 1976, pp. 154-160.

<sup>40</sup> RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, 16. Así, la tarea de la interpretación sería según el autor: «le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale».



vía de traducción. Opondré, por así decir, la donación por transparencia del símbolo a la donación por traducción de la alegoría.<sup>41</sup>

Las distinciones del símbolo con el mito, la analogía y la alegoría no significan que dichas imágenes queden excluidas de lo simbólico. Todo lo contrario, aunque no se confunden con el símbolo, forman parte de su misma estructura, tal como sugiere Josep Maria Rovira en referencia a la simbólica de la fe:

[El lenguaje simbólico] Es imaginativo, comparativo (analógico o parabólico), alegórico y también dinámico, implicativo, celebrativo, religado con la experiencia humana y con la de Jesús, el Cristo.

El lenguaje simbólico se expresa no tanto mediante conceptos precisos y adecuados a las realidades descritas (como lo haría el lenguaje conceptual), sino con metáforas, comparaciones e, incluso, alegorías que afectan a la imaginación humana, mueven los sentimientos y activan los resortes de la acción. Los símbolos atraen (implican), dan pie para actualizar el acontecimiento simbolizado, mueven a continuarlo en una acción que procede en la misma dirección indicada e impulsada por el símbolo.<sup>42</sup>

Para Ricœur, la dificultad principal del lenguaje simbólico estriba en su interpretación, es decir, «en la relación entre el símbolo y la hermenéutica». Todo símbolo necesita ser comprendido a través de una interpretación, pero la comprensión del símbolo no puede abandonar al símbolo mismo, a pesar de trascenderlo. En efecto: «¿Cómo puede esta comprensión estar tanto *en* el símbolo como *más allá* del símbolo?». <sup>43</sup> Este es precisamente el equilibrio que esconde el símbolo: que no se niega a sí mismo, aunque, desde su visibilidad, cede el paso a una realidad «superior», fecunda en conocimiento. La comprensión del símbolo, fruto de su interpretación, no nos abstrae del símbolo, sino que está siempre presente *en* él, aunque lo trascienda.

– *Ciencia y símbolo*. Sin embargo, ¿podemos atribuir al conocimiento simbólico alguna forma de conocimiento científico? ¿El símbolo, sin dejar de serlo, no finaliza en el concepto? En principio, lenguaje simbólico y lenguaje conceptual no deberían contraponerse sino complementarse, porque el símbolo, a partir de su propia metodología, no deja de ser cierto «saber» sobre la realidad, un modo distinto de aproximarse a la realidad y de conocerla. En esta línea, Rovira defiende cierto estatuto científico para el símbolo a partir de ocho puntos:

<sup>41</sup> RICŒUR, «Le symbole donne à penser», 66.

<sup>42</sup> ROVIRA, *Introducción a la teología*, 309.

<sup>43</sup> RICŒUR, «Le symbole donne à penser», 68.

1. El conocimiento simbólico se fundamenta en la analogía real que existe entre los seres. «El símbolo no se basa en la pura asociación de ideas subjetiva [sic], sino, en definitiva, en su pertenencia ontológica al mundo de lo simbolizado».<sup>44</sup>

2. El símbolo crea sus propias «vías de conocimiento». El pan común nos hace conocer que el Pan eucarístico es también alimento, aunque esencialmente distinto.

3. El conocimiento conceptual y lo simbólico son dos formas distintas, aunque interrelacionadas, del conocimiento de la realidad; «[...] el logos, o conocimiento intelectual, está presente en lo íntimo de la comunión simbólica...».<sup>45</sup>

4. El símbolo no es irracional, ya que contiene un logos de la realidad referida. Así, la función simbólica ocurre en el interior de aquellas coordenadas del conocimiento conceptual que el logos humano establece como marco general, y porque el conocimiento simbólico va acompañado, e incluso penetrado, por el logos: «El símbolo contempla sin conceptos lo simbolizado. Esto es claro. Pero contempla sin conceptos y con afecto aquello mismo que, en su verdad última, tratarán de expresar los conceptos».<sup>46</sup>

5. «El símbolo no es la manera descomprometida de decir simultáneamente una afirmación junto con su contradictoria»,<sup>47</sup> lo que nos llevaría a un escepticismo epistemológico; «al contrario, el símbolo es la afirmación del principio de acercamiento progresivo a la verdad y, aún más objetivamente, a la realidad misma: a la misma esencia de las cosas e, inclusive, a la misma esencia de Dios».<sup>48</sup> Los conceptos humanos, dice santo Tomás, tocan de alguna manera la esencia (*quidditas*) de Dios.

6. La distancia entre conocimiento simbólico y referente simbolizado se da también en todos los ámbitos del conocimiento humano, también en el científico: «En general, no hay adecuación plena, sino que hay un punto de fuga entre el concepto y la realidad».<sup>49</sup> Y también a la inversa: la tensión del adecuarse al máximo a la realidad no es solo patrimonio de la ciencia, también es cometido principal del símbolo.

7. El conocimiento simbólico aplicado a Dios resulta evidentemente imperfecto. Se trata de un conocimiento *quidditativo*, orientado a la esencia más profunda de Dios, pero, al mismo tiempo, resulta inadecuado e imperfecto.

8. La mente humana no se adecua del todo a la realidad, menos aún si la consideramos en relación con Dios. La mente de la persona no es la persona del otro. Sin embar-

---

<sup>44</sup> ROVIRA, *Introducción a la teología*, 310.

<sup>45</sup> Ibid., 310.

<sup>46</sup> Ibid., 310-311.

<sup>47</sup> Ibid., 311.

<sup>48</sup> Ibid., 312.

<sup>49</sup> Ibid., 312.

go, las personas pueden establecer relaciones profundas de conocimiento y afecto; «todavía –con una distancia infinita– la mente no es Dios. Pero puede abrirse y adherirse a Dios por un conocimiento no representativo, pero esencial e imperfecto, a base del conocimiento y del afecto».<sup>50</sup>

A partir de estos puntos concluye Rovira:

Como resumen al tema de la validez como «saber» del conocimiento simbólico, cabe afirmar dos puntos. *Primero*: el saber simbólico, si bien es menos representativo que el saber conceptual, puede ser más rico y profundo, puesto que llega a aquellos puntos más hondos donde la realidad del ser personal se manifiesta o revela. Llega a las junturas del alma con el espíritu (cf. Hb 4,12). *Segundo*: si el lenguaje simbólico tiene en cuenta su profunda y discontinua no-representatividad respecto de la realidad personal o divina –si, en definitiva, tiene en cuenta que también él está sometido a la ley de la analogía–, resulta que dicho lenguaje supera el nivel del juego metafórico: es un *saber tendencial* que, en cuanto asume un método histórico o filosófico (antropológico o sociológico) riguroso, puede catalogarse como una de las «ciencias del hombre».<sup>51</sup>

No se trata, por tanto, de contraponer u oponer el lenguaje científico al simbólico, sino más bien de ordenarlos el uno al otro. De hecho, la ciencia actual tiende a la especialización; se circunscriben parcelas de la realidad y se someten a rigurosos análisis con una tecnología muy cuidada. Pero la experiencia muestra que una mayor especialización no consigue normalmente aportar nueva luz sobre el ser humano abarcado como totalidad, no nos explica sus anhelos más profundos. De hecho, la ciencia nos explica cómo funcionan las cosas, pero no nos dice qué son. O, como comenta M. Eliade:

El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento–. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser. Por consiguiente, su estudio permitirá un mejor conocimiento del hombre.<sup>52</sup>

En definitiva, el símbolo nos sitúa en la tesitura de lo indecible, que posee, a la vez, un profundo significado. No parte de la seguridad que pretende ofrecer el concepto, porque se mueve en la zozobra de la provocación y de lo escondido. Sin lugar a duda este es el escenario en el cual se va moviendo la temática sponsal en el trasfondo de nuestro

---

<sup>50</sup> Ibid., 314.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> ELIADE, *Imágenes y símbolos*, 11-12. Sin duda el símbolo aporta una luz, distinta de lo puramente conceptual, que ayuda a conocer en profundidad al ser humano, por su capacidad integradora. Al respecto comenta Ricœur: «Au fond il faudrait comprendre que ce qui naît et renaît dans l'image poétique, c'est la même structure symbolique qui habite les rêves les plus prophétiques de notre devenir intime et qui soutient le langage du sacré sous ses formes les plus archaïques et les plus stables» (RICŒUR, «Le symbole donne à penser», 63).

estudio. Nos vamos a referir, en efecto, a la relación entre un varón-ministro y una mujer, que abordamos desde las coordenadas esponsales que nos presenta la Palabra de Dios, descartando cualquier otra perspectiva que no sea esta y evitando, por tanto, una relación enclavada en intereses mundanos. De este modo, el símbolo esponsal nos permite abordar el elemento vivencial, implicativo y celebrativo de la relación, para descubrir-interpretar en ella una realidad escondida, misteriosa, que apunta finalmente al misterio del Verbo encarnado.

### 3.2. *Panorámica actual de la teología esponsal*

Después de presentar brevemente la cuestión del *símbolo*, nos disponemos a presentar la temática *esponsal*. Esta presentación de carácter diacrónico se concentra en la época moderna y contemporánea, donde acontece un resurgir del interés por ella. Para comprender este florecer actual es conveniente hacer un poco de historia, aunque de un modo muy sucinto.

#### 3.2.1. Zénit y ocaso de la teología-espiritualidad esponsal

La simbología esponsal la utilizan originariamente los Padres y los autores medievales, tal como tendremos ocasión de evidenciar a lo largo del estudio histórico del capítulo segundo. El uso generalizado de esta simbología en la antigüedad cristiana va generando cierto poso de teología esponsal. Ahora bien, a medida que surgen las universidades en el ámbito europeo medieval, causando cierta conflictividad entre teología escolástica y monástica, la incipiente teología esponsal se desplaza paulatinamente hacia los monasterios y, en consecuencia, el discurso teológico o teológico-espiritual de los Padres deriva hacia una espiritualidad esponsal propia de los místicos medievales hasta el Renacimiento. Es decir, la temática esponsal transita del campo de la teología al de la espiritualidad.

Durante el Siglo de las Luces y la Ilustración, sin embargo, la temática esponsal se desvanece y pierde la fuerza que alcanzó con los místicos medievales y renacentistas. En esta época de grandes cambios sociales y culturales la razón empírica pasa a ser la única fuente de conocimiento científico, propiciándose el divorcio definitivo entre ciencia y religión. Ahora bien, en épocas de grandes cambios y por la ley del péndulo, surgen a menudo movimientos culturales alternativos. Así, por un lado, el Siglo de las Luces entroniza la razón como absoluto, pero, a la vez, genera los movimientos románticos afines al mundo de los sentimientos e instintos. Los románticos manifiestan un anhelo

de libertad y exotismo, rompen con la tradición grecolatina y con el neoclasicismo a la vez que revalorizan el mundo simbólico de la Edad Media con sus expresiones de cultura popular y de exaltación del nacionalismo. El hombre romántico tiende a la soledad y a la exaltación del subjetivismo, en contraste con la universalidad y sociabilidad ilustrada embebida de neoclasicismo. En medio de este marco cultural la simbólica esponsal se encuentra como aprisionada entre la razón ilustrada y la contracultura romántica de los sentimientos. Abreviando mucho se podría decir que la razón prescinde del símbolo esponsal y la reacción romántica lo manipula y banaliza. En este sentido, afirma Tullo Goffi: «En el siglo XIX [*Ottocento*] es generalmente frecuente el retorno a la lectura sentimental de los místicos medievales y de la contrarreforma, aunque esta lectura no suscita una vivencia contemplativa, sino que se limita a animar un sentimiento religioso interior y profundo».<sup>53</sup> Y en otro lugar añade: «el romántico se siente orientado, en lo profundo de su propio ser, a la realidad espiritual, pero no para indagar la realidad ontológica, sino para gustarla en su hálito imaginativo, emocional y estético».<sup>54</sup>

### 3.2.2. Un nuevo resurgir, hasta el Concilio Vaticano II

Durante los ss. XIX-XX tiene lugar un tímido resurgir de la temática esponsal, más en el campo teológico que en el espiritual. Se podría decir, generalizando, que en la época de los Padres se ponen las bases de una *teología* esponsal, en el medioevo se desarrolla sobre todo, una *espiritualidad* esponsal, y después del intervalo del Siglo de las Luces, en la época moderna se recupera una reflexión esponsal de carácter teológico, alrededor de los ámbitos *antropológico*, *eclesiológico* y *sacramental*.

Este renovado interés de la teología por la esponsalidad viene motivado por el también renovado interés de los teólogos modernos por los Padres de la Iglesia. Algunos teólogos vuelven su mirada hacia la Patrística, en contraste con una cierta insatisfacción por los argumentos de una neoescolástica un tanto anquilosada. El retorno a los Padres conlleva una mirada hacia una teología más simbólica que conceptual y, por tanto, más en consonancia con el mundo simbólico de la Biblia.

Otro elemento histórico que influyó en el renovado interés por lo simbólico y por lo esponsal lo constituye el heterogéneo y vasto movimiento filosófico llamado personalismo, que ofreció argumentos filosóficos sobre la dimensión relacional y también esponsal del ser humano. Entre otros autores conviene mencionar: Martin Buber, Max Scheler, Emmanuel Levinas, Emmanuel Mounier, Maurice Nédoncelle, Paul Ricœur, Franz

<sup>53</sup> T. GOFFI, *La spiritualità dell'Ottocento*, Bologna: Dehoniane 1989, pp. 28-29.

<sup>54</sup> Ibid.

Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Dietrich von Hildebrand, Joseph Tischner, José Ortega y Gasset, Leonardo Polo, Julián Marías, Miguel de Unamuno, Gabriel Marcel, Nikolaj Berdajev, etc.

Veamos, de modo sucinto, la evolución de este nuevo resurgir.

Uno de los primeros teólogos en apostar por el símbolo esponsal es Matthias Joseph Scheeben, sobre todo en relación con el estudio del Bautismo y de la Eucaristía y de otros muchos temas de la teología.<sup>55</sup> Más adelante Anscar Vonier<sup>56</sup> considera a la Iglesia como la Novia de Cristo esposo, planteando la cuestión de la hipostización de la Iglesia.

En la misma época y desde una perspectiva más litúrgica Odo Casel reflexiona con gran vigor sobre el misterio de la Iglesia.<sup>57</sup> Según él, la expresión más profunda y significativa para caracterizar a la Iglesia es la de «esposa de Cristo».<sup>58</sup> Se interroga también sobre el tema de la hipostización de la Iglesia, y lo resuelve proponiendo que ella se presenta ante el Señor como formando *una sola* persona,<sup>59</sup> es decir, como una *personalidad corporativa*.<sup>60</sup> Cettina Militello valora positivamente la aportación de Casel: «El recurso a la esposa subraya con fuerza el carácter relacional intrínseco al ser de la Iglesia: esto constituye el dato fundamental [de su aportación]».<sup>61</sup>

Sin duda uno de los movimientos de reforma teológica más importantes en la primera mitad del s. XX lo constituye la llamada *Nouvelle Théologie*, que supuso un retorno y una nueva revalorización de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia como fuentes primeras de la investigación teológica. Este movimiento reformador se refiere sobre todo a la escuela jesuítica de Lyon-Fourvière y a la de Le Saulchoir fundada por algunos teólogos dominicos. De estas escuelas o, quizá mejor, movimientos de pensamiento, formaron parte teólogos de la talla de Henri de Lubac, Henri Bouillard, Henri Rondet, Jean Daniélou, Gaston Fessard, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu y Teilhard de Chardin, entre otros. La perspectiva de la Iglesia esposa

---

<sup>55</sup> Cf. M. J. SCHEEBEN, *I Misteri del cristianesimo. Loro natura, significato e nesso*, Siena: Tip. Pont. S. Bernardino 1908, pp. 444-446. En este punto seguimos de cerca C. MILITELLO, «Per una ecclesiologia sponsale», *Ricerche Teologiche* 1 (1990) 121-141.

<sup>56</sup> Cf. A. VONIER, *The Spirit and the Bride*, London: Burns Oates 1935.

<sup>57</sup> Cf. O. CASEL, *Misterio de la Eklesía. La comunidad de todos los redimidos en Cristo*, Madrid: Guadarrama 1964.

<sup>58</sup> Cf. Ibid., 76.

<sup>59</sup> Cf. Ibid., 78.

<sup>60</sup> Cf. MILITELLO, «Per una ecclesiologia sponsale», 124.

<sup>61</sup> C. MILITELLO, *La Chiesa: «il Corpo crismato»*, Bologna: EDB 2003, p. 237.

se encuentra también presente en Charles Journet,<sup>62</sup> Louis Bouyer,<sup>63</sup> Michael Schmaus.<sup>64</sup>

Con relación a la eclesiología mariotípica hemos de destacar las aportaciones de Henri de Lubac<sup>65</sup> y de Hans Urs von Balthasar. El teólogo suizo, en concreto, en su obra *Sponsa Verbi*, plantea de nuevo el tema de la hipostización de la Iglesia. Se afianza en Ef 5 para sostener que en la Iglesia coexisten la perspectiva somática y la personal; la Iglesia es al mismo tiempo cuerpo y esposa de Cristo. Releyendo a los Padres comprende que ellos hallaron en la figura de María un modo adecuado de presentar a la Iglesia como sujeto personal: «La Iglesia-Esposa, tal vez no suficientemente concebible en sí misma como persona, aparece sin embargo polarizada personalmente, por así decirlo, en la persona de María, y esta, a su vez, cristaliza a su alrededor la totalidad de los fieles».<sup>66</sup> Destacamos también en el teólogo suizo las llamadas *constelaciones cristológicas* que corresponden a los principios mariano y petrino.

Según la teología feminista, todas estas aproximaciones a la eclesiología en clave esponsal tienen en común una interpretación androcéntrica y patriarcal de los datos de la Escritura. Así, por ejemplo, Militello considera que «el recurso a la categoría esponsal necesariamente se carga del estereotipo de lo “femenino”, tal como la cultura patriarcal, aún hoy dominante, la ha elaborado y codificado»,<sup>67</sup> un estereotipo que alude a la inferioridad y a la subordinación de la mujer.

El Concilio Vaticano II significó un cambio paradigmático en lo eclesiológico.<sup>68</sup> A pesar de todo, la simbología esponsal no es la que más se utiliza para hablar de la Iglesia, aunque también está presente en sus documentos.<sup>69</sup> Aparece sobre todo en las cuatro grandes constituciones (LG, SC, GS, DV) y en dos decretos (PC, PO), de modo especial

<sup>62</sup> CH. JOURNET, *Théologie de l'Eglise*, Bruges: Desclée de Brouwer 1960.

<sup>63</sup> L. BOUYER, *La Chiesa di Dio. Corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi: Cittadella 1971.

<sup>64</sup> M. SCHMAUS, *La fede della Chiesa. La Chiesa*, vol. 4, Torino: Marietti 1973.

<sup>65</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid: Encuentro 1984; *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca: Sígueme 2014.

<sup>66</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos II. Sponsa Verbi*, Madrid: Guadarrama 1964, p. 189.

<sup>67</sup> MILITELLO, *La Chiesa: «il Corpo crismato»*, 237.

<sup>68</sup> Según un estudio estadístico estas serían las repeticiones de las diversas figuras eclesiales en el conjunto de los documentos conciliares: Pueblo de Dios (101); Cuerpo de Cristo (29); Cuerpo Místico (20); Su [de Cristo] Cuerpo (24); Esposo/Esposa (29); Madre Iglesia (16) (cf. P. FIBLA, «La relació home-dona en el misteri de l'Església. Assaig d'eclesiologia esponsal», *Sofia* 14 [2008] 97). Fibla aclara en las notas que ha contabilizado las expresiones literales y ha omitido, por ejemplo, la expresión «Iglesia Madre». Ha omitido también otras expresiones, como son: «redil», «Jerusalén nueva»... La expresión «esposo/esposa» contabiliza igualmente una de las dos expresiones, puesto que una se refiere siempre, aunque sea implícitamente, a la otra (cf. nn. 264 y 265).

<sup>69</sup> Al respecto comenta Militello: «Da quanto abbiamo mostrato, non si può dire che quella sponsale, agli occhi dei Padri conciliari, per interessanti che siano talune sottolineature, costituisca qualcosa in più di un'immagine. Questo spiega probabilmente anche l'interesse modesto che essa costituisce nella sistematica ecclesiologica attorno al concilio» (MILITELLO, *La Chiesa: «il Corpo crismato»*, 234).

en la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (21-11-1964).<sup>70</sup> Una novedad importante de LG hace referencia a la incorporación de la mariología en la eclesiología (cf. LG 63 y 64).<sup>71</sup>

### 3.2.3. Panorama actual de teología esponsal desde el postconcilio

En el Magisterio postconciliar destaca la aportación en clave esponsal –más antropológica que eclesiológica– de Juan Pablo II. Su pensamiento oscila entre el subrayado de la reciprocidad varón-mujer y cierta perspectiva cultural de tendencia androcéntrica. A pesar de todo, su aportación es importante para nuestro estudio.<sup>72</sup>

La línea antropológica auspiciada por Juan Pablo II encuentra eco y cierta continuidad en algunos prelados de la Iglesia católica, entre los cuáles cabe mencionar a los cardenales Angelo Scola,<sup>73</sup> Giacomo Biffi,<sup>74</sup> Marc Ouellet,<sup>75</sup> entre otros.

En cuanto a la aportación de la teología ortodoxa destacamos: Sergej Nikolaevič Bulgakov,<sup>76</sup> Pavel Evdokimov,<sup>77</sup> Ioannis D. Zizioulas,<sup>78</sup> entre otros.<sup>79</sup>

Por otra parte, hay un grupo de teólogos que, inspirándose también en la antropología de Juan Pablo II y siguiendo de algún modo el pensamiento balthasariano, elaboran una síntesis teológica en clave esponsal desde la perspectiva del sacramento del Matrimonio. Sobre todo: Francesco Piloni,<sup>80</sup> Lamberto Crociani,<sup>81</sup> Giorgio Mazzanti,<sup>82</sup> etc.

<sup>70</sup> El término «esposa» aparece nueve veces y cinco el término «esposo». En LG 4 y 6 «esposo» y «esposa» aparecen simultáneamente. En LG 4 aparece una vez la expresión «esposo-esposa», y dos veces en LG 6. Aparece únicamente «esposa» en seis números (LG 7, 9, 39, 41, 44, 46) y únicamente «Esposo» en dos ocasiones (LG 64, 65) (cf. FIBLA, «La relación hombre-dona en el misterio de l'Església», 100).

<sup>71</sup> A este respecto escribe de Lubac: «De todos modos, la decisión que tomó el concilio de considerar a la Virgen María en sus relaciones con la Iglesia, tal como había sugerido Pablo VI, no solamente servía de feliz coronación a toda la constitución [LG], sino que era además la mejor manera de establecer también para este capítulo, sin detrimento de ulteriores progresos, una continuidad con el pensamiento patristico. Además, era sobre todo la mejor ocasión para considerar a la misma Iglesia como “esposa” y “madre virginal”, tema eminentemente patristico» (DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 98).

<sup>72</sup> JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (22-11-1981); Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* (15-08-1988); *Carta a las mujeres* (29-6-1995), entre otros documentos.

<sup>73</sup> A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Madrid: Encuentro 2001.

<sup>74</sup> G. BIFFI, *Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica*, Milano: Jaca Book 2000; *La esposa que va de boca en boca. Invitación al eclesiocentrismo*, Valencia: EDICEP 2002.

<sup>75</sup> M. OUELLET, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma: Lateran University 2004.

<sup>76</sup> S. N. BULGAKOV, *La sposa dell'agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*, Bologna: EDB 2013.

<sup>77</sup> P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano: Jaca Book 1989.

<sup>78</sup> I. D. ZIZIOULAS, *El Ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca: Sígueme 2003.

<sup>79</sup> Añadimos a Giuliodori, quien propone un interesante estudio sobre la temática esponsal en dos autores reconocidos: H. U. von Balthasar en el ámbito católico y P. Evdokimov en el ortodoxo: C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov*, Roma: Città Nuova 1991.

<sup>80</sup> F. PILLONI, *Ecco lo sposo, uscitegli incontro. Percorsi teologici e pastorali sul sacramento del matrimonio*, Cantalupa (Torino): Effatà 2002; *Conversazioni sulle nozze. Introduzione al mistero nuziale*,



De modo especial Mazzanti elabora un sistema teológico sobre la base de la doctrina sacramental, que abarca los temas de la dogmática desde una perspectiva exclusivamente esponsal.

También podemos destacar la cristología esponsal elaborada por Vincenzo Battaglia,<sup>83</sup> así como la eclesiología esponsal *via pulchritudinis* de Crispino Valenziano.<sup>84</sup>

La teología feminista considera de talante marcadamente androcéntrico las aportaciones de los teólogos varones sobre el tema esponsal. A partir de aquí, Militello, junto con otras autoras como Marinella Perroni<sup>85</sup> o Elisabeth Gössmann,<sup>86</sup> considera la posibilidad de una alternativa a la hermenéutica patriarcal sobre los textos bíblicos,<sup>87</sup> que ha dado lugar a importantes aportaciones.<sup>88</sup> Pero, para esta teología, la temática esponsal carece de todo sentido, porque se la interpreta como una proyección de la perspectiva patriarcal. Incluso la misma Escritura, escrita por varones, adolecería de esta visión: «La trama de la Escritura, sin excluir al mismo Cantar de los Cantares, parece vehicular de cualquier modo la figura de la esposa según modelos de subordinación».<sup>89</sup> El rechazo del simbolismo esponsal se alimenta además de la tendencia patriarcal de proyectar sobre el género masculino la divinidad y sobre el femenino la humanidad. Se propone, entonces, una relectura de la Biblia en clave femenina, que presenta a Dios con matices femeninos. Se resalta, por ejemplo, la imagen femenina de la Sabiduría, o la acepción femenina en lengua hebrea de la *ruah* o Espíritu de Dios, así como la femenina *shekiná* o las expresiones femeninas relativas a las entrañas de Dios, llenas de misericordia y compasión, etc.

---

Cantalupa (Torino): Effatà 2009; *La comunione nuziale. Oriente e occidente in dialogo sull'amore umano e la famiglia*, Siena: Cantagalli 2011.

<sup>81</sup> Cf. L. CROCIANI, *L'eucaristia. Convito nuziale dei divini misteri*, Todì: Tau 2009.

<sup>82</sup> G. Mazzanti posee una verdadera biblioteca de temática esponsal. Consultar especialmente: G. MAZZANTI, *I sacramenti: simbolo e teologia. 1. Introduzione generale* (Nuovi saggi teologici 42), Bologna: EDB 1997; 2. *Eucaristia, Battesimo e Confermazione* (Nuovi saggi teologici 45), Bologna: EDB 2005 (1998); 3.1 *Ordine* (Nuovi saggi teologici 83), Bologna: EDB 2010; *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale* (Nuovi saggi teologici 54), Bologna: EDB 2004 (2002); *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia* (Nuovi saggi teologici 65), Bologna: EDB 2005; *Mistero pasquale, mistero nuziale*, Bologna: EDB 2003.

<sup>83</sup> V. BATTAGLIA, *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, Bologna: EDB 2001.

<sup>84</sup> C. VALENZIANO, *Via pulchritudinis. Teologia sponsale del Beato Angelico*, Roma: Pontificio Istituto Liturgico 1998.

<sup>85</sup> M. PERRONI, *Il discepolato delle donne nel vangelo di Luca. Un contributo all'ecclesiologia neotestamentaria*, Roma: Pontificium Athenaeum Anselmianum 1995.

<sup>86</sup> E. GÖSSMANN, «La construcción de la diferencia de las mujeres en la tradición teológica cristiana», *Concilium* 238 (1991) 421-432.

<sup>87</sup> MILITELLO, *La Chiesa: «il Corpo crismato»*, 241. Cf. también MILITELLO, «Per una ecclesiologia sponsale».

<sup>88</sup> Por ejemplo, la ya clásica: E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her. A feminist theological reconstruction of early Christian beginnings*, New York: Crossroad 1983. Trad. al francés: *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris: Cerf 1986.

<sup>89</sup> MILITELLO, *La Chiesa: «il Corpo crismato»*, 242.

Militello considera, sin embargo, que las expresiones culturales presentes en la Escritura no deberían alejar del mensaje profundo sobre la reciprocidad varón-mujer. Escribire: «Es en esta dirección que conviene releer las caracterizaciones de una constante bíblica, patrística y litúrgica, sabiendo que es posible subvertir el esquema de subordinación-inferioridad, afirmando en su lugar una auténtica y profunda reciprocidad varón-mujer».<sup>90</sup> No se trata, por tanto, de aislar el varón de la mujer y viceversa, a fin de reafirmar la identidad subjetiva, sino de verles en aquella relación que, de hecho, es signo y consecuencia de la unión teándrica consumada en Jesucristo.<sup>91</sup>

### 3.3. *Esponsalidad vertical y horizontal*

La esponsalidad se refiere en primer término a la relación del ser humano con Dios desde la perspectiva dialógica esposo-esposa. La tradición cristiana cristaliza esta relación en la unión con Cristo, Esposo de la humanidad por Él redimida. Así pues, la dimensión *vertical* de la esponsalidad, de carácter fontal y esencial, se diversifica en la unión del «alma» singular con Dios en Cristo y en el misterio nupcial de Cristo-Iglesia, plenitud y cumplimiento de la antigua alianza Yahvé-Israel.

Resulta más difícil comprender el sentido de una esponsalidad *horizontal*, a no ser que la derivemos analógicamente de la vertical. De modo genérico, la fraternidad cristiana responde esencialmente a la horizontalidad esponsal, reflejo del misterio esponsal de Cristo-Iglesia. En cuanto a los estados de vida, la tradición cristiana entiende el sacramento del Matrimonio en clave de esponsalidad horizontal, y el estado de virginidad en clave vertical. A partir de aquí, nuestra aportación hace referencia a considerar en clave horizontal la amistad espiritual con sentido virginal. De este modo, la dimensión vertical de la esponsalidad se ampliaría horizontalmente hacia los estados de vida según estas dos modalidades: conyugal y virginal. Cabría entonces considerar dos expresiones de la virginidad, la primera y fundamental correspondería a la esponsalidad vertical y la segunda, derivada de la primera, correspondería a la esponsalidad horizontal.

En realidad, la relación vertical de la esponsalidad no es exclusiva del célibe-virgen, ya que pertenece por derecho propio a todo bautizado. El monje, la religiosa, el marido, la mujer, el laico o la laica..., todos los bautizados han recibido la llamada a vivir *en*

---

<sup>90</sup> Ibid., 244.

<sup>91</sup> En efecto: «la categoria sponsale, spogliata dalle sue pesanti ipoteche androcentriche e patriarcali, può davvero avviare a comprensioni “simboliche” nuove, nel segno della reciprocità teandrica, appunto dell’incarnazione, e antropologica, degli uomini e delle donne chiamati a viverla innanzitutto nell’orizzonte vitale del loro mutuo accogliersi» (Ibid., 248).

Cristo, desposándose con Él como único Esposo. Sin la respuesta adecuada a esta llamada, no sería posible su extensión o ampliación hacia el ámbito de la sponsalidad horizontal, ya sea matrimonial o virginal.

### 3.4. Una cuestión semántica: ¿nupcial o sponsal?

La terminología sponsal posee una semántica propia en el lenguaje teológico, que se asemeja poco a la de las lenguas vernáculas. Así, por ejemplo, en el DRAE no se encuentra propiamente la entrada *sponsal*, aunque se lee el adjetivo *sponsalicio*, definido como: «perteneciente o relativo a los sponsales». Y sobre los *sponsales* la primera entrada dice así: «mutua promesa de casarse que se hacen y aceptan el varón y la mujer». Por otro lado, *nupcial* se define del siguiente modo: «perteneciente o relativo a las nupcias». Y *nupcialidad*: «número proporcional de nupcias o matrimonios en un tiempo y lugar determinados».

De todos modos, resulta francamente enriquecedor observar cómo en los rituales antiguos del Matrimonio ambos términos se distinguen claramente. Se daba primero el tiempo de los sponsales, durante el cual los esposos todavía no cohabitaban, y luego se procedía a la celebración de las nupcias. En este *iter* del rito matrimonial la *sponsa* se convertía en *nupta*.<sup>92</sup> De hecho, «*sponsal* o *sponsalidad* viene de *spondeo*, que significa “prometer”; acentúa, por tanto, el compromiso y no tanto la realización. *Nupcial* o *nupcialidad* viene de *nubo*, que significa *cubrir*, es decir, “el cubrimiento de la mujer”, que simboliza la consumación del matrimonio».<sup>93</sup> *Nubo* tiene, en efecto, una raíz parecida a *nubes* y a *nubilus*, que significa «nube», acepción que sugiere cubrimiento.

A partir de aquí se podría concluir: *nupcial* se refiere más al estadio último y definitivo del encuentro entre Cristo-esposo y la Iglesia-esposa, y *sponsal*, a la Iglesia que peregrina en la historia, caminando hacia ese final de plenitud.

Aunque la mayoría de los autores suelen emplear indistintamente los adjetivos *nupcial* y *sponsal*, atribuyéndoles un significado análogo, nosotros nos decantamos por la

---

<sup>92</sup> F. Piloni lo explica como sigue: «Il rito del Matrimonio si poneva tra gli sponsali (che davano lo stato giuridico di sposati, ma senza convivenza) e le nozze, e per esso la *sponsa* diventava *nupta*. In questo intervallo di tempo lo sposo poteva ancora rifiutare la sposa, per cui in esso non era lecito avere rapporti coniugali. Sant’Agostino dice che la Chiesa è *sponsa* e cammina per essere *nupta*, però Cristo, lo Sposo, non cambia la sua Sposa in virtù della propria fedeltà divina. Ciò indica oltretutto che il paradigma nuziale era abitualmente utilizzato nella predicazione» (PILLONI, *Conversazioni sulle nozze*, 28-29).

<sup>93</sup> FIBLA, «La relació home-dona en el misteri de l’Església», 19. Resulta interesante la perspectiva de G. Mazzanti: «la *sponsalità* è la percezione della relazione e l’accettazione dell’orientarsi dell’una persona verso l’altra; mentre la *nuzialità* è l’accoglienza vissuta/realizzata della relazionalità. La *sponsalità* è il sì della relazione e la *nuzialità* è “il farsi carne e storia” della *sponsalità* accolta» (MAZZANTI, *Mistero pasquale mistero nuziale*, 9, núm. 7).

nomenclatura *esponsal*, porque nos ayuda a contemplar mejor la Iglesia en camino hacia la plenitud final y escatológica.

### 3.5. Aclaración terminológica

Cuando decimos *ministro* en este trabajo nos referimos al ministro ordenado de la Iglesia. Sobre todo, estamos pensando en la figura eclesiológica del obispo, aunque todo lo que se dirá en este estudio se puede afirmar igualmente del presbítero.

Nos referimos también al presbítero y al obispo, en cuanto que ambos han recibido el sacramento del Orden en grados distintos. Preferimos, por tanto, utilizar el término *ministro* en vez de *sacerdote*, ya que ambos son sacerdotes y, además, todos los bautizados participan a su modo del único sacerdocio de Cristo. De este modo respetamos la doctrina del único sacerdocio de Cristo manifestado en la Iglesia como pueblo sacerdotal, a través de dos modalidades: el sacerdocio común o bautismal de todo el Pueblo de Dios y el sacerdocio ministerial.

## 4. OBJETIVO E ITER A SEGUIR

### 4.1. Objetivo del estudio

El objetivo general del presente estudio radica en ofrecer una perspectiva histórica y teológica de la simbología esponsal en la Escritura y en la tradición, a fin de fundamentar la aportación de la mujer al ministro ordenado en el contexto de una relación de amistad espiritual. Podemos enmarcar nuestro estudio en el ámbito de la teología espiritual, con un enfoque sistemático-teológico. Somos conscientes del carácter interdisciplinar del mismo, puesto que oscila del ámbito bíblico al histórico y del antropológico al eclesiológico, abordando a menudo aspectos filosóficos, así como éticos y también de la espiritualidad. Este amplio abanico temático puede comportar en algunos momentos la sensación de una cierta dispersión, aunque hemos procurado conseguir una cierta coherencia de fondo a lo largo de toda la obra.

### 4.2. Presentación del iter a seguir

Presentamos, a continuación, el *iter* a seguir en nuestro estudio, a fin de desarrollar las herramientas metodológicas necesarias que nos permitan alcanzar los objetivos que nos hemos propuesto.

Los dos primeros capítulos buscan principalmente fundamentar una teología esponsal según estas dos vertientes: bíblica e histórica.

En el capítulo bíblico seguimos, en primer lugar, la trama histórica de la alianza entre Yahvé e Israel, ciñéndonos a la aportación profética de cariz esponsal. Nos interesa comprender la simbología matrimonial usada por algunos profetas como descripción e interpretación de la alianza. A continuación, consideramos la reflexión sapiencial de Israel sobre el ser humano, centrándonos en los relatos etiológicos de Gn 1-2 y en el relato simbólico del Ct, con alguna breve referencia a la literatura sapiencial.

En el siguiente eslabón bíblico nos encontramos con los textos del NT. Respetando la cronología de la consignación escrita, comenzamos con los elementos esponsales del *corpus paulinum* y, a continuación, nos ocupamos de los sinópticos y de la tradición joánica. En el centro de los escritos neotestamentarios se halla el acontecimiento *Jesucristo*, en quien convergen y llegan a cumplimiento todas las esperanzas mesiánicas de Israel. El Dios-esposo de Israel encuentra su definitiva plasmación en Jesucristo, a quien el Padre concede pleno poder en la tierra y en el cielo, estableciéndole, por su muerte-resurrección, como Herald y Esposo escatológico del nuevo Israel por Él convocado y redimido. Los textos nos ayudan a vislumbrar paulatinamente la comunidad Esposa que Cristo convoca y constituye a través de sus *enviados*, a quienes otorga el ministerio de administrar su misma potestad salvífica. La comunidad escatológica contempla entonces a su Señor y Mesías como al verdadero Esposo esperado y anhelado en complicidad con el Espíritu. El nuevo Pueblo de Dios es constituido, en definitiva, como signo del plan de Dios para la humanidad unida, gracias a la unión matrimonial con Él, su creador y redentor.

En el capítulo histórico nos fijamos en la época patrística y en la mística medieval hasta el Renacimiento. Los Padres subrayan a menudo el misterio de Cristo-Iglesia (cf. Ef 5) y del alma individual con relación a Cristo en clave esponsal. Hacen uso frecuente de las tipologías, sobre todo en cuanto a Cristo como nuevo Adán y a María como nueva Eva, presentándola como figura de la Iglesia.

Los autores místicos medievales desarrollan ampliamente la espiritualidad esponsal de la Iglesia. Destacamos algunas escuelas de espiritualidad: los monjes del Císter, las místicas medievales, la mística renana y los místicos de la reforma carmelitana. Todos estos caminos de espiritualidad confluyen en la llamada esponsalidad vertical, a partir de la cual el alma singular aprende a recorrer aquel camino que culminará en la unión matrimonial-nupcial con el divino Esposo. Paralelamente a esta dimensión vertical de la

esponsalidad, se desarrolla cierta sponsalidad de índole horizontal caracterizada como amistad espiritual. Nos referimos sobre todo a la doctrina de Elredo de Rieval.

Concluida la fundamentación bíblico-histórica de la simbólica sponsal, nos adentramos en el capítulo tercero, donde abordamos la cuestión antropológica. Es importante comprender el debate actual sobre la cuestión de género, impulsor de modelos antropológicos nuevos que ponen en entredicho el modelo tradicional de matrimonio y familia. Indagamos sobre las teorías de la imagen de Dios en el ser humano y sobre la característica relacional de la persona humana.

Finalmente, en el capítulo cuarto, nos centramos en la temática propiamente dicha de nuestro estudio, a saber: la aportación de la mujer a la vivencia humana y espiritual del ministro ordenado en el contexto de la amistad espiritual.

Proponemos, en primer lugar, algunos testimonios históricos de la relación entre un ministro ordenado y una mujer. Vivencias que nos llevan a constatar que, si bien la amistad espiritual ministro-mujer no ha recibido propiamente una tematización teológica, ha sido sin embargo vivenciada por muchas parejas a lo largo de la historia. Nos indica también la importancia de la experiencia como *lugar teológico*.

A continuación, nos centramos en el tema de la amistad espiritual, recogiendo las aportaciones medievales que desarrollamos en el capítulo segundo. Intentamos comprender de qué modo, desde las adquisiciones antropológicas actuales, debemos comprender una amistad «espiritual» que afecta a toda la persona. La amistad espiritual en clave sponsal nos impulsa al mismo tiempo a indagar sobre el sentido de un «enamorarse» en el Señor.

Un tercer apartado se ocupa de presentar la aportación de la mujer al ministro ordenado, sobre todo en el contexto de la amistad espiritual. La mujer, asociada a María, puede realizar una función educadora con relación al ministro. Le ayuda en su camino de madurez humana y espiritual, y en la buena realización de su misión eclesial. Nos fijamos, finalmente, en la propuesta de una presencia de la mujer en los cuadros formativos de los seminarios. Y, finalmente, presentamos unas conclusiones generales que coronan nuestro estudio.



## CAPÍTULO 1

---

# TRASFONDO BÍBLICO DE LA TEOLOGÍA ESPONSAL

En este primer capítulo nos disponemos a realizar un breve recorrido a través de la Sagrada Escritura, sin la pretensión de que sea un trabajo de exégesis, a fin de descubrir los elementos de sponsalidad que contiene, respondiendo afirmativamente a la pregunta planteada por Angelo Scola: «la misma Sagrada Escritura, ¿no utiliza ampliamente el lenguaje esponsal?».<sup>1</sup> De hecho, ya el gran maestro Orígenes aseguraba:

No vayas a pensar que yo hablo de esposa o de Iglesia a partir de la venida del Salvador en la carne, sino desde el comienzo del género humano y desde la misma creación del mundo; es más, para remontarme de la mano de Pablo hasta el origen del misterio, antes incluso de la creación del mundo.<sup>2</sup>

La simbología esponsal, en efecto, atañe al plan salvífico general de Dios desde el origen del mundo, que consiste en la transformación de toda la humanidad por Él, con Él y en Él. A partir de aquí atraviesa toda la urdimbre bíblica, a través del argumento nuclear de la alianza. Nos disponemos a desarrollar unos apuntes bíblicos, sin la pretensión de ser exhaustivos. Nos interesa básicamente cotejar en los libros sagrados aquellas semillas de sponsalidad que constituyen el fundamento bíblico de este misterio de amor entre Dios y la humanidad. Y la metodología que usaremos se acerca más a una lectura del sentido espiritual de la Escritura que a un estudio científico que no nos corresponde, aunque tendremos presente en todo momento los resultados de la investigación exegética. Nos inclinamos conscientemente, tal como hemos indicado más arriba, por aquellos autores o comentaristas que secundan una hermenéutica esponsal de los textos, a fin de ir siguiendo con esmero las trazas de sponsalidad en los mismos. De modo especial nos han interesado aquellos comentarios que ponen en relación los textos neotestamentarios con el libro del Cantar de los Cantares.

---

<sup>1</sup> SCOLA, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, 20.

<sup>2</sup> ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares* (BP a 1, 168-169).



En el centro de este estudio de teología bíblica se encuentra la persona de Jesucristo, Verbo encarnado; es Él, su persona, la que nos explica la simbología esponsal en toda su profundidad; Él la fundamenta, le da sentido y la proyecta hacia esa convergencia de todas las cosas en Él.

## 1. ANTIGUO TESTAMENTO

### 1.1. *La alianza como configuradora de la historia de Israel*

Aunque no existe en la Biblia un desarrollo explícito de la simbología esponsal, esta es, sin duda, uno de los hilos conductores de toda la revelación divina. En efecto, en el intento de descubrir una clave unitaria de lectura para toda la revelación bíblica desde sus orígenes hasta su culminación mesiánica, no pocos autores reconocen que la alianza entre Dios y su Pueblo, entre Dios y cada persona, constituye la perspectiva justa que permite comprender toda esa gran narración salvífica que denominamos *historia salutis*, revelada progresivamente por Dios.<sup>3</sup> Por ello, el símbolo esponsal ha sido muy utilizado por algunos autores bíblicos a la hora de glosar el término nuclear de la alianza.<sup>4</sup>

#### 1.1.1. El tema bíblico de la alianza

Inicialmente *berit* (alianza) hace referencia a los pactos sociales y jurídicos entre las personas. Normalmente se trata de pactos desiguales, en los que el más poderoso hace tratos de favor con el débil y este se compromete a servirle. El AT utiliza esta estructura jurídica para introducir un tema esencial de su teología, a saber, la *alianza sináutica*: Yahvé, con soberana libertad, decide pactar una alianza con Israel y lo hace a través de unas leyes que Él mismo establece. Esta alianza inicial, que confirma anteriores alianzas en forma de promesa, arranca de una acción poderosa del Señor a favor del pueblo a través de la liberación de la esclavitud en Egipto. Los elementos subsiguientes de la

---

<sup>3</sup> Cf. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento. Vol. I: Dios y pueblo*, Madrid: Cristiandad 1975, pp. 34-62. Para una síntesis del concepto bíblico de *alianza* consultar en: A. BONORA, «Alianza», en AA.VV., *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid: Paulinas 1990. A. Bonora afirma: «La Biblia presenta una compleja tipología de la alianza, y tanta variedad de formas y de tipos hace difícil una definición que las abarque a todas» (op. cit., 45). En su artículo no considera la dimensión esponsal de la alianza. En cambio, X. Léon-Dufour, a quien seguimos, la subraya más claramente: cf. X. LÉON-DUFOUR, «Alianza», en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder <sup>17</sup>1996, pp. 59-68.

<sup>4</sup> Algunos estudios sobre la simbología esponsal en la Biblia: L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Estella: Verbo divino 1999; P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, Paris: Seuil 1990; ID., «Acomplir les Écritures. Un chemin théologique biblique», *RB* 99-1 (1992) 132-162; G. HALL, «Origin of the marriage metaphor», *Hebrew Studies* 23 (1982) 169-171; A. PENNA, *Amore nella Bibbia*, Brescia: Paideia 1972.

alianza son: la elección gratuita de parte de Dios, la consagración del pueblo como propiedad personal de Dios (cf. Ex 19,5), la concesión de una tierra prometida a los padres (cf. Ex 3,7-10.16s), la promesa de protección, bendición y ayuda (cf. Ex 19,4) y el establecimiento de unas cláusulas de fidelidad que el pueblo deberá cumplir a través de un culto ritual y de unas leyes y prescripciones (cf. Ex 20,3ss; Dt 5,7ss), en vista, especialmente, a erradicar el pecado capital de la idolatría (cf. Ex 20,3ss; Dt 5,7ss).

El ritual de la alianza sinaítica se concluye cuando Moisés esparce la sangre del sacrificio sobre el altar y sobre el pueblo, para indicar la unión que se establece entre Yahvé e Israel. El Arca de la Alianza y la Tienda del Encuentro serán los grandes signos y memoriales de aquella alianza inicial que supuso la fundación de Israel como pueblo de Dios. De hecho, la alianza sinaítica revela un aspecto esencial de la historia de Israel, ligado ahora de manera definitiva al designio amoroso y libre de Dios. Yahvé pretende, en efecto, asociarse a los hombres a través de su pueblo elegido, estableciendo con ellos una comunidad cultural entregada a su servicio, regida por su ley y obligaciones y depositaria de sus promesas.

#### 1.1.2. La aportación de los profetas

La tradición profética de Israel hace evolucionar la comprensión de la alianza prototípica del Sinaí hacia formas más humanas, menos jurídicas. Los profetas no dudan en teñir esta alianza con notas afectivas y llenas de ternura y compasión. Y sin desdeñar otros muchos símbolos –pastor y rebaño, viñador y viña, padre e hijo...– buscan en la experiencia humana otras analogías para explicar las relaciones entre Yahvé y su pueblo, extrayendo la perspectiva esponsal: Yahvé es el esposo e Israel, la esposa. Así pues, la tradición profética reinterpreta la alianza sinaítica desde esta nueva perspectiva, en la cual Dios aparece como el esposo enamorado y fascinado por su pueblo-esposa, al que sostiene con fidelidad y colma con sus dones y bienes, y de quien espera una respuesta adecuada en sincera obediencia amorosa (cf. Ez 16,6-14).

Por otro lado, en los profetas se da una valorización de la mujer que elude los esquemas patriarcales y que se relaciona claramente con la antropología subyacente en Gn 1,27.<sup>5</sup> Es significativa, por ejemplo, la defensa del matrimonio en Mal 2,13-16, con una referencia explícita –la única en todo el AT– a la antropología genesiaca (cf. Gn 2,23-24). En este texto el profeta arremete duramente contra el repudio fácil y exige a los varones casados que no abandonen a la mujer de la juventud, sino que permanezcan fieles

---

<sup>5</sup> Cf. T. SOLÀ, *Els profetes intèrprets i agents de la història*, Barcelona: Kame 2009, p. 115.

a ella de por vida. De este modo los profetas, desarrollando la simbología esponsal, van más allá de los estrechos horizontes del patriarcalismo coetáneo. En los profetas, la mujer ya no es un elemento más de carácter patrimonial sin valor jurídico, sino que recibe cierta consideración, gracias a la imagen de Yahvé como esposo de Israel. Y, por otro lado, la sensibilidad de algún profeta en relación con el mundo de la mujer, le podría ser fuente de inspiración para cantar esponsalmente el amor de Yahvé.<sup>6</sup>

Esta dignificación de la mujer por parte de la predicación profética va a la par con la tipificación de la ciudad de Jerusalén como esposa de Yahvé, a veces en fidelidad, otras veces en adulterio. Yahvé se ha unido esponsalmente con Jerusalén y ha decidido morar en ella para siempre. La montaña de Sion, donde se asienta la ciudad santa de Jerusalén, se convierte así en la madre espiritual de todos los elegidos, incluso de todas las naciones de la tierra; todos recibirán su instrucción y su enseñanza (cf. Is 2,3c; 66,11; Ba 4,36-37; Sal 87,1-7). Ella es madre instructora de sus hijos, porque es la esposa de Yahvé (cf. Is 49,14; 54,4-7). A pesar de sus muchas infidelidades Yahvé deviene para ella Dios de ternura y consolación (cf. sobre todo Is 49-55), y esta protección-predilección que Dios le procura se irradia a través de su maternidad y magisterio universales.

La fórmula que sintetiza esta humanización de la hermenéutica de la alianza sinaítica continúa siendo: «Y así seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios» (cf. Jr 30,22; Ez 36,28, etc.). De este modo la relación entre Yahvé e Israel, que es relación de alianza, se complementa con una relación esponsal, es decir, no hay substitución de la vertiente más jurídica, sino complementación; en los profetas, en efecto, coexisten ambas líneas interpretativas.<sup>7</sup> Los textos principales donde se propone esta interpretación de la alianza en clave esponsal en la tradición profética de Israel los encontramos sobre todo en Oseas, Isaías, Jeremías y Ezequiel.

#### a) Oseas: Yahvé, esposo de Israel

Los comentaristas están de acuerdo en conceder al profeta Oseas la iniciativa de introducir el símbolo esponsal en la literatura bíblica. Suya es la originalidad de hablar de la relación de Dios con el hombre (es decir, con su pueblo), utilizando la gama variada de registros propios del lenguaje de los enamorados.

---

<sup>6</sup> Según opina T. SOLÀ, *Jahvè, espòs d'Israel. Poderosa metàfora profètica*, Barcelona: Claret 2006, pp. 4-5. Sin embargo: «desde el punto de vista social y jurídico, la situación de la mujer en Israel es inferior a la que tenía en los grandes países vecinos» (R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona: Herder 1976, p. 75).

<sup>7</sup> Cf. SOLÀ, *Els profetes intèrprets i agents de la història*, 235.

El profeta Oseas actuó en el Reino del Norte entre los años 750-725 a.C. Cuando Israel cae en manos de los asirios su mensaje llega al Reino del Sur, a través de los prófugos del Norte que huían hacia Judá. Probablemente estos prófugos pondrían por escrito el mensaje del profeta. Y, un siglo más tarde, el profeta Jeremías recibiría su mensaje y lo ampliaría a su manera.

Los comentaristas se interrogan sobre el origen de la metáfora sponsal en Oseas. Quizás la respuesta más plausible es la que hace referencia al contexto cultural y religioso de los pueblos cananeos. No disponemos de muchos datos sobre la religión cananea,<sup>8</sup> sin embargo existe una opinión generalizada sobre la representación de Baal como Dios de la lluvia y de la fertilidad y de su consorte Asherah. A partir de aquí se proyecta una unión matrimonial de estilo hierogámico entre el dios Baal y la diosa Tierra, a fin de obtener los frutos tan apreciados de las cosechas anuales. Oseas es plenamente consciente de que esta religión que asegura la fertilidad de la tierra acabará por engullir la débil, por transcendente, religión de Israel. El profeta, entonces, inspirándose en la figura matrimonial cananea, elabora y propone, humanizándola, su propia figura sponsal, la del matrimonio de Yahvé con su pueblo. No será difícil para los israelitas comprender la metáfora de Oseas, porque estaban ya familiarizados con la metáfora cananea de la fertilidad, una simbología que les empujó a la idolatría y, por lo tanto, al abandono del Dios verdadero.<sup>9</sup>

A pesar de la constante apostasía del pueblo y del castigo consecuente que Dios le inflige, básicamente «en Oseas Yahvé es el Dios del amor, y por medio de Yahvé él deviene profeta del amor, siempre dispuesto a enamorarse de nuevo».<sup>10</sup> Son precisamente los tres primeros capítulos del libro de Oseas donde hallamos la impactante experiencia

---

<sup>8</sup> Cf. G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaan, según la tradición de Ugarit*, Madrid – Valencia: Cristiandad – Institución San Jerónimo 1981.

<sup>9</sup> F. Raurell constata en los textos de la corriente deuteronomística y en los libros proféticos una constante denuncia del culto a la diosa Asherah (que a menudo se confunde con Astarté), que hace suponer que este culto había calado hondo en la religiosidad del pueblo y muy probablemente en la monarquía política. Sin duda en el corazón del pueblo conviven una religión politeísta e idolátrica relacionada con la fecundidad de la tierra y la religión monólatra y monoteísta impuesta con vehemencia. También parece probable una cierta consortización de Asherah al lado de Yahvé, por la sistemática reducción de la diosa de su ser personal a un mero objeto o lugar de culto. Pero se combate con fuerza la religión hierogámica de los cultos de la tierra a fin de salvar el carácter histórico de la religión bíblica. Si a Dios no se le llama *madre* es quizá para proteger el combate yahvista contra el culto hierogámico cananeo. A pesar de todo, la figura de la diosa Asherah podría haber inspirado la figura de la Sabiduría bíblica. Una vez clarificado el monoteísmo en Israel sus sabios y místicos no dudan en utilizar adjetivos femeninos para caracterizar a Dios: Dios es *rûah* (espíritu), posee *rahûm* (entrañas), envuelve en su *shekinah* (habitáculo, mansión) (cf. F. RAURELL, «*I Déu digué...*». *La Paraula feta història*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 1995, pp. 331-360).

<sup>10</sup> SOLÀ, *Jahvè, espòs d'Israel*, 94.

amorosa del profeta. Su propio matrimonio, inducido por Dios, es elevado a la categoría de metáfora ejemplarizante:

Comienzo de lo que habla Yahvé por medio de Oseas. Dijo Yahvé a Oseas: «Anda, toma para ti una mujer dada a la prostitución e hijos de prostitución, porque el país se está prostituyendo completamente, apartándose de Yahvé» (Os 1,2).

Sin duda alguna, la orden de casarse con una prostituta resulta del todo insólita en el contexto bíblico. Con esta metáfora el profeta consigue impactar a su auditorio, con el agravante de que la mujer-prostituta, a pesar de ser acogida y perdonada varias veces por su marido, continúa entregándose a los amantes, incurriendo de nuevo en adulterio. De este modo Dios se salta su propia legislación, que prescribía la pena de muerte para la mujer adúltera. Además, queda clara la motivación puramente materialista del continuado adulterio:

Pues su madre se ha prostituido, se ha deshonrado la que los concibió, cuando decía: «Me iré detrás de mis amantes, los que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas» (Os 2,7).

Yahvé no soporta la idea de ser substituido por los Baales en tanto que Hacedor de su pueblo. No es admisible que la esposa de Yahvé confíe más en ellos que en Él mismo. No solo Oseas, toda la trama bíblica pone de manifiesto la exigencia de Yahvé de ser adorado como el único Dios y Hacedor del mundo; Dios no admite rival y sus celos son infinitos.<sup>11</sup> Sin embargo, Dios, movido por su gran misericordia, actuará con fuerza amorosa para alejar a la esposa de la idolatría-adulterio. Y en este punto Oseas nos ofrece una de sus mejores páginas, preñadas de lirismo y estética:

Por eso voy a seducirla; voy a llevarla al desierto y le hablaré al corazón. Allí le daré sus viñas, convertiré el valle de Acór en puerta de esperanza; y ella responderá allí como en los días de su juventud, como cuando subió del país de Egipto. Aquel día –oráculo de Yahvé– ella me llamará: «Marido mío». Ya no me llamará: «Baal mío». Retiraré de su boca los nombres de los Baales, que nunca más volverá a invocar. Aquel día sellaré un pacto en su favor con las bestias del campo, las aves del cielo y los reptiles del suelo; quebraré y alejaré de esta tierra el arco, la espada y la guerra, y los haré reposar en seguro. Te haré mi esposa para siempre, te desposaré en justicia y en derecho, en amor y en compasión; te desposaré en fidelidad, y tú conocerás a Yahvé (2,16-22).

---

<sup>11</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE, *Profetas*, vol. II, Madrid: Cristiandad 1987, p. 860. Los autores comentan que el israelita tiene el corazón dividido: sigue a Yahvé, pero su acción de gracias es para Baal, de quien recibe la bendición de los bienes de la tierra y de las cosechas. En las naciones circundantes se toleran varias divinidades, no así en Israel, porque Yahvé no tolera competencia de ningún tipo.

El profeta desea que Israel tome conciencia de la seducción de Dios, cual marido enamorado; Oseas anhela que el pueblo le diga a Dios «marido mío», es decir, esposo mío. Ciertamente, la perspectiva de la alianza asume unos horizontes nuevos, porque el Dios transcendente de Israel, de quien nadie podía hacerse imagen alguna, se presenta ahora como el marido-esposo que seduce y se deja seducir. Sin duda, el concepto de alianza ha cambiado o, por lo menos, ha sido modificado sustancialmente: «Oseas ha inaugurado una nueva hermenéutica de la alianza, que se extiende como hilo poético y teológico dentro de los oráculos de, al menos, cinco profetas».<sup>12</sup>

Además, Oseas, utilizando la simbología esponsal, crea un lenguaje nuevo, una manera más humana y cercana de proponer el pacto de la alianza de Yahvé Dios con el pueblo elegido. Y lo hace implicándose él mismo en el mensaje que Dios le manda transmitir al pueblo de Israel. De tal modo se implica el profeta que en varios pasajes no queda claro si se refiere a la experiencia de Oseas con su mujer Gómer o bien a la experiencia de Yahvé con su pueblo. Sea como fuere, Oseas deja honda huella en la literatura bíblica posterior, sobre todo en los profetas mayores: Jeremías, Isaías (de modo especial el Deuterisaías) y Ezequiel, llegando su influencia a penetrar la teología neotestamentaria y el pensamiento judío y cristiano de los primeros tiempos de la Iglesia.<sup>13</sup> Y su huella vuelve a reaparecer en el Nuevo Testamento.

#### b) Isaías: la esposa de la juventud

El libro del profeta Isaías resulta teñido de cierta complejidad, por tratarse de una obra escrita a lo largo de un periodo de casi tres siglos. Muchos comentaristas, aunque no todos, admiten cierta línea de fondo, a pesar de haber sido escrita por varios autores. Probablemente el redactor final puso orden a los elementos dispersos de la obra a fin de procurarles ese sustrato común de temas.

Tradicionalmente Is cuenta con estas tres partes: Proto-Isaías cc. 1-39 (s. VIII a.C.), Deuterisaías cc. 40-55 (s. VI a.C.) y Trito-Isaías cc. 56-66 (a finales del s. VI a.C.).

En el Proto-Isaías prácticamente no se encuentra la simbología esponsal, salvo escasas referencias. Así, por ejemplo, en Is 1,21 se compara a Jerusalén con una prostituta y, por lo tanto, recibe el trato de mujer, pero no queda claro que sea la esposa de Yahvé. En el canto de la viña (cf. Is 5,1-7) se da alguna alusión de carácter esponsal, donde la viña es una imagen de Israel. En los distintos roles el labrador fiel es Yahvé y la viña

<sup>12</sup> G. RAVASI, «Il rapporto uomo-donna simbolo dell'alleanza nei profeti», *Parola Spirito e Vita* 13 (Lo Sposo e la sposa) (1986) 45.

<sup>13</sup> Cf. SOLÀ, *Els profetes intèrprets i agents de la història*, 237.

infiel el pueblo de Israel. En el segundo canto de la viña (cf. Is 27,1-5) el labrador se propone proteger amorosamente su viña.

En el Deutero y Trito Isaías el símbolo esponsal asume mayor protagonismo. En el año 587 a.C. Jerusalén cae en manos enemigas y acontece el exilio. Isaías había desaparecido antes, hacía más de un siglo, y ahora aparece otro gran profeta que habita en Babilonia junto con los exiliados. Se produce entonces un cambio geoestratégico y entra en escena un nuevo pueblo, los persas, con un nuevo líder, Ciro, abriéndose así para los exiliados un mundo de esperanza. Dios, a través de Ciro, promoverá un nuevo éxodo, el retorno de los exiliados a la Tierra de promisión. Este Dios libertador que devuelve la esperanza a los exiliados es la temática del «Libro de la consolación» o Deuteroisaiás.

Después del tiempo del exilio, que es contemplado como un castigo por los pecados de los hijos de la esposa de Yahvé (cf. Is 50,1), el profeta presenta la ciudad de Jerusalén como la esposa de Yahvé, que ahora se goza del retorno de sus hijos:

Alégrate, estéril que no parías, prorrumpes en gritos de júbilo, tú, que no habías concebido; pues tiene más hijos la abandonada que la casada, dice Yahvé (Is 54,1).

La experiencia del exilio marcó profundamente al pueblo de Israel; tiempo de prueba y de purificación de los pecados. Pero, una esperanza nueva se abre: Dios abandonó por un instante a su esposa, pero la restableció de nuevo con muestras de amor eterno:

Como a esposa abandonada y desolada te ha llamado Yahvé; como a esposa de juventud repudiada –dice tu Dios–. Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero te quiero con amor eterno –dice Yahvé, tu Redentor– (Is 54,6-8).

Jerusalén es la esposa de juventud de Yahvé. Nunca la abandonó, a pesar de separarse de ella durante un tiempo (exilio). Ahora, sin embargo, Yahvé reconstruye la relación esponsal con ella, renueva su matrimonio y se compromete a no repudiarla nunca más (cf. Is 54,9-10).

En el Trito-Isaías hallamos otro texto espléndido donde se describe con gran lirismo y admiración la reconstrucción de Jerusalén y el retorno de los exiliados. Este texto, y en general los textos de Is, apuntan a los tiempos escatológicos:

Jamás te dirán «Abandonada», ni a tu tierra dirán «Desolada», pues te llamarán «Mi Complacencia», y a tu tierra, «Desposada». Porque Yahvé se complacerá en ti, y tu tierra será desposada. Como un joven desposa a una chica, se casará contigo tu edificador, el gozo de un novio por su novia será el gozo de tu Dios por ti (Is 62,4-5).

Aquí de nuevo aparece la imagen de la ciudad abandonada y desolada que Yahvé, a través de un nuevo matrimonio, se propone reconstruir. En este texto la ciudad y el país-terra coinciden, son imágenes comunes de la esposa reconstruida. No se trata solamente de reconstruir la ciudad de Jerusalén, sino de celebrar un verdadero matrimonio, el de Yahvé con la ciudad-esposa. Y se destaca la cualidad de esta unión: profunda y tierna, como lo es la unión intensa y amorosa de un joven con una mujer virgen.

Todos estos textos de Isaías nos remiten a Oseas, cuando describen con belleza inaudita el gozo profundo de Yahvé con la esposa restaurada; novedad de vida que significa ser trasladada de nuevo por el divino Esposo a la luna de miel del primer amor.

### c) Jeremías: amar con un amor eterno

Probablemente se dan algunos paralelismos entre Oseas y Jeremías (s. VII a.C.), puesto que este último asiste a Judá en su declive político-religioso, tal como hizo Oseas con relación a Israel un siglo antes. No es de extrañar que Jeremías se inspire en la lectura de los pasajes de Oseas para componer su propia obra. Al comienzo del libro el profeta se lamenta, en nombre de Dios, de la infidelidad de quien fue su esposa de juventud:

Supongamos que despide un marido a su mujer; ella se va de su lado y pasa a ser de otro hombre: ¿podrá volver a él?; ¿no sería como una tierra manchada? Pues bien, tú has fornicado con tantos amantes, ¿piensas volver a mí? —oráculo de Yahvé— (Jr 3,1).

Más adelante se plantea la posibilidad de clemencia con la esposa que se ha prostituido, se pide de nuevo que Dios ignore su propia legislación;<sup>14</sup> es ella misma, la esposa, la que parece sugerir a su Señor que la acepte de nuevo como esposa. Normalmente adulterio equivale a idolatría y, en consecuencia, volver al Dios único y verdadero significa por parte de Dios restablecer la alianza sponsal con su pueblo, de modo que, al ser reedificada, la esposa (Israel) reencuentra el gozo y la belleza perdidos:

Esto dice Yahvé: Halló gracia en el desierto el pueblo que se libró de la espada: va a su descanso Israel, de lejos Yahvé se le apareció. Con amor eterno te he amado: por eso te he reservado mi favor. Te reedificaré y quedarás reedificada, doncella capital de Israel; volverás a hermosearte con tus adufes y saldrás a bailar entre gentes festivas (Jr 31,2-4).

Parece difícil aceptar que quien se prostituyó tantas veces pueda finalmente ser «virginizada» de nuevo («virgen de Israel»). La metáfora significa que Dios se toma seriamente la reedificación o restauración de su pueblo; Él, que lo ha creado todo de la nada,

---

<sup>14</sup> Cf. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 68-70.



tiene la capacidad de recrear a su esposa-pueblo en el baño restaurador de su amor eterno, amor sin límites. A Dios se le compara con el esposo fiel que ama con amor eterno a su amada, a pesar de sus continuas infidelidades.

#### d) Ezequiel: una historia de amor

Finalmente, entre los grandes profetas que utilizan la metáfora esponsal está Ezequiel. Así como Oseas y Jeremías se sitúan en el preexilio, Ezequiel probablemente sufrió en propia carne la deportación y la mayor parte de su ministerio se situaría ya en Babilonia, después de una primera deportación parcial de Jerusalén. El profeta anunció desde el exilio la destrucción de la ciudad santa, que acaeció efectivamente en el 587 a.C. Sin duda, la mayor de las pruebas para el pueblo de Israel, envuelto ahora en un mar de dolor y tristeza, tal como expresan algunos salmos: «A orillas de los ríos de Babilonia estábamos sentados llorando, acordándonos de Sion» (Sal 137,1). En este contexto el profeta hace una lectura severa de las infidelidades de Israel, pero abre al mismo tiempo una esperanza para el futuro. A pesar de los pecados de la esposa infiel, la última palabra la tiene el perdón de Dios. Los textos fundamentales, donde se expresa esta renovación de la alianza en clave esponsal, los encontramos en los cc. 16 y 23.

En el cap. 16 Ezequiel describe la situación de Israel a través de un relato en forma de historia, donde Jerusalén, que tipifica al pueblo de Israel,<sup>15</sup> representa a la esposa de Yahvé. Sus orígenes son paganos: «Por tu origen y tu nacimiento eres del país de Canaán. Tu padre era amorreo y tu madre hitita» (v. 3). Jerusalén, cual hija no deseada por sus padres, fue abandonada y echada a su suerte, sin embargo:

Cuando naciste, el día en que viniste al mundo, no te cortaron el cordón, no te lavaron con agua para limpiarte, no te frotaron con sal, ni te envolvieron en pañales. Nadie se fijó en ti ni se apiadó compasivo para brindarte alguno de estos menesteres. El día que viniste al mundo, quedaste expuesta en pleno campo, porque dabas repugnancia. Yo pasé junto a ti y te vi agitando en tu sangre. Y te dije, al verte llena de sangre: «Vive». Y te hice crecer como la hierba de los campos. Tú creciste, te desarrollaste, y llegaste a la edad núbil. Se formaron tus senos y tu cabellera creció, pero estabas completamente desnuda. Entonces pasé junto a ti y te vi. Era tu tiempo el tiempo de los amores. Extendí sobre ti el borde de mi manto y cubrí tu desnudez; me comprometí con juramento, hice alianza contigo –oráculo del señor Yahvé– y tú fuiste mía (vv. 4-8).

Verdaderamente conmovedora la descripción de las atenciones de Yahvé-esposo para con su amada. Ya desde su nacimiento Dios prepara, protege, viste y alimenta a la

---

<sup>15</sup> Compartimos la opinión de T. Solà y de otros comentaristas cuando afirman que en Ez 16, Jerusalén equivale a todo el pueblo de Israel (cf. SOLÀ, *Jahvè, espòs d'Israel*, 176-177).

que será su esposa. Llega a dar la vida precisamente a aquella que se hallaba orientada hacia la desaparición y la muerte. Finalmente, Dios hace un juramento y una alianza esponsal con su amada, para convertirla en su esposa: «y tú fuiste mía» (v. 8). A continuación, se describen un sinnúmero de atenciones: el baño y la unción, los mejores vestidos con lino y sedas, toda clase de ornamentos y de joyas, oro, plata, y una alimentación exquisita con los mejores productos de la tierra. El resultado final no podía ser otro que la belleza de la esposa, su fama entre todos los pueblos y ser proclamada reina:

Te bañé con agua, lavé la sangre que te cubría, te ungí con óleo. Te puse vestidos recamados, zapatos de cuero fino, una banda de lino fino y un manto de seda. Te adorné con joyas, puse brazaletes en tus muñecas y un collar a tu cuello. Puse un anillo en tu nariz, pendientes en tus orejas, y una espléndida diadema en tu cabeza. Brillabas así de oro y plata, vestida de lino fino, de seda y recamados. Te alimentabas de flor de harina, miel y aceite. Te hiciste cada día más hermosa, y llegaste al esplendor de una reina. Tu nombre se difundió entre las naciones, debido a tu belleza, que era perfecta, gracias al esplendor del que yo te había revestido —oráculo del Señor Yahvé— (vv. 9-14).

Se trata de una verdadera luna de miel de Yahvé con su esposa, aunque no consta reacción alguna por parte de ella. Toda la actividad es del Señor, intuyéndose una aceptación de la misma por parte de ella. Sin embargo, la felicidad de este matrimonio dura poco y, en seguida, el esposo saca a relucir las muchas infidelidades de la esposa:

Pero tú te pagaste de tu belleza, te aprovechaste de tu fama para prostituirte, prodigaste tu lascivia a todo transeúnte entregándote a él (v. 15).

La niña expósita que fue elevada al rango de reina y esposa de Yahvé se ha convertido en una verdadera prostituta, entregándose al primero que pasa. Se olvidó del amor y la misericordia, del afecto y la ternura y de todos los cuidados de su esposo Dios. El profeta propone esta situación como un drama terrible e insólito que no debería haber ocurrido nunca. Ciertamente esta prostitución que es un adulterio equivale al recurrente pecado de idolatría, tan duramente combatido por los profetas de Israel. Y los pecados del pueblo-esposa llegan a su zénit en el sacrificio abominable de los hijos de Israel, que son el fruto del matrimonio de Yahvé con su pueblo:

Y sucedió incluso —oráculo del Señor Yahvé— que tomaste a tus hijos y a tus hijas que me habías dado a luz y se los sacrificaste como alimento. ¿No era suficiente tu prostitución, que además inmolaste a mis hijos y los entregaste haciéndolos pasar por el fuego en su honor? (vv. 19-21; cf. Jr 32,35).

En este drama histórico Yahvé lleva a término todas las amenazas que anuncia sobre la esposa-pueblo, porque ella será puesta en manos de sus enemigos, será burlada y vilipendiada:

Entonces levanté mi mano contra ti: disminuí tu ración y te entregué a la animosidad de tus enemigas, las hijas de los filisteos, que se avergonzaban de la infamia de tu conducta (v. 27).

En los vv. 35-43 se describe con cierta crueldad los castigos que se van a infligir a la esposa prostituta. Tanto el adulterio como el homicidio por haber sacrificado a los hijos a Móloc comportaban la pena capital. Estos castigos serán aplicados por los mismos amantes de la prostituta (los pueblos vecinos en los cuales Israel a menudo confía desobedeciendo a Yahvé): la desnudarán, la expropiarán y la lapidarán. El mensaje de fondo es este: Yahvé, si lo quiere, puede aniquilar a su esposa adúltera. Sin embargo, las amenazas no se cumplen y, a pesar de infligir duros castigos, Yahvé rebaja su cólera al nivel de su misericordia:

Desahogaré mi furor en ti; pero luego dejaré de tenerte celos; me apaciguaré y no volveré a encolerizarme. Por no haberte acordado de cuando eras joven, y por haberme provocado con todas estas cosas, he decidido, por mi parte, hacer recaer tu conducta sobre tu cabeza – oráculo del Señor Yahvé–. ¡Bien sabes las infamias que has cometido con todas tus abominaciones! (vv. 42-43).

En la parte final del cap. 16 se rememora aquella felicidad de la luna de miel de los tiempos de juventud de la esposa, como evocación de un futuro esperanzador: la esposa finalmente volverá al marido Dios en fidelidad a la alianza:

Pues esto dice el Señor Yahvé: Voy a hacer contigo lo mismo que has hecho tú, que menospreciaste el juramento y rompiste la alianza. Pero yo me acordaré de la alianza que hice contigo cuando eras joven, y estableceré en tu favor una alianza eterna. Y tú te acordarás de tu conducta y te avergonzarás de ella, cuando acojas a tus hermanas, las mayores y las menores, y yo te las dé como hijas, si bien no en virtud de tu alianza. Yo mismo restableceré mi alianza contigo, y sabrás que yo soy Yahvé. Así, cuando te haya perdonado todo lo que has hecho, te acordarás y te avergonzarás, y la vergüenza ya no te dejará volver a abrir la boca – oráculo del Señor Yahvé– (vv. 59-63).

En el cap. 23 se describe también una historia muy dura y triste, en el fondo la misma historia que en el cap.16. Se trata de dos hermanas que en su juventud vivieron en Egipto como prostitutas y tenían nombres extranjeros, llegaron a ser esposas de Yahvé y de su matrimonio nacieron hijos e hijas:

Hijo de hombre: había una vez dos mujeres, hijas de la misma madre, que se prostituyeron en Egipto siendo todavía jóvenes. Allí fueron palpados sus pechos y acariciado su seno virginal. La mayor se llamaba Oholá, y su hermana, Oholibá. Fueron mías y dieron a luz hijos e hijas. Oholá era Samaría, y Oholibá, Jerusalén (vv. 2-4).

La esposa era única en el cap. 16, era Jerusalén en cuanto figura de todo Israel. Aquí son dos las esposas, en alusión a la división de Israel en dos reinos. En el trasfondo está el dolor de los profetas delante de esta división no deseada. Las dos esposas tienen en común su permanente infidelidad al esposo Yahvé. Este cap. 23, sin embargo, se centra en los pecados de Israel y de Judá y en las calamidades que les sobrevienen. El contenido esponsal del mismo no es muy evidente, porque no muestra prácticamente el amor esponsal de Yahvé hacia su pueblo-esposa (solo la breve mención del v. 4: «fueron mías»). Al mismo tiempo, al tratarse de dos esposas el mensaje esponsal pierde intensidad. En Ez 23 no se da una palabra de reconciliación, a diferencia del cap. 16, donde el profeta anuncia una restauración de Jerusalén como esposa de Yahvé. Ezequiel utiliza un lenguaje un tanto más severo que sus predecesores. Sin duda Ezequiel se encuentra lejos del lenguaje amoroso y reconciliador de Oseas.

En definitiva, en todos estos profetas con registros distintos, la simbología esponsal «abre una de las páginas más bellas y profundas de la teología y de la antropología del AT, fácilmente asimilable y asimilada por el NT».<sup>16</sup>

## 1.2. Reflexiones sapienciales en torno a la alianza

Las experiencias fundantes de Israel se localizan básicamente en el éxodo y en el exilio. No se trata tanto de una historia cronológicamente lineal, sino más bien de momentos fuertes históricos, donde algunos acontecimientos dan sentido a la historia posterior y a la precedente. Se considera, por tanto, que el pueblo de Israel nace propiamente en la experiencia liberadora del éxodo y en la alianza constituyente del Sinaí.

Más adelante, en la medida que este pueblo consolida su posición geoestratégica en medio de otros pueblos y culturas, inicia una reflexión sapiencial sobre la condición humana y sus avatares. Posteriormente, en la dolorosa experiencia del exilio nace la plena consciencia de pueblo elegido, Pueblo de la alianza. En esta etapa se busca la coherencia de la propia *historia salutis*, en concordancia también con los orígenes del mundo.

Los profetas describen y padecen los vaivenes de esta *historia* de amor y de alianza entre Dios y su pueblo. Ahora nos interesa profundizar la *reflexión* sapiencial acerca de

---

<sup>16</sup> SOLÀ, *Jahvè, espòs d'Israel*, 207.

esta historia, y lo haremos a través de las narraciones etiológicas de Gn 1-2 y del libro del Cantar de los Cantares.

### 1.2.1 Los relatos etiológicos de Gn 1-2

Sobre todo, a partir de la época davídico-salomónica los sabios de Israel emprenden una reflexión de carácter etiológico sobre el origen de la raza humana, sus errores y méritos, sobre el sentido del sufrimiento y de la muerte, del pecado y del mal en el mundo. Reflexión que probablemente debió plasmarse por escrito en la época del exilio y que recoge materiales propios más antiguos y de las leyendas mitológicas de los pueblos circundantes.

A nuestro estudio le interesan los dos relatos de la creación del hombre (Gn 1,26-27 y Gn 2,4-25), donde se describe una cierta antropología. Veamos los textos.

#### a) Hombre y mujer, imagen de Dios

Dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra; que manden en los peces del mar y en las aves del cielo, en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra». Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Después los bendijo Dios con estas palabras: «Sed fecundos y multiplicaos, henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que repta sobre la tierra» (Gn 1,26-28).

Desde siempre ha llamado la atención el uso de la primera persona del plural en el relato de la creación de la pareja humana. En las tradiciones míticas antiguas resulta habitual este uso para describir a los dioses parlamentando con una asamblea o bien en un cambio de impresiones con la corte celestial (ángeles): «*Hagamos* al ser humano a nuestra imagen...» (v. 26). Desde una perspectiva más teológico-espiritual, el *hagamos* performativo insinuaría, aunque quizá forzando el texto, una dinámica dialógica en la misma esencia del Dios creador, que se proyectaría hacia el «nosotros» de la criatura humana. Sin embargo, parece más plausible considerar a Dios rodeado de su corte celestial decidiendo la creación de ser humano (cf. 1R 22,19; Jb 1,6; Is 6,1-3). Dios le crea entonces en la forma de los *Elohim* (seres divinos), y por eso son imagen de Dios (o de estos seres divinos que le acompañan siempre).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Algunos autores proponen que el ser humano es creado por Dios a imagen de sus ángeles, de los *elohim* que le acompañan continuamente. Así, por ejemplo: G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Salamanca: Sígueme 2000, p. 195; cf. F. VARO, *Génesis* (Comprender la palabra. Comentarios a la sagrada Biblia 2), Madrid: BAC 2016, pp. 19-20; cf. R. E. BROWN – J. A. FITZMYER – R. E.

Sea como fuere, el dato relevante pasa por constatar la capacidad relacional y dialógica del ser humano desde su concepción creatural.<sup>18</sup> El ser humano es, en efecto, un ser comunitario, familiar, abierto a la relación con Dios, con sus semejantes y con el mundo. Es imagen de la divinidad, pero no una imagen estática sino dinámica, llamada a dominar la creación, fiel reflejo del señorío omnipotente del Creador (vv. 26-27).

Gn 1 propone la estructura fundamental de este ser humano primigenio a través del enunciado: «macho y hembra los creó» (v. 27). A algunos autores les parece que el texto «quiere subrayar que no se puede hablar de humanidad fuera de la bipolaridad sexual masculina y femenina».<sup>19</sup> Dios «creó» (singular) al ser humano<sup>20</sup> y «los creó» (plural) varón y mujer. Formó una identidad única y compartida, que corresponde a *lo humano* o, si se prefiere, a la naturaleza humana, en la concretización dual de los dos sexos. Es decir, según Gn 1, varón y mujer son dos formas humanas posibles de existir en este mundo.<sup>21</sup>

¿Cuál es entonces el sentido de la expresión: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra»? (v. 26). ¿Se refiere al alma (la *mens*) o también al cuerpo? ¿Se refiere a cada individuo en particular o también a ese coexistir del hombre y la mujer? En cuanto a la primera pregunta, y a la vista de las innumerables interpretaciones aparecidas a lo largo de la historia, un buen criterio sería considerar *imagen* y *semejanza* como términos análogos que expresan simplemente la correspondencia entre la copia y el original; y, a partir de aquí, rechazar cualquier intento de desgajar lo espiritual y lo somático, porque es el hombre entero quien ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.<sup>22</sup> En cuanto a la segunda cuestión, algunos autores consideran que la referencia a la dualidad sexual –ausente en la creación de los *animalia*–, confiere a la sexualidad humana cierto rango ontológico, con un sentido más profundo que en los *animalia*. Se plantea entonces la cuestión de si la sexualidad humana entraría de algún modo en la imagen y semejanza de Dios. Las opiniones de los comentaristas son muy

---

MURPHY (eds.), *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2005, p. 15.

<sup>18</sup> Este es el sentido que Varo asigna a *imagen y semejanza*: «El ser humano es alguien con quien Dios puede y quiere comunicarse como alguien de su familia» (VARO, *Génesis*, 20).

<sup>19</sup> G. BARBAGLIO, «Hombre», en AA.VV., *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid: Paulinas 1990, p. 769.

<sup>20</sup> Von Rad, basándose en L. Köhler, afirma: «La palabra hebrea *adam* (“hombre”) es un colectivo, que por ende nunca es empleado en plural y propiamente significa “humanidad”» (G. VON RAD, *El libro del Génesis* [Biblioteca de Estudios Bíblicos 18], Salamanca: Sígueme 1977, p. 68).

<sup>21</sup> El debate sobre formas alternativas de interpretar los textos de Gn 1-2 lo reemprenderemos más adelante, en el cap. 3. No todos los autores, en efecto, estarían de acuerdo en fundamentar en Gn 1-2 la pareja heterosexual, el matrimonio y la familia tradicionales.

<sup>22</sup> Cf. VON RAD, *El libro del Génesis*, 68-69; *Teología del Antiguo Testamento*, 194.

variadas, aunque, como propone José Manuel Alcácer, existe mayor consenso cuando se acentúa el elemento relacional que cuando se subraya la diferencia sexual:

si el ser humano solo encuentra su totalidad en la complementariedad de los dos sexos, tendremos que pensar que es ahí en donde hay que buscar la «imagen y semejanza» con Dios; no, como ya dijimos, en su componente sexual, pero sí en su capacidad de relación que solo puede llevar a cabo a través de su ser sexuado.<sup>23</sup>

Por otro lado, la llamada a la fecundidad presupone participación en el acto creacional divino y aparece junto al mandato del dominio sobre lo creado: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla» (v. 28). De este modo el ser humano, *copia* del Creador, ha sido puesto en la tierra como signo de su majestad, como superintendente suyo; en cierto sentido la sumisión de todo lo creado a Dios se canaliza, por disposición divina, a través del ser humano, y quizá ahí también hay una huella de la imagen y semejanza.<sup>24</sup> Sin duda, todos estos elementos quedan pendientes de un ulterior análisis, que llevaremos a cabo en el capítulo antropológico.

#### b) Hombre y mujer, una sola carne

Se dijo luego Yahvé Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada». [...] Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, que se durmió. Le quitó una de las costillas y rellenó el vacío con carne. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces este exclamó: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada». Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne (Gn 2,18-24).

En este segundo relato de la creación el mundo animal forma una especie de caos estructural primigenio donde se hace necesario ordenar y clasificar, cometido que el hombre lleva a cabo dando nombre a los animales. Según von Rad: «En este proceso nominador se realiza un acto de creación segunda, y un acto de ordenación mediante el cual el hombre objetiviza en sí mentalmente las creaturas».<sup>25</sup>

Sin embargo, este ser humano que participa de la soberanía divina regentando la creación es percibido por Dios como incompleto en su soledad: «No es bueno que el hombre esté solo» (v. 18). La soledad aparece como no buena, porque denota carencia de ayuda (cf. Eccl 4,7-12). En consecuencia, lo bueno y lo pleno consistirá en la coope-

<sup>23</sup> J. M. ALCÁCER, «La dimensión nupcial de la persona humana como reflejo de la imagen de Dios, en los textos del Génesis y de la Carta a los Efesios», *Escritos del Vedat* 37 (2007) 23.

<sup>24</sup> Cf. VON RAD, *El libro del Génesis*, 71.

<sup>25</sup> Ibid., 100.

ración mutua. A partir de estas autorreflexiones divinas se fragua una acción definitiva por parte Dios a favor de *Adán*, como paso de lo estático a lo dinámico, del silencio al lenguaje, de la soledad a la convivencia. Dios infunde, en efecto, un profundo sueño al hombre, indicando que la inminente formación de la mujer es obra exclusiva suya: «De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre» (v. 22), y de este modo se remedia la soledad individual, se instaura la reciprocidad como ayuda mutua y se orienta al varón y a la mujer al fin bueno de la *una sola carne* y de la fecundidad. ¿Este ser *carne de carne* alude entonces a la atracción sexual y a la mutua adecuación? No parece del todo claro, aunque el texto lo sugiere.<sup>26</sup>

La «ayuda adecuada» implica correspondencia mutua entre varón y mujer, porque ambos son iguales y a la vez distintos. «¡Esta vez sí!» (v.23): ahora sí, el varón se reencontra con la mujer y viceversa, es decir, con él mismo en la mujer y viceversa, ya que ella revela al ser humano su identidad esencialmente relacional. Y en ese encuentro gratuito de *varón* y *varona* (*iš-išša*), el estupor da paso al gozo profundo,<sup>27</sup> porque todo acontece en la gratuidad de Dios, como obra exclusiva de su amor.<sup>28</sup>

Así pues, la antropología subyacente de Gn 2 presenta un ser humano completo en él mismo y delante de Dios y, al mismo tiempo, necesitado de un «tú»; siendo esta paradoja esencial a su misterio. ¿Sería este el sentido del llamado *estupor adámico*: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (v. 23)? No todos los autores coinciden con el mismo diagnóstico, tal como veremos más adelante. Lo que sí podemos deducir es que el mutuo estupor entre él y ella, representantes de la humanidad una, es signo del plan de Dios para el ser humano creado a su imagen y semejanza. Un plan que va más allá de la soledad subjetiva o del individualismo, y que apunta a la apertura a los demás con el fin de alcanzar la fraternidad y la comunión.

Las dos narraciones de la creación, llamadas *yahvista* (J) y *sacerdotal* (P), son ciertamente distintas, aunque complementarias. La historia yahvista es una narración sencilla y geográficamente local. Sin embargo, P presenta la creación como una odisea cosmológica universal. Son tradiciones distintas, aunque: «En un punto están de acuerdo: ambas consideran la creación íntimamente orientada hacia el hombre, que es su centro y

<sup>26</sup> Es el punto de vista de: BROWN – FITZMYER – MURPHY (eds.), *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 17. Al respecto comenta G. von Rad: «Ella sí que era, a diferencia de los animales, su contraparte perfecta y el hombre la reconoció y saludó en seguida como tal. Así se explica claramente el origen de esa innata y violenta atracción de los sexos, que no se apacigua hasta que no llegan a ser de nuevo “una carne” en el hijo, pues la mujer fue tomada del varón y por consiguiente deben juntarse otra vez» (VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 200).

<sup>27</sup> Cf. ALCÁCER, «La dimensión nupcial», 31; cf. VON RAD, *El libro del Génesis*, 99.102.

<sup>28</sup> Cf. VARO, *Génesis*, 38.



meta».<sup>29</sup> Ciertamente, el *proyecto humano* es una verdadera maravilla de Dios, a pesar de la caída y el pecado que lo ha dejado maltrecho. Y, sin duda alguna, estos primeros capítulos de Gn constituyen una obra de arte de la literatura y del pensamiento universales, a cuyo contenido nuestra reflexión se referirá a menudo.

### 1.2.2. El Cantar de los Cantares

En el centro de nuestra reflexión bíblico-esponsal se encuentra la obra magistral del Cantar de los Cantares (Ct).<sup>30</sup>

Este libro enigmático y único ha sido interpretado desde ópticas muy distintas. Algunos comentaristas advierten que el Ct es una especie de glosa de los textos etiológicos de Gn 1-2 que acabamos de analizar.<sup>31</sup> Además, la mayoría de los exégetas actuales se decantan por la interpretación literal o naturalista, que trata del amor humano según Dios lo concibe.<sup>32</sup> Algunos incluso le niegan toda significación religiosa, y lo consideran un libro claramente erótico y licencioso. Ciertamente, esta perspectiva actual contrasta en gran manera con la gran tradición judeocristiana, siempre inclinada a desarrollar una interpretación alegórica y espiritual del Ct. El Cantar, en efecto, fue recibido y acogido por los comentaristas de las escuelas rabínicas como metáfora de la alianza de Dios con Israel, y por la tradición cristiana, sobre todo en la época de los Padres y de los

<sup>29</sup> VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, 200.

<sup>30</sup> En su comentario Gianfranco Ravasi expone una extensa bibliografía hasta el año 1992: G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici: commento e attualizzazione*, Bologna: Dehoniane 1992, pp. 135-142. También puede verse J.-M. AUWERS – A. WÉNIN, «Problèmes herméneutiques dans l'interprétation du Cantique des cantiques», *Revue théologique de Louvain* 36, 3 (2005) 344-373, donde los autores hacen referencia a un libro que recoge las ponencias de un congreso sobre el Ct, celebrado en el 2001, en el cual se constatan las enormes dificultades a la hora de interpretar el Ct y también el abanico inmenso de interpretaciones por parte de los especialistas. Esta es la referencia del congreso: J. NIEUVIARTS – P. DEBERGÉ (eds.), *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le cantique des cantiques. XIXe Congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible, Toulouse, septembre 2001* (Lectio divina 190), Paris: Cerf 2002. Curiosamente algunos estudios tradicionales sobre el AT ignoran el Ct. Así: W. ZIMMERLI, *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad 1980; VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, Salamanca: Sígueme 2000; EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*.

<sup>31</sup> Por ejemplo: RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 66, donde cita las catequesis de Juan Pablo II, partidario también de esta interpretación (cf. Catequesis, 15-11-1975 y 23-05-1984). Ver también K. BARTH, *Dogmatique. La Doctrine de la Création*, vol. 3 (t. I), Genève: Labor et Fides 1960, párr. 41.

<sup>32</sup> Entre otros: A. M. DUBARLE, «L'amour humain dans le Cantique des Cantiques», *Revue Biblique* 61 (1954) 67-86; J.-P. AUDET, «Le sens du Cantique des Cantiques», *Revue Biblique* 62 (1955) 197-221; W. RUDOLPH, «Das Buch Ruth. Das Hohelied. Die Klagerlieder», *KAT XVII* 1-3 (Gütersloh 1962); P. GRELOT, «Le sens du Cantique des Cantiques», *Revue Biblique* 71 (1964) 42-56; G. GERLEMAN, *Ruth. Das Hohelied* (Biblischer Kommentar Altes Testament 18), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1965; Balthasar, siguiendo G. Gerleman, considera el Ct como celebración del eros carnal sin finalidad religiosa: «El eros aparece suspendido en sí mismo, sin otra mira que el amor mutuo –para nada se habla de matrimonio, y mucho menos de hijos–, es el impulso ebrio y sensual de ser el uno para el otro...» (H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 6, Madrid: Encuentro 1988, p. 116).

autores medievales, como la experiencia esponsal del creyente con Dios y de la comunidad cristiana con Cristo.<sup>33</sup>

En el ámbito cristiano la interpretación alegórica se impone a partir de Hipólito y Orígenes, cuya influencia se alarga en el tiempo hasta avanzada la Edad Media. Teodoro de Mopsuestia (350-428) quiso proponer un sentido literal para el Ct, siendo condenado por el concilio de Constantinopla II (553). ¿Esta condena influyó en los comentaristas posteriores? Probablemente provocó el abandono de la hermenéutica literal.

En el s. XIX autores calvinistas y protestantes comienzan a estudiar el Ct desde la perspectiva literal, perspectiva que se impone en el ámbito católico a partir del s. XX, exceptuando algunos autores, entre los cuales destacamos A. Robert, R. Tournay y A. Feuillet.<sup>34</sup>

Algunos autores optan por una vía intermedia. Así por ejemplo Pelletier considera que se debería valorar la estructuración de las catequesis bautismales en la época de los Padres, desarrolladas a partir de la lectura meditativa del Ct. Es decir, en los primeros siglos había una presencia importante del Ct en la vida litúrgica de las comunidades. Pero a partir del s. V el Cantar desaparece prácticamente del horizonte eclesial y de la catequesis, siendo relegado a la clausura de los monasterios.<sup>35</sup> Por su cuenta Gianfranco Ravasi propone una interpretación más simbólica, que nace del sentido literal pero que incorpora elementos de la espiritualidad bíblica, judía y cristiana.<sup>36</sup> En esta línea Daniel

<sup>33</sup> Para los comentaristas actuales el uso de la alegoría resulta algo incómodo, porque habla de realidades que no guardan relación con el significado que se les atribuye. Además, se le aprecia cierto desdén hacia lo corporal, postura esta poco acorde con las antropologías actuales. Por ejemplo V. Morla: «Un pudor mal entendido (y una falsa concepción de Dios) llevó sin duda a ofrecer a la tradición judeo-cristiana la interpretación alegórica. Por muy noble que pretenda ser (y sea) en su origen, la lectura alegórica del Cantar ahondó en una visión distorsionada de Dios (suyo es el don del sexo) y del erotismo» (V. MORLA, *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los cantares*, Estella: Verbo Divino 2004, p. 77).

<sup>34</sup> Cf. A. ROBERT – R. J. TOURNAY – A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire*, Paris: J. Gabalda 1963. De Lubac se alinea con estos exégetas para hacer su defensa acérrima de la interpretación alegórica o mística, para ello cf. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 275-284. De Lubac considera, apoyándose en la interpretación rabínica de corte alegórico del Ct, que se trata de un libro plenamente en consonancia con la tradición profético-esponsal del AT. A partir de Hipólito y Orígenes la tradición proseguiría esta línea alegórica cristo-eclesiologizándola. Generalizando, los «alegóricos» conectan el Ct con los profetas, y los «literales» con Gn 1-2.

<sup>35</sup> Cf. A. M. PELLETIER, «Le Cantique des Cantiques. Un texte et ses lectures», en J. NIEUVIARTS – P. DEBERGÉ (eds.), *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le cantique des cantiques. XIXe Congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible*, Toulouse, septembre 2001 (Lectio divina 190), Paris: Cerf 2002, pp. 85-86. Más extensamente puede consultarse el completo trabajo de la autora en: A. M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma: Pontificio Istituto Biblico 1989.

<sup>36</sup> Comenta Ravasi: «Il Ct è certamente celebrazione dell'amore nuziale nella sua pienezza ma è anche affermazione di tutti i suoi valori referenziali. In questo senso l'amore umano perfetto, dove corporeità et eros sono già linguaggio di comunione, senza perdere la sua carica concreta e personale, giunge di sua natura a dire il mistero dell'amore che tende all'infinito ed esprime la realtà trascendente e divina» (RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 133).

Lys considera que el sentido literal contiene a su vez trazas de contenido teológico.<sup>37</sup> También, Karl Barth se maravilla de que los textos de Gn 2 y el Ct se mantengan en la Biblia, a pesar de que su contenido difícilmente se puede conciliar con la pura realidad histórica subsiguiente a la caída (cf. Gn 3). Esta permanencia indica, sin duda, que se trata de una verdadera alianza concluida y de pleno derecho, fruto de la redención, aunque luego deba ser acogida por el creyente y desplegada en la historia.<sup>38</sup>

En definitiva, esta tercera vía nos induce a no desdeñar lo humano del Ct desde una lectura alegórico-teológica y a no abandonar lo alegórico-teológico desde una lectura antropológica.<sup>39</sup> Quizá la interpretación literal moderna incurre, en algunos casos, en la postura radical de segmentar el conocimiento bíblico, al considerar obsoleta o caduca la vía alegórica. En este sentido afirma Pelletier: «no es ilegítimo querer mantener juntos los dos registros».<sup>40</sup> Precisamente la simbología esponsal desde su propia naturaleza puede ayudar a integrar y a unificar, más que a separar o dicotomizar. En el momento en que se dicotomiza, lo esponsal se resquebraja o se pierde.

Ciertamente, un análisis exhaustivo de todo el Ct escapa a los límites del presente trabajo. A pesar de todo, proponemos unos puntos de reflexión que se ajustan a nuestros objetivos.

– «*Carta magna de la humanidad*». La expresión es de Barth, pero su contenido es mucho más antiguo. Así, por ejemplo, ya en el s. II el gran rabino Aquiba afirmaba: «El universo entero vale menos que el día en el que se entregó el Cantar de los Cantares a Israel, porque, si bien todas las Escrituras son santas, el Cantar de los Cantares es el Santo de los Santos» (*Misná Yadayim* 3,5). También, desde la tradición cristiana, Orígenes (s. III) comenta algo parecido: «feliz el que entra en los lugares santos, pero es mucho más feliz el que entra en el *Santo de los santos* [...]. De igual modo feliz también el que comprende los cantares y los canta –puesto que nadie canta sino en las fiestas–, pero mucho más feliz el que canta el *Cantar de los Cantares*».<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. D. LYS, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris: Cerf 1968.

<sup>38</sup> Cf. BARTH, *Dogmatique*, III/1, párr. 41.

<sup>39</sup> Pelletier considera esencial esta conciliación entre divino y humano en el mundo bíblico: «Ensuite, parce qu'il est finalement bien peu biblique de jouer l'un contre l'autre amour divin et amour humain, soit que l'on lise spirituellement, en annulant l'humanité des mots, soit que lisant anthropologiquement, on oublie que la dramatique des chapitres II et III de la Genèse met une solidarité étroite entre amour divin et amour humain» (PELLETIER, «Le Cantique des Cantiques», 99).

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 1 (BP a 51, 45-46).

El Cantar describe, en efecto, la belleza y la intensidad del amor humano según Dios lo ha pensado; un auténtico cuadro pictórico, suprema obra de arte, quizá el símbolo más digno y elocuente para hablar del amor de Dios en categorías humanas.<sup>42</sup> No debería haber contradicción ni oposición entre amor humano y amor divino.<sup>43</sup>

– *Dios, el gran ausente*. Es sorprendente la ausencia de referencia religiosa en un libro que forma parte del canon judeocristiano. La palabra *Dios* no aparece en escena, y sólo en una ocasión aparece la expresión «llamarada divina».<sup>44</sup> Quizá el Ct nos quiere hacer comprender que la pasión y la belleza del amor humano, según Dios los concibe, son «sacramento» del amor divino; en el Ct la religión (el *ligamen* de la persona con Dios) se antropologiza, en el «tú» humano se vive el amor al «Tú» divino.<sup>45</sup>

¿Se esconde Dios, entonces, para propiciar el encuentro de dos libertades (él y ella)? Dios, que es libertad infinita, se adapta o «deja hacer» a la libertad finita de ambos. La propuesta del Ct es sin duda provocadora, parece que nos conduce a un horizonte insólito donde mística y humanidad se dan la mano.

– *Él y Ella*. A menudo se ha proyectado en este libro una especie de «manual» de la vida conyugal. Sin embargo, como dice Ravasi, «el horizonte espiritual del Ct es más amplio que el tema del matrimonio, presente sin duda en él».<sup>46</sup> Efectivamente, los prota-

<sup>42</sup> Al respecto escribe Ravasi: «un libro sigillato dall'amore e consacrato all'amore, dedicato alla coppia, a Lei e a Lui, che appaiano sulla scena della vita e del mondo ogni giorno. Poiché il Ct è prima di tutto, come avremo occasione di ripetere, un "manuale della Rivelazione sull'amore, sull'affetto e sulla sessualità" (G. Krinetski) e perciò è "la 'Magna Carta' dell'umanità" (K. Barth)» (RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 41).

<sup>43</sup> También Ravasi: «A mio avviso, la strada per aprirsi un varco verso una corretta interpretazione del Cantico è quella di una sua lettura *sim-bolica* nell'accezione originaria del termine (da *sym-bállein*: "mettere insieme"), capace cioè di raccogliere un fascio di significati, senza disperderli, mutilare o farli prevalere l'uno sull'altro» (G. RAVASI, *Il linguaggio dell'amore. Una lettura del Cantico dei cantici*, Magnano: Qiqajon 2005, p. 13).

<sup>44</sup> «La traducción ofrecida "impetuosa llamarada" ('potente llamarada' o 'violenta llamarada', lit. 'superllamarada') responde a un extraño término hebreo: *šalhebetyâh*. Este término se compone de dos elementos: *šalhebet*, que significa 'llama', 'llamarada', y una apócope (*yâh*) del nombre divino Yahvé [...]. Este es el motivo por el que algunos intérpretes del Cantar traducen ese inhabitual término por "llamarada divina"» (MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, 360).

<sup>45</sup> Comenta Pelletier citando a Beauchamp: «la valenza divina del *Cantico* non può essere attribuita al ruolo del Benamato interpretato allegoricamente. "In questa coppia, divino è ciò che accade tra l'uno e l'altra, il rapporto stesso è divino". In questo canto, Dio è presente non attraverso un ruolo allegorizzato, ma come fonte della celebrazione dell'uomo e della donna» (PELLETIER, *Creata maschio e femmina*, 68).

<sup>46</sup> RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 42. A continuación añade: «È l'amore in quanto tale, nella sua assolutezza, purezza e totalità, il cuore del Ct ed è così che esso può inglobare anche rimandi all'infinito»; N. K. Gottwald opina que la simbología del Ct no hace referencia alguna a las estructuras sociales del matrimonio y de la familia, cf. N. K. GOTTWALD, *The Hebrew Bible. A socio-literary introduction*, Philadelphia: Fortress 1985, p. 549. También lo dice V. MORLA, *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella: Verbo Divino 2019, p. 473. Sin embargo, en un reciente documento de la Comisión bíblica pontificia se dice: «Un libro intero della Bibbia [Ct], di un genere letterario del tutto particolare, ci viene offerto come un esemplare poema sull'amore coniugale» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*Che cosa è l'uomo?*» (*Sal* 8,5). *Un itinerario di antropologia biblica*, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana 2019, p. 135).

gonistas no son marido y mujer, ni hay referencia a los hijos. Sería forzado, casi cómico, argumentar que el texto no es más que una preparación para el matrimonio. De hecho, los protagonistas ni siquiera tienen nombre. Un redactor posterior al original añadió los calificativos de «él» y «ella» para ayudar a la lectura. Quizá la falta de nombres concretos alude a la universalidad de la relación humana. Entonces, él y ella, sin un verdadero nombre, son todas las parejas de la historia que repiten el milagro del amor.

Por otro lado, los dos protagonistas nos proponen aquella amistad que tiende a la comunión más profunda. Como verdaderos «precursores» de las corrientes personalistas modernas utilizan un lenguaje que se estructura alrededor de los pronombres personales y posesivos y de la repetición de la locución *mi amado, mi amada* (cf. 1,13.14.16; 2,3.8.9.10.13.16.17; 4,16; 5,2.4.5.6.9.10.16; 6,1.2.3; 7,10.11.12.14; 8,5.14).<sup>47</sup>

– *La iniciativa es de ella*: «¡Que me bese con los besos de su boca!» (1,2). Teniendo presente la cultura patriarcal semita, sorprende el protagonismo de ella en el comienzo del canto y, de hecho, en todo el libro.<sup>48</sup> Su personalidad es valiente y decidida, dispuesta a correr todo riesgo con tal de permanecer con el amado. De hecho, esta identidad femenina se halla presente en otros libros del AT, donde se caracteriza a menudo a la mujer fuerte que asume papeles relevantes en medio del pueblo. Comenta Víctor Morla:

la protagonista del Cantar, con sus palabras y sus actos, delinea un tipo de mujer decididamente «moderna». En casi todos los poemas del Cantar se manifiesta como una mujer libre, dueña de sus decisiones, emociones y sentimientos. En ningún momento cede el protagonismo a su amante. Ella invita, insta y decide cuándo quiere acceder al abrazo íntimo.<sup>49</sup>

Esta iniciativa femenina nos evoca uno de los pasajes más enigmáticos de la Escritura: «¿Hasta cuándo darás rodeos, díscola muchacha? Pues Yahvé ha creado una novedad en el país: la mujer rondará al Varón» (Jr 31,22). Es significativo que el verbo *crear* utilizado en Jr, coincida en tiempo y género con el utilizado en Gn 1,27, cuando se refiere a la creación del hombre y la mujer. Quizá el texto quiera indicar que la mujer representa la respuesta de fidelidad del ser humano a Dios, una respuesta «creada» por

<sup>47</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *El Cantar de los cantares o la dignidad del amor*, Estella: Verbo Divino 1993, p. 75.

<sup>48</sup> Lo comenta entre otros Ravasi: «Il Ct è curiosamente un testo “femminile”, sorprendente in un orizzonte com’era quello orientale contrassegnato da un maschismo ben sedimentato» (RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 43). También V. Morla destaca la personalidad de la mujer del Cantar, verdaderamente arrolladora y decidida (cf. MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, 39-40).

<sup>49</sup> MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, 97.

Dios, provocada por su iniciativa amorosa. El Ct parece insinuar que la simbólica esponsal requiere la iniciativa de la mujer para manifestarse.<sup>50</sup>

– *En el Cantar hay un marco referencial ambiental.* Es decir, él y ella no están solos. Se trata de una relación no privativa, aunque concreta y particular; una relación «ex-puesta», puesta-delante-de, acompañada del coro de ellas y ellos y del marco de la naturaleza misma. Este marco que presenta el Ct es esencial, porque nos ayuda a comprender que él y ella no son una pareja aislada, sino que viven y celebran su amor, rodeados de sus amigos, incluso enemigos (5,7), y plenamente comprometidos ecológicamente, como se diría hoy.

El marco natural es realmente sorprendente y cargado de sensaciones; espacios abiertos poblados de una rica fauna y flora, que sirven de escenario para la relación entre los dos protagonistas: colinas, vegas, montañas, cedros, cipreses, manzanos, higueras, viñas, lirios, narcisos, mandrágoras, granadas, higos, ciervos, gacelas, tórtolas, con toda clase de perfumes, incienso, nardo, leche, miel, etc.<sup>51</sup>

No se trata únicamente de una pareja de novios en medio de un ambiente natural y casi salvaje. También entran en escena los elementos más variados de la «casa» y sus complementos: la alcoba, la tienda con sus lonas, el diván, la casa de cedro, la puerta con su cerrojo, las ventanas, el lecho, el asiento de oro y púrpura, la bodega, el jardín, el huerto, el muro y las cercas, y también la ciudad con las calles y plazas, etc.

Estos elementos no se pueden desdeñar aduciendo que se trata simplemente de elementos destinados al ornato o al relleno del relato esencial sobre la pareja en cuestión.

– *La belleza del cuerpo.* El Cantar nos presenta con realismo la cultura antropológica bíblico-semítica, donde la persona no es un compuesto de alma y cuerpo, como apuntaba la cultura griega, sino más bien un todo unitario con un significado profundamente simbólico. Tampoco se trata de una sensualidad-sexualidad puramente física, sino cargada de simbolismo, que remite constantemente al amor y al gozo de la relación.<sup>52</sup> So-

---

<sup>50</sup> Sobre la iniciativa de la esposa del Cantar comenta Raurell: «En el *Càntic dels Càntics* parla més la noia que el noi, es manifesta més entusiasta ella que ell. És ella que té la iniciativa; és ella que obre el poema i que el clou: *Osculetur me osculo oris sui* (1,1). Sí, comença la dona, i no sense una raó determinada. Amb aquest monòleg de l'estimada, el poema de sentits infinits, de ressonàncies difícils de mesurar, la dona és la primera que canta l'amor. [...] És també suggestiu que les últimes paraules siguin pronunciades per la dona, la sorprenent protagonista d'un escrit nascut en un ambient tan poc atent a la realitat femenina» (F. RAURELL, *El Càntic dels Càntics en els segles XII-XIII. Lectura de Clara d'Assís*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya-Associació Bíblica de Catalunya 1990, pp. 67-68).

<sup>51</sup> Pueden consultarse las listas completas de elementos de la naturaleza en MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, 33-35.

<sup>52</sup> «Il corpo, anzi i corpi nella loro comunione d'amore, così come sono descritti nel Ct, sembrano quasi essere l'illustrazione poetica di Gn 2,24-25» (RAVASI, *Il Cantico dei cantici*, 108). En el epílogo de

bre el mensaje del cuerpo en el Ct escribe atinadamente Frederic Raurell: «el Cantar de los Cantares no ve en el cuerpo sólo sexualidad o una fugaz metáfora celeste, sino que capta el símbolo que une historia y eternidad, carne y espíritu, eros y ágape, piel y sentimiento, hombre y Dios».<sup>53</sup> La sponsalidad del Ct abraza la persona entera, cuerpo y espíritu, e incorpora la gama inmensa de sensaciones que captan los cinco sentidos.<sup>54</sup> Quizá la interpelación fundamental del Ct, en tanto que Palabra revelada, se refiera a la invitación a saber descubrir en lo humano lo divino, en lo antropológico lo teológico.<sup>55</sup>

– *Admiración y deseo*. Los protagonistas del Ct, él y ella, se describen mutuamente. Sin embargo, la descripción que él hace del cuerpo de ella es más extensiva y copiosa. En efecto, «el Cantar es mucho más rico en imágenes relativas al cuerpo de la amada».<sup>56</sup> Por parte de ella, la expresión del deseo erótico resulta más evidente.<sup>57</sup> En el AT aparece a menudo la contemplación de la belleza de la mujer como signo de la bendición de Dios para el hombre afortunado que la padece (en el sentido del *pathos* griego). Así, por ejemplo, los patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob, padecieron la belleza de las que serían sus respectivas mujeres, Sara, Rebeca y Raquel (cf. Gn 12,11.14; 24,16; 29,17). Parece entonces que el varón expresa el atractivo de la mujer visualizando y describiendo su belleza (cf. Ct 1,9-11.15; 2,2.13b-14; 4,1-15; 5,1a; 6,4-12; 7,2-10), y que la mujer manifiesta de modo intenso el deseo erótico de búsqueda, posesión y consumación del amor con el varón (cf. Ct 1,2-4.7.12-13.16; 2,3b-6.16-17; 3,1-5; 4,16; 5,4-6.8; 6,3; 7,11-14; 8,1-4.5b-7). La visualización-descripción de ella por parte de él supone un punto fijo donde él se sitúa como observador; sin embargo, el deseo de ella implica danza y movimiento, a fin de desvelar el deseo en él: «¡Vuelve, vuelve, Sulamita, vuelve, vuelve, que te miremos! ¿Por qué miráis a la Sulamita, que danza en medio de dos coros?» (7,1). El encuentro en el deseo de dos libertades se corresponde en cierto sentido con el «estupor adámico» del *principio*: «Entonces este exclamó: “Esta vez sí que es hueso de

---

su libro añade: «Il Ct spinge i credenti a un rapporto più disteso con la dimensione sessuale ed erotica della vita, riconoscendo che anche il principio della bellezza e del piacere è dono del Dio Creatore» (Ibid., 863).

<sup>53</sup> F. RAURELL, *Des del Càntic dels Càntics. L'amor com a encontre en Clara d'Asís*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 1993, p. 22.

<sup>54</sup> Ver las referencias del Ct sobre los cinco sentidos en la exposición de MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, 34.

<sup>55</sup> En este sentido se pregunta Morla: «hay mucha gente para la que consciente o inconscientemente el sexo y el erotismo nada tienen que ver con Dios. ¿Pero es posible una teología sin antropología? ¿Es posible hablar dignamente del Dios creador sin considerar la radicalidad del elemento sexual en la cosmovisión del ser humano creado?» (MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, 76).

<sup>56</sup> MORLA, *Libros sapienciales y otros escritos*, 473.

<sup>57</sup> Morla, por ejemplo, destaca el deseo apasionado como característica de ella: «Se trata de una mujer presa de un apasionado amor, pero de un amor que no destruye al objeto amado, sino que lo proyecta hacia el mismo objetivo: un objetivo compartido» (cf. MORLA, *Poemas de amor y de deseo*, 39).

mis huesos y carne de mi carne”» (Gn 2,23), donde resuena el estribillo del Ct: «Mi amado es mío y yo de mi amado» (Ct 2,16).

El Cantar de los Cantares no deja de evocar el «ideal» de toda relación humana, como llamada a vivir en la bendición recíproca, en vez de la destrucción, como llamada o vocación a la comunión en la *una sola caro*, inscrita ya en el relato de la creación. Todas estas reflexiones sapienciales de los sabios de Israel se pueden completar a partir de los libros considerados específicamente sapienciales.

### 1.2.3. La Sabiduría que sale al encuentro

La sabiduría bíblica, en efecto, se muestra atenta y acogedora de la experiencia humana y, a partir de observarla cuidadosamente, entreteje una elaborada reflexión que conecta de forma natural con la fe de Israel. El sabio es alguien que aprende a vivir bien y a gozar de la vida, busca la felicidad en el cumplimiento de las leyes humanas y divinas. Pero también es muy realista y, a menudo, muestra su escepticismo ante los afanes de este mundo y ante normas y costumbres que no son buenas ni razonables. Al mismo tiempo recoge con frecuencia la mentalidad patriarcal de la época, con valoraciones negativas sobre la mujer, basadas en las reflexiones subjetivas de los varones.

Sin embargo, aflora una novedad. Así como en la visión profética se identificaba al esposo con Dios y la esposa con la humanidad, encontramos en la tradición sapiencial un ejemplo de intercambio de roles. En el libro de los Proverbios aparece una personificación de la Sabiduría, como una figura divina y femenina que invita a un banquete festivo. Hay que dejarse guiar por ella, en oposición a la mujer perversa que conduce al varón hacia la necedad y hacia su propia destrucción. El libro del Eclesiástico identifica la sabiduría divina con la Torah. Pero otro libro, el de la Sabiduría, no presenta a esta mujer como personificación de la Ley de Moisés, sino de algo más universal, que después ayudará a relacionar el banquete de la Sabiduría con el del Reino de Dios. La imagen de la sabiduría vinculada a Dios nos evoca la insuficiencia de los esfuerzos y de las razones humanas (vanidad de vanidades, todo es vanidad...). Al final, hay que esperar que la Sabiduría divina salga al encuentro del hombre. Se prefigura aquí la Encarnación. Y, al mismo tiempo, hemos comprendido que la figura femenina también puede representar la voluntad divina de conducir al hombre hacia el bien y la verdad.



## 2. NUEVO TESTAMENTO

En Jesucristo culmina la historia de salvación manifestada en la Antigua Alianza. Él es el enviado del Padre por la *dynamis* del Espíritu; es su imagen perfecta (cf. Col 1,15) y, como afirma el Concilio,

el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación.<sup>58</sup>

Todas las polaridades humanas manifestadas como promesa en aquella primera alianza alcanzan ahora en Cristo su respuesta y plenitud definitivas. Porque Jesús de Nazaret viene al mundo para llevar a cumplimiento no solo las promesas de la Alianza Antigua, sino antes que nada las esperanzas y anhelos del género humano, sometido a lo largo de la historia a los embates del egoísmo y los conflictos entre hermanos. Por eso, en el zénit de su vida, y preparando el momento culminante de su misión en el mundo con su muerte en cruz, toma el pan y el vino rituales de la pascua hebrea y los transforma en símbolo de la Alianza Nueva y eterna que sellará con la ofrenda de su propia sangre, derramada por el pecado del mundo. También de modo icónico, aunque anticipando lo escatológico en su muerte y resurrección, los dos brazos de la cruz de Cristo vienen a significar uno de los nexos fundamentales de nuestro estudio: la necesaria convergencia entre las dos dimensiones, vertical y horizontal, de la alianza nupcial en Cristo.

De este modo, Cristo se presenta ante el mundo como el Esposo que el Padre envía a desposar a la humanidad, porque, tal como continúa diciendo el Concilio: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre»,<sup>59</sup> manifestando así el plan salvífico de Dios en Cristo, a saber: la voluntad de unirse nupcialmente con cada ser humano y con toda la humanidad. Este plan salvífico «vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible».<sup>60</sup> Ya que,

Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma sólo por Dios conocida, se asocien a este misterio pascual.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> GS 22.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid.

Vamos a adentrarnos en la persona de Jesucristo, esposo de la Nueva Alianza con la humanidad *una*, bajo el signo de su Iglesia. Y lo haremos a través de un breve recorrido por los pasajes esponsales más significativos del NT. Seguiremos el orden cronológico de la plasmación escrita, fijándonos, en primer lugar, en algunos textos del *corpus paulinum*, a continuación estudiaremos los evangelios sinópticos y, por último, daremos una breve ojeada a la tradición joánica.

### 2.1. *La imagen esponsal en el «corpus paulinum»*

Pablo es un teólogo incansable que necesita constantemente razonar y fundamentar su propia experiencia y la de sus comunidades a la luz de Cristo muerto y resucitado. Él es, sin duda, el primer pensador cristiano conocido que reflexiona la fe a través del evento cristológico y de la nueva vida que nace de él y que marca las relaciones de la nascente fraternidad cristiano-eclesial. En Pablo, cristología y eclesiología no se pueden separar.

Aunque realmente no se nombre a la Iglesia con el apelativo de esposa, en el *corpus paulinum* hay una eclesiología que contiene un trasfondo de simbología esponsal. De hecho, Pablo obtiene esta simbología del AT, en especial de la tradición profética.

Nos centraremos en tres textos con claro matiz esponsal. Nos interesa sobre todo Ef 5,21-33, texto paradigmático que relaciona implícitamente el misterio de la relación Dios-Israel con el de la relación Cristo-Iglesia. Quizá en ningún otro lugar del NT se muestra tan claramente la consonancia entre ambas díadas. Además, la cita pone en relación dos dimensiones de la Iglesia: Cuerpo y Esposa de Cristo.<sup>62</sup> Antes de adentrarnos en la Carta a los Efesios analizaremos dos textos complementarios con cierta resonancia esponsal: 2Co 11,2 y Ga 4,19.

#### 2.1.1. Virgen esposa de un solo esposo

Celoso estoy de vosotros, pero con celos de Dios, pues os he desposado con un solo esposo, para presentaros a Cristo como una casta doncella (2Co 11,2).

---

<sup>62</sup> Algunos biblistas valoran esta doble dimensión. Por ejemplo, Gérard Rossé: «Se l'immagine della Chiesa, Corpo di Cristo, rischiava di presentarla come un soggetto passivo che riceve tutto dal Capo, il modello sponsale completa: la Chiesa, Sposa di Cristo, riceve la sua personalità propria che le permette di stare dinanzi allo Sposo e rispondere al suo amore. Si realizza così tra Cristo e la Chiesa una relazione di amore reciproco, una relazione vissuta tra due soggetti distinti che sono "due in UNO". In quest'amore che la unisce allo Sposo, la Chiesa acquista la sua identità profonda di Sposa: essere un riflesso di Cristo stesso» (G. ROSSÉ, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, Roma: Città Nuova 2001, p. 180).

Esta es la primera vez que Pablo utiliza la imagen esponsal. El texto forma parte de la apología del ministerio y del apostolado paulinos. Precisamente el capítulo once de 2Co suele apodarse con el nombre de «discurso del insensato», porque en él Pablo dice cosas que no querría —como una especie de autoelogio—, motivado por la necesidad de mostrar y defender su credibilidad apostólica delante de la comunidad de Corinto. El problema para Pablo no son los ataques o críticas a su persona por parte de algunos; al Apóstol le hace sufrir la lejanía de Cristo de los que le critican y se critican entre ellos. Este padecimiento manifiesta su celo por las cosas de Dios, celo que se evidencia en el deseo ardiente de que aquellos corintios posean un corazón virgen para el Señor.

Lo contrario del «corazón virgen» son las «distracciones» que sustraen al creyente de permanecer en aquel centro donde solo está Dios y Jesucristo. En el trasfondo del pensamiento del Apóstol hallamos la prostitución de los ídolos denunciada a menudo por los profetas. A Pablo le mueve la «misma insensatez» de aquellos hombres de Dios de antaño cuando se describe a sí mismo con la figura del padre obstinado en que su hija llegue virgen al matrimonio: «¡Ojalá pudierais soportar un poco mi locura!» (2Co 11,1). Su celo consiste en procurar que ella no se manche con la prostitución.

De modo análogo, Pablo utiliza el lenguaje profético de la prostitución-idolatría para interpelar a los corintios, a fin de que ellos no sucumban a las doctrinas seductoras de los falsos profetas (vv. 4.13). El Apóstol anhela para sus hijos que sean como la novia desposada con un solo esposo, Cristo. Pero únicamente llegarán a ser esa novia, «virginizando» su corazón, escuchando la verdadera palabra apostólica que él les anuncia. Es decir, a través de su ministerio o apostolado, los corintios son engendrados como novia para el único esposo, Cristo; esta sería entonces, según Pablo, la esencia del ministerio apostólico que él ha recibido directamente de Cristo resucitado.

La pretensión del Apóstol consiste en afirmar que ellos, por *su palabra*, podrán entrar en el misterio esponsal de Cristo esposo. En cambio, la palabra seductora de los falsos apóstoles, que se rige por el mismo *engaño* con el que la serpiente engañó a Eva (v. 3) les aparta de Cristo y de la comunión eclesial.<sup>63</sup> En definitiva, Pablo presenta su ministerio como un servicio a favor del encuentro esponsal entre la comunidad eclesial y Cristo.

---

<sup>63</sup> Cf. H. SCHLIER, *La Carta a los Efesios* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 71), Salamanca: Sígueme 1991, pp. 348-349.

### 2.1.2. Los dolores de parto del Apóstol

En la Carta a los gálatas Pablo se enoja con su comunidad a raíz de la influencia de los judaizantes. Sus doctrinas, que incitan a vivir la fe desde la seguridad de la Ley, provocan los celos de Pablo, signo de una vivencia apasionada del ministerio apostólico. En efecto, en una frase de trasfondo profético, Pablo les dice: «Ese interés que algunos tienen por vosotros no es sano; quieren sin duda alejarse de mí para que os intereséis por ellos» (Ga 4,17).

Estos celos son de algún modo un signo de los celos divinos contra la idolatría. El Apóstol se desvive por sus «hijos» amados, ya que pertenecen en exclusiva al Señor. Los celos de Pablo comportan un sufrimiento apremiante, comparable al de una madre que está a punto de engendrar a un hijo, según aquella expresión, afectuosa e incluso tierna, que sale de su pluma:

¡Hijitos míos!, por vosotros sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros (Ga 4,19).

Pablo, descentrado de sí mismo, padece y sufre por el único interés de engendrar a Cristo en cada persona; cualquier otro interés provocaría el efecto inmediato de abortar el cuerpo de Cristo que se forma en el creyente. Él no se presenta como un mero espectador de algo que acontece fuera de él, sino que participa activamente, porque él mismo asume el rol maternal de la Iglesia de engendrar en la fe.

Este texto de carácter *maternal*, en contraste con el que acabamos de analizar de claro matiz *paternal*, nos conduce a reflexionar sobre la naturaleza quiásmica de la analogía sponsal; la paternidad pastoral que guía y orienta, se ejerce, al mismo tiempo, como maternidad que engendra a Cristo en el creyente. Es interesante esta expresión espontánea del Apóstol que parece mostrar un cierto equilibrio de la función paterno-maternal en el modo de ejercer su ministerio o apostolado. Ciertamente los Padres, como veremos más adelante, sacan grandes consecuencias eclesiológicas de esta expresión de Pablo, así como de la anterior (2Co).

### 2.1.3. El «misterio grande»

Sed sumisos los unos a los otros, por respeto a Cristo: las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del cuerpo. Como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua y la

fuerza de la palabra, presentándola resplandeciente, sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino santa e inmaculada. Así deben amar los maridos a sus mujeres, como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborrece jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo. *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una carne.* Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia. En todo caso, que cada uno de vosotros ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al marido (Ef 5,21-33).

Este texto fundamental lo analizamos formando parte de la escuela común paulina. Es decir, no nos detendremos en la discusión acerca de su autoría, porque excedería los límites de nuestro trabajo. Nos ocupa, sin embargo, su contexto histórico, necesario para comprender correctamente el texto.

El autor se está refiriendo a los comportamientos ético-morales de las familias que han abrazado la fe. Lógicamente se sirve de las costumbres de la época para comentar las relaciones en la casa-iglesia doméstica, según el modelo de la casa greco-romana jerarquizada,<sup>64</sup> claramente patriarcal, donde la mujer vive en dependencia del marido, el hijo del padre y el esclavo del amo, coincidiendo normalmente las tres figuras (marido, padre, amo) en una misma persona. No podemos obviar, en nuestra aproximación al texto, este contexto cultural, no muy distinto del ambiente semítico.

La aportación paulina no consiste en cambiar las estructuras sociofamiliares, sino más bien en «cristificarlas», es decir, impregnarlas del fermento evangélico a fin de convertirlas en respuesta creyente a los ambientes culturales no siempre justos.<sup>65</sup> Precisamente en el contexto social y cultural del s. I, donde la mujer era propiedad del paterfamilias o del propio marido, la propuesta de Ef, que parte de ese ambiente cultural patriarcal, trasciende los postulados de aquella época iluminándolos desde la experiencia misma de Cristo.

Por esta razón el autor de la carta invita a los cónyuges a entrar en el misterio esponsal de Cristo y de la Iglesia.<sup>66</sup> El contexto veterotestamentario de la alianza de Dios con

<sup>64</sup> Cf. SCHLIER, *La Carta a los Efesios*, 328.

<sup>65</sup> Es lo que opina J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Éphésiens* (Études Bibliques 42), Paris: Gabalda 2001, p. 273. También hoy deberíamos ser capaces de *cristificar* el abanico de relaciones de nuestro mundo.

<sup>66</sup> En realidad, Ef 5 no dice que la Iglesia sea la esposa, porque aquí la imagen recurrente para la Iglesia continúa siendo la de Cuerpo de Cristo. A pesar de todo estamos de acuerdo con Begonya Palau: «Según nuestra opinión, Pablo lleva aquí a la máxima plenitud la relación entre Cristo cabeza e Iglesia cuerpo. El deseo de expresar la unidad entre Cristo e Iglesia llega a un extremo tal, que se hace necesario pasar a la metáfora esponsal, la más potente para describir la intimidad entre dos seres» (B. PALAU, «La Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo en Corintios, Colosenses y Efesios», en D. JARA [ed.], *Vivificados por la Palabra*, Ávila: CITES 2016, p. 100).

Israel, desarrollada esponsalmente por los profetas, hace de trasfondo o de punto de referencia. Incluso los creyentes de cultura helénica conocerían las historias de los profetas bíblicos, donde Yahvé aparece como novio enamorado, fiel y misericordioso, siempre dispuesto al perdón y a la gracia, a pesar de las constantes infidelidades y proscripciones de su pueblo-esposa.

La maestría del autor de Ef consiste en proyectar esa relación esponsal Yahvé-Israel sobre el nuevo binomio esponsal Cristo-Iglesia. Esta magistral equivalencia marca decisivamente la teología de los Padres y pone las bases de su eclesiología implícita. A partir de ahora –es decir, de la resurrección de Cristo– es Cristo mismo quien asume el rol del esposo, llevando hasta el extremo la experiencia radical de Oseas (cf. 1,2s): no solamente contrae nupcias con el pueblo infiel –la mujer-prostituta del profeta–, sino que además «se entregó a sí mismo por ella» (v. 25) muriendo en la cruz, a fin de rescatarla del pecado y de la muerte.<sup>67</sup>

Cristo ama (v. 25) a la Iglesia, se siente cabeza-responsable de ella (v. 23), la salva (v. 23), se entrega por ella (v. 25), la santifica y purifica (v. 26), le da resplandor y la «inmaculatiza» (v. 27), la alimenta y la cuida con cariño (v. 29), la convierte en su mismo cuerpo (v. 30), se une a ella en una sola carne (v. 31), la envuelve en su misterio grande de amor (v. 32). Sin duda, este «matrimonio» divino entre Cristo y la Iglesia que se dibuja en Ef nos transporta espontáneamente a las expresiones cargadas de ternura y misericordia de los profetas analizados más arriba (cf. Os 2,16-22; Is 62,4-5; Jr 31,2-4; Ez 16,4-8). Pero en los profetas no hallamos el compromiso por parte de Yahvé Dios de considerar a Israel como a su cuerpo. Sin embargo, la Iglesia no solo es la novia-esposa de Cristo, sino también su mismo Cuerpo, del cual Él es la Cabeza. Aquella entrega amorosa del Dios de los profetas se concreta y «antropologiza» ahora hasta el extremo en el hombre Jesús, quien no duda en mostrar al mundo el «romanticismo» infinito de Dios. En esta misma línea escribe Begonya Palau:

Cristo no tiene espera y se presenta Él mismo a la mujer de sus sueños. La entrega que Cristo hace de sí mismo hace que ella comparezca ante Él como santa. La Iglesia ya ha sido llevada a Cristo, ya ha sido santificada y ya ha sido desposada con Él. El resultado es la belle-

---

<sup>67</sup> Siguiendo a Ch. Reynier: «L'amour de Christ pour l'Église est entièrement innovateur puisqu'il consiste à "se livrer pour elle". Ce terme typiquement paulinien (Rm 8,32; Ga 2,20) fait référence au sacrifice de la croix et au don de soi du Christ» (CH. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, Paris: Cerf 2004, p.176).

za de la esposa del Ct 4,7 («Eres toda bella, oh amada mía, y en ti no hay defecto»), que refleja la gloria del mismo Cristo, el cuerpo glorioso que vive ya las nupcias escatológicas.<sup>68</sup>

En contraste con todas las atenciones amorosas que Cristo mantiene con la Iglesia, a ella solo se le pide que se someta a Cristo.

Estas reflexiones eclesiológicas son las que utiliza Pablo para ofrecer su pensamiento sobre el funcionamiento del hogar cristiano. Es decir, no se trata de modificar las estructuras familiares de la época, sino de evangelizarlas. Si a la Iglesia se le pide sumisión a Cristo, de modo análogo la mujer, que culturalmente no puede sino someterse al marido, deberá hacerlo cristo-eclesiológicamente y no de otra manera: «Como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo» (v. 24). Esta expresión resulta compleja, analizada desde la sensibilidad actual, porque aparece como una provocación con relación a los derechos de las mujeres. Sin embargo, no podemos olvidar que se trata de un texto del s. I, aunque no por ello debemos obviar la importancia de la permanente actualización del mensaje del Evangelio.<sup>69</sup>

De hecho, la sumisión no expresa aquí una actitud sociológica sino eclesiológica que se exige a todos los miembros de la comunidad, como lo indica la misma introducción de la tabla doméstica que encontramos en Ef 5,21ss, donde el autor utiliza el mismo verbo, relativo al sometimiento, aplicado a una experiencia fundamental: «Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo» (v. 21). «De esta manera, se viene a decir que la actitud de la mujer reproduce la actitud típica del cristiano, quizá personificando así la identidad de todo bautizado».<sup>70</sup> Así pues, no se requiere la superioridad del hombre respecto a la mujer, ni se promueve una situación de esclavismo aplicada al matrimonio.

Por otro lado, siguiendo la lógica hermenéutica del texto, la subordinación de la mujer viene condicionada por la parte que se le exige al varón: sometimiento también por su parte (v. 21), actuar como cabeza-responsable (v. 23), amar a la mujer y entregarse por ella (v. 25), amarla como uno ama a su propio cuerpo (v. 28), amarla como a sí mismo (v. 28.33), alimentarla y cuidarla con cariño (v. 29), renunciar a todo para unirse a ella en el misterio de la *una sola carne* del principio (v. 31).

En la mentalidad cultural del s. I todas estas atenciones que se le exigen al marido eran completamente innecesarias, porque la mujer era simplemente propiedad del mari-

<sup>68</sup> PALAU, «La Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo», 105.

<sup>69</sup> La expresión también refleja la antropología aristotélica del helenismo. Aristóteles, en efecto, al comienzo de su *Política* dice que por ley natural el hombre manda sobre la mujer, el señor sobre el esclavo y el heleno sobre el bárbaro. En este sentido, es evidente que Pablo tiene influencias culturales patriarcales, aunque ofrece vías nuevas.

<sup>70</sup> PALAU, «La Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo», 102.

do y ella no poseía derecho alguno. Sin lugar a duda, el cristianismo está aportando una dimensión nueva fundamental a las relaciones familiares habituales, porque las cristifica y, cristificándolas, las abre a nuevos horizontes culturales. De este modo marido y mujer entran en el amor de la nueva alianza de Cristo-Iglesia. Y así como la Iglesia recibe un trato esponsal por parte de Cristo, que le confiere personalidad y dignidad, de modo análogo la esposa recibe el mismo trato esponsal de su esposo, siempre y cuando los dos se sometan recíprocamente y participen con fervor de la vida en Cristo. En esta nueva dinámica de la alianza en Cristo, lo decisivo es que las nuevas relaciones matrimoniales subrayan la reciprocidad, dimensión ajena al medio cultural de aquel tiempo.<sup>71</sup> Un marido que ame tanto a su esposa como Cristo a la Iglesia, hasta el punto de entregar su vida por ella, es digno de ser cabeza de familia, porque ha consagrado toda su vida a favor de la unidad de los dos.<sup>72</sup> Todo esto no significa que no persistan en Pablo, como hijo de su época, las categorías culturales patriarcales de su entorno.

Una segunda línea bíblica de fondo subyace en la Carta a los Efesios. Se trata de los relatos de la creación de Gn 1-2, donde se habla de la unidad de la pareja humana y, de modo especial, Gn 2,23, donde a la mujer se la considera carne del hombre. Desde esta perspectiva es importante la renuncia del hombre, aun cuando en la sociedad judía no era él quien dejaba padre y madre sino la mujer. En este contexto cultural el subrayado de dejarlo todo por parte del hombre implica centrarse exclusivamente en la mujer, a fin de llevar a buen término el proyecto o mandato divino de ser *una sola carne*: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una carne» (v. 31). En el contexto de la llamada a formar una sola carne, se comprende mejor que el hombre es la cabeza y la mujer el cuerpo, no ya en un sentido jerárquico sino de unidad.

El autor de Ef exhorta al marido a amar a la mujer como a su propio cuerpo, entregándose a ella, convirtiéndose así los dos en una sola carne, como Cristo hace con la

---

<sup>71</sup> Cf. Ibid., 103.

<sup>72</sup> Cf. J.-N. ALETTI, *Eclesiología de las cartas de san Pablo* (Estudios Bíblicos 40), Estella: Verbo Divino 2010, p. 178. En esta misma línea afirma Reynier: «L'image de la tête et suggérée par le fait que le Christ comme tête révèle sa primauté dans la manière d'aimer comme en toutes choses. [...] si le mari est "tête de la femme", c'est parce que son agir envers la femme est à l'image de celui du Christ envers l'Église, modèle de l'amour, et non en raison d'une supériorité qui lui reviendrait par nature!» (REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, 175). La relación matrimonial hombre-mujer conduce al autor de la Carta a los Efesios a proponer el misterio esponsal de Cristo-Iglesia como «misterio grande», es decir, como misterio fundante de las nuevas relaciones entre los creyentes. La fórmula de Ef es ciertamente afortunada, porque explícita como en ningún otro lugar del NT el misterio de la alianza de amor esponsal de Dios con su pueblo, concretada y plenificada ahora en la persona del Hijo encarnado-entregado a favor de la humanidad. De este modo, el misterio cristo-ecclesiológico ilumina la relación hombre-mujer, constituyéndola como relación prototípica de la fraternidad eclesial.



Iglesia. Por supuesto que nos movemos en el terreno de la analogía, ya que no se equipara a Cristo con el marido ni a la Iglesia con la mujer, pero se afirma que la pareja esponsal es o debe de ser fiel reflejo de la relación Cristo-Iglesia. De hecho, el «misterio grande» (v. 32) es, en definitiva, el proyecto de Dios que se cumple en Cristo. Por eso estamos de acuerdo con la afirmación de Roselyne Dupont-Roc: «Y desde este punto de vista este texto es la conclusión eclesiológica del NT».<sup>73</sup>

## 2.2. *La imagen esponsal en la tradición sinóptica*

Nos adentramos ahora en la tradición sinóptica, a fin de indagar la figura de Jesús de Nazaret desde la perspectiva esponsal.<sup>74</sup> Sin embargo, en los evangelios sinópticos, pocas veces se recurre a esta simbología. Sobre todo, Mateo, por su característica de la «emanuelidad»,<sup>75</sup> asume de algún modo esta tradición bíblica que no le resulta extraña. Nos centraremos en Mt para comprender la presencia de Dios esposo en medio de su pueblo, según la doctrina del Dios-con-nosotros.

### 2.2.1. Jesús, autopresentado como Esposo

Entonces se le acercan los discípulos de Juan y le dijeron: «¿Por qué tus discípulos no ayunan, siendo así que nosotros y los fariseos practicamos el ayuno?». Jesús les respondió: «¿Pueden acaso los invitados a la boda ponerse tristes mientras el novio está con ellos? Días vendrán en que les será arrebatado el novio; entonces ayunarán. Nadie echa un remiendo de paño sin tundir en un vestido viejo, porque lo añadido tiraría del vestido y se produciría un desgarrón peor. Ni tampoco se echa vino nuevo en pellejos viejos; pues de otro modo, los pellejos revientan y el vino se derrama, y los pellejos se echan a perder. Hay que echar el vino nuevo en pellejos nuevos, y así ambos se conservan» (Mt 9,14-17; par. Mc 2,18-22; Lc 5,33-39).

Este texto de la tradición sinóptica es el que más se aproxima a una autopresentación de Jesús como novio/esposo. A través de una metáfora, muy típica del pensamiento judío, Jesús responde a la problemática que le presentan sobre el ayuno. La respuesta de Jesús supone sin duda una afrenta directa contra la mentalidad legalista de sus interlocu-

<sup>73</sup> R. DUPONT-ROC, *San Pablo, ¿una teología de la Iglesia?* (Cuadernos Bíblicos 147), Estella: Verbo Divino 2010, p. 75.

<sup>74</sup> En este punto seguimos a Mauro Meruzzi, ya que su trabajo sobre el evangelio de Mt se orienta desde una perspectiva esponsal: M. MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati. Aspetti nuziali nella teologia di Matteo* (Studi e ricerche Sezione biblica), Assisi (Perugia): Cittadella 2008.

<sup>75</sup> Según Ulrich Luz: «Las alusiones al ser-con-nosotros de Dios recorren todo el evangelio (17,17; 18,20; 26,29). Pero, sobre todo, Mateo creó una inclusión con este vínculo y el último de su evangelio (“yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo” 28,20), inclusión que marca el tema fundamental: la presencia del Señor glorificado en su comunidad le revela como Emmanuel, Dios con nosotros» (U. LUZ, *El evangelio según san Mateo (Mt 1-7)*, vol. 1, Salamanca: Ediciones Sígueme 1993, pp. 145-146).

tores. No es difícil deducir el escándalo de los fariseos ante la permisividad de los discípulos, que no muestran cuidado a la hora de cumplir las normas del ayuno.

Muchos comentaristas se centran en el tema del ayuno. Pero ¿es realmente este el tema principal? De entrada, Jesús no manifiesta un especial interés en iniciar una discusión acerca del ayuno. Su respuesta trasciende la lógica de los preceptos y se centra en la dinámica del Reino a través del símbolo del banquete. Los discípulos no ayunan porque participan de un banquete esponsal con el novio/esposo, una fiesta donde solo tiene lugar la comida abundante y la bebida exquisita. Sin duda los discípulos acogen a Jesús como al novio/esposo, quizá de modo implícito o inconsciente, y perciben en su persona una dimensión última, escatológica, de irrupción del Reino. No se trata entonces de relativizar los preceptos, sino de constatar que ante Él todo lo demás queda relegado a un segundo plano.

El banquete conlleva además en los sinópticos un denso contenido eclesiológico. Así, la nueva comunidad agápica convocada por Jesús celebra el ágape de la fraternidad, que es fiesta, banquete y comunión de bienes. No se puede separar al novio de la comunidad; el encuentro con Él es una experiencia personal y, a la vez, comunitaria.<sup>76</sup> Precisamente en la comunidad de los seguidores de Jesús irrumpe de algún modo la vida del Reino que Él trae y anuncia. Son quizás aquellos mismos pecadores que, en la perícopa anterior, compartían mesa con Él (cf. 9,9-13).

Jesús no anula el ayuno, pero le otorga otro significado. El ayuno que anuncia no se refiere al ayuno cultural, sino al momento de su pasión y muerte, cuando los discípulos le llorarán y le echarán en falta.<sup>77</sup> Él está presente en la comunidad eucarística y escatológica, pero también está ausente; es el *ya pero todavía no* de la comunidad que hace camino desde la historia hacia la eternidad.<sup>78</sup>

Esta *presencialidad* de Jesús en la comunidad, dato típico de Mt, enlaza sustancialmente con la alianza esponsal veterotestamentaria. Este elemento central de la inclusión mateana (18,20, en relación a 1,23 y 28,20) debemos situarlo, en palabras de Ulrich Luz, «sobre el trasfondo de una *teología de la alianza* veterotestamentaria, lo que me

---

<sup>76</sup> Cf. MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, 163.

<sup>77</sup> Meruzzi interpreta el ayuno futuro del esposo en el sentido de la privación de la Eucaristía para la comunidad cristiana: «L'eucaristia serve a non privare la comunità della presenza dello Sposo, senza il quale essa morirebbe di inedia» (Ibid., 164).

<sup>78</sup> En este sentido escribe Meruzzi: «Per cui, nel tempo della chiesa, il *digiuno* escatologico coincide con el *banchetto* escatologico. La celebrazione dell'assenza si trasforma in celebrazione della presenza. E la presenza è sì reale ma nella forma peculiare del tempo intermedio della chiesa, il tempo escatologico posto tra la prima venuta e la parusia dello Sposo» (Ibid., 164).

sugiere –añade Luz– la denominación de *modelo de teología aliancista*».<sup>79</sup> Además, la presencia de Jesucristo en la comunidad recuerda la *shekiná*, en tanto que presencia de Yahvé esposo en medio de la comunidad de Israel.<sup>80</sup> Es decir, si por un lado el evento Cristo comporta *novedad*, comporta al mismo tiempo *continuidad* con la alianza del AT. Ahora bien, Jesús canaliza, representa o focaliza de algún modo a Yahvé esposo y, aun cuando no se diga explícitamente, el grupo de los discípulos asume el papel de la esposa, en continuidad con la comunidad de Israel. En este sentido compartimos la reflexión de Mauro Meruzzi: «al no poder identificar a la novia [en la perícopa], el lector se siente legitimado a creer que la misma comunidad reunida en torno a Jesús deba identificarse con la “esposa”».<sup>81</sup>

Esta esposa-comunidad implica transformación y novedad a la par que continuidad, porque ahora también el Esposo escatológico tiene rostro y un rostro «nuevo». Novedad no implica rompimiento con lo antiguo, sino plenitud y cumplimiento. Jesús no suplanta a Yahvé, ni los discípulos a los hebreos. Ocurre, en todo caso, un proceso transformativo que consiste, como dice Meruzzi, en «la cristologización del Mesías y la eclesiologización de Israel».<sup>82</sup> O bien, dicho de otro modo, la reflexión mateana, circunscrita en la tradición veterotestamentaria, supone una cierta *cristo-eclesiologización* de la relación sponsal de Dios con Israel: «Del esquema Jhwh-Israel/humanidad se pasa al esquema Cristo-Iglesia/humanidad».<sup>83</sup> O quizá aún mejor, deberíamos decir que en Cristo se comprende mejor el plan salvífico universal de Dios para toda la humanidad, de cuya realización Israel, o sobre todo la Iglesia, «es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano».<sup>84</sup> De este modo, la dinámica sponsal de Dios en este mundo realizada en Cristo, guarda cierto orden que procede de lo universal a lo concreto: humanidad → Israel → Iglesia.

---

<sup>79</sup> U. LUZ, *El evangelio según san Mateo (Mt 18-25)*, vol. 3, Salamanca: Ediciones Sígueme 2003, p. 67. En este punto, Luz se basa en G. Rossé y en H. Frankemölle.

<sup>80</sup> Al respecto opina Luz: «El dicho sobre la presencia de Jesús, el Señor exaltado, en su comunidad, presencia fundamental para la cristología mateana, se basa en el pensamiento judío, y no hay que buscar, mediante refinamientos teológicos de cualquier tipo, una superioridad de estos postulados sobre Cristo frente a los postulados rabínicos sobre la presencia de la *shekiná*» (LUZ, *El evangelio según san Mateo [Mt 18-25]*, 81).

<sup>81</sup> MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, 168.

<sup>82</sup> Ibid., 182.

<sup>83</sup> Ibid., 187. Añade M. Meruzzi: «Il Padre “sposa” l’umanità in Cristo al fine di condurla a sé. E l’umanità non viene “sposata” semplicemente, ma è rappresentata, anticipata, compresa nella comunità escatologica (la chiesa) la quale raccoglie l’eredità di Israele» (Ibid.).

<sup>84</sup> LG 1.

### 2.2.2. La fiesta del banquete del Hijo

Tomó Jesús de nuevo la palabra y les habló en parábolas. Les dijo: «El Reino de los Cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo. Envío a sus siervos a llamar a los invitados a la boda, pero estos no quisieron venir. Volvió a enviar otros siervos, con este encargo: Decid a los invitados: “Mirad, mi banquete está preparado. Ya han sido matados mis novillos y animales cebados, y todo está a punto. Venid a la boda”. Pero ellos no hicieron caso y se fueron: el uno a su campo, el otro a su negocio; y los demás agarraron a los siervos, los escarnecieron y los mataron. El rey, enojado, envió sus tropas, dio muerte a aquellos homicidas y prendió fuego a su ciudad. Entonces dijo a sus siervos: “La boda está preparada, pero los invitados no eran dignos. Id, pues, a los cruces de los caminos e invitad a la boda a cuantos encontréis”. Los siervos salieron a los caminos, reunieron a todos los que encontraron, malos y buenos, y la sala de bodas se llenó de comensales. Cuando entró el rey a ver a los comensales vio allí uno que no tenía traje de boda. Le dijo: “Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin traje de boda?”. Él se quedó callado. Entonces el rey dijo a los sirvientes: “Atadlo de pies y manos, y echadlo a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes”. Porque muchos son llamados, más pocos escogidos» (Mt 22,1-14; par. Lc 14,16-24).

En este nuevo banquete el protagonismo recae sobre el rey que convoca al pueblo a celebrar las nupcias de su hijo: «El Reino de los Cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo» (v. 2). La comunidad que escucha el relato comprende que el rey es Dios y que el hijo es el Mesías que tenía que venir al mundo. El auditorio intuye la transcendencia histórica de las nupcias: «Para el discípulo del evangelio no ofrece duda la significación *crisológica* de este momento: el “Hijo” y “Esposo” es el Mesías Jesús. Ha llegado la hora de su “banquete esponsal” en la tierra, signo y realidad iniciada del convite celeste».<sup>85</sup>

La transcendencia del momento confiere un énfasis mayor a la respuesta de la llamada-invitación.<sup>86</sup> Los primeros llamados, que lo son por dos veces (vv. 3.4), rechazan la invitación con varias excusas. Al segundo grupo pertenecen los que finalmente entran en la sala del banquete, respondiendo todos a la llamada aunque no de idéntica manera, ya que la respuesta implica proveerse a tiempo del traje de boda.

¿Quiénes son los primeros invitados? ¿Los celosos de la Ley y de la «tradición de los antiguos» (cf. Mc 7,1-23; Mt 15,1-20), los que buscan la perfección en el cumplimiento y en los rituales de purificación legal? Luz considera que son más bien los que ponen el corazón en las riquezas de este mundo. La parábola entonces tendría un sentido de juicio escatológico para los universalmente convocados, es decir, para cualquier per-

<sup>85</sup> I. GOMÀ, *El Evangelio según San Mateo*, vol. 2, Madrid: Marova 1976, pp. 375-376.

<sup>86</sup> Cf. MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, 210-211.

sona que se recluya en sus riquezas y comodidades, dejando pasar la llamada a entrar en el Reino.<sup>87</sup> Aquí resuenan, para un hebreo, los convites de la Sabiduría:

La Sabiduría ha edificado su casa, ha tallado sus siete columnas, ha hecho su matanza, ha mezclado su vino, hasta ha preparado su mesa y ha mandado a sus criadas a proclamar en los promontorios de la ciudad: «Quien sea inexperto, que venga aquí». Y a los insensatos les dice: «Venid a compartir mi comida y a beber el vino que he mezclado» (Pr 9,1-5).

Es también el convite del reino escatológico anunciado por los profetas, donde acudirán prácticamente los inexpertos e insensatos, los sedientos y hambrientos, los que no tienen nada, ni dinero para comprar el pan de los hijos:

¡Sedientos todos, id por agua! Los que no tenéis dinero, venid, comprad y comed de balde, ¡vino y leche sin pagar! ¿A qué gastar en lo que no alimenta y fatigarse por lo que no sacia? Hacedme caso y comeréis bien, disfrutaréis con algo sustancioso (Is 55,1-2).

Todos estos textos resuenan en aquellos judíos que escuchan a Jesús, porque todos saben que «en la tradición judía, el símil del banquete va ligado estrechamente al nuevo eón del futuro».<sup>88</sup> En efecto, el texto fundamental del anuncio del banquete de los tiempos futuros corresponde a Is 25,6: «Preparará Yahvé Sebaot para todos los pueblos en este monte un convite de manjares enjundiosos, un convite de vinos generosos: manjares sustanciosos y gustosos, vinos generosos, con solera». Jesús mismo, conocedor de las promesas del AT, promete el banquete del Reino destinado a todas las naciones (cf. Mt 8,11s; Mc 14,25); Él hace presentir a las gentes la dinámica del Reino que anuncia, utilizando la pedagogía del banquete o de los ágapes que a menudo frecuentaba.

En el fondo la escena no hace sino dibujar la naturaleza de la comunidad escatológica de Mt; se trata de los pobres que escuchan la llamada y responden positivamente, participando luego del banquete esponsal con el Esposo y con los invitados del Esposo, que son su familia y su comunidad esponsal.

La dimensión comunitaria del banquete no anula la relación personal del Rey con cada comensal. Este podría ser el sentido de la relación particular que el Rey establece con el invitado que entra sin el traje de boda. Hay diversas interpretaciones sobre este símbolo, que Meruzzi clasifica en tres grupos: 1) las buenas obras, 2) la fe manifestada en el Bautismo, 3) la dimensión escatológica.<sup>89</sup> Él, sin embargo, prefiere interpretarlo

<sup>87</sup> Cf. LUZ, *El evangelio según san Mateo (Mt 18-25)*, 314-315.

<sup>88</sup> Ibid., 313. Cf. U. LUZ, *El evangelio según san Mateo (Mt 8-17)*, vol. 2, Salamanca: Sígueme 2001, p. 34.

<sup>89</sup> Cf. MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, 244. En la n. 97 consigna a los autores de los distintos grupos.

como vestido esponsal, en el contexto de considerar esponsalmente toda la parábola: «Si el vestido representa la manifestación externa de la interioridad de la persona, el vestido *esponsal* de nuestro texto indica que la interioridad debe entenderse como disponibilidad a la relación esponsal con Dios».<sup>90</sup> Una vez más, la comunidad escatológica de Mt coincide en este texto con la comunidad esponsal que el Rey (Dios Padre) convoca a las bodas de su hijo (Jesús).<sup>91</sup> De hecho, el texto solo habla del traje de fiesta, como indicando la importancia de la perfecta adecuación con lo que se está celebrando, una fiesta, acorde con la imposibilidad de ayunar mientras el esposo está presente.

Sea como fuere el texto no menciona a la esposa (de hecho, no se menciona en ninguno de los tres textos de Mt que estamos analizando), porque la esposa-novia son los mismos invitados al banquete esponsal; ellos son la comunidad esponsal que es desposada con el Hijo-esposo. De este modo, la invitación del Rey es una llamada a formar parte precisamente de esta comunidad esponsal del Hijo-esposo.<sup>92</sup> Pero la respuesta es personal de cada invitado, y esa respuesta es precisamente el *traje de boda* que cada uno de los invitados tiene que adquirir libremente. El precio del traje es alto, es la renuncia a uno mismo, a los campos y a los negocios. Adquirir el traje y ponérselo significa aceptar *libremente* la invitación del rey a formar parte de la comunidad-esposa del Hijo-esposo. No llevar el traje implica el compromiso personal de rechazar la relación esponsal con el Hijo-esposo.<sup>93</sup> Pero no solamente con Él, también con todos los miembros de la comunidad escatológico-esponsal.<sup>94</sup> En este sentido, el traje de boda coincide también con la caridad fraterna. En definitiva, el comensal que no lleva el traje de boda rechaza la llamada a la esponsalidad y, en consecuencia, se ve sumido en las tinieblas de su soledad.<sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> Ibid., 246. Meruzzi reconoce que la interpretación esponsal no es seguida por la mayoría de los comentaristas (Ibid., 274).

<sup>91</sup> Cf. Ibid., 280-281. También para Luz, la identificación Rey=Dios e hijo=Jesús resulta evidente para los lectores judeocristianos de Mt (cf. LUZ, *El evangelio según san Mateo [Mt 18-25]*, 316-317).

<sup>92</sup> En efecto, «La parabola del banchetto nuziale intende comunicare principalmente l'esigenza di rispondere positivamente alla proposta di relazione nuziale offerta da Dio, in Cristo, all'uomo mediante la comunità escatologica» (MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, 284). Según Luz los invitados, como referencia eclesial en la mente de los lectores de Mt, son la novia. Pero esta identificación no se daría a nivel personal; cada fiel ha sido invitado individualmente a la boda, y la Iglesia en su conjunto es la novia (cf. LUZ, *El evangelio según san Mateo [Mt 18-25]*, 317).

<sup>93</sup> Según Meruzzi: «Non essere pronti ad accogliere il banchetto nuziale significa rifiutare la nuzialità come categoria fondamentale della relazionalità della persona [...] La nuzialità è l'intima identità dei chiamati» (MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, 266; cf. también, 270).

<sup>94</sup> En efecto, el traje de boda «è un simbolo che interpella il lettore a riguardo della sua disponibilità a vivere il rapporto con Cristo e con la comunità in modo nuziale» (Ibid., 282).

<sup>95</sup> También Luz considera toda la parábola como una advertencia, no solo para aquella parte de Israel que se opuso a Jesús, sino para la misma comunidad cristiana, ya que todos están expuestos al pecado de infidelidad (cf. LUZ, *El evangelio según san Mateo [Mt 18-25]*, 328s).

En síntesis, la comunidad escatológica de Mt son todos los hombres llamados a entrar en el banquete esponsal formando comunidad eucarística, comunidad que vive con Cristo resucitado, celebrando este encuentro en la fraternidad y en la Eucaristía.<sup>96</sup>

### 2.2.3. Las diez vírgenes

Entonces el Reino de los Cielos será semejante a diez vírgenes que, con su lámpara en la mano, salieron al encuentro del novio. Cinco de ellas eran necias, y cinco prudentes. Las necias, al tomar sus lámparas, no se proveyeron de aceite; las prudentes, en cambio, junto con sus lámparas llevaron aceite en las alcuzas. Como el novio tardaba, se adormilaron todas y finalmente se durmieron. Mas a medianoche se oyó un grito: «¡Ya está aquí el novio! ¡Salid a su encuentro!». Entonces todas aquellas vírgenes se levantaron y dispusieron sus lámparas. Las necias dijeron a las prudentes: «Dadnos de vuestro aceite, que nuestras lámparas se apagan». Pero las prudentes replicaron: «No, no sea que no alcance para nosotras y para vosotras; es mejor que vayáis donde los vendedores y os lo compréis». Mientras iban a comprarlo, llegó el novio, y las que estaban preparadas entraron con él al banquete de boda, y se cerró la puerta. Más tarde llegaron las otras vírgenes diciendo: «¡Señor, señor, ábrenos!». Pero él respondió: «Os aseguro que no os conozco». Velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora (Mt 25,1-13).

Este texto de Mt es otra comparación en forma de parábola de evidente sabor esponsal. Los protagonistas son el novio y el grupo de las diez vírgenes. De nuevo Jesús es presentado como el novio/esposo, aunque, también de nuevo, el subrayado se encuentra en la reacción de las vírgenes que esperan su regreso para la fiesta.

El contexto social hace referencia a «una fiesta de boda, y evoca el momento gozoso de recibir al esposo y acompañarlo a su casa para celebrar el banquete esponsal».<sup>97</sup> Las muchachas probablemente están en la casa de la novia esperando al novio. Cuando este llega, le salen al encuentro, encienden sus lámparas y le acompañan procesionalmente a la casa del novio. Las necias, sin embargo, se pierden la procesión porque fueron a comprar aceite. Llegan tarde a la casa del novio y no pueden participar de la fiesta porque las puertas se han cerrado.<sup>98</sup>

El término *virgen* se refiere a una mujer joven o, simplemente, a la muchacha no casada.<sup>99</sup> En Mt este término (*parthenos*) se utiliza también para designar a María, la ma-

---

<sup>96</sup> Algunos comentaristas (algunos Padres e incluso algunas declaraciones magisteriales) consideran la presencia de Cristo según Mt 18,20 referida sobre todo a la oración litúrgica. Luz, sin embargo, junto con otros, defiende que Mt 18,20 en relación con Mt 28,20 se interpreta como sigue: «De acuerdo con la eclesiología mateana, que tanto subraya la misión, la comunión, el amor y el sufrimiento como notas de la Iglesia, la promesa de la presencia de Jesús se extiende a todas las funciones vitales de la Iglesia ejercidas en nombre de Jesús» (LUZ, *El evangelio según san Mateo* [Mt 18-25], 83).

<sup>97</sup> GOMÀ, *El Evangelio según San Mateo*, 548.

<sup>98</sup> Según la versión de Luz (Cf. LUZ, *El evangelio según san Mateo* [Mt 18-25], 608).

<sup>99</sup> Cf. MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, 311.

dre de Jesús (cf. Mt 1,23, donde se cita Is 7,14: el vocablo hebreo correspondiente se refiere a una mujer joven todavía no desposada).

El aceite de las lámparas significa según Isidre Gomà una disposición fundamental existencial que no se improvisa en el último momento,<sup>100</sup> se trata de la actitud típicamente sponsal de la vigilia y de la espera atentas.<sup>101</sup> En este sentido, las lámparas que se preparan no aluden a realidades externas a la persona, sino que son la misma persona que se prepara para el encuentro con el Esposo. En este sentido la negativa a prestar el aceite subraya que la preparación es responsabilidad de cada uno; nadie la puede suplir, porque forma parte de las vivencias de la libertad personal. Parece, entonces, una ironía el consejo de las prudentes: «es mejor que vayáis donde los vendedores y os lo compréis», ya que, de hecho, este aceite de la preparación personal para el encuentro con el Señor ni se compra ni se vende.

El centro de la parábola es Jesús, en tanto que evento escatológico; Él es, según Mt, el Novio-esposo, el Dios-con-nosotros (cf. Mt 1,23; 18,20; 28,10) que lo lleva todo a plenitud.<sup>102</sup> La tardanza del novio quizá aluda al retraso de la parusía.<sup>103</sup> Y el sueño de las vírgenes se referiría a la situación de la comunidad mateana que comienza a desalentarse y a relajarse por la evidente demora del Señor. Mt remarca que el encuentro sponsal es acción gratuita e insospechada del Esposo, aunque también decisión libre y responsable del creyente que, en estas parábolas, deberá proveerse de aceite o del vestido de boda, porque «el que quiera seguir a Jesús en la alegría del reino de Dios tendrá que poner algo de su parte».<sup>104</sup>

Por otro lado, el sueño de las vírgenes evoca también la noche. En el AT la noche equivale a la ausencia de Dios y al momento de la prueba (cf. Sal 107,10-14; 112,4; Ct 3,1; Is 5,30; 8,22; 9,1; 17,14; 21,11; 26,9; 49,9; 58,10; 60,1-2; Jl 2,2; Am 5,20; So 1,15). Desde la perspectiva sponsal que nos ocupa la noche alude al tiempo de la pérdida y del reencuentro, tal como se evidencia en el Ct 3,1-4, donde la mujer, que sale al encuentro del esposo, se adentra en las tinieblas.<sup>105</sup> De hecho, en medio de la noche las

<sup>100</sup> Cf. GOMÀ, *El Evangelio según San Mateo*, 551.

<sup>101</sup> Cf. MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, 319. La actitud fundamental de la esposa en relación con el esposo es la actitud de vigilia: Mt 24,42.48.50; 25,19.

<sup>102</sup> Para la mayoría de los lectores el novio de la parábola es Jesús (cf. LUZ, *El evangelio según san Mateo [Mt 18-25]*, 610).

<sup>103</sup> Sin embargo, Luz no la considera una parábola sobre la demora de la parusía ni sobre el juicio escatológico, sino más bien de participación en el *kairós* del evento Cristo en el mundo (Cf. LUZ, *El evangelio según san Mateo [Mt 18-25]*, 609.611).

<sup>104</sup> LUZ, *El evangelio según san Mateo (Mt 18-25)*, 609.

<sup>105</sup> Cf. MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, 322.



vírgenes adormecidas escuchan el grito: «¡Ya está aquí el novio! ¡Salid a su encuentro!». Porque «la máxima ausencia de Dios, percibida como tal por la comunidad (aunque en realidad Cristo glorioso está siempre en medio de su comunidad: cf. Mt 28,20), coincide con el anuncio de su máxima presencia inminente».<sup>106</sup> Ciertamente este grito entusiasta en medio de la oscuridad conecta plenamente con el grito de la novia del Ct: «¡La voz de mi amado! Miradlo, aquí llega» (2,8). La irrupción del Esposo supone pasar súbitamente de la tristeza a la alegría, de la noche al día, de las tinieblas a la luz de aquel Sol que iluminó en el día de Pascua (cf. Lc 1,76-79; Mt 28,1ss): «La intención última es entonces, quizá, una advertencia: ¡el que no esté preparado se puede perder este *kairós* de alegría!». <sup>107</sup>

Finalmente, a las prudentes se les invita a entrar al banquete con el Esposo, es decir, a entrar en su intimidad. En cierto sentido este entrar en el banquete esponsal como comunidad escatológica (las vírgenes son comunidad) viene a ser como la realización o el cumplimiento del deseo de *emanuelidad* de Dios, característica del evangelio de Mt.<sup>108</sup> A continuación, la puerta se cierra, como queriendo subrayar la distancia entre vivir o no vivir el encuentro con el Esposo. Algo parecido le ocurre al invitado de Mt 22 que no lleva el traje de boda: se le echa fuera, a las tinieblas de la noche. También en el Ct la puerta cerrada simboliza esta distancia; es precisamente lo que separa al esposo de la esposa en la noche del no-encuentro (cf. Ct 5,2-6) de modo que, al atravesarla, se sale al encuentro esponsal con el esposo (cf. Ct 8,9).<sup>109</sup>

El grito de las necias: «¡Señor, Señor!», pone de manifiesto que ellas también forman parte de las doncellas convocadas para entrar en el banquete del Esposo. Aunque «no se habla así a un novio [*Kyrie, Kyrie*], sino al Hijo del hombre y juez del mundo».<sup>110</sup> «Pero él respondió: “Os aseguro que no os conozco.” Velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora». (Mt 25,12-13). Aquí también resuena la conclusión de la anterior parábola: «muchos son llamados, más pocos escogidos» (Mt 22,14).

#### 2.2.4. La relación de Jesús con sus seguidoras

No podemos finalizar el análisis de textos sinópticos con trasfondo esponsal sin hacer referencia a la relación de Jesús con las mujeres que le siguen.

<sup>106</sup> Ibid., 324.

<sup>107</sup> LUZ, *El evangelio según san Mateo (Mt 18-25)*, 609.

<sup>108</sup> Cf. MERUZZI, *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, 329.

<sup>109</sup> Al respecto escribe Meruzzi: «Aprire la porta è simbolo dell'apertura esistenziale nei confronti dell'offerta relazionale dello Sposo» (Ibid., 335).

<sup>110</sup> LUZ, *El evangelio según san Mateo (Mt 18-25)*, 613.

En los evangelios, Jesús, en tanto que hombre de su tiempo y a partir de su apodo de «maestro» (rabí), establece un cambio de paradigma en relación con la mujer. No era costumbre para un maestro de la Ley o para un escriba contar con mujeres entre sus seguidores: «le acompañaban los Doce y algunas mujeres» (cf. Lc 8,1-3).<sup>111</sup> Jesús proyecta así un cambio radical que contradice las costumbres, sobre todo religiosas, de su época; integra a la mujer en sus catequesis –como interpelación de lo femenino– y en su historia personal, que es también participada y colectiva. Además, el trato que les dispensa destila respeto, exquisitez, misericordia e incluso ternura. La mujer, delante de Jesús, se siente amada y dignificada, querida por lo que es y tal como es, no experimenta humillación ni desdén. Al mismo tiempo Jesús se deja querer, no manifiesta reparo alguno con relación a la expresividad afectiva e incluso sensual que le profesan, sin complejos ni aspavientos moralizantes en su modo de acoger. Parece que Jesús no concibe una moral que no libere, una doctrina que no ilumine o una ley cuyo cumplimiento no genere felicidad.

La mayoría de los autores estarían de acuerdo con la condición auténticamente discipular de estas mujeres, al lado de los discípulos varones.<sup>112</sup> Existiría un sustrato común entre ellos, aunque también algunos matices diferenciales.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Cf. entre otros Fitzmyer: «Lo que sí se puede decir es que Lc 8,1-3 atribuye a Jesús una concepción de la mujer radicalmente distinta de la del judaísmo contemporáneo. Su actitud hacia las mujeres, su trato con ellas y el hecho de que las admita al grupo de sus seguidores revelan una mentalidad radicalmente contrapuesta a la reflejada en pasajes como Jn 4,27 o en la primitiva literatura rabinica» (J. A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, vol. 2, Madrid: Cristiandad 1986, p. 710); También G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma: Città Nuova 2012, p. 281.

<sup>112</sup> Cf. F. BOVON, *El evangelio según San Lucas*, vol. 1, Lc 1-9, Salamanca: Sígueme 1995, pp. 562-563; B. PALAU, *Les aparicions de Jesús Ressuscitat a les dones (Mt 28,8-10) i als onze (Mt 28,16-20) com a textos complementaris* (Col·lectània Sant Pacià 84), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2006, pp. 281s.

<sup>113</sup> Cf. Ibid., 57ss. En n. 5 Palau menciona algunos autores que apoyan un verdadero seguimiento discipular por parte de las mujeres (K. E. Corley, Parambi Baby). Estos autores defienden además que el seguimiento de las mujeres en Mt no queda restringido solamente para el viaje concreto de Galilea a Jerusalén, sino que tiene que entenderse en un sentido más amplio. La presencia de estas mujeres y la mención especial de las tres nombradas, aparece como algo revolucionario y sorprendente (cf. BOVON, *El evangelio según san Lucas*, 563). El seguimiento a Jesús presupone que ellas han dejado casa, familia, clan. Era impensable que unas mujeres fueran discípulos de un maestro de la Ley, y era aún más escandaloso ver cómo unas mujeres lo dejaban todo para seguir físicamente, por Galilea, a un hombre que no era su marido; mujeres, a las que ni se les permitía hablar con un extraño por la calle (cf. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, 281). Las mujeres del Evangelio no solo lo seguían, sino que convivían con Él y los suyos, compartiendo sus bienes como signo de comunión (Cf. J. A. PAGOLA, *Jesús, aproximació històrica*, Barcelona: Claret 2010, p. 287). En realidad, en ningún lugar se llama a estas mujeres con el calificativo de discípulos, ni tampoco reciben ninguna designación especial, como los Doce. No las caracteriza ningún título, sino su actitud de mujeres servidoras que encarnan un rasgo fundamental en la catequesis lucana, la comunión de bienes. Para Lucas, la compartición de las riquezas es fundamental en vistas a expresar la fraternidad de la nueva familia de la Iglesia, como se subraya aún más en el libro de los Hechos. Así, estas mujeres aparecen como personajes que han comprendido una parte importante del mensaje del Reino.

De todos modos, son realmente pocos los relatos de los sinópticos que muestran la relación de Jesús con sus seguidoras. Así, Marcos y Mateo reservan la presencia de las mujeres-discípulos a las escenas de la pasión, sepultura y resurrección. Solo Lucas las sitúa en la etapa de la vida pública:

Recorrió a continuación ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios. Le acompañaban los Doce y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes (Lc 8,1-3).

En realidad, ellas no participan oficialmente del discipulado, ya que nunca se las nombra con el título de discípulo, realidad explicable en una sociedad donde el discipulado femenino es inexistente. Sin embargo, ellas no solo aparecen como seguidoras, sino que manifiestan un «plus» de referencia en la vivencia del discipulado. La mujer-discípulo, en efecto, confiere unidad a la llamada del seguimiento porque, por su constancia y fidelidad, enlaza el tiempo de la escuela itinerante con la etapa de la muerte-sepultura-resurrección. De este modo, se nos muestra como verdadera discípula, uniendo *seguimiento* y *servicio* en la escena de la cruz.<sup>114</sup> En el caso de los discípulos varones, huidos y escondidos en la última etapa, la continuidad se ha fracturado.

La referencia a esta última etapa de la historia de Jesús les confiere un protagonismo particular. Sin duda, «el evangelista está indicando el rol que les corresponde: ser testigos de la muerte, sepultura y resurrección de Jesús. Es precisamente en la realización de este rol que Mateo las convierte en personajes modelos para el lector oyente».<sup>115</sup> Se podría señalar, por tanto, que la mujer-discípulo ocupa un papel representativo de todos los creyentes en los momentos cruciales de la existencia de Jesús.

Analicemos, a continuación, el texto de Mt sobre la aparición de Jesús a María Magdalena y a «la otra María», sobre todo porque es el único evangelio que narra una cristofanía a las mujeres.

Pasado el sábado, al alborar el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro. De pronto se produjo un gran terremoto, pues un ángel del Señor

---

<sup>114</sup> Concluye Palau: «La creu apareix com a lloc teològic del màxim servei, sense la qual no es pot viure ni entendre rectament el discipulatge. Les dones prenen el paper simbòlic de representar l'ideal de servei que Jesús demana als seus deixebles» (PALAU, *Les aparicions de Jesús Ressuscitat a les dones*, 62). Palau destaca en su estudio el papel de otras mujeres en Mt para mostrar de este modo la libertad de la acción de Dios ejercida más allá de los convencionalismos e incluso de las instituciones (op. cit., 63-67).

<sup>115</sup> PALAU, *Les aparicions de Jesús Ressuscitat a les dones*, 57.

bajó del cielo y, acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve. Los guardias, atemorizados al verlo, se pusieron a temblar y se quedaron como muertos. El ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: «Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús, el Crucificado. Pero no está aquí, pues ha resucitado, como había anunciado. Venid, ved el lugar donde estaba. Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos: “Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis.” Ya os lo he dicho». Ellas partieron a toda prisa del sepulcro, con miedo y gran gozo, y corrieron a dar la noticia a sus discípulos. En esto, Jesús les salió al encuentro y les dijo: «¡Salve!». Ellas, acercándose, se asieron de sus pies y le adoraron. Entonces les dijo Jesús: «No temáis. Id y avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán» (Mt 28,1-10).

A las mujeres no las mueven los cálculos racionales, sino el deseo-de-estar-con Jesús, siendo esta una actitud esencial en el relato. El ángel se centra precisamente en la búsqueda-deseo de las mujeres: «sé que buscáis a Jesús, el Crucificado» (v. 5). En esto consiste su único interés, en la persona de Jesús, no tanto en las elucubraciones sobre los anuncios de la resurrección. En ellas destaca decididamente la actitud de vigilia y búsqueda, en contraste con la inactividad y ausencia de los otros discípulos.

El mensaje sorprendente del ángel les abre una esperanza: ¡le podrán ver en Galilea! Antes, sin embargo, deberán cumplir una tarea, un mandato divino: anunciar a los discípulos la resurrección de Jesús. Temerosas, por la dificultad que entraña el mandato —quizá no les van a creer—, pero con la alegría de saber que Jesús está vivo, «partieron a toda prisa del sepulcro, con miedo y gran gozo, y corrieron a dar la noticia» (v. 8).

En este momento acontece algo inesperado: «En esto, Jesús les salió al encuentro» (v. 9). Se cumple, entonces, el anhelo de ver al que tanto deseaban ver, cuando salían de sus casas todavía a oscuras. Jesús se ha adelantado a sus pronósticos, saltándose el guion previsto y anunciado por el ángel, en referencia a la reunión conjunta en Galilea para verle. La iniciativa es toda de Él, y, «de hecho, en ninguna otra ocasión Jesús sale al encuentro de nadie. Así pues, la aparición de Jesús a las mujeres contiene un matiz de respuesta a la búsqueda de ellas, en consonancia con la catequesis mateana: el que busca, halla (cf. Mt 7,8)».<sup>116</sup> Las mujeres han *buscado, pedido y llamado* a las puertas del amor de Jesús, y Él corresponde a su deseo presentándose anticipadamente. El deseo les ha empujado hasta el límite de lo absurdo, siendo esto, precisamente, la catequesis que buscaba el evangelista.

La actitud apasionada de estas mujeres evoca a la mujer del Ct:

---

<sup>116</sup> Ibid., 137.

En mi lecho, por la noche, busqué al amor de mi alma, lo busqué y no lo encontré. Me levanté y recorrí la ciudad, calles y plazas; busqué al amor de mi alma, lo busqué y no lo encontré. Me encontraron los guardias que hacen ronda en la ciudad: «¿Habéis visto al amor de mi alma?» (Ct 3,1-3).

Así, como ella, las mujeres-discípulos han salido también cuando todavía era oscuro, buscando a Jesús con constancia y atrevimiento.

La reacción de las mujeres delante de Jesús acentúa aún más la dedicación exclusiva a su persona: se acercan, le han cogido de los pies y le adoran. Aquí, el verbo griego correspondiente a «asir» connota cierta violencia; significa coger a alguien con ímpetu para apresarle o incluso matarlo. Este verbo sorprende en el contexto de una cristofanía. Sin embargo, su uso en la misma cita del Ct nos da una nueva perspectiva: «Apenas los había pasado, encontré al amor de mi alma. Lo agarré y no lo soltaré hasta meterlo en la casa de mi madre, en la alcoba de la que me concibió» (Ct 3,4). Después de buscar a su amado y preguntar por él, cuando finalmente lo encuentra, lo «coge», porque quiere retenerlo hasta poderlo introducir en la casa de su madre. El reencuentro provoca en ella la decisión de retener al amado con fuerza y firmeza, para asegurarse de que no volverá a perderlo. Este sería también el sentido del verbo «asir» en Mt: esclarecer la actitud de las mujeres delante del Resucitado, de asirle por los pies para no perderlo nunca más. Así, pues, el verbo indica la fuerza que nace del deseo intenso e inmenso de poseer a Jesús.

El encuentro con el Resucitado no hace sino acrecentar el deseo de estar con Él («acercándose»), de no soltarle («se asieron») y de fascinarse por él («le adoraron»). Este deseo intenso y apasionado de las mujeres forma parte del anuncio a los discípulos; sería impensable un anuncio pusilánime, desabrido o insulso. En efecto:

Jesús confía a las mujeres una misión de mucha responsabilidad, ya que no solamente tienen que anunciar a los discípulos que Jesús ha resucitado, sino que lo tienen que hacer de tal manera que inciten en ellos el deseo de ir a Galilea con el objeto de verle.<sup>117</sup>

Las mujeres, junto con el anuncio, experimentan la fuerza de comunicar su entusiasmo por Jesús. Quizá esto ayude a los discípulos a superar sus miedos y los prepare para salir al encuentro del Resucitado.<sup>118</sup>

La resurrección ha provocado un cambio de condición y de situación, y, en consecuencia, ya no es posible retener a Jesús al modo de antaño. El deseo de ellas tiene que

<sup>117</sup> Ibid., 152.

<sup>118</sup> Comenta Palau: «Les dones han de provocar en els deixebles una reacció de moviment, un deixar el lloc on es troben, de la no-visió, per anar al lloc de la visió, de l'autèntic discipulatge» (Ibid., 130).

transformarse en deseo de anuncio del *kerigma* a los discípulos. Por eso Jesús pone el centro de atención en la misión encomendada: «No temáis. Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán» (v. 10). Ahora los destinatarios del anuncio ya no son llamados discípulos sino hermanos, porque el anuncio de las mujeres tiene también por objeto reconstruir la fraternidad de los seguidores de Jesús, rota a partir del escándalo de la cruz. A partir de ahora esta es su nueva misión.

La mujer, sin duda, tendrá un papel importante a la hora de reconstruir la fraternidad eclesial que, a nuestro entender, no se limita a aquel momento puntual de constitución de la comunidad postpascual.<sup>119</sup> Desde esta perspectiva nos parece razonable el comentario de Palau:

En definitiva, la evangelización por parte de ellas, consistente en hacer posible el verdadero discipulado [sin buscar triunfalismo mesiánico, antes pasando por la kénosis y la cruz], se orienta hacia el nivel interior, afectando al *ad intra* de la Iglesia, y el encargo de hacer discípulos por parte de ellos, consistente en la misma evangelización, se orienta hacia el nivel exterior, afectando al *ad extra* de la Iglesia.<sup>120</sup>

La misma autora aclara la frase al añadir que no es pretensión de Mt diseccionar la misión eclesial a partir de la distinción de los sexos.<sup>121</sup> Sin embargo, la reflexión nos parece sugerente en cuanto a la misión eclesial. De hecho, muchos exégetas otorgan a las mujeres el rol de ayudar a restablecer el discipulado de los Once, aunque son menos los que consideran este papel como tarea permanente de la Iglesia.

Como colofón al comentario de la perícopa remarquemos una vez más el ambiente cultural de s. I, donde la iniciativa y la toma de decisiones se asignaban exclusivamente al varón como paterfamilias, según el protocolo de la sociedad patriarcal. Sin embargo, en la escena comentada ellas reciben una noticia en exclusiva para ellas y, además, el encargo del anuncio como primicia. En cierto sentido, la iniciativa de las mujeres-discípulos, a partir del encargo de Jesús, entra a formar parte de la misión «oficial» de los varones-discípulos. Según el NT el discipulado es de ellos y la misión consiguiente también, porque a ellos se dirigen todas las recomendaciones de misión en los sinópti-

---

<sup>119</sup> Cf. Ibid., 160-161; Palau cita en n. 127 un comentario interesante de V. Mora: «La missions des femmes, l'annonce de la résurrection du Seigneur, n'est sans doute pas universelle comme celle des Douze, mais cette mission est réelle et, plus que cela, *fondamentale*. Les femmes ont été les instruments de la formation des Douze» (V. MORA, *La symbolique de Matthieu II. Les groupes* [LD 187], Paris: Cerf 2001, p. 69).

<sup>120</sup> PALAU, *Les aparicions de Jesús Ressuscitat a les dones*, 276.

<sup>121</sup> Dice, en efecto: «No es pretén en aquest estudi considerar la intenció de Mateu com a portaveu de dues tasques tancades en la condició sexual de cada grup, sinó de dues experiències simbòliques que afecten la comunitat cristiana» (Ibid., 276).

cos. Pero, el núcleo kerigmático de la misión, ellos lo reciben de ellas, por deseo expreso del Resucitado. Evidentemente otras hermenéuticas son posibles e igualmente válidas; la nuestra no tiene otra pretensión que aportar una nueva perspectiva más inclusiva.

### 2.3. *La imagen esponsal en la tradición joánica*

Hemos visto hasta ahora algunas notas de esponsalidad en los evangelios sinópticos a través de la imagen plástica de la presencia de Jesús en medio de la comunidad escatológica. Esta presencialidad del Señor en la *ekklesía* se corresponde, de algún modo, con aquella antigua alianza esponsal veterotestamentaria de Yahvé esposo de Israel.

A continuación, nos adentramos en la tradición joánica, que tiene como punto de partida la teología del Verbo encarnado. Aquí Jesús se presenta como Esposo en el misterio de su carne entregada, en la cruz y en la Eucaristía (cf. Jn 6). Se podría conjeturar que en los sinópticos se intuye más el trasfondo de la tradición esponsal de los profetas del AT, y en Juan, el de Gn 1-2 y Ct.<sup>122</sup>

A continuación, nos ocupamos de los dos libros joánicos con más referencias esponsales, el evangelio y el Apocalipsis, libros que, por su género literario y por su teología, conviene separar en nuestro análisis.

#### 2.3.1. El evangelio de Juan

Jn se caracteriza por su vertiente altamente simbólica.<sup>123</sup> Es decir, no se contenta con el sentido literal de las palabras, sino que busca un sentido ulterior, no siempre evidente a los ojos del lector. Parte siempre de un dato histórico sin negar los hechos que se narran, pero al mismo tiempo descubre en el hecho concreto, más allá de la literalidad, un mundo más amplio de significados que irá elaborando simbólicamente.<sup>124</sup>

Sin duda, la temática esponsal forma parte importante de la simbólica joánica, afectando de modo especial a la cristología. Desde esta perspectiva, acercarse al Jesús de

<sup>122</sup> Algunos autores han remarcado la dimensión esponsal de Jn, buscando también paralelos con el Ct. Por ejemplo: V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo* (Epifania della Parola 1), Bologna: Dehoniane 1993, pp. 99s; G. SEGALLA, «Il Dio inaccessibile di Giovanni», en ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA (ed.), *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse*, Leumann (TO): Elle Di Ci 1980, pp. 84-123; R. DOMÍNGUEZ, *La ecclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan, a la luz del Cantar de los cantares*, Valencia: EDICEP 2004.

<sup>123</sup> Algunos comentarios sobre Juan traducidos al español: Ch. K. BARRETT, *El evangelio según San Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, Madrid: Cristiandad 2003; J. BLANK, *El Evangelio según San Juan* (4 vols.), Barcelona: Herder 1980-1984; R. E. BROWN, *El evangelio según Juan* (2 vols.), Madrid: Cristiandad 2000; X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan* (4 vols.), Salamanca: Sígueme 1997-1998; F. J. MOLONEY, *El Evangelio de Juan*, Estella: Verbo Divino 2005; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan* (4 vols.), Barcelona: Herder 1980-1987.

<sup>124</sup> Cf. DOMÍNGUEZ, *La ecclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 116.

Juan significa adentrarse en la identidad integradora, y por tanto esponsal, del Verbo encarnado. En su evangelio, Jesús se nos presenta con la fuerza de su misterio y con ese halo de seducción que le acompaña siempre, que se manifiesta en sus ademanes y gestos, en sus palabras y miradas. Su personalidad profundamente mesiánica engendra a su alrededor un ambiente de tensión y de atracción hacia Él: todos le observan, le miran, le escuchan. Este Jesús de Juan provoca, en unos, profundo atractivo, y en otros, visceral rechazo. El Evangelio es Jesús mismo;<sup>125</sup> en Él contemplamos, cual icono, su personalidad epifánica, envuelta en el Padre y guiada por la unción del Espíritu.

No vamos a hacer un análisis exhaustivo del evangelio, sino más bien una mirada sucinta de algunos textos con claro matiz esponsal. Y lo haremos a través de la figura de Juan Bautista y de algunas de las mujeres que se relacionan con Jesús, concretamente María, la madre de Jesús, en la escena de Caná y de la cruz, la Samaritana, María de Betania y María Magdalena. Unos relatos que destacan por sus diálogos de fuerte densidad teológica y por imágenes evocadoras que iremos analizando.

#### a) El testimonio de Juan Bautista

La figura de Juan Bautista nos interesa particularmente, porque viene definido como el *amigo del esposo*, insinuándose, de este modo, un matiz esponsal de orden cristológico. Veamos el texto:

Vosotros mismos sois testigos de que dije: «Yo no soy el Cristo, sino que he sido enviado delante de él». El que tiene a la novia es el novio; pero el amigo del novio, que está presente y le oye, se alegra mucho con la voz del novio. Esta es, pues, mi alegría, que ha alcanzado su plenitud. Es preciso que él crezca y que yo disminuya (Jn 3,28-30).

En la escena anterior los discípulos del Bautista le presentan una queja a su guía y mentor, porque ven a Jesús como rival directo, que bautiza como él y, sobre todo, consigue más adeptos que el propio Juan. Se diría que tiene más éxito pastoral.

La respuesta de Juan traspira humildad, o aún mejor, consciencia de la misión de Jesús y de la suya propia, que él descubre en relación con la de Jesús: «Yo no soy el Cristo, sino que he sido enviado delante de él» (v. 28). Es interesante que el evangelista otorgue un matiz esponsal a la respuesta del Bautista, donde Jesús recibe esta misteriosa presentación: «El que tiene a la novia es el novio» (v. 29). No cuesta imaginar el eco de esponsalidad veterotestamentaria (profetas, Cantar...) que provocaría la enigmática frase

---

<sup>125</sup> Esta es la interesante interpretación de Oriol Tuñí que da, al mismo tiempo, título a su obra: J. O. TUÑÍ, *El Evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan*, Estella: Verbo Divino 2010.



en los oyentes/lectores.<sup>126</sup> Si Jesús es el novio, entonces parece lógico atribuirle la consumación de la alianza antigua. Esta «lógica» de la fe en Cristo entra en clara oposición con la ortodoxia hebrea, según la cual la figura del esposo recae exclusivamente en Yahvé. Sin duda Cristo representa la transgresión de esta ortodoxia, porque a partir de Él, Verbo encarnado, entra en juego la novedad escatológica que personifica. Así pues, el único desposorio le pertenece a Él, que ahora ocupa el lugar del Esposo bíblico.

Juan toma conciencia de esta novedad y sabe reencontrar o resituar su propio rol profético en relación con Jesús, que consiste en ser *el amigo del novio*. Sin embargo, ¿cuál era el papel del amigo del novio en el ambiente cultural de Israel? Parece que este personaje actuaba de intermediario entre los esposos en vista a la preparación de la boda; estaba atento a la esposa, la conducía al esposo, velaba porque nadie entrara en la cámara nupcial... En el caso de Juan, su amistad con el novio le faculta para la misión de preparar la novia para el novio: «ahora es necesario que se produzca el encuentro del novio y de la novia para que pueda consumarse el matrimonio; pero la novia no está preparada. La misión de preparar a la novia corresponde al Bautista».<sup>127</sup> Por eso la alegría mesiánica de que nos habla el evangelista alude a la llegada del Novio; Él llevará a plenitud los desposorios de Dios con Israel.

Este sería el sentido profundo de ser *amigo del novio*, no tanto el hecho de considerar la humildad o indignidad de desatarle la correa de las sandalias (cf. Jn 1,26-28).<sup>128</sup> Sería el gesto, inteligente y profético, de comprender su propio rol en relación con Jesús: «Es preciso que él crezca y que yo disminuya» (v. 30). Lo que nos interesa de Juan es la decisión de poner de relieve a Jesús, intuyendo el *kairós* de la acción de Dios en su personalidad mesiánica.

---

<sup>126</sup> Según S. Castro: «En la escuela joánica, pues, el Mesías se identifica con el novio». Y más adelante añade: «El Bautista se presenta como amigo del novio, que se alegra con la voz del novio. Esto nos invita a aceptar como una de las claves de lectura del evangelio de Juan la idea de sponsalidad» (S. CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2008, p. 89. En esta misma línea: LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan I*, 257).

<sup>127</sup> DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 169.

<sup>128</sup> La indignidad de desatarle la correa es interpretada en muchas ocasiones como signo de humildad, ya que Juan no se siente digno de hacer un gesto en relación con Jesús, el que solían hacer los esclavos hacia sus amos cuando estos llegan a casa. La mayoría de los autores lo interpretan así: C. BARRETT, *El evangelio según San Juan*, 263; BROWN, *El evangelio según Juan I*, Madrid: Cristiandad 1999, p. 221; SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan I*, 320-321. Otros autores opinan que la expresión alude a la ley del levirato (cf. Dt 25,5-10; Rt 4,5-10), es decir, el Bautista no desea ejercer el derecho de rescate esponsal respecto al pueblo de Dios. Es Jesús quien tiene este derecho y lo va a ejercer. De forma simbólica se proyecta sobre Jesús el rol del Esposo del Israel de Dios. Algunos defensores de esta interpretación: J. MATEOS – J. BARRETO, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid: Cristiandad 1982, p. 98; F. MANNS, *L'Évangile de Jean, à la lumière du Judaïsme*, Jerusalem: Franciscan Printing Press 2001, p. 69.

En el logion no se nos dice nada de la novia, no sabemos quién es. Sin embargo, el contexto de la escena nos ayuda a interpretar este silencio. Así, por ejemplo, se escucha la voz del novio, pero no la de la novia, dando a entender que la novia/esposa todavía no ha sido constituida, ya que, para llegar a la plenitud esponsal, tiene que ser fecundada por el Espíritu, realidad teológica que Jn reserva para la hora de la cruz. Además, cuando los discípulos de Juan se percatan disgustados de que la gente acude a Jesús, Juan responde sabiamente: «Nadie puede recibir nada si no se le ha dado del cielo» (v. 27). Es decir, la novia/esposa que tiene Jesús es la comunidad de aquellos que le siguen como don del Padre, son los discípulos que creen en Él y que Él ha recibido como don «dado del cielo».

En definitiva, la misión de Juan consiste en preparar a los discípulos mediante un bautismo ritual, para que sigan a partir de ahora al verdadero esposo, Jesús, el Cordero de Dios capaz de perdonar los pecados. De este modo Juan, desapareciendo de escena, prepara a la esposa para el Esposo, señalando al Cordero de Dios y enviando a sus discípulos al verdadero Esposo de Israel (cf. Jn 1,29-30).<sup>129</sup>

La espiritualidad esponsal bautista consiste en disminuir uno mismo para acompañar y guiar a los propios discípulos tras el verdadero y único esposo, Jesús. Por eso nos parece que la inteligencia profética de Juan consiste en captar ese *kairós* de Dios en la persona de Jesús de Nazaret; sin esa luz del Espíritu Juan no podría renunciar a lo que es suyo.

#### b) Las bodas de Caná

La primera escena con matices esponsales en relación con la mujer se refiere a las bodas de Caná. En esta escena se remarca la relación de Jesús con su madre, María.

Tres días después se celebraba una boda en Caná de Galilea y estaba allí la madre de Jesús. Fueron invitados también a la boda Jesús y sus discípulos. Al quedarse sin vino, por haberse acabado el de la boda, le dijo a Jesús su madre: «No tienen vino». Jesús le respondió: «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora». Pero su madre dijo a los sirvientes: «Haced lo que él os diga». Había allí seis tinajas de piedra, destinadas a las purificaciones de los judíos, de dos o tres medidas cada una. Jesús les dijo: «Llenad las tinajas de agua». Ellos las llenaron hasta arriba. «Sacadlo ahora, les dijo, llevadlo al maestresala». Ellos lo llevaron. Cuando el maestresala probó el agua convertida en vino, como ignoraba de dónde era (los sirvientes, los que habían sacado el agua, sí que lo sabían), llamó al novio y le dijo: «Todos sirven primero el vino bueno y cuando ya están bebidos, el inferior. Tú, en cambio, has reservado el vino bueno hasta ahora». Este fue el comienzo de los signos que

---

<sup>129</sup> Cf. B. OLIVERA, *Traje de bodas y lámparas encendidas. Espiritualidad y mística esponsal: ¿caducada o vigente?*, Burgos: Monte Carmelo 2008, p. 56.

realizó Jesús, en Caná de Galilea; así manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos (Jn 2,1-11).

En el contexto simbólico de Jn, y de hecho de todo el AT, comenzar el evangelio con el relato de una boda es harto significativo: «la unión del hombre y la mujer ha servido de metáfora para designar la alianza de Dios con su pueblo, y más en concreto, su realización escatológica definitiva. Parece indudable que, al presentar el episodio de las bodas, el Cuarto Evangelio tiene muy presente este motivo».<sup>130</sup> Jn quiere comenzar su relato aludiendo a la alianza de Dios con Israel a través del símbolo de una celebración de bodas en Caná. Es decir, las bodas, con Jesús en el centro, representan la alianza que se consumará cuando llegue *su hora*, anticipada ahora, gracias al requerimiento de María, entregando el mejor vino.

En esta escena Jesús comienza sus *signos*, de un total de siete, para manifestar su gloria y como pedagogía para los discípulos, a fin de fundamentar su fe (v. 11). Estos siete signos, llamados en su conjunto *libro de los signos*, preceden a la experiencia amarga de la *hora*, recogida en el *libro de la gloria*.<sup>131</sup> Sin embargo, esta «metodología» divina –de los *signos* hacia la *hora*– en Caná se tuerce, porque la *hora* aparece como anticipada a causa de la injerencia de María en los tiempos de Dios: «Todavía no ha llegado mi hora» (v. 4).<sup>132</sup> El gesto de María nos sugiere la iniciativa amorosa de la esposa del Cantar (cf. Ct 1,2; cf. Jr 31,22), como vestigio de aquella cultura esponsal, apuntada más arriba, que resalta la iniciativa de la mujer.

El relato, sin paralelo en los sinópticos, presenta en su literalidad algunos detalles imposibles en la vida real. Así, por ejemplo, la enormidad de las tinajas dispuestas para contener una cantidad ingente de agua o de vino; ciertamente, en una casa normal de la época no hallaríamos unos recipientes tan grandes. También resulta extraño la incógnita de no saber quiénes son los novios, o bien, la centralidad exclusiva del diálogo de Jesús con su madre.<sup>133</sup> Todos estos elementos hacen suponer una intencionalidad simbólica que busca remarcar la *sobreabundancia* de los dones mesiánicos, tal como acontece también en la multiplicación de los panes (cf. Jn 6,5). Desde esta perspectiva, Jesús

---

<sup>130</sup> DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 202. De hecho, la celebración de una boda en Israel aludía siempre a la alianza (cf. Jr 33,11), cf. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 80.

<sup>131</sup> Según la terminología empleada por Brown (*El evangelio según Juan* I, 160).

<sup>132</sup> Comenta X. Léon-Dufour: «Por tanto, es posible vislumbrar también aquí, a la manera de san Agustín, que la manifestación de la gloria de Jesús en Caná es una primera etapa en el camino que conduce a la cruz y a la exaltación» (LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan* I, 192).

<sup>133</sup> Algunos han profundizado en los detalles exagerados de la perícopa. Por ejemplo: LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan* I, 169-172.

«ocupa el lugar del novio y aparece como el esposo de la era mesiánica que trae a los hombres la sobreabundancia de bienes, propia de los tiempos del Mesías». <sup>134</sup> La entrega del «vino mejor» anticipa la *hora* de su entrega en la cruz, cuando de su costado abierto fluye agua y sangre. Es decir, este vino/sangre que Él entrega significa la consumación de la Nueva Alianza, a través de la cual Jesús ocupa el lugar de Yahvé como esposo de Israel. A partir de aquí, todos aquellos que han creído en Él representan a la nueva esposa, el nuevo pueblo de Dios. <sup>135</sup>

El vino ocupa también un valor simbólico en la perícopa. En el Cantar de los Cantares es el símbolo del amor entre el esposo y la esposa (cf. Ct 1,2.4; 2,4; 7,10; 8,2). En Caná, sin embargo, la falta de vino sugiere que las cosas no andan bien, porque el pueblo elegido se ha distanciado de Dios y se echa en falta la alegría (el vino). <sup>136</sup> Jesús, Esposo fiel, se presenta como el renovador de la alianza sponsal, y lo hace ofreciendo el vino nuevo de la nueva alianza en su sangre, signo de la nueva época mesiánica. <sup>137</sup> También en los profetas la renovación del pacto se asocia a un convite ritual donde se bebe vino: «Como un joven desposa a una chica, se casará contigo tu edificador; el gozo de un novio por su novia será el gozo de tu Dios por ti» (Is 62,5). Y esta celebración sponsal se festeja bebiendo vino en los atrios sagrados (v. 9). <sup>138</sup> De hecho, la sobreabundancia de vino significada por las seis tinajas evoca la prosperidad del futuro escatológico-mesiánico (cf. Am 9,13-14; Is 25,6; Jl 4,18; Za 9,17).

A partir de aquí, ¿quién sería la esposa que acoge con gozo la nueva alianza sellada con el vino/sangre del nuevo Esposo? Antes señalábamos a todos los que creen en Él, es decir, a aquellos discípulos presentes en Caná, destinatarios del primer signo de Jesús en Jn. Pero entonces, ¿cuál sería el papel de la madre de Jesús? ¿Le corresponde también algún simbolismo sponsal?

En el mundo simbólico de Jn, María puede ser interpretada de diversos modos. En la perícopa recibe el apelativo de «mujer» por parte de Jesús, apelativo que pronuncia de nuevo en la escena de la cruz (cf. 19,25-27; también 6,42). Raymond E. Brown relacio-

<sup>134</sup> DOMÍNGUEZ, *La eclesiología sponsal en el Evangelio según San Juan*, 224.

<sup>135</sup> Cf. *Ibid.*, 224.

<sup>136</sup> Cf. *Ibid.*, 209.

<sup>137</sup> Las bodas evocan tradicionalmente en la Biblia la alianza de Dios con su pueblo y su realización en los tiempos mesiánicos (cf. Is 54,4-8; 62,4-5; cf. Ap 19,9), según opinión de Léon-Dufour (*Lectura del Evangelio de Juan I*, 176); cf. J. M. MARTÍN-MORENO, *Los personajes del cuarto Evangelio*, Madrid – Henao: Universidad Pontificia de Comillas – Desclée de Brouwer 2002, pp. 83-84.

<sup>138</sup> Sobre esto comenta Brown: «Una de las imágenes con que más frecuentemente expresa el AT el gozo de los últimos tiempos es la abundancia de vino (Am 9,13-14; Os 14,7; Jr 31,12)» (BROWN, *El evangelio según Juan I*, 293). También en los sinópticos hallamos referencias al vino, como símbolo de la venida del Reino de Dios y de la Nueva Alianza (cf. Mc 14,24-25; Mt 26,28-29; Lc 22,18-20).

na la «mujer» de Caná con la de Ap, interpretada por la mayoría de los comentaristas como una figura del pueblo de Dios. De hecho, este simbolismo no es ajeno al AT, donde a menudo se compara a Israel con la novia-esposa de Yahvé. Entonces, ¿indicaría la «mujer» de Caná una «personalidad corporativa»? En este sentido apunta Brown:

Sin embargo, es frecuente en la Biblia que las figuras colectivas estén basadas en personalidades históricas. En consecuencia, el hecho de que la mujer represente al pueblo de Dios no impide que haya una alusión a una mujer en concreto, que sería la base del simbolismo. La mujer que aquí se describe aparece como Madre del Mesías, y por ello muchos comentaristas piensan que se alude a María.<sup>139</sup>

La «mujer» de Caná, la madre de Jesús, que es la misma mujer que permanece al pie de la cruz (cf. Jn 19,25-27), se identificaría de algún modo con la «mujer» de Gn 3,15 y Ap 12. Esta mujer-María sería entonces figura del nuevo Pueblo de Dios que nace de la *hora* de Jesús, anticipada y anunciada en Caná.<sup>140</sup> Esta hermenéutica, común en no pocos Padres, puede resultar exegéticamente hablando algo forzada, pero no deja de ser sugerente. Ciertamente, desde esta perspectiva la figura de María, asociada al nuevo Pueblo de Dios, asumiría en la perícopa el rol de la esposa al lado de Jesús esposo.

Algunos autores, sin embargo, encuentran dificultades a la hora de identificar el esposo de Caná con Jesús y la esposa con María, figura del nuevo Israel. Xavier León-Dufour, por ejemplo, se decanta por la identificación de María con la Sion ideal: «María personifica a la Sion mesiánica que congrega a su alrededor a sus hijos en el final de los tiempos. Con toda verdad, ella es ante todo la personificación de Israel».<sup>141</sup> Entonces el signo de Caná aludiría a la nueva alianza que Dios, cual esposo, quiere sellar con la esposa-Sion-Israel, representada por María y los sirvientes, mediante el vino nuevo ofrecido por Jesús en su *hora*. León-Dufour rehúsa de este modo una personificación excesiva de los roles esponsales del esposo y la esposa, y se decanta por un papel representativo. Luego están los mariólogos que incluso le atribuyen a María un papel de intercesión, hermenéutica que los exégetas rechazan de cuajo.<sup>142</sup> A nosotros nos parece adecuada la interpretación de Ramón Domínguez por lo que se refiere al papel de la esposa en Caná: «En ningún momento se habla de la novia pero, en cierto modo, María,

<sup>139</sup> BROWN, *El evangelio según Juan* I, 296.

<sup>140</sup> Cf. *Ibid.*, 297-298.

<sup>141</sup> LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan* I, 177. En esta misma línea L. DEISS, *María, Hija de Sion* (Temas Bíblicos 1), Madrid: Cristiandad 1964.

<sup>142</sup> Cf. BROWN, *El evangelio según Juan* I, 290.

en cuanto figura de Israel, ocupa el lugar de aquella; aunque también lo ocupa el grupo de los discípulos que han creído».<sup>143</sup>

La novia/esposa sería, entonces, «los que creen en él», María y los discípulos, y también los mismos sirvientes/asistentes de la boda.

Por otro lado, el papel de María en esta escena presenta cierta analogía con el papel del Bautista, aunque en modo inverso. Siguiendo el hilo del símbolo esponsal en Jn, parece que Juan prepara a la esposa (encarnada en los discípulos) para el Esposo y, en Caná, María prepara al Esposo para la esposa (humanidad pecadora), en la entrega de la muerte en cruz. Es decir, parece importante resaltar esta función «maternal» de la mujer María, de adelantar la *hora* de Jesús; en este sentido, ella, como mujer, «prepara» a Jesús-esposo para la *hora* definitiva de su entrega a favor del pueblo-esposa.<sup>144</sup>

### c) La Samaritana

Nos ocupamos a continuación del relato de la samaritana, teñido también de simbología esponsal.

Cuando Jesús se enteró de que había llegado a oídos de los fariseos que él hacía más discípulos y bautizaba más que Juan —aunque no era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos—, abandonó Judea y volvió a Galilea. Tenía que pasar por Samaría. Llegó a un pueblo de Samaría llamado Sicar, cerca de la heredad que Jacob dio a su hijo José. Allí estaba el pozo de Jacob. Jesús, que estaba cansado de tanto andar, se había sentado junto al pozo. Era alrededor de la hora sexta. Llegó entonces una mujer de Samaría a sacar agua. Jesús le dijo: «Dame de beber». (Sus discípulos se habían ido al pueblo a comprar comida) La samaritana le respondió: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer de Samaría?». (Es que los judíos no se tratan con los samaritanos.) Jesús le respondió: «Si conocieras el don de Dios, y supieras quién es el que te dice: Dame de beber, tú se lo habrías pedido a él, y él te habría dado agua viva» (Jn 4,1-10).<sup>145</sup>

La samaritana se mueve como una mujer aparentemente libre, que ha tenido cinco maridos y ahora comparte vida con un sexto hombre que no es su marido. Parece que Jn quiere presentar a un personaje peculiar, envuelto en una situación existencial no convencional. Es decir, no es el tipo de mujer de la cual se esperaría que pudiera entablar con Jesús un diálogo largo y profundo.

<sup>143</sup> DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 224.

<sup>144</sup> Al respecto apunta R. Domínguez: «Si tenemos en cuenta el variado significado del vino y las diversas conexiones del episodio de Caná, María está pidiendo a Jesús que dé su vida por los que no tienen vino, lo cual constituye precisamente la finalidad de la misión de Jesús» (DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 215).

<sup>145</sup> El texto completo incluye Jn 4,1-42.

Hay además otro elemento que añade más negatividad al personaje: nos referimos a su condición religiosa. Ella pertenece, en efecto, al pueblo de los samaritanos, considerados por los judíos como traidores de la tradición, sobre todo después del exilio, cuando se negaron a unificar el culto de Yahvé en un solo templo, el de Jerusalén. Este elemento y otras razones políticas provocan un odio cada vez más vivo entre judíos y samaritanos. En el polo opuesto de la samaritana está Jesús, que viene de Jerusalén, la ciudad santa, en contraste con la situación pecaminosa de los herejes samaritanos.

En este contexto, el evangelista comienza el relato con una frase sorprendente: «Tenía que pasar por Samaría» (v. 4). En realidad, podía haber subido siguiendo el río Jordán, sin entrar en Samaría. Cualquier judío de aquel tiempo hubiera evitado entrar en Samaría, a sabiendas de la probable pésima acogida y de posibles peligros. Quizá Jn quiere transmitir un sentido simbólico, revelando una cierta intencionalidad por parte de Jesús, como una necesidad de expresar un mensaje nuevo o una inspiración divina.<sup>146</sup> Una respuesta posible que enlaza con el sentido esponsal de Caná la da Domínguez: «El carácter universal de las bodas mesiánicas celebradas en Caná permite intuir la posibilidad de que den fruto fuera del mundo judío; el esposo va a ofrecer su amor-espíritu a Samaría, la prostituta, que lo acepta».<sup>147</sup>

Así pues, Jesús se dirige a Samaría y llega al pozo de Jacob a la hora sexta, hacia el mediodía, una hora que dramatiza aún más la sed de Jesús, como significando esa *necesidad* existencial de entrar en el país de los samaritanos.<sup>148</sup> La misma hora indica la situación anómala de la mujer, ya que las mujeres van a buscar el agua al atardecer. Quizá ella quiere evitar el encuentro social que se suele desarrollar alrededor del pozo entrada la tarde, donde se inician las amistades y donde las mujeres jóvenes acuden en busca de un posible marido (cf. Gn 24,10-66; 29,1-20; Ex 2,15b-21; Rt 2).<sup>149</sup>

Sin duda la imagen veterotestamentaria del pozo nos introduce en una atmósfera esponsal. En el Ct se usa dos veces la palabra pozo o fuente, y en las dos ocasiones se refiere a la mujer protagonista: «Eres huerto cerrado, hermana y novia mía, huerto cerrado, fuente sellada» (Ct 4,12); «¡Fuente de los jardines, pozo de aguas vivas que fluyen del Líbano!» (Ct 4,15). De hecho, la palabra «pozo» en hebreo es femenino y, se-

<sup>146</sup> Cf. BROWN, *El evangelio según san Juan* I, 411.

<sup>147</sup> DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 245; cf. MATEOS – BARRETO, *El Evangelio de Juan*, 227.

<sup>148</sup> Domínguez interpreta la hora sexta en conexión con el Ct 1,7, donde se comenta que la amada va en busca del amado al mediodía (cf. DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 249).

<sup>149</sup> Cf. Ibid., 242-243.

gún Alonso Schökel, muestra un rico simbolismo unido a la fecundidad de la tierra.<sup>150</sup> Así pues, mujer y pozo se relacionan entre sí en un contexto simbólico esponsal, dentro del cual aparecen como fuente de vida. Justamente en este marco tiene lugar el encuentro de Jesús con la Samaritana,<sup>151</sup> presentándose como aquel que la quiere conquistar, porque tiene sed de su respuesta de amor.

El encuentro sugiere romper algunas tradiciones socialmente establecidas. Por ejemplo: un hombre no podía hablar a solas con una mujer. Esta falta podía conllevar mala reputación para ellos y para sus respectivas familias. Además, la protagonista, aparte de ser mujer, es samaritana y de dudosa moralidad: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer de Samaría?» (4,9). Jesús, sin embargo, va más allá de los convencionalismos morales y culturales de su tiempo. Tampoco responde a la pregunta de la mujer, simplemente le pide: «Dame de beber» (4,7), que suena a imperativo mesiánico. Jesús quiere saber hasta dónde llega la sed de la mujer e insiste en su petición, que es una ofrenda: «Si conocieras el don de Dios, y supieras quién es el que te dice: Dame de beber, tú se lo habrías pedido a él, y él te habría dado agua viva» (4,10). Quiere regalarle el don de Dios, pero ella se sitúa en el plano de la mera literalidad. Sin embargo, atraída por las palabras misteriosas del extranjero, le pregunta irónicamente si se considera más grande que Jacob. Jesús no se marchará de aquel lugar sin haber conseguido despertar en ella la verdadera sed:

«El que beba del agua que yo le dé no tendrá sed jamás, pues el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna» (4,14).

El agua viva que le ofrece Jesús tiene sabor sapiencial, porque la sabiduría es como una corriente de agua viva (cf. Si 15,3; 24,20; Ba 3,12), don del Espíritu que Jesús comunica a los hombres, según afirmará más tarde Jn (cf. Jn 7,37-39; 19,34). De este modo Jesús se presenta delante de la Samaritana como aquel que puede dar la verdadera agua-sabiduría, don del Espíritu, capaz de colmar definitivamente la sed. Además, el verbo «brotar» recuerda a Is 12,3: «Sacaréis agua con gozo de las fuentes de salvación», un texto que comunica la esperanza y la alegría escatológica.<sup>152</sup> El evangelista hace referencia a esta salvación escatológica que se consumará en la escena de la cruz, cuando del costado abierto de Jesús brotan sangre y agua de salvación (cf. Jn 19,34). La mujer,

<sup>150</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Pentateuco II. Números*, Madrid: Cristiandad 1970, p. 205.

<sup>151</sup> Castro considera el «ambiente» que se describe en esta escena como intencionadamente esponsal por parte de Jn (cf. CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan*, 96).

<sup>152</sup> Cf. DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 254-255.



sin embargo, no comprende el sentido trascendente, escatológico, de las palabras de Jesús. Por eso Jesús opta por un cambio aparente de discurso:

Él le contestó: «Vete, llama a tu marido y vuelve acá». La mujer le dijo: «No tengo marido». Jesús le respondió: «Bien has dicho que no tienes marido, porque has tenido cinco, y el que ahora tienes no es marido tuyo. En eso has dicho la verdad» (4,16-18).

Jesús vuelve a iniciar el diálogo con tres nuevos imperativos: ve, llama a tu marido y vuelve. El cambio de discurso parece alejarse de la centralidad del mensaje, pero en realidad lo acerca aún más a la necesidad real de la mujer. Jesús, de hecho, no busca su confesión para humillarla o culpabilizarla ni para demostrar su superioridad moral; Jesús se presenta delante de ella como el verdadero esposo que seduce a la esposa, esperando de ella una respuesta adecuada. Una imagen que alude a la interpelación de los profetas que muestran al Dios celoso de los amantes de Israel.<sup>153</sup> También para Jn esta mujer es figura simbólica, representativa del pueblo samaritano, a sabiendas de que los judíos samaritanos abandonaron el culto del Dios verdadero para adorar a los baales.<sup>154</sup>

El símbolo numérico ayuda a profundizar el mensaje. La mujer, en efecto, ha tenido cinco maridos y, con la pareja actual, suman seis, número que expresa imperfección, porque permanece siempre cerca del siete sin alcanzarlo. Solamente en el siete, que simboliza perfección, la samaritana podrá transformar su sed insaciable en sosiego y satisfacción. Allí, al borde del pozo, Jesús se le ofrece como el «séptimo» marido,<sup>155</sup> en espíritu y en verdad, el único que no engaña con los ídolos. Es el marido escatológico del reino mesiánico, porque solo Él es el esposo verdadero y definitivo capaz de saciar los anhelos más profundos. En cierto sentido Jesús es el Esposo anunciado por el Bautista (Cf. Jn 3,29), que viene a rescatar, a través de la figura de la Samaritana, a todo este pueblo religiosamente prostituido. Domínguez comenta a este respecto: «Estamos claramente en un contexto sponsal; Jesús, el verdadero esposo, que viene a celebrar las bodas con su pueblo, tiene que ir a Samaría a buscar a la esposa infiel y adúltera, y allí, solos, junto al pozo, le va a hablar al corazón, a enamorarla, para hacerla de nuevo su

<sup>153</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 181.

<sup>154</sup> Cf. Os 4,7.15; 2R 17,24-41, donde se narra el origen de la infidelidad idolátrica de los samaritanos; Cf. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan I*, 289.

<sup>155</sup> Cf. J.-P. CHARLIER, *Comprender el Apocalipsis* (Cristianismo y sociedad 34-35) I, Bilbao: Desclee de Brouwer 1993, p. 48; CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan*, 100; X. Léon-Dufour también expone esta proposición, aunque no con mucho convencimiento: cf. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan I*, 290.

esposa; pero para ello, ella debe renunciar a sus señores».<sup>156</sup> Parece que Jn está relacionando la escena con la metáfora del profeta Ezequiel comentada anteriormente, sobre las dos hijas de la misma madre, que representan respectivamente Samaría y Jerusalén, y que después de ser prostituidas, Dios vuelve a ganar para sí, haciéndolas suyas (cf. Ez 23,2-4).

Ella reacciona y no puede sino catalogar a Jesús como profeta, porque le lleva a tomar conciencia de su adulterio y de la necesidad de volver al Dios único y verdadero.<sup>157</sup>

La mujer replicó: «Señor, veo que eres un profeta. Nuestros padres adoraron en este monte, pero vosotros decís que el lugar donde se debe adorar es Jerusalén». Jesús le contestó: «Créeme, mujer, que llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos. Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. Dios es espíritu, y los que adoran, deben adorar en espíritu y verdad» (4,19-24).

Ella retorna de nuevo a los argumentos religiosos, ahora sobre la idoneidad del lugar de culto. Parece que no comprende del todo o quizá desconfía de aquel judío peculiar. Entonces Jesús le ofrece la correcta interpretación del problema del templo: ni Jerusalén ni Garizín, porque «los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (4,23). El lector oyente joánico asociará este comentario de Jesús a la escena de Jn 2,13-21, donde Jn advierte que, en la profecía de la destrucción del templo, Jesús se estaba refiriendo al santuario de su cuerpo; de este modo, los verdaderos adoradores del Padre le adorarán en el cuerpo de Jesús, es decir, que su persona ha sido constituida como nuevo santuario-espacio de adoración, en espíritu y en verdad.

La mujer continúa con su proverbial vaivén de acercarse-distanciarse de Jesús. En cierto sentido reconoce la verdad de las palabras de Jesús, pero considera que solo el Mesías venidero lo esclarecerá todo. La respuesta de Jesús contiene el tono de una verdadera declaración de amor:

Le dijo la mujer: «Sé que va a venir el Mesías, el llamado Cristo. Cuando venga, nos lo desvelará todo». Jesús le respondió: «Yo soy, el que está hablando contigo» (4,25-26).

«Yo soy» es el nombre de Dios (cf. Ex 3,14), que aparece aquí por primera vez en el evangelio de Juan. Y «el que está hablando» hace referencia al Logos encarnado, otro

<sup>156</sup> DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 259; cf. OLIVERA, *Traje de bodas y lámparas encendidas*, 64.

<sup>157</sup> Cf. DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 259.

tema central en el cuarto evangelio. Sin duda el ámbito profético-esponsal es un espacio adecuado para la autorrevelación de Jesús y para la cristología neotestamentaria.<sup>158</sup>

Ahora, la mujer ha entrado decididamente en el conocimiento de Jesús, acogiéndolo como al único esposo capaz de saciar sus ansias de plenitud, escuchando la Palabra que comunica la vida eterna (cf. Jn 5,24), aprendiendo la verdadera adoración de Dios en espíritu y verdad. Por fin, a ella se le cae todo de las manos: cántaro, agua, pozo....:

La mujer, dejando su cántaro, corrió al pueblo y dijo a la gente: «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?» (4,28-29).

La mujer deja la jarra, como un primer gesto de haber entrado en razón y un gesto de conversión; ya no necesitará más el agua de aquel pozo. Ha sido evangelizada y sanada y se convierte en evangelizadora, en anunciadora de Cristo a sus conciudadanos. No les comunica las discusiones teológicas con aquel judío sino su experiencia de haber sido conocida íntimamente por Él. Ella provoca el movimiento de los samaritanos, que finalmente creen en Jesús por su propia palabra. Así como la acción de María en Caná provoca la fe de los discípulos, la acción de la Samaritana provoca la fe de los samaritanos.

#### d) María de Betania

Nos ocupamos a continuación de María de Betania, hermana de Lázaro y de Marta, personaje que aparece únicamente en Lc y en Jn. Nos interesa especialmente la escena de la unción, según Jn 12. Después del relato de la resurrección de Lázaro y en ocasión de una cena antes de la pascua, Jesús se reúne, como solía hacer, con sus amigos en Betania:

Seis días antes de la Pascua, Jesús se fue a Betania, donde estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. Allí le prepararon una cena. Marta servía, y Lázaro era uno de los que estaban con él a la mesa. Entonces María, tomando una libra de perfume de nardo puro, muy caro, ungió los pies de Jesús y los secó con sus cabellos. La casa se llenó del olor del perfume. Comentó Judas Iscariote, uno de los discípulos, el que lo había de entregar: «¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios y se ha dado a los pobres?». Pero no decía esto porque le preocuparan los pobres, sino porque era ladrón, y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban en ella. Jesús dijo: «Déjala, que lo guarde para el día de mi sepultura. Porque pobres siempre tendréis con vosotros; pero a mí no siempre me tendréis» (Jn 12,1-8).<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Ibid., 268.

<sup>159</sup> El texto completo incluye Jn 12,1-12.

María ha sido presentada por Jn en el capítulo anterior como «la que ungió al Señor con perfumes y le secó los pies con sus cabellos» (Jn 11,2). No deja de ser significativo el uso de la prolepsis; puede dar a entender el valor que Jn concede a la escena de la unción.

También es significativa la referencia a la pascua, ya que la unción en Betania está situada entre la resurrección de Lázaro y la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, inicio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. En este contexto pascual el gesto de María adquiere sin duda un valor simbólico especial, manifestado por el propio Jesús: «Déjala, que lo guarde para el día de mi sepultura» (12,7). Después, el gesto de ungir los pies Jesús lo «reproduce» en la escena prepascual del lavatorio de los pies a los discípulos (13,1-17), mostrando el servicio como categoría principal de su misión en el mundo. Además, la cena en Betania aludiría a la cena con los discípulos en el Cenáculo. Todos estos detalles y, sobre todo, la muerte-resurrección de Lázaro como anticipación de la muerte-resurrección de Jesús, ambientan la escena en un contexto pascual y de cumplimiento escatológico.<sup>160</sup> De este modo, Jesús, el ungido en Betania, permanece asociado al rey que entra aclamado en Jerusalén, siendo esta peculiar unción mesiánica una alusión a la realeza, tema central en la pasión según Jn.

Por otro lado, los hermanos de Betania ponen de relieve una situación social y familiar poco habitual o algo extraña en aquella época, aunque podría ser símbolo de la comunidad joánica que acoge a Jesús. Así, la nueva familia de los resucitados en Cristo (Lázaro), se caracteriza por el servicio a los hermanos (Marta) y por la atención delicada y única a Jesús (María). En la fraternidad de Betania, lo que tuvo que haber sido un banquete para despedir a un difunto, se convierte ahora en una solemne acción de gracias por la vida recibida.<sup>161</sup> Sin duda en esta perícopa de Jn se dan algunas conexiones con el Ct, tal como suscriben algunos comentaristas.<sup>162</sup> Nos interesa remarcar precisamente el substrato sponsal de la perícopa. Estos serían los elementos principales:

– *El perfume de nardo*. La Biblia menciona hasta treinta perfumes distintos. Desde el punto de vista antropológico su uso denota gozo de vivir (cf. Pr 27,9). Por su agradabilidad se utiliza también como elemento importante en las relaciones de intimidad, connotando erotismo sponsal. Todos estos elementos están ciertamente presentes en el

<sup>160</sup> Cf. N. CALDUCH-BENAGES, *El perfume del Evangelio. Jesús se encuentra con las mujeres* (El mundo de la Biblia. Horizontes 8), Estella: Verbo Divino 2008, pp. 99-101.

<sup>161</sup> MATEOS – BARRETO, *El evangelio de Juan*, 538.

<sup>162</sup> Entre ellos: C. TRESMONTANT, *Évangile de Jean*, Paris: F.-X. de Guibert 1994, p. 326; MATEOS – BARRETO, *El Evangelio de Juan*, 540; LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan II*, 354, n. 14; L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 54-57.

Cantar de los Cantares (cf. Ct 1,3; 4,10.16), donde la esposa/amante se perfuma abundantemente, según costumbre de la mujer oriental que busca seducir a su amante/esposo. Este es el caso, por ejemplo, de Rut, Judit y Ester. Cada una a su manera utiliza el perfume como instrumento de seducción: Rut para conseguir que Booz se case con ella (cf. Rt 3,3); Judit como dardo envenenado contra el enemigo (cf. Jdt 10,3; 16,7), y Ester para decantar el discernimiento del rey a favor de su pueblo (cf. Est 2,12).

El perfume de nardo era muy valorado en la antigüedad por su fragancia y sus propiedades medicinales, como bálsamo que curaba cuerpo y mente. Con un alto valor económico se usaba como cosmético en los encuentros amorosos entre personas adineradas y de alto nivel social.<sup>163</sup> Además, si era auténtico, significaba que era ajeno a posibles falsificaciones y adulteraciones con otras flores o hierbas. En la Biblia aparece en muy pocas ocasiones y todas ellas en el libro del Cantar de los Cantares, donde la protagonista principal vive una intensa relación amorosa y sponsal con su amante/esposo. En sus poesías amorosas el nardo forma parte de los diversos placeres que él encuentra en ella. Viene a ser como una metáfora de los encantos femeninos de ella, fuente de perfumes embriagadores. Vale la pena releer las citas a fin de comprender el trasfondo bíblico de la unción en Betania:

Mientras el rey descansa en su diván, mi nardo exhala su fragancia (Ct 1,12)

Tus brotes, paraíso de granados, lleno de frutos exquisitos: nardo y azafrán, aromas de canela, árboles de incienso, mirra y áloe, con los mejores bálsamos (Ct 4,13.14).

Sin duda el evangelista tiene en cuenta las citas del Ct cuando presenta a María como objeto y sujeto al mismo tiempo del poder de la fragancia de esta planta aromática.

«Entonces María, tomando una libra de perfume de nardo puro, muy caro, ungió los pies de Jesús y los secó con sus cabellos» (Jn 12,3). La cantidad utilizada de un perfume de estas características era ciertamente desorbitada, y con razón se queja Judas. Esta es la lógica que aparece en su pensamiento: «¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios y se ha dado a los pobres?» (Jn 12,5). Así Jn, en su catequesis, contrapone las mentalidades opuestas de ambos personajes: la efectividad práctica de Judas a la afectividad amorosa de María. En efecto, «Judas tiene razón. Pero es que Judas entiende de cálculos, no entiende el lenguaje del amor».<sup>164</sup> O bien, como dice Marcello Brunini: «La intervención crítica de Judas, propia de su racionalidad de tipo masculino,

<sup>163</sup> Cf. CALDUCH-BENAGES, *El perfume del Evangelio*, 105.

<sup>164</sup> ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 55.

subraya el contraste con la lógica femenina de la superabundancia, del despilfarro y de la gratuidad». <sup>165</sup> El derroche en la simbología del perfume es importante, porque sugiere aquel «plus» del amor esponsal, propio del gesto de María. <sup>166</sup>

– *La unción*. El relato no deja de sorprendernos, porque más allá de la calidad excelente del perfume, lo que realmente impacta al lector es lo que María hará con él: ungir los pies y secarlos con los cabellos. <sup>167</sup> Perfumar la cabeza de un huésped era un gesto habitual, que expresaba la alegría de recibirlo en casa. Sin embargo, la unción de los pies denotaba un exceso en la acogida, una predilección especial, normalmente de carácter familiar. En el AT algunas referencias de contacto con los pies conllevan un significado esponsal (cf. Rt 3,4; cf. 3,7.8.14; Ct 5,3; 1S 25,41). Pero, el hecho concreto de ungirlos no tiene paralelo en toda la Biblia; se trata de un gesto único y exclusivo de María de Betania y de la pecadora de Lc 7. Además, la unción de los pies se llevaba a cabo con los muertos, no con los vivos. Quizá sea este el sentido último que Jn quiere dar a la unción: ponerla en relación con la sepultura de Jesús. De todos modos, el gesto en sí mismo, ya sea en Lc 7 como en Jn 12, conlleva una resonancia esponsal.

– *Los cabellos*. Los cabellos tienen también un sentido de seducción esponsal (cf. Ct 4,1; 6,5; Jdt 10,3). Un cierto paralelo lo hallamos en el Ct, cuando menciona una cabellera suelta, aunque con trenzas: «un rey en esas trenzas está preso» (7,6). De hecho, si María secó los pies con sus cabellos indica que los llevaba sueltos, siendo este gesto prohibitivo en un espacio público o en una casa (cf. 1Co 11,4-6), porque era exclusivo de la intimidad conyugal (exceptuando el caso de las prostitutas). Entonces María, descubriendo su cabellera delante de Jesús, expondría abiertamente el deseo de entrar en su intimidad. Su gesto no es convencional ni comedido, sino más bien signo de un amor generoso e incluso exagerado. Es decir, la escena que ella provoca da a entender un amor intensamente enamorado <sup>168</sup> y, en este sentido, el cabello se puede interpretar como instrumento de fascinación e insinuación de un espacio para el amor. <sup>169</sup> Sorprende aún más la entereza y elegancia de Jesús en el dejarse poseer por ella, entrelazado entre sus cabellos, permitiendo que ella se centre totalmente en Él. Porque mientras ella le enjuga los pies, Jesús le devuelve el perfume, que es su propia identidad. Ella quiere dejarse impregnar por ese mismo perfume, para que la unción de Él se convierta en la de ella.

<sup>165</sup> M. BRUNINI, *Maestro, dove abiti? Donne e uomini alla sequela di Gesù nel Vangelo di Giovanni* (Lettura pastorale della Bibbia. Bibbia e spiritualità 21), Bologna: EDB 2003, p. 139.

<sup>166</sup> Cf. MATEOS – BARRETO, *El evangelio de Juan*, 538.

<sup>167</sup> Cf. CALDUCH-BENAGES, *El perfume del Evangelio*, 106.

<sup>168</sup> Cf. DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 357.

<sup>169</sup> Cf. MATEOS – BARRETO, *El evangelio de Juan*, 540.

Idea bellamente expuesta por Alonso Schökel: «expresa la comunicación mutua como un movimiento circular: de ella a él y de él a ella».<sup>170</sup>

– *La casa perfumada*. Esta relación de amor unitivo no afecta solamente a Jesús y María, sino que tiene consecuencias para la casa que les acoge: «Y la casa se llenó del olor del perfume» (Jn 12,3). De modo paralelo, también es perfume lo que la amada y el amado del Ct expanden a su paso (cf. Ct 1,3; 4,13-14). Una vez abierto el jarrón de perfume, nadie puede detener la fragancia que se esparce por toda la casa.<sup>171</sup> Y es que la casa en el Nuevo Testamento es símbolo del amor fraterno. Por eso, en Betania, la fragancia del perfume enamorado de Cristo y de María, ahora figura esponsal, afecta también a todos los presentes, siendo esa fragancia de Cristo vínculo de unión entre ellos.

Por otro lado, María había guardado este perfume para Jesús y Él mismo comenta en voz alta que lo guarde también para su sepultura. De modo análogo la esposa del Ct exclama que los mejores frutos y perfumes «los guardo, amado, para ti» (7,14): De este modo, «Ambos textos acentúan la idea de guardar lo más precioso que se posee, para el amado».<sup>172</sup>

Por otro lado, los autores han buscado un sentido al gesto sorprendente de María: arrepentimiento por los pecados, agradecimiento por la resurrección de Lázaro, unción de investidura real o regia, preanuncio de la sepultura...<sup>173</sup> Desde una perspectiva esponsal parece más adecuado dejar que el gesto hable por sí mismo. Y lo primero que salta a la vista es que Jn quiere mostrarnos, al lado del Discípulo amado, la figura de la mujer prendada por Jesús, como punto de referencia para el discipulado. Sin duda, María «se convierte así en la mujer enamorada del Cantar de los Cantares que acoge y colma de amor al Mesías Esposo».<sup>174</sup>

Aunque la iniciativa de los gestos es de ella, el perfume derramado es en realidad signo e identidad del esposo, tal como se puede interpretar a través de la lectura del Cantar: «qué suave el olor de tus perfumes; tu nombre es aroma penetrante, por eso te aman las doncellas» (Ct 1,3).<sup>175</sup> A partir de aquí se podría deducir que María identifica a Jesús con el esposo, interpretando esponsalmente su mesianismo desde la perspectiva de la alianza bíblica. Ahora bien, la unción del Esposo-mesías se orienta hacia su sepultura,

<sup>170</sup> ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 55; cf. también BRUNINI, *Maestro, dove abiti?*, 132.

<sup>171</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 55.

<sup>172</sup> DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 357.

<sup>173</sup> Cf. *Ibid.*, 344 ss.

<sup>174</sup> OLIVERA, *Traje de bodas y lámparas encendidas*, 69.

<sup>175</sup> Efectivamente, en el Cantar, el esposo es muchas veces descrito con metáforas olorosas, hasta identificarse con el mismo perfume. Cf. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, 195.

es decir, hacia su entrega radical en la *hora* definitiva, según lo afirma también Olivera: «Mediante la mano femenina de María el Padre Dios ha ungido a su Hijo preparándolo así para su “hora”». <sup>176</sup>

#### e) María y el discípulo amado

La escena de la cruz en Juan resulta ciertamente interesante desde el punto de vista de la simbología sponsal. Veamos el texto:

Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Cleofás, y María Magdalena. Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dijo a su madre: «Mujer, ahí tienes a tu hijo». Luego dijo al discípulo: «Ahí tienes a tu madre». Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa (Jn 19,25-27).

Algunos autores se inclinan por una interpretación más historicista, según la cual Jesús manifestaría preocupación filial en relación a su madre, con el objeto de asegurarle, después de su muerte, un porvenir adecuado con la ayuda del discípulo. <sup>177</sup> Otros autores secundan una interpretación más simbólica y teológica. <sup>178</sup> Según estos, María sería figura de la nueva Sion-Jerusalén y, por lo tanto, de la Iglesia-esposa que engendra nuevos hijos al Señor por la fe y los sacramentos (cf. Ga 4,26s; 2Co 11,2; Ef 5,25ss). Se produce entonces como una traslación en la misión maternal de María: de la maternidad de Jesús a la maternidad de la Iglesia naciente, representada por el discípulo. <sup>179</sup>

La dimensión maternal no debería sin embargo disgregarse de la sponsal, por lo que toca a la relación que Jesús mismo establece entre el discípulo y María en la escena de Jn 19. Ciertamente, no es esta la perspectiva común de los comentaristas, aunque para nosotros reviste cierto interés. Vayamos por partes y analicemos la escena.

– En Caná se hace referencia por primera vez a la *hora* de Jesús (2,4), como anuncio e inicio del camino que le llevará a consumir su misión en este mundo en la *hora* defi-

<sup>176</sup> OLIVERA, *Traje de bodas y lámparas encendidas*, 69.

<sup>177</sup> Es la interpretación común de los Padres: Agustín, Juan Crisóstomo, etc., también Tomás de Aquino. C. K. Barret considera que «el fundamento histórico del episodio es muy cuestionable» (BARRETT, *El evangelio según San Juan*, 841). Interesa entonces buscar la intención teológica de Jn en esta escena.

<sup>178</sup> Entre los antiguos: Ambrosio, Anselmo de Canterbury, Ruperto de Deutz, Alberto Magno..., con gran variedad de matices. Y de entre los más modernos: F.-M. BRAUN, *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai – Paris: Casterman 1953, pp. 77-129; BROWN, *El evangelio según Juan II*, 1218-1224; J. GALOT, *Marie dans l'Évangile*, Paris: Desclée de Brouwer 1965, pp. 177-205; I. DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, Madrid: BAC 1979, pp. 187-219.

<sup>179</sup> Por ejemplo, Brown: «Resumiendo, por tanto, diríamos que el cuadro joánico en que la madre de Jesús se convierte en madre del discípulo amado parece evocar los temas veterotestamentarios de Sion dando a luz un pueblo nuevo en la edad mesiánica y de Eva con su descendencia. Estas imágenes nos llevan a la de la Iglesia que da a luz hijos conforme el modelo de Jesús y a la de las relaciones amorosas que deben unir a estos hijos con su madre» (BROWN, *El evangelio según Juan II*, 1223.).



nitiva: «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti» (Jn 17,1). María está presente en esta *hora*, tanto en su anuncio (Caná) como en su consumación (Calvario).

– En ambas escenas (Caná-Cruz) María recibe el apelativo de «mujer» (cf. 2,4; 19,26). Jesús, en Jn, no llama nunca a su madre por el nombre. Quizá Jn quiere insinuar una identidad más profunda para ella, la de una cierta representación. María entonces no sería solo *una* mujer, sino que ostentaría una *personalidad corporativa*.

– El discípulo amado tampoco tiene una identidad específica. Representaría idealmente al discípulo de Jesús y, en este sentido, gozaría también de cierta representación.

– El discípulo acoge a María en su casa, es decir, según el sentido del texto griego: entre «sus cosas más íntimas».<sup>180</sup> Esta acogida permite aludir a la escena de la pareja prototípica del AT (Adán-Eva), donde el varón acoge la mujer que Dios le presenta, y a aquella otra pareja prototípica del NT (José-María), donde a través del sueño él la recibe a ella como esposa. En todas estas escenas se manifiesta una acción de Dios, a través de la cual se muestra la iniciativa de vincular esponsalmente para una misión.

A partir de este juego de representaciones podemos aceptar que el vínculo materno-filial entre Jesús y María contiene una dimensión esponsal, porque para ella Jesús es el Esposo que se entrega para engendrar al nuevo Israel. ¿Y no deberíamos aceptar también que, a partir de la «substitución» dispuesta por Jesús, el nuevo vínculo materno-filial entre el discípulo y María se reviste también de esponsalidad? El novio se ha permutado, ya no es el esposo divino representado por el Hijo clavado en cruz, sino el discípulo amado, figura del divino Esposo, que la acoge entre sus cosas más íntimas. De este modo, la paternidad-maternidad de la Iglesia asume un cariz esponsal y dialógico; ahora María deberá acoger maternalmente a la humanidad redimida por Cristo, no tanto en el Hijo que ha vuelto al Padre, sino en el Espíritu de la verdad que Él, desde el Padre, envía a los discípulos. Desde esta perspectiva, la Iglesia no consiste tanto en unos pastores que ejercen su paternidad espiritual al lado de la maternidad espiritual de María, sino más bien en la fraternidad esponsal de hombres y mujeres que sinodalmente viven la misión recibida por el Resucitado. Desde esta perspectiva, en la escena de la cruz Jesús

---

<sup>180</sup> En un estudio exegético sobre Jn 19,27b escribe de I. de la Potterie: «On pourrait traduire en conséquence: “Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité”. Ce n'est pas là du psychologisme: les mots “dans son intimité” évoquent tout simplement la place que la Mère de Jésus va prendre désormais dans la vie nouvelle du parfait Disciple, dans sa vie de foi» (I. DE LA POTTERIE, «“Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité” [Jn 19,27b]», *Marianum* 42 [1980] 84-125, p. 124). C. K. Barret propone traducir «en su propia casa» (BARRETT, *El evangelio según San Juan*, 842).

parece orientar la misión de la Iglesia en clave dialógica, porque se desarrolla a partir de la acogida mutua en la casa-iglesia que nace de su costado abierto.

#### f) María Magdalena

María Magdalena es uno de los personajes más interesantes y controvertidos del NT. Ella está presente, como verdadera protagonista, en los relatos de los cuatro evangelistas relativos a los textos kerigmáticos de la cruz, sepultura y resurrección (cf. Mt 28,1-8; Mc 16,1-8; Lc 24,1-12; Jn 20,1-13.17).<sup>181</sup>

Además, forma parte del grupo de mujeres que, según la tradición lucana, siguen a Jesús desde Galilea y le mantienen con sus bienes (cf. 8,1-3). Pero con alguna diferencia: ella es la única de quien se conoce el motivo de su relación con Jesús, a saber, la curación de la posesión de siete demonios.

No se encuentra en la Biblia ningún caso de exorcismo de siete demonios. Probablemente el significado simbólico del número siete hace referencia a una posesión densa y profunda, que requirió un acto contundente de liberación por parte de Jesús.<sup>182</sup> En la rica cosmología judía del s. I las posesiones diabólicas no se pueden relativizar explicándolas únicamente como meras enfermedades psicológicas, tal como las entendemos hoy en día, porque no nos ajustaríamos a la concepción de aquel tiempo. Es decir, es importante comprender la existencia del mal como un tema francamente serio en el mundo cultural de Jesús. Para la mentalidad judía, los espíritus impuros son un signo de la fuerza del mal que proyecta destruir el cosmos de Dios y ganar al hombre para su

---

<sup>181</sup> A menudo se identifica a M. Magdalena con la mujer que unge los pies de Jesús, como parece que lo hace el mismo Lucas, en Lc 7,36-49. A partir de aquí, explica Xavier Pikaza en la voz «María Magdalena» de su diccionario: «María Magdalena sería una prostituta convertida a la que Jesús acoge en su discipulado, donde viene a realizar un papel importante en el momento clave de la crucifixión y de la pascua. Más aún, por asociación lógica y “economía de nombres”, algún lector podría suponer que esta pecadora María es la misma María hermana de Marta de Lc 10,38-42. El evangelio de Juan ha seguido ese camino *insinuando* (o haciendo posible) que la mujer de la unción (Jn 12,1-8) pueda ser la misma María Magdalena, hermana de Lázaro y de Marta» (X. PIKAZA, *Diccionario de la biblia. Historia y palabra*, Estella: Verbo Divino 2007, p. 796). Y prosigue Pikaza: «*La tradición posterior* se ha dividido en torno a María Magdalena. La línea más oficial ha destacado los aspectos devocionales, privados y penitenciales de su figura, que ha quedado marginada en la vida pública de la Iglesia, en contra del testimonio de Jn 20,1-18 y de Mc 16,9 (donde se dice que ella fue la primera que vio a Jesús resucitado). [...] Pero otra tradición, atestiguada por algunos apócrifos, ha presentado a María Magdalena como signo de una Iglesia donde las mujeres han ejercido las tareas fundamentales de predicación y presidencia de comunidades [...] En un momento dado, la Iglesia ha creído que eso implicaba un peligro para el buen orden comunitario. Por eso ha querido relegar (y ha relegado a las mujeres) al plano privado de la obediencia y de la escucha de la palabra (así lo indican las cartas pastorales: 1Tm, Tt). Pero en el fondo de ese intento puede descubrirse la importancia que ha tenido María Magdalena, tal como lo atestigua Celso y lo recuerdan diversos textos gnósticos donde María Magdalena aparece como figura dirigente dentro de la Iglesia, al lado (y veces en contra) de Pedro. La relectura de la figura y función de María Magdalena en el nacimiento del cristianismo constituye uno de los temas y tareas más importantes de la exégesis bíblica en los próximos decenios» (Ibid., 797-798).

<sup>182</sup> Cf. CALDUCH-BENAGES, *El perfume del Evangelio*, 89.

reino. Si el mal consigue ganar terreno dominando al hombre, el Reino de Dios será irrealizable en la historia.

Es este contexto religioso-cultural debemos situar la figura de María Magdalena; una mujer incapaz de transparentar dignamente la imagen de Dios, porque su existencia ha caído en las profundidades de ese Mal endémico.<sup>183</sup> Su situación personal conlleva connotaciones sociales discriminatorias, ya que por su indignidad se ha convertido en proscrita por sus contemporáneos, que no pueden aceptarla. No sería extraño pues, que no tuviera ni marido ni quizá tampoco ningún vínculo familiar estable.

Así pues, María Magdalena, que ha experimentado en su propia carne la lucha terrible entre las fuerzas del bien y del mal, recupera finalmente la libertad de hija de Dios y asume el compromiso de por vida de hacer suyo ese Reino de Dios que Jesús personifica y que ha sido causa de su sanación y salvación. A partir de aquí decide abandonarlo todo y seguir al Maestro, poniendo al servicio de su causa toda su energía y pasión. Y, tal como vimos en el análisis de los sinópticos, el discipulado de María Magdalena y de las otras mujeres no es de segunda categoría. Todo lo contrario, ella encarna el modelo discipular que se adentra sin titubeos en el escenario de la cruz, sepultura y resurrección, momentos fuertes y eminentemente kerigmáticos de la vida de Jesús. Cerca de la cruz la Magdalena aprende las claves del discipulado perfecto, que se pueden sintetizar con los verbos «seguir» y «servir»,<sup>184</sup> según la enseñanza de Jesús: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mc 8,34); «el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor» (Mt 20,26).

Nos adentramos en la figura de María Magdalena, a fin de comprender su personalidad eminentemente sponsal con relación a Jesús.<sup>185</sup> Y lo haremos a través de la escena de la aparición de Jesús y desde la perspectiva del relato del sepulcro vacío. Veamos a continuación el texto con algunos paralelos en el Ct:

Estaba María junto al sepulcro, fuera llorando. Mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro y vio dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies. Le preguntaron: «Mujer, ¿por qué lloras?» Ella les respondió: «Porque

<sup>183</sup> Cf. PAGOLA, *Jesús, aproximació històrica*, 292.

<sup>184</sup> Cf. C. BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (Institución San Jerónimo 27), Estella: Verbo Divino 1994, p. 33.

<sup>185</sup> Autores que interpretan en sentido sponsal: A. GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di S. Giovanni. I. Gesù si manifesta a Maria Maddalena -Gv 20,1-18-* (Documenti e Studi di Synaxis), Acireale: Galatea 1989; ver también A. FEUILLET, «La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo 20,11-18», en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac I* (Théologie 56), Paris: Aubier 1963, pp. 93-112; M. CAMBE, «L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament», *Revue Thomiste* 62 (1962) 5-26; CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan*, 349-361.

se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto». Dicho esto, se volvió y vio a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús. Le preguntó Jesús: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?». Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dice: «Señor, si te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, para que yo me lo lleve». Jesús le dijo: «María». Ella se volvió y le dijo en hebreo: «Rabbuní» —que quiere decir: «Maestro»—. Replicó Jesús: «Deja de tocarme, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios». Fue María Magdalena y dijo a los discípulos: «He visto al Señor» y les repitió las palabras que Jesús había dicho (Jn 20,11-18).

María, habiendo cumplido el reposo sabático, acude al sepulcro con el único interés de estar cerca del cuerpo de Jesús. Parece que no entra en sus planes una comprobación *in situ* de la veracidad de las palabras del Maestro sobre los anuncios de la resurrección; ella simplemente quiere estar con Él. De este modo se aleja de aquella concepción gnóstica según la cual el discípulo conoce mejor que nadie las revelaciones de Dios y sabe escrutar sus misterios. De hecho, a ella no le mueve la curiosidad de una información, sino únicamente el deseo de estar con su Señor; verdadero conocimiento del amor que la guía en las distintas situaciones alrededor de los relatos de la tumba vacía. Finalmente, su anhelo desemboca, a modo de recompensa, en una cristofanía.

La escena comienza con una investigación: «El primer día de la semana fue María Magdalena de madrugada al sepulcro cuando todavía estaba oscuro, y vio que la piedra estaba retirada del sepulcro» (Jn 20,1). Aparece aquí una cierta alusión al Ct 3,1-2: «En mi lecho, por la noche, busqué al amor de mi alma, lo busqué y no lo encontré. Me levanté y recorrí la ciudad, calles y plazas; busqué al amor de mi alma, lo busqué y no lo encontré». María, al igual que la esposa del Cantar, busca en la noche al amado que la muerte le arrebató de las manos. La búsqueda se convierte así en la única posibilidad de apresar una acción de Dios que está aconteciendo, invisible a los ojos del pusilánime.<sup>186</sup>

El texto subraya que, cuando ella llega al sepulcro, la visión de la piedra apartada no le induce a la sospecha de una resurrección. Más bien se inquieta pensando que alguien se ha llevado el cuerpo de Jesús, siendo este el argumento que refiere a Pedro y al discípulo amado: «Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde lo han puesto» (Jn 20,2). Más adelante, permanece ella sola ante el sepulcro y puede distinguir a dos ángeles que le interrogan acerca del motivo de su investigación. Su único argumento es de nuevo el deseo de verle y tenerle. Sin más preámbulos, aparece Jesús en escena. El lector oyente sabe que es Jesús, pero ella no lo sabe. De este modo se prepara para el encuentro definitivo, que es también conocimiento pleno.

---

<sup>186</sup> Cf. BERNABÉ, *María Magdalena*, 165-167.

Jesús repite las palabras de los ángeles, pero añade la pregunta: «¿a quién buscas?» (Jn 20,15). La respuesta de ella rezuma nuevamente el ansia del encuentro: «si te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, para que yo me lo lleve» (Jn 20,15). Respuesta que nos recuerda la pregunta de la amada del Ct a los guardas de la ciudad: «¿Habéis visto al amor de mi alma?» (Ct 3,3). O bien, más específicamente, la pregunta directa al amado: «Indícame, amor de mi alma, dónde apacientas el rebaño, dónde sesteas a mediodía, para que no ande así perdida tras los rebaños de tus compañeros» (Ct 1,7).

El huerto-jardín como lugar del encuentro tiene connotaciones de relación personal e íntima con Jesús.<sup>187</sup> Ciertamente se dan resonancias con el jardín de la creación (Gn 2,8-25) y con aquel del Ct: «¡Despierta, cierzo, llégate, ábregalo! ¡Soplad en mi jardín, que exhale sus aromas! ¡Entre mi amado en su huerto y coma sus frutos exquisitos!» (Ct 4,16; cf. 5,1; 6,2.11). Jesús en el huerto de la resurrección evoca también el paso por el desierto hacia el jardín de la promesa, final feliz para la historia de salvación.<sup>188</sup>

Finalmente, Él la llama por su nombre, indicando de este modo posesión o pertenencia: «Jesús le dice: “María”» (Jn 20,16). En el contexto veterotestamentario el *nombre* indica la persona, conocida y querida por Dios: «No temas, que yo te he rescatado, te llamé por tu nombre y eres mío» (Is 43,1). Esta idea toma un sentido simbólico más profundo en Is 62,2-5, donde el nombre conlleva la alianza esponsal entre Dios y Jerusalén: «te llamarán con un nombre nuevo que la boca de Yahvé declarará. [...] No se dirá de ti jamás “Abandonada”, ni de tu tierra se dirá jamás “Desolada”, sino que a ti se te llamará “Mi Complacencia”, y a tu tierra, “Desposada”. Porque Yahvé se complacerá en ti, y tu tierra será desposada. Porque como se casa joven con doncella, se casará contigo tu edificador, y con gozo de esposo por su novia se gozará por ti tu Dios». En el mismo evangelio, Juan habla de esta posesión identificando a Jesús con el *buen pastor* que llama a las ovejas, «a cada una por su nombre» (Jn 10,3).<sup>189</sup>

María reconoce la llamada de Jesús y el sentido implícito de posesión: ella le pertenece.<sup>190</sup> El gesto de *volverse* por parte de ella puede indicar en Jn un sentido simbólico-

<sup>187</sup> Cf. DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 351.

<sup>188</sup> Cf. Ibid., 445-447. Los profetas se refieren también a la restauración del pueblo con la imagen del desierto transformado en un jardín, por ejemplo, Is 41,17-20; cf. E. FARFAN, *El desierto transformado. Una imagen deuterotestamentaria de regeneración*, Roma: Pontificio Instituto Bíblico 1992, pp. 109-142.152-160.213; Cf. DOMÍNGUEZ, *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan*, 445-446.

<sup>189</sup> Bíblicamente llamar por el nombre significa posesión y pertenencia, así, por ejemplo: Gn 48,16; Dt 16,2; 1R 8,16; 2R 21,4; Jr 32,34...; «Il nome nuovo caratterizza perciò un rapporto di appartenenza sponsale» (GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di S. Giovanni I*, 220).

<sup>190</sup> Añade Gangemi que, llamando Jesús a la Magdalena por su nombre, manifiesta que le pertenece y, a la luz de los textos del AT, se trataría de una pertenencia esponsal: «Maria è quella sposa dell'AT che il Signore si riprende» (GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di S. Giovanni I*, 220).

espiritual, así como la confesión de ella: *Rabbuní*. Ahora son los dos los que se reconocen plenamente. En el huerto-jardín del sepulcro Jesús se hace contradicho, logrando el cumplimiento del deseo de la mujer. ¿Expresa ese encuentro, simbólicamente, la nueva creación en el encuentro definitivo entre el Dios que se hace contradicho y la humanidad que lo anhela? ¿Personifican Jesús y María Magdalena la realización plena de aquella alianza esponsal ofrecida continuamente por Yahvé Dios a su pueblo Israel? Sin duda, en el horizonte simbólico de Jn cabrían tales conjeturas, aunque no se pueden probar explícitamente so pena de forzar los textos.

Estas son las últimas palabras de Jesús en la escena: «Deja de tocarme, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (Jn 20,17). También aquí hallamos cierto paralelo con el Ct: «Apenas los había pasado [los guardias], encontré al amor de mi alma. Lo agarré y no lo soltaré» (Ct 3,4). La expresión en Jn, «no me toques» o bien «deja de tocarme o retenerme», indica posesión del otro. En cierto sentido María quiere retener a Jesús, tal como la esposa del Ct retiene y posee a su amado sin intención alguna de soltarle. A María no le basta con oír al Esposo y verle, necesita tocarle. Cuando en la noche se dirige al sepulcro su único objetivo es llevarse el cuerpo de Jesús porque, para ella, el contacto con el cuerpo es fundamental; el amor es un gesto, no un concepto. Parece entonces exacto pensar que la Magdalena ha encontrado a su Señor y no quiere soltar al amor de su vida.<sup>191</sup>

Sin embargo: «El contacto ahora tiene que cesar, porque este no es el momento definitivo del encuentro, ella tiene más bien una misión que cumplir con los hermanos».<sup>192</sup> María, en efecto, ha encontrado al Esposo que buscaba, pero Jesús resucitado «todavía no ha subido al Padre». En este entretiem po la misión inmediata consiste en anunciar a los discípulos que Jesús ha resucitado y el consiguiente encuentro con Él en Galilea.<sup>193</sup> Además, cuando Jesús haya subido al Padre, ella le podrá gozar en la plenitud de su Espíritu,<sup>194</sup> «tocando», al mismo tiempo, su Cuerpo eclesial y eucarístico.<sup>195</sup> El encuen-

<sup>191</sup> Cf. OLIVERA, *Traje de bodas y lámparas encendidas*, 73.

<sup>192</sup> GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di S. Giovanni* I, 254.

<sup>193</sup> También Gangemi, con otros, habla de este tiempo intermedio, durante el cual la Magdalena debe permanecer constantemente con los hermanos: «La Maddalena va verso lo Sposo e verso i fratelli dello Sposo» (GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di S. Giovanni* I, 256). A nosotros nos parece que este movimiento doble es coincidente.

<sup>194</sup> Algo parecido comenta Brown: «Magdalena trata de aferrarse a la fuente de su alegría, confundiendo una aparición de Jesús resucitado con su presencia permanente junto a ella y los discípulos. Al decirle que le suelte, Jesús da a entender que esa presencia permanente no se realizará por vía de apariciones, sino mediante el don del Espíritu, que sólo podrá venir una vez que él haya ascendido al Padre» (BROWN, *El evangelio según Juan* II, 1325).

tro definitivo con Jesús no es solo personal, incluye también al Cuerpo eclesial-eucarístico del Cristo total, como dirá más adelante Agustín. María Magdalena inaugura el doble movimiento de la sponsalidad pascual, consistente en el encuentro con Jesús y con los hermanos reunidos, o mejor aún, el encuentro con Jesús en los hermanos.<sup>196</sup> El Espíritu que Jesús enviará desde el Padre no aleja a María de la comunidad, no provoca un movimiento espiritualizante que le abstraiga de la realidad pobre de los hermanos. Todo lo contrario, ese Espíritu crea lazos de comunión en la misión común de evangelizar al mundo. En esta misión junto con los hermanos María hallará la plenitud del encuentro con el Señor, en la espera de su manifestación plena en los tiempos escatológicos.<sup>197</sup>

En definitiva, María Magdalena asume en los cuatro evangelios el protagonismo del anuncio de la resurrección. Su testimonio es clave con carácter de primicia: «he visto al Señor». Para Jn ver es sinónimo de conocer, y conocer significa haber alcanzado la cima de la relación del hombre con Dios. Por todo lo cual la tradición no solo equipara a esta mujer con los apóstoles, sino que la considera *apóstol de los apóstoles*. Un apostolado que no nace de las técnicas pastorales, sino de la fuerza del amor a Jesús y de su testimonio fiel en medio de la familia eclesial.

### 2.3.2. El libro del Apocalipsis

No podemos concluir nuestro recorrido bíblico sin mencionar uno de los libros más impresionantes del NT, considerado por la mayoría de los comentaristas como perteneciente a la escuela joánica. Nos referimos al libro del Apocalipsis, uno de los escritos más notorios de la corriente apocalíptica del mundo judeocristiano y el único que ganará un puesto en el canon neotestamentario.

La intención de Ap es dejar claro quién gobierna en el mundo y, a pesar de las apariencias, afirmar que el Bien vence definitivamente al caos engendrado por el Mal. En

---

<sup>195</sup> Al respecto comenta Gangemi: «Nell'Eucaristia si celebra il mistero della nuova ed eterna alleanza, evocato dall'incontro sponsale tra Gesù e la Maddalena. Nell'Eucaristia perciò il Signore continuamente celebra le sue mistiche nozze con la Chiesa» (GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di S. Giovanni* I, 275). De todos modos, tal como afirma Brown, la alusión a la Eucaristía en la perícopa puede que sea un poco forzada (cf. BROWN, *El evangelio según Juan* II, 1323).

<sup>196</sup> Cf. MATEOS – BARRETO, *El Evangelio de Juan*, 860; DOMÍNGUEZ, *La eclesiología sponsal en el Evangelio según San Juan*, 454-455.

<sup>197</sup> De hecho, tanto ella como los hermanos, es decir ellos y ellas, forman la Esposa que se encuentra con el Señor glorificado: «Salito al Padre, Gesù potrà ormai celebrare definitivamente le sue nozze e unirsi per sempre alla sposa, la quale potrà ormai interamente possederlo» (GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di S. Giovanni* I, 258). En cierto sentido, la Magdalena es figura de la esposa-comunidad que se encontrará con el Señor glorioso por el Espíritu de Pentecostés. Brown opina, sin embargo, que la Magdalena en esta escena encarna más a la persona individual que busca a Cristo que no a la colectividad eclesial (cf. BROWN, *El evangelio según Juan* II, 1323).

Ap el bien está representado por Dios y por el Cordero, que comparte el trono divino y que ha sido degollado como sacrificio pascual para dar vida a la nueva Jerusalén. Se trata de un libro de consuelo ante el mal que parece gobernar al mundo y que se concreta en las persecuciones contra los cristianos. Libro también de exigencia y compromiso, porque la salvación requiere posicionarse a favor del Reino, aunque eso comporte sufrimiento y martirio.

Ante esta perspectiva histórica, el autor apocalíptico quiere hablar de la salvación definitiva de Dios obrada a través de Jesucristo, utilizando el tema de la alianza y del desposorio. Ap nos ofrece además una interesante liturgia esponsal donde se celebran las Bodas del Cordero con la nueva Jerusalén. Veamos una selección de textos que hacen referencia a la dinámica esponsal.

#### a) La invitación al banquete

Estamos dentro del primer septenario dedicado a presentar a los protagonistas del libro y, al mismo tiempo, a mostrar proféticamente la interpelación de Jesús resucitado a sus comunidades. Las promesas con las que termina cada carta insinúan ya el triunfo de la Iglesia, que no se mostrará claramente hasta el final del escrito.

Nos interesa especialmente el banquete de las Bodas del Cordero, solemnemente anunciado en 19,9 y anticipado en el banquete prometido a cada cristiano:

Ten en cuenta que estoy a la puerta y voy a llamar; y, si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos los dos (3,20).

El texto parece hacer referencia al Ct 5,2: «Yo dormía, velaba mi corazón. ¡La voz de mi amado que llama!: “¡Ábreme, hermana, amiga mía, paloma mía sin tacha! Mi cabeza está cubierta de rocío, mis bucles del relente de la noche”».

El banquete a que nos invita Ap 3,20 tiene un claro matiz de intimidad, que difícilmente puede obviarse. Y esta promesa se hace precisamente a una Iglesia mediocre, tibia, que se engaña y se desconoce a sí misma, demasiado segura de sus fuerzas. Justamente esa autosuficiencia provoca en el Resucitado el deseo de entablar una relación íntima que la despierte a la llamada que ha recibido, la de ser sacramento de la relación con Cristo en el contexto de la alianza nueva y definitiva.

#### b) La mujer vestida de sol

Entramos ahora en el septenario de las trompetas, que el libro utiliza como símbolo de la llamada a la gran batalla entre el Bien y el Mal. La escena fundamental de este



septenario es la batalla entre el arcángel Miguel y el Dragón, introducida por la imagen de una mujer encinta.

Apareció en el cielo un signo sorprendente: una Mujer vestida de sol, con la luna bajo sus pies y tocada con una corona de doce estrellas. Está encinta, y grita por los dolores del parto, por el sufrimiento de dar a luz. Apareció después otro signo en el cielo: un gran Dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, que llevaba sobre sus cabezas siete diademas. Barrió con su cola la tercera parte de las estrellas del cielo y las precipitó sobre la tierra. El Dragón se detuvo delante de la Mujer que iba a dar a luz, para devorar a su Hijo en cuanto naciera. La Mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro. Pero su hijo fue arrebatado y llevado hasta Dios y su trono. La Mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios para ser allí alimentada mil doscientos sesenta días (Ap 12,1-6).

Los comentaristas discuten sobre el sentido del símbolo de la mujer en este texto. La mayoría están de acuerdo en que se refiere al pueblo de Dios, que engendra en su seno al Mesías. De este modo, se prioriza una interpretación eclesiológica, donde la mujer equivale a la nueva Sion y, en definitiva, a la Iglesia, por encima de una interpretación mariológica, donde además sería figura de María. A nosotros nos parece, siguiendo a Ugo Vanni, que ambas interpretaciones son armonizables, aunque la primera encaja mejor con la tradición veterotestamentaria.

En la interpretación eclesiológica el término «mujer» hace pensar «en el pueblo de Dios, en la relación sponsal entre Dios y su pueblo, en las situaciones que tal relación comporta, incluido el aspecto de la fecundidad. Y dado que el grupo eclesial es parte informada y consciente del pueblo de Dios, se siente como identificado en la figura de la mujer».<sup>198</sup> De este modo la comunidad apocalíptica no solo nace de la pascua del Cordero degollado, sino que ella misma cumple la misión maternal de engendrar a Cristo y darlo al mundo, a pesar de las luchas y persecuciones que esta misión comporta.

El símbolo de la corona de doce estrellas se refiere probablemente a las doce tribus de Israel y a los doce apóstoles del Cordero. De donde se deduce el constante interés del autor de Ap de vincular las promesas veterotestamentarias a su cumplimiento en el NT. Desde esta perspectiva la «corona» indica precisamente la irrupción del eón escatológico en la gran epifanía del Cordero-Mesías. La mujer-pueblo ya posee esta «corona» de gloria, a pesar de sus flaquezas y pecados. Ella —es decir, la Iglesia— es signo del nivel escatológico de la Jerusalén celestial.

---

<sup>198</sup> U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis: hermenéutica, exégesis, teología*, Estella: Verbo Divino 2005, p. 258.

Aparece, sin embargo, un elemento nuevo altamente significativo, los dolores de parto de esta mujer-pueblo de Dios. ¿Cuál sería su sentido? Responde Vanni:

La respuesta es relativamente simple, sugerida precisamente por la imagen de la gravidez: hay una realidad que, en el pueblo de Dios, tiene que nacer. Un pueblo que se encuentra en un periodo de espera, proyectado completamente hacia el evento del nacimiento. El pueblo de Dios no ha concluido, por tanto, su misión: se está gestando una realidad que saldrá a la luz, presentida como futuro que se manifestará en ese hijo.<sup>199</sup>

El nacimiento que acontece o que está en vías de acontecer, aunque se trata del evento escatológico, Cristo, transformador de la historia, no presupone su final inmediato. Efectivamente, la lucha prosigue con intensidad inaudita entre el Dragón y sus ángeles y Miguel y los suyos. Un combate a muerte entre el Cielo y el espíritu del Mal. Y, puesto que el Dragón no consigue destruir al Hijo de la mujer, «se fue a luchar contra el resto de sus hijos, los que guardan los mandamientos de Dios y se mantienen firmes en el testimonio de Jesús» (v. 17).

Sin duda la aparición del signo del Dragón aporta inquietud a la escena, porque «es la máxima expresión del mal».<sup>200</sup> A pesar de todo, su poder es limitado, ya que el número diez referido a los cuernos, si bien indica capacidad de grandeza, indica, al mismo tiempo, una cantidad circunscrita con serios límites. El Dragón aparece ahora lleno de poder, «quiere crear un nuevo orden, una nueva creación de cosas, y parcialmente lo logra, justamente como si de verdad poseyera la divinidad. Tiene, por lo tanto, una tendencia a auto divinizarse y a profanar».<sup>201</sup> Ap identifica al Dragón desde las coordenadas bíblicas: «El gran Dragón, la Serpiente antigua, el llamado diablo y Satanás, el seductor del mundo entero, fue arrojado a la tierra junto con sus ángeles» (Ap 12,9). Es evidente la referencia a Gn 3,15: el sutil espíritu maligno en forma de serpiente se ha desarrollado hasta formar el Dragón terrible capaz de dominar al linaje de la mujer.

En medio de la lucha el Hijo «fue arrebatado y llevado hasta Dios y su trono» (v. 5), como dando a entender el lugar escatológico que ocupa en el Cielo. Por su cuenta, la mujer-pueblo «huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios para ser allí alimentada» (v. 6). El desierto, como lugar de clara simbología bíblica, recuerda la tentación y la infidelidad del pueblo de Dios en camino hacia la Tierra de Promisión, pero también constituye el espacio ideal para el encuentro con el Señor, el lugar elegido para la proclamación solemne del pacto de la alianza entre Dios y su pueblo.

---

<sup>199</sup> Ibid., 264.

<sup>200</sup> Ibid., 269.

<sup>201</sup> Ibid., 270.

Esta parece la interpretación más en línea con el pensamiento veterotestamentario, sin embargo, no se debería desdeñar la interpretación mariológica más propia de la patrística, según lo comenta el mismo Vanni:

Una exégesis científica no puede aplicar la figura de la mujer a María [...] Establecida con toda claridad esta conclusión, que parece imponerse y es compartida, si bien por razones distintas, por la mayoría de los estudiosos, se debe dar un paso también en la dirección mariológica [...] Y con esto nos trasladamos del Apocalipsis al contexto más amplio del «círculo joánico», en el cual también se sitúa el Apocalipsis. Y una confrontación cuidadosa entre la figura de María tal como emerge del cuarto evangelio y Ap 12,1-6 no sólo permite, sino que parece implicar una continuidad y hasta una reciprocidad entre María y la Iglesia. María es «mujer» porque está relacionada con la Iglesia, la Iglesia tiene una maternidad con respecto a Cristo porque está relacionada con María.<sup>202</sup>

De todos modos, tanto desde una interpretación como desde la otra, lo importante es que esta mujer-pueblo de Dios es la esposa que engendra a Cristo como acción salvífica definitiva de Dios a favor del cumplimiento de la alianza eterna y escatológica, ya que la escena se desarrolla en el cielo.

### c) La nueva Jerusalén

La mujer-pueblo de Dios de la escena anterior está claramente relacionada con la acción salvífica de Dios, pero en realidad el símbolo esponsal aparece con más fuerza en

---

<sup>202</sup> Ibid., 278. A partir de aquí Vanni considera que el pueblo mesiánico de Ap 12, engendrador del hijo Mesías, estaría en correspondencia con la maternidad física de María, como mujer símbolo de ese pueblo mesiánico, de acuerdo, también, con el supuesto encargo mesiánico de ser madre de la Iglesia manifestado en Jn 19,15-17. A menudo los comentaristas se preguntan si existe alguna relación entre la «mujer» de Jn 2,3; 19,26 y la de Ap 12,1-6. Vanni reflexiona al respecto: 1) si el hijo que nace de la «mujer» de Ap 12 es Cristo, entonces se trata de la misma mujer que la de Jn; 2) el uso del término «mujer» en Jn 2 y 19 y en Ap 12 puede dar a entender que en el círculo joánico era habitual y conocido; 3) en los tres casos se trata de un contexto de revelación: en Caná Jesús revela por María su gloria, en la cruz revela la misión de María en relación al discípulo y viceversa, en Ap revela la gloria de la «mujer» y su participación en el plan de Dios. A partir de aquí Vanni concluye: «Los estudiosos que ven una continuidad entre el cuarto evangelio y el Apocalipsis terminan por identificar a la “mujer” de Ap 12 con María» (Ibid., 373). La comunidad joánica interpreta que la mujer de Ap 12 es la Sion del AT, es decir, el pueblo de Dios. Y también, que de ese pueblo de Dios nace el Mesías por medio de una mujer. Quizá, entonces, el lector de Ap acaba por identificar a la mujer de Ap 12 con María. En definitiva, añade Vanni: «Si María equivale a la Iglesia, la Iglesia equivale a María: tenemos un movimiento inverso al revelado en el cuarto evangelio cuando observábamos cómo [el término] “mujer” proyecta a María en dirección a la Iglesia» (Ibid., 376-377). En Ap, la mujer-pueblo, que es esa nueva Sion asociada a la antigua, engendra al hijo Mesías de Dios, Cristo; del nuevo pueblo-mujer nace el Mesías engendrado por la mujer-María. A. Feuillet es otro autor clásico de la interpretación mariológica, esta vez relacionando la mujer-María con la esposa del Cantar: «La Mujer, vestida de sol, tiene a la luna como pedestal y aparece coronada por doce estrellas. Esta descripción trae a la memoria la celebración de la Bien Amada del Cantar de los Cantares en 6,10: “¿Quién es aquella que se alza cual la aurora, hermosa como la luna, brillante como el sol, terrible como ejército en banderas?” Estamos ante la Madre del Mesías, que mantiene al mismo tiempo una estrecha relación con la Iglesia. Su triunfo es una anticipación profética de la victoria final de la Iglesia, la Esposa del Cordero, sobre todos los poderes del mal» (A. FEUILLET, «Visión de conjunto de la mística esponsal en el Apocalipsis», *Scripta theologica* 18, 2 [1986] 426).

los textos apocalípticos pertenecientes al último septenario. El inicio del capítulo 19 va introduciendo las siete visiones correspondientes a las imágenes positivas de la victoria del Cordero, victoria que va íntimamente relacionada con las Bodas escatológicas. Anunciadas las Bodas ya en Ap 19,7-8, la primera visión contiene una clara formulación macarística, con contenido de promesa que alude de nuevo al banquete esponsal: «Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero» (19,9).

A partir de aquí las visiones se centran en el Esposo victorioso y en la Esposa que se prepara para la consumación final de la alianza nueva y eterna. Este sería el primer texto:

Vi también la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una voz potente que decía desde el trono: «Esta es la morada de Dios, que compartirá con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios» (Ap 21,2-3).<sup>203</sup>

La simbología esponsal es aquí evidente, ya que la nueva Jerusalén se presenta como una novia ataviada para su esposo. De hecho, este encuentro esponsal culmina el objetivo último del autor de Ap, como respuesta a la aspiración de toda la humanidad de aceptar definitivamente la alianza con Dios, abandonándose a su amor infinito.

La única forma de constituir a la esposa es «bajándola» del cielo junto a Dios. De hecho, la apocalíptica utiliza a menudo el contraste entre las realidades terrenales y las celestiales, a modo de cierta dualidad que, a la postre, convergen en la unidad. Así, la Jerusalén escatológica, que pertenece a la esfera celestial donde Dios la pensó desde siempre, baja ahora a la tierra, lugar apropiado donde se celebran las Bodas con la humanidad, sedienta de justificación y salvación.

El hecho de proceder de Dios acentúa la idea del don divino capaz de desencadenar un nuevo orden de cosas; todo lo viejo, en efecto, va a ser restaurado e incluso destruido para dar paso a la anhelada transformación. El mismo traje del Novio lo corrobora, un traje nuevo que nos remite a Is 61,10: «Gozo y disfruto en Yahvé, me alegro animoso en mi Dios, pues me ha puesto ropas de fiesta, me ha envuelto en manto de victoria, como el novio que se pone una corona, como la novia que se orna con aderezos». A partir de ahora las relaciones humanas solo serán viables participando de las bodas del Cordero; relaciones nuevas empapadas de simbología esponsal.

---

<sup>203</sup> El texto completo incluye Ap 21,1-8.

Ap quiere mostrar en todo momento el vínculo del AT con el NT, buscando paralelos en relación a las fórmulas de la alianza. Así, por ejemplo, en Jr leemos: «Y así seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios» (30,22). Ap asume la fórmula y es capaz de producir la siguiente glosa: «ellos serán su pueblo y el Dios-con-ellos, será su Dios» (v. 3). Parece una tautología, pero el «Dios-con-ellos», con una señal indiscutible de *emanuelidad*, pone de manifiesto que, a partir de ahora, «la morada de Dios» en el mundo es Cristo, y por Él, con Él y en Él, el hombre sacia su deseo de Dios. La alianza llevada a plenitud en Cristo realiza de este modo aquel designio creacional del principio: «y se hacen una sola carne» (Gn 2,24). Con lo cual, en Cristo convergen la dimensión eclesiológica y la antropológica de la alianza de Dios con los hombres.

La «mujer», que se presenta ahora como «una novia ataviada para su esposo», coincide con la «Ciudad Santa, la nueva Jerusalén» (v. 2). La mujer no es solo un pueblo mesiánico, es también una ciudad santa. El pueblo viene de la historia, lo que implica una acción propia suya. Al mismo tiempo es Ciudad que baja de Dios, lo que indica una acción de Dios, sin la cual el pueblo-ciudad-mujer no alcanzaría la gloria que ahora se le concede. Es decir, «la “mujer” futura del Cordero confecciona su vestido de novia durante el curso de la historia y, en este sentido, se prepara para la meta de la sponsalidad escatológica. Pero es Dios el que hace “puro y luminoso” el vestido confeccionado».<sup>204</sup> Y la preparación son las «buenas acciones» (19,8) del pueblo-ciudad-mujer. En definitiva, compromiso y gratuidad vuelven a darse la mano en un libro obstinado en subrayar esta paradoja evangélica.

A partir de aquí, el autor describe a la mujer-pueblo-ciudad:

Entonces vino uno de los siete ángeles que tenían las siete copas llenas de las siete últimas plagas, y me habló así: «Ven, que te voy a enseñar a la Novia, a la Esposa del Cordero». Me trasladó en espíritu a un monte grande y alto y me mostró la ciudad santa de Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios. Compartía la gloria de Dios: resplandecía como una piedra muy preciosa, como jaspe cristalino (v. 9-11).<sup>205</sup>

Nos fijamos en una especie de *in crescendo* o experiencia de maduración de la mujer-pueblo de Dios. En este proceso madurativo la novia llega a ser la esposa (o la mujer, según el original griego). En efecto, la «novia», preparada y adornada, se ha convertido ahora en «esposa», para acceder de este modo a la comunicación amorosa con el

<sup>204</sup> VANNI, *Lectura del Apocalipsis*, 283-284.

<sup>205</sup> El texto completo incluye Ap 21,9-22,5.

Esposo en el marco de una sponsalidad madura y realizada. Algunos signos de esta plenitud son:

– La Ciudad-novia vive en la gloria-luz (o luz gloriosa) del Esposo; aquí no hay oscuridad de ninguna clase (ni dolor, ni muerte, ni pecado).

– Las medidas de la Ciudad son sorprendentes. La forma cúbica de la misma expresa, según la simbología del Ap, la perfección de Dios. De hecho, esta perfección se trasluce en la arquitectura del *Sancta Sanctorum*, de forma cúbica, de manera que la Ciudad, toda ella, va a convertirse en presencia de Dios.

– La Ciudad no necesita templo, porque toda ella es presencia de Dios y de su Cristo. Ya no se trata de una ciudad que tiene templo, sino de un templo que se ha convertido en ciudad, algo inaudito para la profecía y la apocalíptica judía. Se rompe definitivamente el velo entre sagrado y profano; no existe lo profano, todo se vuelve sagrado, porque toda la realidad está como atravesada por la presencia de Dios.

– Las puertas, los muros y todos los elementos de la Ciudad están recubiertos o son de oro y piedras preciosas. Se evoca así la presencia totalizante de Dios en la Ciudad; Dios le confiere resplandor y belleza indescriptibles.

– El agua viva que recorre la Ciudad pone de manifiesto la eclosión constante de vida en la misma. Esta agua es un símbolo del Espíritu Santo.<sup>206</sup>

Se trata de la Iglesia tocando la esfera de lo escatológico; realizando, por Cristo, en Cristo y con Cristo, la plenitud de la promesa veterotestamentaria de la alianza; llegando a una perfección todavía más sorprendente, porque ahora es ella, la Iglesia, la que contiene a Dios de una manera inimaginable. La alianza se ha convertido en unas bodas que tienen como fruto exquisito la edificación de una Ciudad, donde contemplamos la socialización del hombre como designio creacional de Dios, sin dificultad de ningún tipo. La luz, por supuesto, pertenece a Dios y al Cordero, y la Ciudad la transparenta con la perfección de su estructura sponsal.

---

<sup>206</sup> Al respecto comenta Feuillet: «Conviene prestar atención al principio del capítulo 22. El ángel muestra a Juan “un río de agua de vida, reluciente como cristal, que sale del trono de Dios y del Cordero”. Es el Espíritu Santo, dado por el Padre y por el Hijo. Así se verifica en plenitud la promesa del Espíritu Santo realizada por Jesús en Jn 7,38-39. Precisamente en virtud de esta donación del Espíritu, la Esposa del Cordero ha nacido y ha alcanzado en el momento presente su plena expansión. No hay duda de que los “siete espíritus” a los que se refiere en varias ocasiones el Apocalipsis (1,4; 3,1; 4,5; 5,6) no son sino el Espíritu septiforme, bien es verdad que contemplado como los siete ojos del Cordero, por medio de los cuales este rige a la Iglesia, su Esposa, tal y como lo sugiere 5,6. Tampoco debe resultar sorprendente la estrecha relación que existe entre el Espíritu y la Esposa en la invocación que cierra el Apocalipsis: “Yo soy la raíz y el linaje de David, el lucero brillante de la mañana”, proclama el Cordero. “Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven”» (FEUILLET, «Visión de conjunto de la mística sponsal en el Apocalipsis», 411-412).

#### d) El deseo del Esposo como actitud eclesial

Nos encontramos ya en el epílogo del libro. Pareciera que las bodas escatológicas han tenido ya lugar y han dado a luz a una Ciudad increíblemente bella que resplandece con luz divina. El autor de Ap sabe que esta es la meta y el verdadero triunfo de Cristo, pero también, que este triunfo necesita del sí auténtico y libre de cada persona cristiana. Por todo ello, puede sorprender esta última visión, porque podría dar a entender que ahora se da un paso atrás.

El Espíritu y la Novia dicen: «¡Ven!». Y el que oiga, que diga: «¡Ven!». El que tenga sed, que se acerque; el que quiera, recibirá gratis agua de vida. [...] El que da testimonio de todo esto dice: «Sí, voy a venir pronto». ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús! (Ap 22,17.20).

En definitiva, a la esposa se le recuerda la necesidad permanente de renovación; nunca deja de ser la novia que se prepara para el encuentro con el Esposo. En esta invocación final de Ap, la comunidad eclesial es consciente del camino que todavía le falta por recorrer. Por parte del Esposo el camino llegó a su término escatológico, pero ahora, durante el proceso histórico de la comunidad eclesial, este camino hay que asumirlo paso a paso. La comunidad camina de la escatología (pascua) a la escatología definitiva (parusía). Por eso, la comunidad vive siempre en el impasse de su pascua o paso, de ese pasar de ser la «novia» a ser la «esposa»; ella, movida por el Espíritu del Esposo, implora con deseo su venida gloriosa y definitiva: «¡Ven, Señor Jesús!».

Como en el Cantar (especialmente 5,2-8), de nuevo la amada tendrá que vivir la noche de la ausencia, para salir apasionadamente a la búsqueda de aquel que ha perdido. De nuevo tendrá que intensificar el deseo para desvelarse de su sueño e ir preguntando por doquier alguna pista de su Amado. Necesitará, sin duda, el empuje profético del Espíritu, que le anima, una y otra vez, a no renunciar nunca al sueño de la humanidad realizada según los planes de Dios y a luchar incansable por esta santa aspiración. Que las muchachas de Jerusalén puedan siempre comunicarle al Esposo el verdadero anhelo de su novia/esposa: «estoy enferma de amor» (Ct 5,8).

### 3. CONCLUSIONES

Habiendo terminado el análisis bíblico que nos habíamos propuesto, nos disponemos a presentar algunas conclusiones generales como recapitulación de los temas tratados, y a continuación destacaremos brevemente algunos elementos que pueden iluminar el tema de una amistad espiritual en clave sponsal.

### 3.1. Recapitulación del recorrido bíblico

Hemos constatado en la trama bíblica la presencia de un filón transversal de esponsalidad alrededor del tema central de la alianza que Yahvé Dios quiere establecer con un grupo de tribus nómadas en el hoy llamado Oriente Medio. La Escritura nos ofrece una síntesis de esta alianza con la fórmula: «Y así seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios» (cf. Jr 30,22; Ez 36,28, etc.). Paulatinamente, Dios se presenta como el Esposo de aquel pequeño grupo tribal, constituyéndolo como pueblo suyo. Oseas aplica a este Dios-esposo las actitudes audaces del amante seductor que habla al corazón de su amada en la soledad del desierto y le declara su amor y la desposa, esperando de ella respuesta de fidelidad. A pesar de todo, esta historia de amor es esencialmente asimétrica, porque el Dios amante no encuentra sino infidelidad y adulterio. El Dios amante, sin embargo, no se divorcia nunca, siempre de nuevo la querrá seducir. En un arranque de furor le ocultó su rostro, pero de nuevo le declara un amor eterno: «Como un joven desposa a una chica, se casará contigo tu edificador» (Is 62,5; cf. Is 54,6-8; Jr 31,2-4). En esta peculiar alianza hay un *ritornelo* que no cesa, ya que, a pesar de las continuas pruebas de amor del Amante divino, la esposa una y otra vez se prostituye con los ídolos. Pero cuando parece que la paciencia del divino Esposo llega a su fin, se abre de nuevo una esperanza con sabor de eternidad: «Pero yo me acordaré de la alianza que hice contigo cuando eras joven, y estableceré en tu favor una alianza eterna» (Ez 16,60), inaugurándose, de este modo, la esperanza mesiánica de los tiempos escatológicos.

Hemos constatado otro registro de carácter sponsal en los textos bíblicos, cuando Israel reflexiona en sentido etiológico. Así, en el libro del Génesis se considera la creación del ser humano, varón y mujer, a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27). En el segundo relato de la creación se considera su soledad primigenia: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada» (Gn 2,18). A partir de aquí Dios decide crear la *alteridad*, orientando el ser humano hacia la comunión y la comunicación, según la expresión: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2,23). Dios establece de este modo el principio universal del amor y de la fraternidad, como comunión en la diferencia. Por eso, cuando el ser humano pretende suprimir la diferencia con violencia, como ocurre con Caín y Abel, el fratricidio corrompe y substituye a la fraternidad (cf. 4,1s).

La esponsalidad rezuma todavía en el libro del Cantar de los Cantares, como *glosa* del relato de la creación, poema de amor entre hombre y mujer, de quienes no conoce-



mos ni sus nombres. El texto es pura descripción lírica de los cuerpos y nostalgia del amor perdido y reencontrado. Otro *ritornelo* aparece cual letanía amorosa: «Mi amado es mío y yo soy de mi amado» (Ct 2,16). El Ct nos presenta un cierto ideal de humanidad que esconde, bajo los gestos humanos y eróticos de los amantes, la profundidad misteriosa del amor de Dios. Si se parte de un modelo antropológico dicotomizado, la hermenéutica resultante tiende a la disyuntiva: o alegoría o literalidad. Pero un modelo más holístico tiende a la copulativa que, a pesar de ser más difícil de mantener, respeta mejor el misterio.

La alianza esponsal del AT encuentra cumplimiento definitivo en la persona del Verbo encarnado (cf. Hb 1,1-4). En Jesús de Nazaret se cumplen así todas las promesas y esperanzas de Israel, inaugurándose una nueva alianza que sobrepasa sus fronteras geopolíticas; ahora, en Cristo Jesús, enviado del Padre y Ungido por el Espíritu, se nos revela el plan secreto de Dios: «que los gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la misma promesa cumplida en Cristo Jesús» (Ef 3,6). De este modo, «una muchedumbre inmensa, incontable, que procede de toda nación, razas, pueblos y lenguas» (Ap 7,9-10) recibe la convocatoria a entrar en la comunión esponsal del Padre con el Hijo por el Espíritu.

En la tradición sinóptica la simbología esponsal de la alianza se traduce, sobre todo en Mt, como *emanuelidad*. Ahora, la *shekiná* de Yahvé es la presencia de Cristo en medio de los hombres (cf. Mt 1,23; 18,20; 28,20). El Padre Dios, en efecto, invita a todos los hombres y mujeres de toda condición social o cultural a participar del banquete de bodas del Hijo encarnado (cf. Mt 9,14-17; 22,1-14), siempre y cuando se vistan con el traje de bodas y lleven el aceite para sus lámparas encendidas; todos forman la comunidad escatológica del Hijo-esposo convocados a su fiesta: «¡Ya está aquí el novio!» (Mt 25,6).

El Novio-esposo ya está aquí, pero los invitados, seres libres, le han rechazado y le han clavado en una cruz. Cristo, sin embargo, «amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua y la fuerza de la palabra» (Ef 5,25-27). Nos preparó el banquete eucarístico como actualización y memorial de su entrega a favor de todos (cf. Mt 26,26-30; Mc 14,22-26; Lc 22,15-20; 1Co 11,23-25). De este modo, en su pascua, aparece ya, aunque todavía no, la nueva humanidad renovada y restaurada, «la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo» (Ap 21,2).

El pecado rompió la alteridad original del principio, camino de comunión en el respeto por la diferencia. Pero Cristo pascual renueva al ser humano para que cada «yo» pueda reconocerse en cada «tú», recomponiendo de este modo la esencia comunal de la humanidad, con respecto a Dios y en cuanto a las relaciones interhumanas. Recomponen, en efecto, la unión con Dios, Él, que había escrito su ley en sus corazones (cf. Ez 36,24-28; Jr 31,33-34); por su muerte y resurrección les envía desde el Padre el Espíritu, para que, como hijos y herederos, le alaben como Abbá (cf. Ga 4,4-7). Recomponen también la fraternidad universal, para que vivamos su mandato: «que os améis los unos a los otros; que, como yo os he amado, así os améis también entre vosotros» (Jn 13,34). Recomponen finalmente a la pareja del principio, a fin de que varón y mujer aprendan a amarse y entregarse recíprocamente alentados por la entrega hasta la cruz de Cristo por su Iglesia: «vivid en el amor, tal como Cristo os amó y se entregó por vosotros como oblación y víctima de suave aroma» (Ef 5,2).

Así pues, en Cristo se muestra y se realiza plenamente el designio de Dios de unirse esponsalmente con toda la humanidad. La Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo, tiene ahora el encargo de llevar este mensaje hacia los confines del mundo y de la historia, hasta que Él mismo congregate en los tiempos venideros a todos los invitados-convocados, marcados con el sello del Espíritu, al banquete de las bodas del Cordero: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y estad seguros de que yo estaré con vosotros día tras día, hasta el fin del mundo» (Mt 28,18-20).

### *3.2. Referencias bíblicas para la amistad en clave esponsal*

Terminamos esta primera parte de investigación bíblica reseñando algunos elementos que pueden contribuir a plantear y estimular el tema que nos hemos propuesto. Así pues, buscaremos a partir de los textos analizados puntos de referencia que ayuden a iluminar la aportación, en clave de amistad espiritual, de la mujer al hombre y del hombre a la mujer.

– *La sexualidad humana en su misterio.* A partir del relato de la creación del ser humano, varón y mujer, a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27), nos interrogamos sobre la posible existencia de un matiz diferencial en la amistad espiritual entre personas de distinto género. ¿Cabe pensar en una aportación de la mujer al varón desde su feminidad y del varón a la mujer desde su masculinidad?

– *La ayuda*. Los exégetas discuten sobre el sentido de la «ayuda adecuada» (cf. Gn 2,18). Una ayuda como servilismo la rechazamos hoy de cuajo. Ahora bien, si se considera que la persona que presta ayuda posee un bien necesario para la persona ayudada, la primera sería entonces superior a la segunda. Por lo que respecta a los padres simbólicos Adán y Eva, ¿cabe pensar que ella provoca en él la toma de conciencia de su identidad relacional-comunional? La ayuda, sin embargo, es siempre recíproca; no solo externa, sino íntima e interior.

– *La iniciativa de la mujer*. ¿En una amistad en clave esponsal cabe pensar en una cierta iniciativa por parte de la mujer? Nos sorprende al respecto el texto enigmático de Jeremías: «Yahvé ha creado una novedad en el país: la mujer rondará al varón» (Jr 31,22). También la iniciativa de la esposa del Ct. En los evangelios asistimos a un sinfín de iniciativas por parte de algunas mujeres que se acercan a Jesús (cf. Lc 7,36-49; 10,38-42; Jn 4,1-10; 12,1-8). También Jesús constituye a la mujer como primer testimonio de su resurrección (cf. Mt 28,1-10; Mc 16,1-11; Lc 24,1-12; Jn 20,11-18). Y finalmente, en Ap, la figura de la mujer está presente en la inauguración del eón escatológico que es Cristo (cf. Ap 12,1-6; 21,2-3.9-10; 22,17).

– *Paternidad maternal*. En los textos del *corpus paulinum* analizados (2Co 11,2; Ga 4,19) se nos presenta el ministerio del apóstol en perspectiva esponsal. Incluso en Ga, el apóstol asume una función de la mujer, cuando se alude a los dolores de parto que acompañan el engendramiento de una nueva vida. ¿Se trata, entonces, de una función paterno-maternal que tiene por objeto engendrar a Cristo en la comunidad creyente?

– *Entrega oblativa*. En Ef 5 nos ha parecido percibir un elemento esencial de la simbología esponsal: la entrega oblativa del esposo a la esposa y viceversa. En este sentido, la entrega de Cristo sería el principio y el fundamento de la espiritualidad esponsal de la Iglesia, que consiste en hacerse don para el otro: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15,13).

– *Jesús y la mujer*. En los evangelios constatamos la presencia de algunas mujeres que siguen a Jesús con un talante discipular (cf. Lc 8,1-2). También hay constancia de un trato peculiar de Jesús hacia la mujer de su tiempo, que difiere notablemente de la cultura ambiental de signo patriarcal. El hecho mismo de la Encarnación sorprende sobremanera, porque Cristo, «nacido de mujer» (Ga 4,4), se deja moldear por la humanidad a través del seno virginal de María. Y, en cierto sentido, se deja interpelar por sus interlocutores, también por las mujeres; a través de esa interpelación recibe estímulos que le ayudan a desvelar la autoconciencia de su propia identidad-misión.

– *Amigo del Esposo*. Juan Bautista se presenta como el amigo del esposo (cf. Jn 3,28-30). El texto correspondiente parece indicarnos que Jesús es el único Esposo, y que sólo Él tiene o posee a la Esposa, es decir, la humanidad, la Iglesia. Nadie puede atribuirse el papel del esposo, porque es una identidad exclusiva de Él. En este sentido, una verdadera amistad en el Señor debería ser esencialmente cristocéntrica.

– *¡Id y anunciad!* La figura de María Magdalena contiene un significado especial en el NT, ya que ella forma parte de los relatos de las apariciones, presente en los cuatro evangelios (cf. Jn 20,17-18). La tradición cristiana, a partir de Hipólito, la conoce como la *apóstol de los apóstoles*. Hay aquí, a nuestro entender, un simbolismo poco explorado en el contexto de la praxis eclesial. ¿Qué significado puede tener, por otro lado, el envío que reciben, la Magdalena y las demás mujeres, de parte del Resucitado: «Id y avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán» (Mt 28,10)?

– *Características de la amistad en el Señor*. También nos interrogamos sobre el texto de Jn 19,26-27: ¿Qué sentido puede encerrar que Cristo crucificado pida al discípulo que acoja a su Madre y que ella a su vez le acoja como hijo? En vista a nuestro tema podemos entrever que la verdadera amistad espiritual debería fundarse en la iniciativa de Cristo. Deducimos también que la cruz de Cristo debería ser el punto de encuentro de los amigos en el Señor, no tanto el mundo de las sensaciones o de los buenos sentimientos. También cabría pensar en la hospitalidad y la acogida recíproca, como *ethos* de la vida eclesial.

Todos estos elementos tendremos ocasión de profundizarlos en los próximos capítulos, pero ya ahora quedan insinuados y propuestos en estas páginas conclusivas de nuestra investigación bíblica.



## CAPÍTULO 2

---

# TRASFONDO HISTÓRICO DE LA TEOLOGÍA ESPONSAL

Después de constatar en los textos bíblicos un certero filón de sponsalidad, a través sobre todo de la noción de alianza, nos ocuparemos ahora, de forma sucinta y selectiva, de algunos periodos significativos de la historia de la Iglesia, donde esperamos encontrar también vestigios de sponsalidad. Fijaremos nuestra atención en la época de los Padres y en la mística medieval hasta el Renacimiento, por entender que en estos periodos históricos se colocan las bases de la teología y de la espiritualidad sponsales.

Los autores de este tiempo histórico encuentran la inspiración para sus reflexiones teológicas en clave sponsal en el libro del Cantar de los Cantares. Este libro, de hecho, no deja de sorprender a las diversas generaciones de creyentes; quizá por su simbología indudablemente provocadora y por un cierto halo de misterio que le acompaña, y quizá también por su incontestable presencia en los cánones bíblicos hebreo y cristiano. No es de extrañar que, sobre el mismo, comentara Jerónimo: «“Canticum Canticorum” quanto brevius est, tanto difficilius».<sup>1</sup>

A pesar de todo, nuestra búsqueda histórica no se circunscribe únicamente a los comentarios al Ct, porque tanto en la Antigüedad como en la Edad Media el símbolo sponsal se profundiza también en otros ámbitos, como, por ejemplo, el litúrgico-sacramental o el de la espiritualidad.

Debemos advertir también aquí que no tenemos la pretensión de realizar un estudio exhaustivo, crítico y contrastado de tipo histórico, ya que no se correspondería con el sentido de los dos primeros capítulos de nuestro estudio, destinados a fundamentar la simbología sponsal buscando huellas de la misma en los textos analizados. Este enfoque, más propedéutico que propiamente teológico, justifica la bibliografía utilizada, orientada sobre todo a los autores que reflexionan en clave sponsal.

---

<sup>1</sup> JERÓNIMO, *Commentariorum in Abdiam prophetam* (PL 25, 1100B 7-8).

## 1. LA ÉPOCA DE LOS PADRES

Los Padres de la Iglesia muestran un discurso integrador, donde la reflexión y la pastoral se dan de la mano. O mejor aún, donde el deseo de cumplir la voluntad de Dios a través de una vida santa se armoniza con una fecunda producción teológica.<sup>2</sup> En este sentido, en los Padres no destaca un discurso puramente conceptual, puesto que su contenido se orienta básicamente al crecimiento de la vivencia de la fe.<sup>3</sup> Quizá por este motivo, porque se trata de textos de carácter parenético, la lectura de sus escritos procura cierta seducción al lector. Seducción que procede también de la familiaridad con los textos bíblicos, debido a la proximidad en el tiempo con la época apostólica y con la formación del canon bíblico. Dicha proximidad aporta, sin duda, frescor y dinamismo a sus escritos, una especie de encanto singular revestido de cierto candor.

No solo se nutren de la Palabra los escritos de los Padres, sino que entran también en diálogo con la cultura vastísima del pensamiento helenístico. Y quizá por ello, podemos, con Cipriano Vagaggini, considerar su aportación teológica como de carácter *gnóstico-sapiencial*, por esa amalgama entre Palabra de Dios y pensamiento helenístico.<sup>4</sup> De todos modos, este diálogo no siempre fue fácil, porque, a pesar de fructificar en la formulación de importantes doctrinas teológicas (de modo especial, la cristológica y la trinitaria), condujo a menudo a la formación de formas heréticas de la fe que arraigaron con fuerza en algunas comunidades, causando serios problemas a la comunión eclesial.

Todo lo dicho concerniente al lenguaje simbólico se puede aplicar ahora a la teología de los Padres, sobre todo en cuanto al uso de la alegoría. Precisamente la alegoría ha alejado a menudo a los exégetas modernos de los Padres. Al respecto comenta Luis Alonso Schökel: «Los Padres no gozan de buena reputación entre los exégetas profesionales de hoy. Sus razones tendrán. Buscando un común denominador, propongo la falta de atención a la unidad literaria o poética».<sup>5</sup> Alonso Schökel considera que en la

---

<sup>2</sup> Al respecto comenta Balthasar: «En tanto fue una teología de santos, la teología fue una teología orante, arrodillada: por ello fueron tan inmensos su provecho para la oración, su fecundidad para la oración, su poder engendradora de oración. Hubo algún momento en que se pasó de la teología arrodillada a la teología sentada. Con ello se introdujo en la teología la división [...] La teología “científica” se vuelve extraña a la oración y, por consiguiente, desconoce el tono con el que se debe hablar sobre lo santo. Entre tanto, la teología “edificante”, al ir progresivamente perdiendo contenido, sucumbe no raras veces a una unión falsa» (H. U. VON BALTHASAR, «Teología y Santidad», en ID., *Ensayos Teológicos 1. Verbum Caro*, Madrid: Guadarrama 1964, p. 267).

<sup>3</sup> Cf. A. GRILLMEIER, «Du symbolum à la Somme théologique», en J. BETZ – H. FRIES (eds.), *Église et tradition*, Le Puy-Lyon: Xavier Mappus 1963.

<sup>4</sup> Cf. C. VAGAGGINI, «Teología», *Nuevo diccionario de teología*, vol. 2, Madrid: Cristiandad 1982, pp. 1698-1713.

<sup>5</sup> ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, 21.

exégesis de los Padres se cuentan dos elementos que causan extrañeza a los exégetas actuales. El primero se refiere a lo que él llama *unidad extrínseca* de sentido, un sentido externo al cual deberán adaptarse los textos bíblicos. Es decir, no es el texto bíblico que orienta el sentido de la hermenéutica, sino a la inversa: es la hermenéutica como unidad extrínseca que da sentido a un discurso al cual se acomodan los textos bíblicos. Pero una tal metodología comporta, en definitiva, como dice Alonso Schökel, «convertir el símbolo en alegoría». El segundo elemento conflictivo hace referencia a la fragmentación y al «ingenio mal controlado», porque a menudo se comenta una frase e incluso una palabra del texto bíblico, sin tener en cuenta su contexto literario. En definitiva, cierta exégesis considera al lenguaje simbólico falto de precisión y de rigor conceptual, y recomienda «desconfiar de la fantasía, la sensibilidad, la intuición: cualidades a las que se abre el mundo simbólico».<sup>6</sup>

«A pesar de todo ello –continúa Alonso Schökel–, los intérpretes antiguos tienen bastante que ofrecer y vale la pena el esfuerzo de leerlos».<sup>7</sup> Y le damos la razón al biblista. Además, comparten con los autores bíblicos la mentalidad simbólica. Y contemplan la Escritura como un todo que se realiza en Cristo; todo, cualquier pequeño detalle, se interpreta crísticamente: «Partiendo de la convicción iluminante de la fe, ejercitan sobre el texto la contemplación y el ingenio».<sup>8</sup> En definitiva, si bien es verdad que los Padres se alimentan de la simbólica bíblica, sobre todo veterotestamentaria, y de algún modo de la simbólica helenística, también debemos reconocer que ellos son los primeros en abrir con audacia el camino de la reflexión conceptual para la fe cristiana, sin abandonar el manantial simbólico.<sup>9</sup>

Por lo que atañe a la reflexión de los misterios de la fe en clave sponsal se observa en los Padres cierta paradoja en cuanto al modelo antropológico, tal como observa adecuadamente Paola Francesca Moretti:

Por un lado, está la novedad aportada por el cristianismo que, de alguna manera, pretendió superar inmediatamente la distinción axiológica entre los sexos, afirmando su «paridad» sustancial, al menos en el plano espiritual, hasta el punto de que se habla de una forma de «feminismo originalísimo». Por otro lado, la *infirmas* [debilidad] del sexo femenino se da por supuesta, dejando clara la deuda con la mentalidad de la época.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Ibid., 45.

<sup>7</sup> Ibid., 22.

<sup>8</sup> Ibid., 23.

<sup>9</sup> Cf. Ibid., 46.

<sup>10</sup> P. F. MORETTI, «La Bibbia e il discorso dei Padri latini sulle donne. Da Tertulliano a Girolamo», pp. 137-173, aquí 137, en K. E. BØRRESEN – E. PRINZIVALLI (edd.), *Le donne nello sguardo degli antichi*



Sin duda, en la época de los Padres coexiste aquella novedad del evento Cristo, a partir del cual ya no hay «ni hombre ni mujer» (Ga 3,28), con los modelos culturales patriarcales que acaban por imponerse, también en los ambientes de la primitiva Iglesia. A este respecto Ciriaca Morano comenta que la mujer cristiana tuvo, aunque de modo precario, cierto nivel de protagonismo en las primeras comunidades. Sin embargo, «andando el tiempo, diferentes factores comenzaron a imponer un retroceso en el camino iniciado hasta llegar a un punto de inflexión en el siglo IV, por lo que a la Iglesia latina se refiere».<sup>11</sup> Se trata, en efecto, del cambio operado en el seno de la Iglesia a partir del Edicto de Milán (313) y más concretamente del de Salónica (380), cuando el cristianismo se convierte en religión oficial del Estado, universalizándose y masificándose. A partir de aquí, comenta Morano:

El desarrollo de este proceso tuvo como consecuencia una progresiva masculinización de las estructuras de poder en la Iglesia y una progresiva pérdida de relevancia en el protagonismo de los laicos. Ambos aspectos implicaron, lógicamente, una pérdida total del incipiente protagonismo que la mujer había alcanzado en las primeras comunidades.<sup>12</sup>

A esta praxis eclesial se le debe añadir la reflexión de los Padres durante la etapa postconstantiniana, de modo especial Agustín de Hipona, a causa de su gran influencia. Agustín, en efecto, distingue dos momentos en la creación del ser humano. El primero transcurre fuera del tiempo, según Gn 1,27, donde Adán y Eva se encuentran en su alma en igualdad de condiciones delante de Dios. En el segundo momento acontece la creación en el tiempo de sus cuerpos, y aquí Adán precede a Eva, porque esta fue formada de su costilla. Morano percibe aquí cierta paradoja en Agustín, porque, por un lado, no vacila en afirmar la plena igualdad entre varón y mujer a nivel del alma, como tampoco la subordinación de ella a él en referencia al nivel corporal.<sup>13</sup>

No se debe, por tanto, idealizar la época de los Padres, porque también ellos son deudores de su tiempo. Ni tampoco debería sorprender que a partir de entonces la dependencia y la inferioridad de la mujer con respecto al varón fuera vista con normalidad

---

*autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2013.

<sup>11</sup> C. MORANO, «Los comienzos de la discriminación de la mujer en la Iglesia. Algunos datos de la exégesis y las traducciones bíblicas latinas del siglo IV», *Proyección teología y mundo actual*, 223 (2006) 7-16, aquí 7.

<sup>12</sup> Ibid., 9.

<sup>13</sup> Sin duda, añade Morano, «situar la solución de los problemas en el “más allá” y describir como inamovible, por voluntad de Dios, el “más acá” supuso un serio freno a toda posible evolución hacia una concepción más igualitaria del papel de ambos géneros en el desarrollo de la historia humana» (Ibid., 13).

e incluso atribuida a la voluntad del Creador. Y no cabe duda, como comenta Silvia Martínez Cano:

Cuestiones como las que recoge Justino en su *Apología* sobre la vida de la mujer casada, o el carácter inconstante y débil de las mujeres del que habla Ambrosio, o bien su tendencia al pecado a partir del cual centra Tertuliano su argumentario contra las mujeres, especialmente en *De cultu feminarum*, se irán imponiendo en la mentalidad cristiana. Esta actitud refleja una pérdida del espacio de las mujeres en la vida eclesial que llegará hasta nuestros días.<sup>14</sup>

### 1.1. La centralidad del comentario al Cantar de los Cantares

Por otro lado, los Padres se interesan por el sentido profundo y misterioso de la Palabra escrita y revelada. Quieren indagar el sentido oculto, espiritual, que suscita una lectura cristológica de toda la Escritura y, a partir de estos presupuestos, emprenden multitud de comentarios al Cantar de los Cantares, prácticamente en sentido alegórico. Ciertamente, en todos ellos pervive un modelo antropológico patriarcal, en el cual la esposa –el alma, la Iglesia– siempre está por debajo del Esposo, como la mujer se halla culturalmente por debajo del varón.<sup>15</sup> Suelen interpretar el Ct como una historia de amor entre Dios e Israel, o bien entre Dios y el alma individual o entre Cristo y el alma individual o la Iglesia.<sup>16</sup> J. Robert Wright propone una especie de síntesis de los temas generales más comunes tratados por los Padres en sus comentarios al Ct. A pesar de la extensión de la cita, el texto nos aporta una interesante visión de conjunto:

Este libro [Ct] puede considerarse un sublime epitalamio, escrito por Salomón, en su infinita sabiduría, que describe el amor entre la novia y el novio, y desde esta perspectiva no tiene ningún significado corporal o carnal (ORÍGENES, GREGORIO DE NISA, JERÓNIMO, GREGORIO DE ELVIRA). Es espiritual, no material (TEODORETO DE CIRO). Espiritualmente es también una historia de Cristo y su Iglesia, o del alma individual con la Palabra de Dios (ORÍGENES). La novia es la Iglesia y el novio es Cristo, y este libro revela su relación mística. Sus contenidos son heredados, no plagiados, y su finalidad fue una boda (TEODORETO DE CIRO). «Los pechos» simbolizan el amor o el corazón (AMBROSIO, GREGORIO DE NISA, HIPÓLITO, BEDA). Igual que el beso de la Iglesia es un signo de amor, así el beso de la Palabra de Dios es espiritual y supera cualquier placer corporal (AMBROSIO, JERÓNIMO, TEODORETO DE CIRO, CASIODORO, GREGORIO

<sup>14</sup> S. MARTÍNEZ CANO, «Desde los márgenes. Mujeres que viven en la frontera», *JESWTR* 21 (2013) 67-84, aquí 74.

<sup>15</sup> Parar comprender el vínculo entre Patrística y el Ct puede verse: P. MELONI, «Cantico dei Cantici», en *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1, Casale Monferrato: Marietti 1983, p. 581; Una bibliografía completa del mismo autor sobre este tema se encuentra en *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Roma: Studium 1975.

<sup>16</sup> J. R. WRIGHT – T. C. ODEN – M. MERINO, *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica. Antiguo Testamento. Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares*, Madrid: Ciudad Nueva 2003, p. 39.

MAGNO). Con todo, tales imágenes son profanas (PSEUDO-DIONISIO). El aceite que se derrama tiene un significado sagrado, e incluso está relacionado con el nombre de Cristo (AMBROSIO, EUSEBIO, JERÓNIMO, GREGORIO MAGNO). También hemos de ser conscientes de una discrepancia en el texto (ORÍGENES). En un sentido, todo esto es una leyenda de raptó, velada por la alegoría (AGUSTÍN), pero en otro sentido representa la verdad conocida por nuestra naturaleza, porque lo que deseamos no coincide siempre con lo que hacemos (GREGORIO MAGNO). También es un cántico entre los ángeles, el dulce sabor de la llamada celestial (JERÓNIMO, AGUSTÍN). También es una llamada a las cámaras del rey, que representan el propósito oculto de Dios, la mente de Cristo, la Iglesia o el Reino de los cielos (ORÍGENES, TEODORETO DE CIRO, GREGORIO MAGNO, HIPÓLITO, GREGORIO, BEDA).<sup>17</sup>

En este resumen compilatorio se destaca la función interpretativa de la alegoría. De entrada se descarta el sentido literal del texto bíblico, usándose únicamente como punto de partida para una reflexión que recaba finalmente en la alegoría. Prácticamente fue Teodoro de Mopsuestia (350-428) el único en defender una exégesis literal del Ct. Fue, sin embargo, condenado en el año 553 por el V Concilio Ecuménico (II de Constantinopla), quizá no tanto debido a su hermenéutica, sino porque consideraba el Ct como un libro no inspirado, y también por sus errores cristológicos. Teodoro entendió la trama del Ct como referida al matrimonio de Salomón con la hija del Faraón. Probablemente su condena cejó cualquier intento posterior de interpretar literalmente el libro del Ct.

#### 1.1.1. El gran Orígenes

La interpretación alegórica de la Sagrada Escritura, propia de la llamada escuela alejandrina, tiene en Orígenes (ca.185-ca.254) su máximo exponente e impulsor. Orígenes es quizá, junto con Agustín y Tomás de Aquino, uno de los pensadores más influyentes de la *Christianitas*. Por eso nos detendremos un poco más en él, sobre todo en relación a su comentario al Ct, de gran repercusión en los autores posteriores.

De hecho, de Orígenes, nos ha llegado solo una pequeña parte de su comentario al Ct, junto con dos homilías, que abarcan prácticamente los dos primeros capítulos del Cantar. Sin embargo, su aportación fue decisiva y programática.

Orígenes utiliza un método riguroso en la exégesis literal de los textos y con razón se le considera padre de la exégesis cristiana. Sin embargo, su interés se orienta fundamentalmente a descifrar el sentido espiritual de los textos revelados con la ayuda de la alegoría. Su triple lectura de la Escritura Sagrada –literal o filológica, moral y espiritual– convirtió su magisterio en una verdadera escuela de oración, donde conocimiento

---

<sup>17</sup> Ibid., 387.

y experiencia de vida son indisociables. Esta triple lectura responde a su antropología tricotómica, que relaciona lo literal con lo corporal, lo moral con lo psíquico y lo alegórico con lo espiritual.<sup>18</sup>

Orígenes fue condenado en varias ocasiones por su presunta heterodoxia y por haber aceptado su ordenación a pesar de su automutilación.<sup>19</sup> La condena definitiva en el concilio de Constantinopla (553) no detuvo su influencia en los Padres y autores medievales; todos le leyeron con avidez y sumo interés.

Para la sensibilidad moderna resulta algo desconcertante el uso excesivo de la alegoría en Orígenes y, de hecho, en los Padres en general. Más arriba hemos comentado la existencia de cierto rechazo por parte de la exégesis actual, por esa tendencia a forzar el sentido de los textos bíblicos. Hay que añadir, sin embargo, que Orígenes desarrolló el sentido espiritual para combatir a gnósticos y marcionitas, ya que ellos, a través de una lectura literal de la Escritura, pretendían demostrar que el Dios del AT no se correspondía exactamente con el Padre de Jesucristo. El único modo de subrayar la continuidad entre AT y NT (y de afirmar, por lo tanto, que Jesús de Nazaret es el Mesías anunciado por los profetas) consistía en una lectura espiritual de los textos, acentuando de este modo la unidad de toda la Escritura. Además, la exégesis alegórica ayudaba a justificar la presencia en el canon bíblico de un libro que versa sobre el amor humano.

Nos fijamos ahora en algunos elementos de la interpretación origeniana del Ct:

– *La esposa: la Iglesia y el alma*. La literatura cristiana anterior a Orígenes identifica normalmente a la esposa con la Iglesia, en continuidad analógica con la perspectiva profética del AT, donde la esposa es el pueblo de Israel. Esta identificación se encuentra ya en Hipólito (ca.170-ca.235), de quien nos ha llegado el primer comentario al Ct. Tertuliano es quizá de los pocos autores coetáneos que interpreta en sentido individual: la esposa es cada creyente y, de modo particular, la virgen o la mujer viuda.<sup>20</sup> Sin embar-

<sup>18</sup> Cf. ORÍGENES, *Traité des Principes* III, 4, 2,4-9 (SCh 268, 311-341).

<sup>19</sup> Eusebio de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica* VI,8, explica que Orígenes en su etapa de juventud, después de una lectura literal de Mt 19,2, acudió a un médico para que procediera a castrarle, es decir, a la extirpación quirúrgica de los genitales, aunque también se habla de autocastración. De este modo aseguraba su reputación como tutor respetable, ya que sus clases eran frecuentadas no solo por hombres, también por algunas mujeres jóvenes. A pesar de todo, en sus escritos no hay constancia de este episodio y, además, en el comentario a Mt, escrito hacia el final de su vida, condena enérgicamente cualquier interpretación literal de Mt 19,12. Entre los estudiosos no existe un consenso sobre la historicidad de este hecho.

<sup>20</sup> Cf. S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, «Introducción», en ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid: Ciudad Nueva 2000, pp. 10-11. F. Eyzaguirre cita a Tertuliano en *Ad Uxorem* 1, 4, 4; *De Resurrectione*, 61, 6; *De virginibus velandis*, 16, 4. También menciona a los valentinianos, por su reflexión sobre el matrimonio místico en el contexto de la literatura gnóstica, las ideas de los cuales se

go, «Orígenes pasa de modo natural y sin ningún problema de una lectura eclesial (colectiva) a una lectura individualizada (a menudo llamada “mística”)),<sup>21</sup> inaugurando de este modo, la dimensión individual de la espiritualidad esponsal, la que identifica a la esposa con el alma.

Algunos autores definen estas dos vertientes de la hermenéutica esponsal con los siguientes adjetivos: *tipológica*, donde el esposo y la esposa significan respectivamente Cristo y la Iglesia, y *psicológica*, aplicada al Verbo y al alma individual. Ambas dimensiones son, según Orígenes, complementarias y se implican recíprocamente.<sup>22</sup> Escribe:

Este epitalamio, es decir, canto de bodas, tengo para mí que Salomón lo escribió a modo de drama y lo cantó como si fuera el de una novia que va a casarse y está inflamada de amor celeste por su esposo, que es el Verbo de Dios. Lo cierto es que apasionadamente le ha amado, ya el alma, que fue hecha a su imagen, ya la Iglesia. Con todo, el presente escrito nos enseña además qué palabras utilizó personalmente este magnífico y perfecto esposo al dirigirse a su cónyuge, el alma o la Iglesia.<sup>23</sup>

Según Orígenes, el Esposo, en relación con el alma, se comporta como el Verbo (Logos) de Dios y, con relación a la Iglesia, como Jesucristo. En las homilías al Ct aparece una expresión que identifica su propia alma, cual esposa, con la Iglesia: «Yo la Iglesia, yo la esposa».<sup>24</sup> Y en otro lugar escribe: «Tú, esposa; tú, alma eclesial, eres mejor que todas las almas que no son eclesiales. Ciertamente, si eres un alma eclesial, eres mejor que todas las almas que no son eclesiales».<sup>25</sup> Un alma en grado de perfección o en camino hacia ella no se aleja de la Iglesia, sino que deviene aún más alma eclesial, identificada plenamente con la Iglesia, porque ella misma es Iglesia.<sup>26</sup> Así, un alma verdaderamente cercana al Señor es, al mismo tiempo, un alma verdaderamente eclesial, ya que la pertenencia a la Iglesia no consiste en un título jurídico, sino en una actitud interior y espiritual.

---

perciben de algún modo en el comentario al Ct de Orígenes. Cf. al respecto: A. ORBE, «Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística esponsal», *Gregorianum* 58 (1977) 5-50.

<sup>21</sup> AUWERS – WÉNIN, «Problèmes herméneutiques dans l'interprétation du Cantique des cantiques», 350.

<sup>22</sup> Entre otros, véase: M. SIMONETTI, «Introducción», en ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares* (Biblioteca de Patrística 1), Madrid: Ciudad Nueva 1986, pp. 25s.

<sup>23</sup> ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, pról. (BP a 1, 35).

<sup>24</sup> ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 7 (BP a 51, 69).

<sup>25</sup> ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 10 (BP a 51, 73).

<sup>26</sup> En otro lugar escribe: «Efectivamente, la esposa del Verbo, el alma, que está en la casa real, esto es, en la Iglesia, aprende del Verbo de Dios todo lo que está depositado y escondido en el regio palacio y en la cámara del tesoro del rey: aprende que en esta casa, que es la Iglesia del Dios vivo, hay también bodegas para el vino aquel que se juntó en los santos lagares, bodegas, no solo del vino nuevo, sino también del añejo y dulce que es la doctrina de la ley y de los profetas» (ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, 3, Ct 2,9-10 [BP a 1, 252]).

– *Matrimonio espiritual*. Orígenes se basa a menudo en la afirmación del apóstol Pablo en Rm 1,20, según la cual las cosas visibles son reflejo de las invisibles. En sus comentarios al Ct aplica esta concepción al amor humano de sus dos protagonistas, con el objeto de que el lector del Ct sea capaz de transferir este amor al amor espiritual de Cristo y la Iglesia. Para Orígenes este amor espiritual se orienta hacia la cumbre del matrimonio espiritual entre el alma-esposa y el Esposo. Una unión que se goza en el deseo inmenso de poseer al Esposo y de ser poseído por Él. Así, a modo de ejemplo:

«¿Hasta cuándo mi Esposo me envía besos por medio de Moisés, o envía besos por los profetas? Ya deseo tocar su propia boca: ¡Que venga él en persona! ¡Que el mismo baje!». En efecto, le ruega al Padre del Esposo, y le dice: *Que me bese con los besos de su boca*.<sup>27</sup>

Y más adelante añade:

Existe un cierto abrazo espiritual. Ojalá suceda que el más íntimo abrazo del Esposo encierre también a mi esposa, de modo que yo también pueda decir lo que está escrito en este mismo libro: *Su izquierda bajo mi cabeza y su diestra me abrazará*.<sup>28</sup>

– *Progreso espiritual*. Una de las diferencias importantes entre los gnósticos y Orígenes se refiere a la unión mística. Los gnósticos la reservan a los hombres espirituales, que lo son por naturaleza y por el destino; Orígenes, sin embargo, considera la igualdad de todas las almas y afirma que la unión mística no acaece por naturaleza, sino a través de la conducta ética del creyente. «La insistencia origeniana en el tema del progreso espiritual se explica, entonces, como una reacción a la doctrina gnóstica que reservaba el desposorio místico sólo para unos pocos».<sup>29</sup> De este modo nuestro autor propone la unión mística como una vocación para todos los creyentes, incluso para los más pecadores. Una vocación que pasa por etapas de crecimiento y que se consolida con el tiempo, pero que también puede retroceder e incluso perderse. Orígenes presenta la unión del alma con Dios como una verdadera lucha, donde la esposa tiene que superar obstáculos y pruebas hasta llegar a la plena consumación de amor con el Esposo.

El progreso espiritual en el camino de la unión mística contiene, según Orígenes, otro elemento de interés. Se trata de la tensión entre revelación y ocultamiento:

Frecuentemente, Dios me es testigo, he contemplado al Esposo que se acercaba a mí y estaba conmigo lo más posible; el cual, repentinamente me dejaba y no podía encontrar al que

<sup>27</sup> ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 2 (BP a 51, 51).

<sup>28</sup> ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 2 (BP a 51, 54).

<sup>29</sup> S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, «Introducción», en ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* (BP a 51, 21).

buscaba. Nuevamente deseo su venida y a veces viene de nuevo, y cuando ha aparecido y ha sido abrazado por mis manos, otra vez se me escapa y, cuando se me ha escapado, nuevamente es buscado por mí. Y esto lo hace de modo frecuente, hasta que lo posea verdaderamente y ascienda *apoyada sobre mi amado*.<sup>30</sup>

Cada ocultamiento produce una herida de amor en la esposa, que acrecienta aún más el deseo del Esposo:

¡Qué bello, qué magnífico es acoger la herida de la caridad! Uno recibe el dardo del amor carnal; otro es herido por el deseo terrenal; tú descubre tus miembros y exponte al dardo escogido, al dardo hermoso, puesto que Dios es el arquero.<sup>31</sup>

Estos elementos de espiritualidad origeniana son suficientes para comprender la influencia de este autor en la historia de la espiritualidad cristiana. Un camino que se abre para todos y no solo para un grupo selecto, aunque la universalidad no disminuye la exigencia. Este arduo camino se fragua a partir de la tensión revelación-ocultamiento, capaz de avivar en el alma el deseo de Dios. Así es como, según la concepción del Alejandro, se desarrolla en el alma creyente el organismo espiritual, fruto de esa unión sponsal con el divino Esposo.

#### 1.1.2. Los Padres después de Orígenes

La influencia de Orígenes en los comentarios al Ct es de enorme calado.<sup>32</sup> Así, por ejemplo, un siglo y medio más tarde aparece el comentario de Gregorio de Nisa (ca.335-ca.394), que se centra prácticamente en el binomio alma-Cristo, con escasas referencias a la interpretación eclesiológica o tipológica. El de Teodoreto de Ciro (ca.393-ca.466) es especialmente espiritual y alegórico, a pesar de haberse formado en la escuela antioquena.

En el Occidente patrístico hallamos influencias en Ambrosio de Milán (ca.340-397). Ambrosio no tiene propiamente una obra sobre el Ct, pero las referencias en sus escritos son numerosas. Una aportación suya consiste en citar el Ct para iluminar las bodas entre el Espíritu Santo y María; María sería la esposa del Cantar, en tanto que amante ideal

<sup>30</sup> ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 7 (BP a 51, 70).

<sup>31</sup> ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, 2, 8 (BP a 51, 99).

<sup>32</sup> Para la influencia de Orígenes en la exégesis posterior del Ct puede verse: L. BRÉSARD – H. CROUZEL, «Histoire du commentaire sur le Cantique et influence d'Origène», en ORÍGENES, *Commentaire sur le cantique des cantiques I* (SCh 375), Paris: Cerf 1991, pp. 54-68; E. A. MATTER, *The voice of my beloved. The Song of Songs in western medieval christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania 2010, pp. 20-48.

del Verbo, y también lo serían las vírgenes consagradas.<sup>33</sup> La perspectiva eclesiológica del comentario al Ct la hallamos sobre todo en *Expositio Psalmi CXVIII*, y la psicológica en *De Isaac vel anima*.

Jerónimo (ca.345-420) nos proporciona la traducción latina del Ct en la versión de la Vulgata. Su línea interpretativa secunda la típica identificación Cristo-esposo con Iglesia/alma-esposa. Agustín de Hipona (354-430) no tiene un comentario específico al Ct, aunque son múltiples las referencias en sus obras. No solo hace uso de la alegoría, también inaugura un cierto estilo literario, creativo, consistente en citar el Ct de modo libre, con una intencionalidad estética o literaria. En su obra *De doctrina christiana* establece un principio metodológico con relación a la alegoría que influirá notablemente en el modo de aproximarse al Ct: «La regla general es que todo cuanto en la divina palabra no pueda referirse en un sentido propio a la bondad de las costumbres ni a las verdades de la fe, hay que tomarlo en sentido figurado».<sup>34</sup>

En su inmensa obra Gregorio Magno (ca.540-604) comenta de modo exhaustivo la Sagrada Escritura. Un comentario explícito al Ct lo hallamos en *Expositio super Canticum*, y también en los *Testimonia in Canticum*. Respetando la exégesis de todos sus predecesores Gregorio abre una línea propia de interpretación del Ct, con fuertes matices morales y ascéticos. Gregorio hace de puente entre la época de los Padres y los autores medievales, inaugurando la exégesis medieval del Ct.<sup>35</sup> Gregorio no solo proyecta una mística esponsal en su comentario al Ct, también en otras obras, como por ejemplo *Moralia in Job* 5,5. La búsqueda de Dios se concretiza en la dialéctica del encuentro-ocultamiento, que tiene por objeto acrecentar el deseo y la acogida de Dios por parte de la esposa.

La influencia origeniana permanece latente en la literatura y en las corrientes místicas medievales. Sus obras, a pesar de un cierto pudor a la hora de citarle por las condenas que pesaban sobre él, son leídas con entusiasmo en los ambientes monásticos, cuya *lectio divina* está impregnada del espíritu origeniano. A pesar de todo, Orígenes pro-

---

<sup>33</sup> Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Escritos sobre la virginidad. La educación de la virgen*, 14, 87-89 (BPa 85, 217). Aquellos Padres, después de Orígenes, que quisieron mantener la interpretación tipológica contribuyeron a fundamentar el paralelismo entre María-Iglesia, a partir del cual la esposa del Ct acaba siendo también María. Cf. al respecto A. MÜLLER, «L'unité de l'Eglise et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV et V siècles», *Études Mariales* 9 (1951) 27-38.

<sup>34</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De la Doctrina Cristiana*, 3, 10,14 (BAC 168, 211).

<sup>35</sup> Según K. Ruh, Gregorio ha sabido «trasmettere i frutti dogmatici e spirituali dell'età patristica a quelle successive, non solo plasmandoli con la sua ricca personalità, ma anche adattandoli alle esigenze pedagogiche della Chiesa e, ancor più dell'uomo in cerca di salvezza» (K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, Milano: Vita e pensiero 1995, p. 172).



voca a menudo polémicas entre sus seguidores y sus detractores. No será hasta el s. XX que su figura y su obra encuentran el merecido reconocimiento.

## 1.2. Símbolos y figuras esponsales

La simbología esponsal en los Padres no se constriñe a los comentarios al Ct, aunque estos ocupen un lugar destacado en sus obras. De hecho, toda la teología patrística contiene un profundo filón de temática esponsal que la atraviesa transversalmente. De este modo, los Padres son herederos de la simbólica esponsal presente en el Ct, los evangelios, el *Corpus paulinum* y los escritos de la escuela joánica. Veamos a continuación algunos de estos símbolos esponsales a través de los cuales forjan una meditación contemplativa sobre la naturaleza y misión de la Iglesia.<sup>36</sup>

### 1.2.1. Cuerpo y Esposa de Cristo

Estos dos términos o figuras de la Iglesia, bajo la inspiración de Ef 5, son reseñados copiosamente en los escritos de los Padres. «Cuerpo», sugiere sobre todo la identificación y unidad entre Cristo y la Iglesia; y «esposa», remarca mejor la diferencia. Los Padres relacionan ambos términos ofreciendo una imagen equilibrada de la Iglesia, equilibrio que se percibe en Agustín en su doctrina del *Christus totus*. El «Cristo total», en efecto, formado por la Cabeza, Cristo, y por el Cuerpo que son sus miembros, la Iglesia, conduce indefectiblemente al misterio de la *una sola caro*, no solo en cuanto al matrimonio, sino sobre todo en cuanto al misterio esponsal de Cristo-Iglesia:

El mismo Señor, Cabeza nuestra, es director, esposo y redentor de la Iglesia. Si es cabeza, tiene cuerpo. Su cuerpo es la Iglesia, la cual también es su esposa; a ella dice el Apóstol: *Vosotros sois Cuerpo de Cristo y miembros*. El Cristo total, Cabeza y Cuerpo, es como un varón completo; y, puesto que la mujer fue hecha del varón y le pertenece, por eso se dijo del primer matrimonio: *Serán dos en una carne*. Interpretando esto, el Apóstol, como un gran misterio, dice que no en vano se dijo esto de aquellos dos hombres [varón y mujer], puesto que ya se prefiguraba en ellos Cristo y la Iglesia.<sup>37</sup>

La imagen del cuerpo podría inducir a cierta alienación o pseudodependencia, pero se trata de una dependencia que no excluye la libertad. La imagen quiere indicar sobre todo que la unidad no elimina la distinción. En efecto:

<sup>36</sup> Una buena síntesis de la teología esponsal en los Padres puede verse en F. PILLONI, «Il simbolo nuziale nella teologia dei Padri», en ID. (ed.), *La comunione nuziale. Oriente e Occidente in dialogo sull'amore umano e la famiglia*, Siena: Cantagalli 2011, pp. 67-118.

<sup>37</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los Salmos* IV, 138,2 (BAC 264, 574).

Cristo y la Iglesia son dos en una carne. Aplica o emplea la palabra *dos* atendiendo a la diferencia de la majestad. Dos son ciertamente, pues nosotros no somos el Verbo, nosotros no somos Dios en el principio en Dios; nosotros no somos Aquel por el cual fueron hechas todas las cosas. Pero nos acercamos a la carne, y allí está Cristo; Él y también nosotros.<sup>38</sup>

Así pues, la naturaleza del misterio esponsal de Cristo-Iglesia es según el Espíritu, pero también según la «carne». En este sentido, la Iglesia es la «carne» que Cristo reconoce como suya, según la exclamación adámica (Gn 2,23). No se trata ni de confusión ni de mezcla, sino de dos naturalezas distintas, aunque Cristo las comparte. También, para Crisóstomo, lo verdaderamente importante es la unión esponsal entre Cristo y la Iglesia y, por tanto, el compromiso existencial del creyente con Cristo; hay que dejar en un segundo plano los meros razonamientos filosóficos acerca de la distinción de las naturalezas.<sup>39</sup> Los Padres no se cansan de subrayar la íntima unión entre Cristo y la Iglesia, a pesar de tener plena conciencia de la infinita distancia entre Dios y el hombre. El optimismo de su fe les empuja a recalcar el milagro del único Cuerpo de Cristo, formado por la Cabeza, Cristo, y por sus miembros, la Iglesia. Incluso Agustín, reinterpretando cristológicamente Is 61,10, llega a atribuir a la misma persona física la identidad individual del esposo y de la esposa:

Oye al apóstol San Pablo: *Serán dos*, dice, *en una carne; este es un gran sacramento, pero yo lo digo en orden a Cristo y a la Iglesia*. Luego se constituye de dos una persona, de la cabeza y del cuerpo, del esposo y la esposa. También pone de manifiesto la unidad admirable y excelente de esta persona el profeta Isaías, pues hablando igualmente Cristo en él proféticamente, dice: *Como a esposo me ciñó la mitra y como a esposa me engalanó con adornos*. Se llamó a sí mismo esposo y esposa: ¿Por qué esposo y esposa, si no fue por ser dos en una carne? Si son dos en una carne, ¿por qué no dos en un mismo hablar? Hable Cristo, porque habla la Iglesia en Cristo y Cristo en la Iglesia, el cuerpo en la cabeza y la cabeza en el cuerpo.<sup>40</sup>

A la hora de concebir a la Iglesia se insiste en la idea de unión íntima, en el contexto de un equilibrio teológico entre cuerpo y esposa. Sin embargo, puede resultar embarazoso considerar esposo y esposa a la vez a una misma persona, ya que lo propio de los esposos es que sean dos. Quizá por ello Agustín se sirve de Is 61,10, para intentar justificar tal contradicción.

Preciosa y cargada de lirismo es esta última cita de Agustín sobre la intimidad esponsal de los esposos, Cristo y la Iglesia:

<sup>38</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los Salmos* IV, 142,3 (BAC 264, 697).

<sup>39</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae in Epistolam ad Ephesios*, 20 (PG 62, 135-150).

<sup>40</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los Salmos* I, 30,2, 1,4 (BAC 235, 332); también en: *Enarraciones sobre los Salmos* II, 74,4 (BAC 246, 966-967).

Dinos, Señor Jesús; dinos, esposo santo; instrúyenos acerca de tu cuerpo, de tu esposa, de tu amada, de tu paloma, a la que diste tu sangre por dote, [...] habla también de la esposa, escribe las tablillas de tu matrimonio. [...] Así se cumplió. Hemos leído la promesa y estamos viendo la realidad. [...] Cristo es el esposo de esta Iglesia que se predica en todos los pueblos y que pulula y crece hasta los confines de la tierra, comenzando por Jerusalén: de esta Iglesia es esposo Cristo.<sup>41</sup>

### 1.2.2. El Verbo encarnado

En los Padres hay una reflexión constante sobre el misterio de la Encarnación, contemplada a menudo en clave sponsal. El Verbo, en efecto, se hace carne en la carne de María y, de este modo, entra en el mundo para contraer nupcias con la humanidad representada por la Iglesia. El Verbo se comporta como el novio-esposo que anhela entrar en la carne de la esposa-humanidad, siendo la carne de María el tálamo de esta alianza sponsal:

Por lo tanto, más claramente y con mayor certeza se puede decir que el Padre celebró el matrimonio del Rey, su Hijo, cuando, por el misterio de la Encarnación, se desposó con la santa Iglesia; y el seno de la Virgen Madre fue el tálamo de este esposo; y por esta razón el salmista dice: «Puso una tienda para el sol en su tabernáculo, que sale como esposo de la alcoba sponsal». Efectivamente, Dios salió como un esposo del tálamo sponsal cuando, encarnándose para unirse a la Iglesia, nació del seno inmaculado de la Virgen.<sup>42</sup>

María es el «tálamo» de la unión sponsal de Dios con la humanidad realizada en Cristo, Verbo encarnado. Esta unión contiene un sentido salvífico, porque Dios, uniéndose a la naturaleza humana, incorpora en Cristo a todos los hombres. Es decir, la encarnación del Logos explica la voluntad divina de salir al encuentro de toda la humanidad. Pero no se trata de un encuentro en el único sentido de una presencia espiritual, ya que la función de María consiste precisamente en «historizar» y «corporeizar» esta presencia, a fin de realizar el encuentro en el ámbito de las coordenadas espaciotemporales del mundo. En este sentido María es el tálamo sponsal; lugar donde el encuentro se hace historia y en donde se reescribe la alianza antigua en términos de *emanuelidad* realizada.

<sup>41</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones* III, 183,11 (BAC 443, 820-821).

<sup>42</sup> GREGORIO MAGNO, *Homélies sur l'Évangile* II, 38, 3 (SCh 522, 457.459). Al respecto comenta Agustín: «La unión sponsal es la unión del Verbo y la carne: el tálamo de esta unión es el seno de la Virgen. En efecto, la carne se unió al Verbo; de aquí que se dice: *Ya no son dos, sino una sola carne*. La Iglesia fue tomada del mismo género humano para que la misma carne unida al Verbo fuese la cabeza de la Iglesia y los demás creyentes fuesen miembros de aquella cabeza» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los Salmos* II, 44,3 [BAC 246, 63]). La misma idea se encuentra en otros lugares, por ejemplo: *Homilias sobre la primera Carta de Juan a los Partos*, 1, 2 (BAC 187, 495).

### 1.2.3. El costado abierto

No solamente la encarnación fundamenta la unión esponsal de Cristo con la Iglesia. De hecho, la consumación de este misterio de nuestra salvación en la carne de Cristo acontece en el don que Él hace de sí mismo en el árbol de la cruz. En esta misma línea el comentario a Jn 19,34 es un tema común y muy frecuente en los Padres: «uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante salió sangre y agua» (Jn 19,34). Realmente interesante el comentario de Crisóstomo al respecto:

Dije que símbolos del bautismo y de los misterios son aquella sangre y aquella agua. De una y otra nace la Iglesia *por el baño de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo*, por el bautismo y por los misterios. Ahora bien, los símbolos del bautismo y de los misterios brotan del costado, por consiguiente, de su costado formó Cristo la Iglesia, como del costado de Adán formó a Eva. Por esta razón también Moisés, al dar su explicación sobre el primer hombre, dice: *Hueso de mis huesos y carne de mi carne*, dándonos con ello a entender el costado del Señor. Efectivamente, lo mismo que entonces tomó Dios la costilla y formó la mujer, así también nos dio sangre y agua de su costado y formó la Iglesia. Por tanto, como entonces tomó la costilla durante el arrobamiento de Adán, mientras dormía, así también ahora nos dio la sangre y el agua, aunque el agua primero y después la sangre. Ahora bien, lo que allí fue el arrobamiento, aquí lo fue la muerte, para que aprendas que en adelante esta muerte es sueño. ¿Veis cómo Cristo unió a sí su esposa? ¿Veis con qué alimento nos nutre a todos? ¡Con el mismo alimento hemos sido formados y nos nutrimos! Efectivamente, igual que la mujer alimenta con su propia sangre y su leche al recién alumbrado, así también Cristo alimenta continuamente con su propia sangre a los que engendró.<sup>43</sup>

Cristo, según Crisóstomo, formó a Eva del costado de Adán, y después formó la Iglesia de su costado abierto, de donde manan los sacramentos, sobre todo Bautismo y Eucaristía. De este modo establece un vínculo insoslayable entre creación y redención. Así, el gesto creador pone en relación hombre y mujer y les dispone recíprocamente; y el gesto redentor vincula íntimamente a Cristo y la Iglesia y les dispone recíprocamente, porque del costado abierto de Cristo nace su esposa, la Iglesia, que Él alimenta con sus sacramentos. Es decir, resulta especialmente significativo que los Padres vinculen estos dos textos (Jn 19,34 con Gn 2,22), ya que de este modo confieren una base antropológica al nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo; la que nace de su costado es la Esposa, como fue la esposa la que nació del costado (costilla) de Adán. Por eso afirman los Padres: «Este segundo Adán se durmió en la cruz para que de allí le fuese formada

---

<sup>43</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *Las Catequesis Bautismales*, 7, 17-19 (BP a 3, 136-137); cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los Salmos* I, 40,10 (BAC 235, 774-775); *Enarraciones sobre los Salmos* II, 56,11 (BAC 246, 406); *Enarraciones sobre los Salmos* IV, 126,7; 138,2 (BAC 264, 351.574-575).

una esposa por haber salido del costado del que dormía». <sup>44</sup> En cierto sentido, el gesto de Cristo de constituir a la Esposa engendrándola en la donación de sí mismo, debería fundamentar toda relación sponsal en la vida de la Iglesia. Agustín subraya también esta donación de Cristo hasta la muerte como fundamento de la sponsalidad:

Duerme Adán para que Eva sea formada y muere Cristo para que nazca la Iglesia. Mientras duerme Adán, es formada Eva de una de sus costillas. Después de muerto Cristo, la lanza hiere su costado. Entonces fluyen de allí los sacramentos para que por ellos se forme la Iglesia. ¿Quién no ve que, en estos hechos ya pasados, están figuradas las realidades futuras, puesto que el Apóstol dice que Adán es figura de lo futuro: *El cual es figura de lo futuro?* Todo estaba, como de antemano, misteriosamente figurado. <sup>45</sup>

El nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo presupone un verdadero derroche de gracia en la efusión del Espíritu Santo que actúa por la gracia y los sacramentos. Pero la Iglesia que Él engendra allí es verdaderamente su Esposa. Sin duda esta teología del costado de Cristo constituye uno de los ejes fundamentales de la reflexión eclesiológico-esponsal de los Padres, que iluminará la tradición a lo largo de los tiempos.

#### 1.2.4. «Mysterium Lunae» <sup>46</sup>

La teología de los Padres se caracteriza por el impacto de los contenidos de la fe cristiana en el mundo cultural que les rodea. Uno de los elementos culturales de la mitología helénica hace referencia a los dos grandes astros del firmamento austral: el sol y la luna, identificados como *Helios* y *Selene*, imagen de Dios y del hombre respectivamente. Probablemente esta mitología inspira la eclesiología más primitiva de los Padres en relación al misterio sponsal de Cristo-Iglesia. <sup>47</sup> Fue así como la escuela de Alejandría desarrolló el simbolismo de la Iglesia como «luna» que vive de la luz refleja del «sol» Cristo: «Porque, como se dice que la luna recibe su luz del sol, para que también la no-

<sup>44</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (36-124), 120,2 (BAC 165, 713).

<sup>45</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35), 9,10 (BAC 139, 285).

<sup>46</sup> Sobre este tema puede consultarse el clásico de H. RAHNER, *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1994, pp. 150-293. Esta importante obra se publicó en alemán en el 1964. Nosotros utilizamos la versión en italiano. Este autor, junto con otros, influyó decisivamente en la renovación eclesiológica del Concilio Vaticano II. Cf. J. RATZINGER, «L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen gentium"», en R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano: San Paolo 2000. También ver de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 43, donde se compara la eclesiología del Concilio Vaticano II con la del *mysterium lunae*.

<sup>47</sup> Sin embargo, R. Ronzani no estaría de acuerdo con la opinión de H. Rahner, según el cual el origen de la eclesiología del *mysterium lunae* habría que buscarlo en la reconversión de los mitos helénicos. Para Ronzani, «l'immagine della Chiesa luna, è nata anzi tutto nell'ambito dell'esegesi, del pensiero e della prassi liturgica dei cristiani, come reazione, molto probabilmente, all'esegesi e alla teologia dei maestri eterodossie, in misura minore rispetto a quanto riteneva Rahner, anche in relazione più o meno diretta con la tradizione religiosa e scientifica degli antichi» (R. RONZANI, «*Mysterium lunae*. Alle origini di un modo di pensare e dire la Chiesa in età patristica», *PATH* 13 [2014] 203-227; especialmente 206-207).

che pueda ser iluminada por ella, así la Iglesia, recibiendo la luz de Cristo, ilumina a todos los que se encuentran en la noche de la ignorancia».<sup>48</sup> La Iglesia, en efecto, es la esposa que todo lo recibe de su Esposo divino. Es bella como la luna, porque recibe su luz del Sol.<sup>49</sup> El movimiento del astro lunar alrededor del sol ayuda a descubrir el movimiento sponsal de la Iglesia según tres etapas:<sup>50</sup>

– *Muerte*. En la primera etapa la luna nueva se esconde en la oscuridad de la noche; es el novilunio. Su «muerte» no implica aniquilación, a pesar de perder la visibilidad terrenal. En el esconderse de la noche la luna-esposa muere de amor por el sol-Esposo; es la Iglesia que desaparece («muriente»<sup>51</sup>), porque se funde en el abrazo de amor con el Esposo. A partir de aquí los Padres desarrollan una teología de la muerte de la Iglesia que tiene como único fin el adentrarse en la intimidad del Esposo, verdadero Sol de justicia.

– *Generación*. De esta intimidad sponsal la Iglesia, cual luna creciente, recibe la semilla del Esposo, convirtiéndose así en madre fecunda, generadora de vida en las aguas bautismales. La referencia mitológica habla aquí de la fecundidad de *Selene*, fruto de la unión con *Helios*, cuando esparce durante la noche el rocío que fertiliza a la tierra. En el símbolo eclesial el agua del rocío equivale a las aguas del Bautismo regenerador, de donde nacen los hijos e hijas de Dios; es la Iglesia «parturiente».

– *Irradiación*. La tercera etapa, la de la Iglesia «radiante», viene marcada por el plenilunio, cuando la luna muestra todo su esplendor irradiando la luz de *Helios*. En este escenario cósmico-eclesial se proyecta la esperanza escatológica de la humanidad realizada en Cristo glorioso, esperanza que se afianzará en la futura resurrección de la carne.

<sup>48</sup> ORÍGENES, *Homilías sobre el Génesis*, 1, 5-7 (BPa, 48, 77-81).

<sup>49</sup> Las primeras palabras del documento conciliar sobre la Iglesia (LG) evocan esa luz que la Iglesia, como la luna, difunde en el mundo porque la ha recibido de su sol Cristo: «Cristo es la luz de los pueblos. Por ello este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura (cf. Mc 16,15) con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia» (LG 1). Una referencia magisterial al *mysterium lunae* la hallamos en JUAN PABLO II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, 54 (6-01-2001): «Un nuevo siglo y un nuevo milenio se abren a la luz de Cristo. Pero no todos ven esta luz. Nosotros tenemos el maravilloso y exigente cometido de ser su “reflejo”. Es el *mysterium lunae* tan querido por la contemplación de los Padres, los cuales indicaron con esta imagen que la Iglesia dependía de Cristo, Sol del cual ella refleja la luz. Era un modo de expresar lo que Cristo mismo dice, al presentarse como “luz del mundo” (Jn 8,12) y al pedir a la vez a sus discípulos que fueran “la luz del mundo” (cf. Mt 5,14)». En la n. 38 cita Agustín: «también la luna representa a la Iglesia, porque no tiene luz propia, sino que la recibe del Hijo unigénito de Dios, el cual en muchos lugares de la Escritura alegóricamente es llamado sol» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los Salmos* I, 10,3 [BAC 235, 133]).

<sup>50</sup> H. Rahner describe las tres etapas en RAHNER, *Simboli della chiesa*, 150-152.

<sup>51</sup> El adjetivo «muriente» no consta en el DRAE. Es frecuente, sin embargo, en el español literario. Cf. [https://cvc.cervantes.es/foros/leer\\_asunto1.asp?vCodigo=50314](https://cvc.cervantes.es/foros/leer_asunto1.asp?vCodigo=50314).

El esquema siguiente nos ayuda a visualizar estas tres etapas del símbolo lunar.<sup>52</sup>

	<i>estado/proceso</i>	<i>identidad</i>	<i>con relación a</i>
IGLESIA	muriente	esposa	Cristo
	parturiente	madre	la Gracia
	radiante	reina	la resurrección de la carne

Esta antigua eclesiología lunar se inspira en los textos bíblicos del Ct 6,10 («bella como la luna, resplandeciente como el sol»); Ap 12,1 («tenía el sol por vestido y la luna bajo los pies»); Si 27,11 («el insensato cambia como la luna») y varios salmos (136,9; 121,6; 104,19; 89,38; 72,5...). Su principal mentor es sin duda Orígenes, de quien dependen la mayoría de los autores interesados por la teología lunar.<sup>53</sup> En su comentario a Gn escribe: «Como del sol y de la luna se dice que son grandes lumbreras en el firmamento del cielo, así también de Cristo y de la Iglesia en nosotros».<sup>54</sup> El misterio esponsal de Cristo-Iglesia ilumina, como Sol-luna, a todos los hombres. Ahora bien, es necesario que nos dejemos iluminar: «Y como el sol y la luna iluminan nuestros cuerpos, así también Cristo y la Iglesia iluminan nuestras mentes; pero las iluminan si nosotros no somos ciegos espirituales».<sup>55</sup>

En Orígenes, la referencia tipológica Sol-luna y Cristo-Iglesia acaba dando paso a la referencia subjetiva Dios/Cristo-alma, a partir de la cual el alejandrino profundiza en el ideal ascético que propone. Así, comentando la fiesta de la *Neomenia*, escribe:

La tercera festividad se llama el día de la «Neomenia», en el cual se ofrece una víctima. *Neomenia* quiere decir luna nueva. Es, pues, en esta festividad, cuando se cambia la luna. Se dice nueva cuando se acerca mucho al sol y establece con él estrecha conjunción, de modo que se esconde bajo su resplandor.<sup>56</sup>

El ideal ascético tiene como fin la muerte del alma singular en Cristo, como cuando la luna nueva se acerca mucho al sol y se esconde en su intimidad. No se trata de una concepción puramente individual de la fe, porque ese morir en Cristo es una vivencia

<sup>52</sup> Escribe H. Rahner: «La Chiesa morente, partoriente e raggianti; la Chiesa come sposa, madre e regina; la Chiesa nel suo rapporto con Cristo, con la grazia e con la risurrezione della carne: è questo, tratto dalla simbologia della teologia lunare, il contenuto dell'ecclesiologia dei Padri che deve essere ora sviluppata» (RAHNER, *Simboli della chiesa*, 152).

<sup>53</sup> Cf. RAHNER, *Simboli della chiesa*, 185-186.

<sup>54</sup> ORÍGENES, *Homilias sobre el Génesis*, 1, 7 (BP a, 48, 79).

<sup>55</sup> ORÍGENES, *Homilias sobre el Génesis* (BP a, 48, 80).

<sup>56</sup> ORÍGENES, *Homilias sobre el libro de los Números*, 23, 5,1 (BP a 87, 387).

del alma singular en comunión con la Iglesia. Por eso Orígenes nos explica su teología de la muerte de la Iglesia desde la simbología lunar.<sup>57</sup> Prosigue el alejandrino:

Pero ahora sigamos con *la Neomenia*. Hemos dicho que se llama festividad *de la Neomenia* cuando comienza a cambiar la luna y se acerca mucho al sol y en estrecha conjunción. *El Sol de justicia* es Cristo: si a este la luna, esto es, su Iglesia, que se llena de su luz, estuviese unida y se adhiriera del todo a Él, de modo que, según la palabra del Apóstol, *quien se une al Señor se hace un solo espíritu con Él*, entonces celebra la fiesta de *la Neomenia*, entonces, pues, se hace nueva, cuando *rechaza el hombre viejo y se reviste del nuevo, que fue creado según Dios*, y así celebrará con razón la solemnidad de la innovación, que es la fiesta de «la Neomenia». Y finalmente llega un momento en que la luna no puede verse ni contemplarse por miradas humanas. Cuando el alma entera, pues, se haya unido al Señor y se haya entregado totalmente al esplendor de su luz, no pedirá en absoluto nada mundano ni buscará agradar a los hombres, sino que, vuelta sutil y espiritual, se abandonará toda entera a la luz de la sabiduría, toda entera al calor del Espíritu Santo.<sup>58</sup>

De modo especial los apóstoles son almas iluminadas por la luz de Cristo-Dios, son las estrellas, según el imperativo de Mt 5,14 y los comentarios de Jn 8.12; 9,5. Jesús, en efecto, es la luz del mundo y desea que sus apóstoles también lo sean. Ellos reciben su luz por mediación de la Iglesia. Aunque, tanto los apóstoles como la Iglesia ofrecen una luz que no es suya, ya que, como la luna, la reflejan del único sol, Cristo.

Para Metodio de Olimpo (ca.250-ca.311) el esplendor de *Selene* es un símbolo de la virginidad:

De este modo, cuando la luna llena el cielo de su esplendor y todo el aire comienza a resplandecer, las nubes entran a escondidas de poniente, improvisadamente, y cubren de repente la luz de la luna, sin oscurecer completamente esta luz, porque el ímpetu del viento las esparce. Así también vosotras, mis queridas vírgenes, tenéis que hacer brillar la castidad en este mundo, en medio de aflicciones y penas, sin que la esperanza tambalee.<sup>59</sup>

La imagen lunar sugiere una virginidad sponsal, orientada al Sol-esposo. Pero esta luna-esposa no se refiere a la virgen singular, sino también a toda la Iglesia que, como aquella mujer de Ap 12, aparece «vestida de sol y con la luna bajo sus pies»:

---

<sup>57</sup> Al respecto comenta H. Rahner: «L'ascesi dell'anima è solo il riflesso della teologia della morte della Chiesa. Il morire alle cose visibili, il rinnovarsi nell'invecchiamento, il perdersi nell'oscura chiarezza: ecco i paradossi di questa teologia. Ciò si applica ugualmente alla Chiesa e alle singole anime» (RAHNER, *Simboli della chiesa*, 181).

<sup>58</sup> ORÍGENES, *Homilias sobre el libro de los Números*, 23, 5,2 (BP a 87, 387-388).

<sup>59</sup> METODIO DE OLIMPO, *Le Banquet*, 8, 4 (SCH 95, 211).



Esta fuerza iluminante es la Iglesia, y sus hijos acudirán a ella de todas partes después de la resurrección. Ella está exultante porque está envuelta en una luz que no conoce ocaso, porque el resplandor del Logos la reviste de un vestido de esposa.<sup>60</sup>

En el plenilunio pascual Cristo sale del sepulcro y resucita a la gloria, iluminando a su esposa amada, la Iglesia, por medio de la efusión de la gracia y la resurrección de los muertos. De este modo la Iglesia despliega su maternidad espiritual uniéndose a su Esposo en el novilunio, para entrar así en el esplendor pneumático del plenilunio, donde no cesa de generar hijos espirituales.<sup>61</sup> A partir de aquí Metodios presenta su teología bautismal en clave lunar. La Iglesia, en efecto, es la virginal y maternal *Selene* que preside el Bautismo: «Necesariamente ella preside el bautismo (como la luna), porque es la madre de los bautizados».<sup>62</sup> La puesta del sol significa la muerte de Cristo que da paso a la noche, donde luce la Iglesia cual *Selene* espiritual. Y, en su noche, Cristo-sol hace fecunda a su *Selene* espiritual, concediéndole la capacidad de dispensar el agua del Bautismo que regenerará a los nuevos hijos de Dios.

En occidente, Ambrosio de Milán, acoge y transmite la teología lunar de la tradición griega, aunque su objetivo se inscribe más en una enseñanza moral que en la propia alegoría eclesiológica.

Agustín de Hipona, secundando la perspectiva moral ambrosiana, incorpora la teología de la Iglesia muriente a la teología de la Pascua. La Pascua, en efecto, no es únicamente el misterio de la muerte-resurrección de Cristo, es también la incorporación de la Iglesia en ese misterio.<sup>63</sup> En el continuo movimiento lunar de la oscuridad a la luz se percibe el paso de la muerte a la vida, constitutivo de la vida de la Iglesia. Paso que acontece en la experiencia de cada alma singular, en el abandono del hombre viejo, en vista a alcanzar la intimidad con Cristo en el hombre nuevo. El creyente es entonces esa «luz espiritual» que camina constantemente de la oscuridad a la luz, como la luna, hasta el día de la Pascua realizada, en el encuentro definitivo con Cristo-sol. A pesar de esta teología, donde el misterio de la luna simboliza a la Iglesia, no se encuentra en Agustín aquella eclesiología lunar propia de los Padres griegos. De hecho, para él, el simbolismo lunar no tiene otro objeto que ayudar a recordar el camino del creyente hacia la luz que es Cristo. Entonces, «si no agrada ejercitar el ánimo en estas cosas oscuras y más bien

<sup>60</sup> METODIOS DE OLIMPO, *Le Banquet*, 8, 5 (SCh 95, 213-214).

<sup>61</sup> Cf. METODIOS DE OLIMPO, *Le Banquet*, 8, 6 (SCh 95, 216-217).

<sup>62</sup> METODIOS DE OLIMPO, *Le Banquet*, 8, 6 (SCh 95, 217).

<sup>63</sup> Algunos textos significativos: AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los Salmos* I, 10 (BAC 235, 129-143); *Enarraciones sobre los Salmos* II, 71 (BAC 235, 871-895); *Enarraciones sobre los Salmos* IV, 120 (BAC 264, 222-245).

penosas que fructuosas, o no cuenta con tiempo, o no puede discutirlo el ánimo, es suficiente contemplar con los ojos vulgares a la luna y no buscar motivos embarazosos, sino percibir con todos su aumento, su plenitud y su disminución».<sup>64</sup>

Más adelante Anastasio Sinaíta (ca.630-ca.700), como uno de los últimos Padres griegos, continúa la reflexión bautismal en clave lunar. Según él en el «seno materno» de las aguas bautismales, desciende la luz de Cristo-sol a través de los reflejos de la Iglesia-luna.<sup>65</sup> De este modo la *Selene* espiritual es señora y «madre de la vida» en el Espíritu, siendo la acción fertilizante de la luna sobre la tierra un símbolo de la fecundidad eclesial.

Este breve recorrido por la tradición del *Mysterium Lunae* pone de relieve la centralidad del misterio esponsal de Cristo-Iglesia en los Padres, a partir de conjugar hábilmente textos eclesiológicos del NT (sobre todo Ef 5) con algunos elementos de la mitología helénica. Sin duda, para la sensibilidad ecológica actual puede resultar interesante el trasfondo simbólico-cósmico que hace de marco de referencia.

#### 1.2.5. El nacimiento de Dios en el corazón creyente<sup>66</sup>

Otro tema recurrente en la teología de los Padres hace referencia al nacimiento de Dios en el corazón creyente. Esta teología está relacionada con la del nacimiento de los hijos de Dios en las aguas del Bautismo. En el intento de relacionarlo con el precedente se diría que, así como la luz del Sol-Cristo impacta en los hombres a través del resplandor de la *Selene* espiritual que les engendra en el agua tibia y húmeda de su matriz maternal, así también estos regenerados en Cristo por el Bautismo ven nacer a Cristo en su corazón, en el marco analógico del nacimiento del Verbo por el Padre y del nacimiento de Jesucristo en el seno de la Virgen María.

Esta doctrina, que toca aparentemente de modo tangencial la temática esponsal, constituye una de las reflexiones más antiguas sobre la función maternal de la Iglesia. A través de este simbolismo los Padres advierten que la Iglesia es esposa y también madre. Veamos, pues, algunos puntos destacables.

<sup>64</sup> AGUSTIN, *Enarraciones sobre los Salmos* I, 10,3 (BAC 235, 133).

<sup>65</sup> Cf. ANASTASIO SINAÍTA, *Anagogicarum contemplationum in Hexaemeron liber XII* (PG 89, 1051-1078). En la época de H. Rahner la obra era atribuida a Anastasio Sinaíta. Hoy sin embargo se duda de su autoría: cf. D. ZAGANAS, «The Authenticity of Anastasius Sinaíta's *Hexaemeron* (CPG 7770)», *Revue des Études Byzantines* 73 (2015) 189-201; C. KUEHN, «Anastasius of Sinai: Biblical Scholar», *Byzantinische Zeitschrift* 103.1 (2010) 55-81.

<sup>66</sup> En este punto seguimos también los análisis de Hugo Rahner, op. cit. 13-143.

La teología del nacimiento de Cristo (o de Dios) utiliza el símbolo del *corazón* para significar la intimidad más secreta de la persona.<sup>67</sup> El Padre, en efecto, engendra el Logos en el *corazón* del creyente.<sup>68</sup> Pero, antes que nada, lo engendra en su propio corazón o, como dicen algunos Padres, en su *uterus cordis*:

Pues es el mismo que el Padre ha engendrado desde la eternidad, antes que el lucero de la mañana; lo engendró en su seno como Hijo, como Verbo lo profiere de su corazón [...] El Padre le ama hasta el punto de llevarle en su seno...<sup>69</sup>

La *theologia cordis*, como eterno engendramiento del Logos en el seno del Padre, se expande en el ámbito de la economía, inaugurando de este modo la *Historia Salutis*. A este respecto dice Ambrosio, siguiendo a Hipólito, que el Verbo «salta» del corazón del Padre al corazón de la Virgen, para «saltar» luego al corazón del creyente; se trata, entonces, del Logos cual «Verbo saltante».<sup>70</sup>

Clemente de Alejandría (ca.150-ca.215) concibe este Logos en el corazón creyente como un «Logos infantil», es decir, un «Logos niño», aunque «perfecto niño», ya que se trata del Logos niño del Padre.<sup>71</sup> De este modo, por mediación de la Iglesia, Virgen-Madre, el creyente recibe en el Bautismo al Logos niño del Padre.<sup>72</sup> Por eso la Iglesia es la unión y la reunión de todos los que participan del Logos infantil. En el fondo se quiere subrayar que es necesaria la colaboración humana a fin de que este Logos infantil crezca en edad y sabiduría (Lc 2,40).

Por otro lado, en el trasfondo de esta doctrina clementina subyace de modo incipiente la relación María-Iglesia, anunciada ya por Ireneo y cada vez más presente en la eclesiología de los Padres:

---

<sup>67</sup> Cf. RAHNER, *Simboli della chiesa*, 17s, donde explica ampliamente el sentido del concepto *corazón* en los Padres y en su ambiente cultural.

<sup>68</sup> Cf. HIPOLITO, *Der Kommentar zum Hohenliede*, 17, 1 (GCS I, 1, 358).

<sup>69</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Escritos sobre la virginidad. Sobre las vírgenes*, 3,1,3 (BP a 85,93).

<sup>70</sup> Comentando el Ct 2,8 escribe Hipólito: «Das Wort sprang vom Himmel in den Leib der Jungfrau, es sprang aus den Mutterleib an das Holz, es sprang von dem Holz in den Hades, es sprang hinauf auf die Erde wieder –o der neuen Auferstehung!–, sprang wieder von der Erde in den Himmel. So setzte es sich zur Rechten des Vaters» (HIPOLITO, *Kommentar zum Hohenliede*, 11 (GCS, 1, 347); cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Expositio psalmi 118*, 6, 6 (CSEL 62, 112); *De Isaac vel anima*, 4, 31 (CSEL 32, 1, 661). Este concepto simbólico hipolitano-ambrosiano influye, a través de Gregorio Magno, en los comentarios medievales del Ct. Así, por ejemplo, «Vedle que viene saltando por los montes [en alusión al Ct 2,8]. En efecto, hasta llegar a redimirnos dio, por decirlo así, algunos saltos. [...] Del cielo vino a la tierra, al seno de su Madre; del seno de su Madre saltó al pesebre; del pesebre saltó a la cruz; de la cruz, al sepulcro; del sepulcro volvió al cielo» (GREGORIO MAGNO, *Cuarenta homilías sobre el Evangelio*, 29,10 (BAC 170, 683).

<sup>71</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, 1, 24 (FuP, 5, 123-124).

<sup>72</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, 1, 36 (FuP, 5, 149-153).

han predicado al Emmanuel nacido de la Virgen, de este modo dan a conocer la unión del Verbo de Dios con la obra por él moldeada, es decir, que el Verbo de Dios se haría carne, y el Hijo de Dios Hijo del Hombre; que él, siendo Puro, abriría de manera pura la matriz pura que regenera a los hombres para Dios...<sup>73</sup>

Ireneo, hablando de la Virgen, aplica de hecho la regeneración de los hombres a la matriz eclesial. Ahora bien, será sobre todo Hipólito de Roma (ca.170-ca.236), discípulo de Ireneo, quien incida de modo especial en la igualdad tipológica, pasando del nacimiento del Logos por la Virgen María al nacimiento del Cuerpo místico de Cristo por la Virgen-Madre Iglesia.<sup>74</sup> A partir de aquí aparece como razonable identificar con el Logos encarnado al conjunto de los hombres reunidos por Él, que constituyen el único y perfecto hombre, es decir, su Cuerpo místico:

de todos se apiada, a todos desea salvarlos, a todos los hijos de Dios quiere restablecerlos, y a todos los santos los llama a constituir un único hombre perfecto [Ef 4,2-13]. Que único es el Hijo de Dios, por medio del cual también nosotros hemos obtenido la regeneración por el Espíritu Santo y deseamos todos alcanzar al único hombre perfecto y celestial.<sup>75</sup>

Se establecen entonces unos paralelismos en el acto generador del Logos: a) el Padre engendra al Logos, b) María engendra al Logos encarnado, c) La Iglesia engendra al Logos en sus miembros. De este modo, María-Iglesia participa del acto generador del Padre, según el cual es el Padre quien engendra el Logos en el corazón creyente por mediación de la Iglesia. Y, por otro lado, el Logos eterno, el Logos encarnado y el Logos en el corazón creyente son el mismo y único Logos de Dios.

Las premisas de este silogismo conducen a la siguiente conclusión: así como el hombre perfecto, Jesucristo, según su naturaleza humana, fue engendrado por la Virgen María, y según su naturaleza divina, fue engendrado pneumáticamente por el corazón del Padre, así, análogamente, los creyentes, que son generados a imagen del Logos, proceden de Dios y de la Iglesia-madre. En todos estos razonamientos hipolitanos, sin embargo, hay un aspecto verdaderamente relevante, cuando atribuye la maternidad de la Iglesia a la Virgen María y viceversa:

[Juan Bautista] fue precursor en el vientre de su madre, concebido primero por Isabel, para manifestarles a los niños que aún se hallaban en el vientre materno el nuevo nacimiento que para ellos tendría lugar gracias al Espíritu Santo y a una virgen.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> IRENEO DE LYON, *Contre les Hérésies*, 4, 33,11 (SCh, 100, 831).

<sup>74</sup> Cf. RAHNER, *Simboli della chiesa*, 37.

<sup>75</sup> HIPÓLITO, *El anticristo*, 3 (BP a 90, 54).

<sup>76</sup> HIPÓLITO, *El anticristo*, 44 (BP a 90, 87).

Los niños que esperan el nuevo nacimiento serán engendrados por el Espíritu Santo y por una virgen. A continuación, añade: «Este [Juan Bautista] *en cuanto escuchó el saludo de María saltó de gozo en el vientre de su madre*, al entrever que era el Logos de Dios concebido en el vientre de una virgen».<sup>77</sup> Comentando esta cita Hugo Rahner concluye: «aquí aparece completamente claro el paralelismo María-Iglesia».<sup>78</sup> La misma virgen que engendra, por el Espíritu Santo, el Logos de Dios, engendra también a los que esperan el nuevo nacimiento en el Logos. Por lo menos en este texto la maternidad de la Iglesia equivale a la de María y viceversa; ella lo engendra en la carne en un momento concreto de la historia, y la Iglesia no cesa de engendrarlo pneumáticamente a lo largo de los tiempos, pero se trata de la misma maternidad que tiene su origen en la de María, procedente del Padre. Es decir, aquella maternidad de María que tuvo lugar en un momento puntual de la historia se dilata ahora a lo largo del tiempo a través de la maternidad de la Iglesia. Y, por lo tanto, la maternidad de María-Iglesia es siempre actual, tal como lo expresa Hipólito por tres veces en un mismo párrafo:

Pues bien, con la *mujer revestida de sol* designó clarísimamente a la Iglesia [...] Con [la expresión] *y está encinta y grita por los dolores de parto y el tormento de dar a luz*, [indica] que la Iglesia no cesa nunca de engendrar de su corazón el Logos. [...] el que es varón y perfecto, Cristo, Hijo de Dios, Dios y hombre, al que anunciaron los profetas, al que la Iglesia está continuamente dando a luz. [...] que es rey celestial y no terrenal el que está siendo continuamente engendrado por medio de ella...<sup>79</sup>

Así pues, María-Iglesia no cesa de engendrar al Logos y a los nacidos del Logos, de modo que esta maternidad mariano-ecclesial es siempre actual y nueva. En realidad, este engendramiento ecclesial de los hijos de Dios se concreta en la generación del Logos en su corazón, porque, a fin de cuentas, el nuevo nacimiento consiste en el nacimiento del Logos en el bautizado.

Otro aspecto significativo de esta doctrina de los Padres se refiere al paso de la dimensión ecclesial general a la dimensión del alma singular. Es decir, la gracia que se realiza en los «muchos», se manifiesta también en cada alma particular:

<sup>77</sup> HIPÓLITO, *El anticristo*, 45 (BP a 90, 88).

<sup>78</sup> RAHNER, *Simboli della chiesa*, 39.

<sup>79</sup> HIPÓLITO, *El Anticristo*, 61 (BP a 90, 105-106). A este propósito escribe H. Rahner: «Como una vez María concibió al Logos mediante la “palabra de la fe”, así ahora la Iglesia debe hacerse también, como María, “Portadora del Logos” y dar a Luz al Logos en su corazón. Lo que se realizó una vez en María por la venida del Espíritu Santo, se debe repetir místicamente en la Iglesia» (H. RAHNER, *María y la Iglesia*, Madrid: Cristiandad 2002, p. 64).

La boca del Padre ha hecho germinar de su interior al Verbo puro, y también a un segundo Verbo, nuevo, generado por los Santos: generando continuamente a los Santos, él mismo pasa a ser generado por ellos.<sup>80</sup>

Es decir, lo que ocurre en la Iglesia, Esposa y Madre de Cristo, se verifica igualmente en el alma singular.<sup>81</sup>

En Orígenes esta teología encuentra su canalización en aquellos elementos morales y ascéticos derivados del Bautismo. De este modo el creyente no se acomoda al nacimiento del Logos en la experiencia puntual y única del Bautismo, sino que se esfuerza en repetirla continuamente a través del *progreso moral*. En definitiva, se está preparando el paso de la generación del Logos por el Bautismo y por la fe, a la generación de Cristo a partir de las *buenas obras*.

De este modo el misterio esponsal Cristo-Iglesia se va subjetivando en el bautizado singular. Con relevancia notoria María, persona singular, deviene *tipo* de la Iglesia. De modo análogo cada bautizado, consciente de su fe y coherente con la práctica de las *buenas obras*, también genera al Logos, participando de esa función eclesial generadora del Logos. Recordemos las palabras de Orígenes en el prólogo al comentario del Ct: «este escrito nos enseña además qué palabras utilizó personalmente este magnífico y perfecto esposo al dirigirse a su cónyuge, el alma o la Iglesia».<sup>82</sup> Y en otro lugar se exclama: «¿de qué me sirve que el Verbo haya venido si yo no lo tengo?».<sup>83</sup> Cada bautizado, en efecto, está llamado a perpetuar aquel mismo engendramiento del Logos que aconteció en el seno de la Virgen y que ahora constituye la identidad-misión de la Iglesia. En ella, en María, aconteció en la carne y, en cada creyente acontece pneumáticamente, aunque el alejandrino asegura que su venida será, por así decirlo, en el cuerpo:

El nacimiento de Cristo tomó su inicio a partir de la sombra [se refiere a Lc 1,35: el Espíritu Santo te cubrirá con su sombra]. No sólo en María el nacimiento comenzó a partir de su sombra, sino que también en ti, si eres digno, nace la Palabra de Dios. Haz, por tanto, que

---

<sup>80</sup> HIPOLITO, *Commentaire sur Daniel*, 1, 10,8 (SCh 14, 89). En su comentario al Ct, Hipólito insiste en esta «maternidad» del bautizado en relación con Cristo (cf. HIPOLITO, *Der Kommentar zum Hohenliede*, 15 [GCS I, 1, 350-355]). También en la Carta a Diogneto se expresan estos mismos conceptos, cuando considera que la gracia de Dios se despliega en la Iglesia y en los bautizados en un siempre nuevo engendrar al Logos eterno en sus corazones: «Por esto envió al Verbo [el Padre]: para que se manifestase al mundo. [...] Este es el que existía desde el principio, el que se manifestó como nuevo: resultó ser antiguo, y nace siempre nuevo en los corazones de los santos. [...] Por medio de Él la Iglesia se enriquece, y la gracia se despliega y multiplica en los santos» («A Diogneto», XI,3-5 [BPá 50, *Padres Apostólicos*, 569]).

<sup>81</sup> Cf. RAHNER, *Simboli della chiesa*, 44, n. 15.

<sup>82</sup> ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, pról. (BPá 1, 33). En el libro 1 del Comentario al Ct Orígenes le concede una personalidad singular a la Iglesia «que esta Iglesia sea como único personaje que representa a todos» (BPá 1, 74).

<sup>83</sup> ORÍGENES, *Homilias sobre Jeremías*, 9,1 (BPá, 72, 171).

puedas contener su sombra y cuando seas hecho digno de la sombra, por así decirlo, vendrá a ti el cuerpo de aquel de quien nace la sombra.<sup>84</sup>

Precisamente por esta consideración, es decir, por esta generación espiritual y maternal ejercida por la Iglesia, Orígenes no duda en aplicarle el título de *Madre de Cristo*; pero no solo a ella, también a cada alma singular. Dios, en efecto, «abre el seno materno» de la Iglesia y de cada alma hacia una nueva y misteriosa generación.

Así se va dibujando paulatinamente la maternidad espiritual del creyente, que es mariana y eclesial, no solo en referencia a sí mismo, en cuanto a esa generación del Logos en uno mismo, sino también con relación a los demás. Son las llamadas «almas perfectas», aquellas que son capaces de transmitir la vida del Logos a los demás; almas singulares, aunque plenamente identificadas con la «portadora del Logos», la Iglesia:

Porque han llegado a ser Iglesia, estas almas cooperan ahora a engendrar y a educar a otros hijos, porque en el seno de la propia alma, como en un seno materno, forman la voluntad del Logos.<sup>85</sup>

Los capadocios concretan un poco más la identificación del creyente con la función maternal de María-Iglesia. Por ejemplo, Gregorio Nacianceno (329-389): «Cristo ha nacido de la Virgen: mujeres, sed vírgenes para que lleguéis a ser madres de Cristo»,<sup>86</sup> en clara alusión a Mt 12,50, donde aquel que hace la voluntad de Dios es «su madre» y genera a Cristo en su corazón. En esta misma línea resulta interesante el siguiente fragmento atribuido a los padres capadocios:

Que cada alma en su intimidad se convierta en madre de Cristo. Pero ¿cómo puede llegar a ser madre de Cristo? Que cada alma lleve a Cristo en sí misma como en el seno materno. Si no se transforma a través de una vida santa, no puede ser llamada madre de Cristo. Cada vez que acoges en ti la palabra de Cristo y le das forma en tu interior, como en el seno materno, y la transformas en ti mediante la reflexión, podrás ser llamado entonces su madre. De este modo puedes comprender que Cristo se forme en cada uno de nosotros, que nuestras almas, como dice Pablo (Ga 4,19), puedan convertirse en madre de Cristo, es decir, madre de la palabra de Cristo. «¿Practicas la justicia? Observa: has formado a Cristo en ti. ¿Hiciste una limosna? Fíjate: has reproducido en ti la imagen de la verdad».<sup>87</sup>

El anunciador de la palabra, cualquier bautizado, forma a Cristo en sus oyentes, o, mejor aún, en los oyentes de la Palabra, que son los que la han oído y aceptado. Parece,

---

<sup>84</sup> ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, 2,6 (BP a 51, 94).

<sup>85</sup> METODIO DE OLIMPO, *Le Banquet*, 3, 8 (SCH 95, 111).

<sup>86</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la Navidad*, 38,1 (BP a 2, 43).

<sup>87</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *De caeco et Zachaeo*, 4 (PG 59, 605). Migne atribuye este texto a Crisóstomo, aun cuando se trata probablemente de una homilía de alguno de los capadocios.

pues, legítimo considerar la doble función del ser «madres de Cristo», consistente en engendrar a Cristo en uno mismo y en los demás. Se trata, como ya dijimos, de una verdadera participación de la maternidad de María-Iglesia. Los Padres atribuyen esta función a todos los bautizados sin distinción, aunque, sin duda, los pastores han recibido un encargo directo del Señor: «apacienta mis ovejas» (Jn 21,16). Ahora bien, esta maternidad eclesial (de María-Iglesia-bautizado) que es acción humana, es, sobre todo, obra exclusiva del Espíritu:

Cristo, por lo tanto, se forma en nosotros en la medida que el Espíritu Santo nos inserta en un proceso de formación divina a través de la santificación y de una vida recta. Solo así se imprime en nuestras almas el carácter de la naturaleza de Dios Padre: el Espíritu Santo, tal como lo he dicho, santificándonos nos conforma con Cristo.<sup>88</sup>

También Gregorio de Nisa (ca.335-ca.394) relaciona la actitud virginal-maternal de María con la del bautizado que tiende a una vida mística, siempre en función de acoger al Logos en la propia intimidad:

Pues lo que aconteció una vez corporalmente en la inmaculada María, que *la plenitud de la divinidad* [lit. *la parusía de Dios*, como alusión a la encarnación del Verbo] brilló en Cristo a través de la virginidad, eso mismo acontece en cada alma que guarda la virginidad según la razón [lit. *según la palabra*, como aludiendo a la Escritura].<sup>89</sup>

Con otras palabras, Máximo el Confesor (ca.580-662) afirma que, así como el Logos llega a ser, por la fe, hijo de María, también por la fe y la virtud llega a ser «hijo del alma» (es decir, del bautizado). En consecuencia, el hombre que se deja transformar por el Espíritu Santo, como lo hace María, llega a ser virgen-madre del Hijo:<sup>90</sup>

A través de esta gracia [la configuración en el Logos] Cristo siempre es engendrado místicamente en ella [el alma], toma forma corporal en los que fueron salvados. De esta manera convierte al alma que lo engendra en una madre virginal.<sup>91</sup>

Ambrosio, comentando el misterio de la Navidad, explica que la Virgen-Madre nos enseña a engendrar espiritualmente a Cristo en el corazón. Así, el alma que imita a la Virgen es llamada *María* por el Señor, como lo fue la Magdalena en el jardín de la resurrección:

<sup>88</sup> CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarium in Isaiam prophetam* I (PG 70, 936 BC).

<sup>89</sup> GREGORIO DE NISA, *La virginidad*, 2,2 (BP a 49, 46-47).

<sup>90</sup> Cf. MÁXIMO CONFESOR, *Quaestiones ad Thalassium* 40 (PG 90, 400 C).

<sup>91</sup> MÁXIMO CONFESOR, *Orationis Dominicae expositio* (PG 90, 888 BC).



Cuando no cree es llamada mujer; cuando empieza a convertirse [María Magdalena] es llamada María, esto es, toma el nombre de aquella que ha engendrado a Cristo; Ella, en efecto, representa al alma que engendra espiritualmente a Cristo.<sup>92</sup>

De algún modo Agustín prosigue la reflexión ambrosiana. A partir de su terminología de matiz psicológico el nacimiento místico de Cristo en el creyente tiene lugar en la «intimidad del corazón». En la interioridad del corazón, en efecto, se da el encuentro entre el alma y el Verbo, de modo que lo que aconteció una vez históricamente en María tiene que repetirse espiritualmente en los corazones de los bautizados; así el creyente desarrolla una virginidad espiritual que le asocia a María, en tanto que virgen-madre. Todos estos conceptos Agustín los desarrolla ampliamente en el opúsculo sobre la virginidad. Por ejemplo, después de haber presentado la virginidad de María concibiendo al Verbo de Dios, escribe para las vírgenes:

Pero este alumbramiento de una santa virgen es el honor de todas las santas vírgenes. También ellas son, con María, madres de Cristo si es que hacen la voluntad de su Padre. [...] Su madre es toda la Iglesia porque da a luz, por la gracia de Dios, a todos los miembros, es decir, a todos los fieles. También es madre suya toda alma piadosa que, cumpliendo la voluntad del Padre con fecundísima caridad, engendra hijos espirituales y los alumbra hasta que en ellos se forme Cristo.<sup>93</sup>

Se da, por lo tanto, una correlación entre María, la Iglesia y el alma virgen, que perpetúa en el tiempo la maternidad de la Virgen con relación a Cristo.

Comentando también Mt 12,46-50 Gregorio Magno (ca.540-604) escribe:

Y pues Él se dignó llamar hermanos a los discípulos cuando dijo (Mt 28,10): *Id, avisad a mis hermanos*, hay que averiguar ahora cómo pueda ser también madre quien, viniendo a la fe, pudo hacerse hermano del Señor. Para lo cual debemos saber que quien, creyendo, es hermana y hermano de Cristo, predicando se hace madre; puesto que es como que da a luz al Señor quien lo hace nacer en el corazón del oyente; y cuando por su palabra se engendra en el alma del prójimo el amor del Señor, predicando se hace como madre suya.<sup>94</sup>

Este texto de Gregorio, junto con otro de Crisóstomo,<sup>95</sup> son claves, según H. Rahner, para el desarrollo de la doctrina del nacimiento de Dios en la Edad Media, gracias a las *Catene* de Santo Tomas de Aquino que los compila.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Escritos sobre la virginidad. La virginidad*, 4,20 (BP a 85, 125).

<sup>93</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratados Morales. Sobre la santa virginidad*, 5, 5 (BAC 121, 145).

<sup>94</sup> GREGORIO MAGNO, *Cuarenta homilias sobre los Evangelios*, 3, 2 (BAC 170, 546).

<sup>95</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *Comentario a la Carta a los Gálatas*, 5 (BP a 34, 117-122). Con relación a Mt 12,50 también Crisóstomo reproduce la antigua doctrina de la maternidad espiritual del alma: cf. *Homilias sobre San Mateo* I, 44,1-2 (BAC 141, 838-844).

<sup>96</sup> Cf. RAHNER, *Simboli della chiesa*, 108.

Hemos visto hasta aquí cómo las reflexiones de los Padres sobre la doctrina del nacimiento de Dios en el corazón del creyente nos hacen constatar la correlación tipológica María-Iglesia-bautizado. Se trata, por tanto, de una participación en la misma maternidad, al interior de la cual cada bautizado singular, según sea su madurez espiritual y eclesial, está llamado a ser, en María-Iglesia, madre de Cristo, engendrándolo en él mismo y en los demás. Una vocación-misión, la materno-eclesial, que no se supedita a un carisma o ministerio particular, sino que se ejerce como consecuencia lógica del Bautismo.

Con toda naturalidad los Padres hacen converger la maternidad de María con la de la Iglesia, convergencia que Henri de Lubac define como «identidad mística».<sup>97</sup> Una suerte de maternidad que adjetivan al mismo tiempo como virginal. Es decir, la esposa de Cristo, la Iglesia (y cada bautizado) es, con María, madre virginal de Cristo; la esposa es virgen y madre fecunda. Puesto que María-Iglesia es virgen, es madre, y porque es virgen-madre, es esposa, y en ella y con ella, cada bautizado participa de la identidad sponsal de la Virgen-Madre que es la Iglesia.<sup>98</sup> O, como dice Clemente alejandrino:

¡Qué misterio tan admirable! [...]; una única Virgen, que se ha convertido en madre y que a mí me gusta llamarla Iglesia. Esta madre es la única que no tuvo leche, porque sólo ella no llegó a ser mujer; es, al mismo tiempo, virgen y madre; intacta, como virgen; llena de amor, como madre. Ella llama hacia sí a sus pequeños y los alimenta con la leche santa, con el Logos nutricio. No tuvo leche, porque la leche era este pequeño niño, hermoso y familiar: el cuerpo de Cristo.<sup>99</sup>

En definitiva, los Padres nos ayudan a comprender que en el misterio de Cristo-Iglesia sponsalidad y maternidad no se pueden separar. Así, la Iglesia es la esposa de Cristo porque ha nacido de su costado abierto. Es decir, la que es engendrada como hija deviene esposa de quien la engendra. De modo análogo ella, cual madre, engendra al Logos en el corazón de sus hijos e hijas, a fin de devenir, en ellos, esposa de este mismo Verbo encarnado. Y por fin, todos los bautizados participan de esta maternidad mariano-eclesial engendrando místicamente a Cristo en ellos y en medio de ellos, para llegar a ser, ellos mismos, engendrados en el misterio sponsal de Su amor. En el plano horizontal esta maternidad mariano-eclesial se manifiesta en la *fraternitas*, donde los

<sup>97</sup> DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 263.

<sup>98</sup> Sin duda Agustín es maestro de esta eclesiología mariotípica de los Padres. En el siguiente texto relaciona maternidad, virginidad y fecundidad en María-Iglesia: «María dio a luz corporalmente a la Cabeza de este Cuerpo; la Iglesia da a luz espiritualmente a los miembros de esa Cabeza. Ni en una ni en otra la virginidad ha impedido la fecundidad; ni en una ni en otra la fecundidad ha ajado la virginidad» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratados Morales. Sobre la santa virginidad*, 2, 2 [BAC 121, 141]).

<sup>99</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, 1, 42,1-2 (FuP 5, 163.165).

bautizados se engendran unos a otros en Cristo, según la dinámica del mandamiento nuevo del Señor (cf. Jn 13,34). Generando a Cristo el bautizado deviene «madre» de Cristo, por su identificación con el misterio de María-Iglesia.

#### 1.2.6. Tipología mariológica

Los análisis precedentes ponen en evidencia la incorporación, ya desde antiguo, de la figura de María en la reflexión eclesiológica. También la liturgia y las devociones populares acrecientan o facilitan esta incorporación. Ciertamente, María, a través de la reflexión de los Padres, entra a formar parte de la tradición esponsal de la Iglesia, precisamente porque se le identifica con la Iglesia.

Los Padres, en efecto, contemplan a María como figura o tipo de la Iglesia; ella es su ideal y modelo. De este modo el binomio Eva-María evoluciona eclesiológicamente hacia el binomio María-Iglesia. Si Eva es la «madre de todos vivientes», María, como segunda Eva, pasa a ser la madre del nuevo Adán y, en consecuencia, la Madre de la nueva humanidad por Él redimida. Cuando María habla o actúa lo hace siempre en nombre de la santa Iglesia, ya que su movimiento describe el movimiento mismo de la Iglesia hacia su Esposo.<sup>100</sup> De hecho, los Padres aplican a María y a la Iglesia indistintamente los símbolos bíblicos. Todas las profecías de la Escritura interpretadas como profecía de la Iglesia lo son también de María. Y viceversa, todo aquello que se dice de María en los evangelios, se aplica igualmente a la Iglesia.<sup>101</sup> De esta manera, la reflexión de los Padres sobre el misterio esponsal eclesial culmina o encuentra su referencia en María. Ella representa a la Iglesia en tanto que esposa de Cristo y también del Padre y, en cierto sentido, esposa de la Trinidad.

Agustín es uno de los mayores intérpretes de este misterio de María-Iglesia. A modo de ejemplo:

Mirad, por tanto, queridos míos, mirad cómo la Iglesia es la esposa de Cristo, lo que parece evidente; de la misma manera ella es la madre de Cristo, lo que parece más difícil de entender y no es menos cierto. La Virgen María fue de antemano el tipo de la Iglesia. Entonces os pregunto: ¿cómo puede ser María la madre de Cristo, sino porque dio a luz a los miembros

---

<sup>100</sup> Ambrosio, con relación a María, escribe: «Con razón se dice que estaba desposada y que era virgen, pues era figura de la Iglesia, que es inmaculada, pero desposada. Nos concibió la Virgen espiritualmente, y nos ha dado a luz la Virgen sin gemido. Tal vez también Santa María ha sido desposada con uno y fecundada por otro, porque las iglesias particulares, fecundadas por el Espíritu y la gracia, están unidas visiblemente a un pontífice mortal» (AMBROSIO DE MILÁN, *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*, 2,7 [BAC 257, 87]). Parece evidente la identificación de María con la Iglesia. También se puede identificar la unión con el pontífice mortal como un cierto desposorio en Cristo.

<sup>101</sup> Pueden consultarse algunas referencias al respecto en DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 249s.

de Cristo? ¿Quién os dio a luz? Escucho el clamor de vuestro corazón: Nuestra madre la santa Iglesia. Al igual que María, esta madre santa y gloriosa da a luz y sigue siendo virgen. Que ella da a luz, lo pruebo por vosotros mismos. Es de ella que nacisteis, y, por lo tanto, ella da a luz a Cristo, ya que sois miembros de Cristo.<sup>102</sup>

A la postre, estas figuras eclesiales –María, Iglesia, bautizado– se entrecruzan y se corresponden mutuamente. ¿Se podría reprochar a los Padres cierto uso desmesurado de las equivalencias tipológicas? Se trata, sin duda, de su mundo conceptual, un lenguaje aprehendido de los libros bíblicos y de los mitos de las culturas ancestrales.

### 1.3. La tradición litúrgica y sacramental

En la época de los Padres la dimensión litúrgica y sacramental está teñida de simbología esponsal. El estudio de esta temática comportaría un trabajo exhaustivo, ciertamente de gran interés, que escapa a los límites de nuestro estudio. A pesar de todo vamos a ofrecer unos breves apuntes, a fin de visualizar la hondura teológica de la doctrina sacramentaria en los Padres.

Destacamos, en primer lugar, la celebración de los sacramentos de la iniciación, en donde los iniciados a la fe son invitados a entrar en el misterio esponsal de Cristo-Iglesia. Comenta Crisóstomo en su *Catequesis primera para los que van a ser iluminados*:

Pues bien, tratemos de hablaros como a una esposa que está a punto de ser introducida en el tálamo, y a la vez que os vamos mostrando la enorme riqueza del esposo y la indecible bondad de que hace gala para con ella, le mostraremos a ella también de qué males la han librado y de qué bienes va a disfrutar.<sup>103</sup>

Así, por ejemplo, el Bautismo se interpreta como verdadero baño esponsal, a través del cual la Iglesia emerge pura y santa, adornada de la belleza del Esposo y en connivencia con el Espíritu, a fin de devenir, en sus hijos regenerados, el hombre nuevo pneumático. En el contexto del baño esponsal y comentando la imposición del vestido blanco, Ambrosio compara a la Iglesia con la esposa del Ct:

Ahora bien, Cristo, viendo con vestiduras blancas a su Iglesia, [...] o al alma limpia y lavada por el baño de la regeneración, dice: *¡Qué hermosa eres, amiga mía! ¡Qué hermosa eres! Tus ojos son como de paloma*, bajo cuya apariencia el Espíritu Santo bajó del cielo.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermon 25, 8 (Matth. XII, 41-50)*, Bibliothèque Monastique de l'Abbaye saint Benoît de Port-Valais, en <[https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/inedits/suppl2b.htm#\\_Toc11731200](https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/inedits/suppl2b.htm#_Toc11731200)> [Consulta: 29-07-2020]).

<sup>103</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *Las Catequesis Bautismales*, 5, 3 (BP a 3, 90).

<sup>104</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Los misterios*, 7, 37 (BP a 65, 155).

Cristo se regocija de ver a la Esposa resplandeciente de belleza después de haberle sido cancelados sus pecados en el Bautismo regenerador. A lo que la Iglesia responde aludiendo a las palabras de la esposa del Ct 8,1-2. Y Ambrosio comenta:

¿Ves cómo, deleitada por el don de las gracias, desea penetrar hasta los misterios más interiores y consagrar a Cristo todos sus sentidos? Ella busca aún, ella despierta aún más el amor y pide que sea despertado para ella a las hijas de Jerusalén, es decir, las almas fieles, con ayuda de las cuales desea provocar al esposo, para que la ame con amor más grande.<sup>105</sup>

Sin embargo, el encuentro con el Esposo en las aguas de regeneración requiere una concienzuda preparación, tal como advierte Cirilo de Jerusalén:

Como preparación para recibir el Espíritu Santo, limpiad los vasos del alma con una fe sincera. Comenzad a lavar vuestros vestidos con la penitencia para que, cuando os llamen a las bodas, os encontréis limpios. El esposo invita a todos sin distinción porque la gracia es generosa, y la voz de los heraldos que resuena con fuerza reúne a todos; aunque luego él mismo discierne a los que han entrado a esta boda alegórica.<sup>106</sup>

El Bautismo viene a ser la celebración de bodas con Cristo esposo y, al mismo tiempo, la puerta de entrada al banquete eucarístico contemplado desde el Ct:

Con estos sacramentos, pues, alimenta Cristo a su Iglesia; con ellos se corrobora la sustancia del alma y, con razón, viendo el progreso de la gracia que contiene, le dice: *¡Qué hermosos son tus pechos, hermana mía, esposa! ¡Qué hermosos los ha hecho el vino; y la fragancia de tus vestiduras es mayor que todos los aromas! Tus labios destilan miel, ¡oh esposa!*<sup>107</sup>

Para Agustín la Eucaristía realiza el misterio de la unidad de los «muchos» con Cristo. Unidad que se realiza en el único Cristo manifestado de modos distintos: en el cuerpo místico, en el cuerpo eucarístico y en Cristo mismo. Porque, como hemos visto más arriba, «el tálamo de dicho esposo fue el seno de la Virgen, puesto que en aquel seno virginal se unieron los dos, el esposo y la esposa, el esposo que es la Palabra y la esposa que es la carne». La Palabra se une con la carne como sinónimo de la condición humana, «dado que *la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros*. A esa carne se une la

<sup>105</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Los misterios*, 7, 40 (BP a 65, 156-157).

<sup>106</sup> CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, 3, 2 (BP a 67, 74).

<sup>107</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Los misterios*, 9, 55 (BP a 65, 164). También Ambrosio, teniendo presente los dos momentos del rito del matrimonio hebraico, interpreta en clave sponsal los sacramentos de la iniciación; de este modo la Iglesia desposada es casi novia, porque fue introducida por el Esposo en el *cubiculum*, donde recibe las *claves copulae*, el Bautismo y la Eucaristía: «...in cubiculum autem Christi sit introducta ecclesia non iam quasi tantummodo desponsata, sed etiam quasi nupta, nec solum thalamum sit ingressa, sed etiam legitimae claves copulae consecuta sit. [...] Cubiculum ecclesiae corpus est Christi; introduxit eam rex in omnia interiora mysteria, dedit ei claves, ut aperiret sibi thesauros scientiae sacramentorum [...]» (AMBROSIO DE MILÁN, *Expositio psalmi 118*, 1, 16 [CSEL 62, 16]).

Iglesia y se constituye el Cristo total, cabeza y cuerpo».<sup>108</sup> La Eucaristía sella, certifica y realiza, por el Espíritu, esta unidad o comunión de los bautizados con Cristo esposo, donde Esposo y Esposa se dan y se acogen recíprocamente.<sup>109</sup>

Según Ambrosio, la Eucaristía reproduce «las bodas de Cristo y de la Iglesia, o del Espíritu y la carne, o del Espíritu y el alma».<sup>110</sup> En este texto Ambrosio comenta algunos fragmentos del Ct para ilustrar la vida de los sacramentos. Por ejemplo:

*Que me bese.* Te ve que estás limpio de todo pecado, porque tus culpas han sido lavadas. Por eso te juzga digno de los sacramentos celestiales y por eso te invita al banquete celestial: *Que me bese con los besos de su boca.*<sup>111</sup>

La Eucaristía significa entonces recibir el beso de Cristo, porque quien lo recibe permanece cautivo de su amor. En efecto: «Mira lo que dice: no puedes seguir a Cristo si Él mismo no te atrae. Además, para que lo sepas: *Cuando haya sido levantado*, dice Él, *atraeré todas las cosas hacia mí*».<sup>112</sup>

Estas nupcias eucarísticas son la alcoba esponsal donde Cristo se ofrece como don: «¿Y no habrá que confesar con mucha más razón que ha regalado a los hijos del esposo el disfrute de su cuerpo y de su sangre? Cristo dio a los hijos de su alcoba esponsal el gozo de su cuerpo y de su sangre».<sup>113</sup> De modo que en la Eucaristía se realiza una verdadera unión esponsal: «Comiendo los miembros del Esposo y bebiendo su sangre, realizamos una unión esponsal».<sup>114</sup> Incluso, según Nicolás Cabasilas, la unión esponsal eucarística es mucho más que la unión de los esposos en el Matrimonio:

Las bodas no pueden unir al Esposo y a la Esposa hasta tal punto que los hagan vivir al uno en el otro, como ocurre con Cristo y la Iglesia. Por ello el santo Apóstol dice sobre el matrimonio: *Este sacramento es grande*, y añade: *me refiero que se aplica a Cristo y a la Iglesia* (Ef 5,32). De este modo manifestaba su admiración por estos desposorios y no por aquellos.<sup>115</sup>

<sup>108</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Homilías sobre la primera Carta de Juan a los Partos*, 1, 2 (BAC 187, 495-496).

<sup>109</sup> J. Ratzinger comenta que esta lectura esponsal de la Eucaristía, ya desde Pablo, compara «ciò che accade nella santa comunione con l'unione corporea che avviene tra uomo e donna» (J. RATZINGER, *Il Dio vicino. L'Eucaristia, cuore della vita cristiana*, Milano: San Paolo 2003, p. 84).

<sup>110</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Los sacramentos*, 5, 8 (BPa 65, 117).

<sup>111</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Los sacramentos*, 5, 6 (BPa 65, 117).

<sup>112</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Los sacramentos*, 5, 10 (BPa 65, 118).

<sup>113</sup> CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 22 (Mistagógica 4), 2 (BPa 67, 475). En el original (PG 33, 1100) se lee: «filiis thalami nuptialis». Entonces la traducción sería: «ha regalado a los hijos de su alcoba nupcial el gozo de su cuerpo y de su sangre».

<sup>114</sup> TEODORETO DE CIRO, *Explanatio in Canticum canticorum* (PG 81, 128).

<sup>115</sup> NICOLÁS CABASILAS, *La vida en Cristo*, 1, 9 (CC 42, 42).

Para los Padres la liturgia cristiana es claramente una verdadera fiesta de bodas de Cristo esposo con su esposa la Iglesia. Como lo atestigua Agustín presentando y dibujando plásticamente esta fiesta esponsal:

Pues toda celebración es celebración esponsal: se celebran las bodas de la Iglesia. El hijo del rey, el mismo rey, toma esposa, esposa que son los asistentes al acto. No acontece aquí lo que en las bodas ordinarias; en ellas unos son los que asisten y otra la que se casa; en la Iglesia los que asisten, si lo hacen como es debido, se convierten en la esposa. Pues la esposa de Cristo es la Iglesia entera, cuyo principio y comienzo es la carne de Cristo. Allí se unió la esposa al esposo en carne. Con razón partió el pan al recomendar la carne misma y con razón se abrieron los ojos de los discípulos y le reconocieron en el momento de la fracción del pan.<sup>116</sup>

La liturgia cristiana no es como un matrimonio civil, donde los esposos no son más que dos. En la Eucaristía todos –la comunidad eucarística– son la esposa y Cristo el esposo que se entrega a sí mismo como alimento para la esposa. Toda la Iglesia es la novia de Cristo. Por eso, en la Eucaristía, ella se une esponsalmente a Él en el misterio de su carne entregada. La Iglesia es, por tanto, la novia del Cordero, llamada por el Señor a unírsele en «matrimonio» eterno. En la Eucaristía experimenta anticipadamente con Él el misterio de la *una sola caro*, aunque se trata de una unión en el espíritu, no de una unión carnal.

Estas consideraciones nos permiten decir algo sobre el Matrimonio cristiano, cuya celebración, en efecto, no se limitaba solamente a los aspectos jurídicos de raíz romana, sino que asumía, cristificándolos, elementos de la simbólica bíblica de la alianza.<sup>117</sup>

Por otro lado, el ministro de Dios es figura de Cristo esposo. Aunque, sobre todo, se le considera el «amigo del Esposo», a quien Cristo le confía la Esposa. El ministro, entonces, deberá amarla con el mismo amor del Esposo, a fin de prepararla para las bodas escatológicas. El ministro, en tanto que figura del Esposo, no usurpa al Señor su identidad propia y única de Esposo, sino que le representa en el cuidado de sus ovejas, a fin de que gocen de los mejores pastos.

En la consagración antigua de los obispos algunos elementos se tomaban de los rituales matrimoniales. Actualmente se conserva aún la simbología de la *velatio* de la esposa en las bodas, cuando en algunos casos se la cubre aún con un velo para significar

<sup>116</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Homilías sobre la primera Carta de Juan a los Partos*, 2, 2 (BAC 187, 521).

<sup>117</sup> Compartimos la opinión de F. Pilloni: «È ormai storicamente dimostrato che la struttura del rito cristiano del Matrimonio, mentre mutua la parte giuridica dall'orizzonte della cultura greco-romana, assume tutta la parte simbolica della tradizione ebraica, e coniuga le due in un rito proprio» (PILLONI, *Conversazioni sulle nozze*, 26); cf. L. CROCIANI (ed.), *Rituali nuziali del mondo latino occidentale*, Siena: Cantagalli 2001.

la nube de la presencia divina en el misterio de Cristo-Iglesia. De modo análogo, sobre los hombros del obispo se coloca el Evangeliario, porque la consagración episcopal lo convierte en figura del Esposo de la Iglesia.<sup>118</sup>

#### 1.4. El «*Ordo Virginum*»

Nuestro estudio histórico sobre la sponsalidad se detiene ahora en una institución eclesial de tiempo inmemorial. Se trata del *Ordo Virginum*, que se gestó y consolidó en tiempos de los Padres, adquiriendo gran relevancia ya desde los inicios de la vida de la Iglesia, pero que, con el florecer de la vida religiosa, llegó a desaparecer. Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II el *Ordo Virginum* fue rehabilitado y actualmente goza de una gran vitalidad en toda la Iglesia.<sup>119</sup>

La identidad de las vírgenes consagradas<sup>120</sup> al Señor resumaba sponsalidad, como lo atestigua el ritual de la *Velatio Virginum* relativo a la consagración de estas vírgenes por manos del obispo diocesano, gesto que se correspondía con la *velatio* de la esposa en la celebración del Matrimonio.<sup>121</sup> Este gesto venía a subrayar la dimensión esponsal de la virginidad cristiana con relación a Cristo Esposo. «La idea que subyace a este rito es que la virgen, con el gesto consagradorio, se convierte en “res sacra”, propiedad exclusiva de Dios. Revive así, de un modo propio y eminente, el misterio esponsal y materno de la relación Iglesia-Cristo, ya anticipado personalmente en la Virgen Madre, María».<sup>122</sup> En los textos de los Padres se evidencia esta dimensión esponsal. Así, por ejemplo, comenta Tertuliano: «te desposaste con Cristo. A Él le entregaste tu carne; actúa según la disciplina de tu marido».<sup>123</sup> La Virgen María era modelo para las vírge-

<sup>118</sup> Cf. PILLONI, *Conversazioni sulle nozze*, 28.

<sup>119</sup> El Concilio Vaticano II propuso, en SC 80, la revisión de la antigua *consecratio virginum*. A instancias de Pablo VI, el 31 de mayo de 1970 la Sagrada Congregación para el Culto Divino promulgó el nuevo *Ordo Consecrationis Virginum*, que incluía la consagración de mujeres que viven en su propio medio familiar y social, según el estilo antiguo del *Ordo virginum*. De este modo se restableció el antiguo Ordo que conoció un fuerte impulso. Y ahora, muy recientemente, el cardenal João Braz de Aviz, Prefecto de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, presentó, el 4 de julio de 2018, la instrucción «*Ecclesiae Sponsae Imago*» dedicada al *Ordo Virginum*. Es ciertamente interesante la teología esponsal subyacente al documento.

<sup>120</sup> Además de las alusiones a las jóvenes vírgenes en el *corpus paulinum*, son muy antiguos los testimonios de Clemente Romano (cf. CLEMENTE DE ROMA, *Epître aux Corinthiens*, 38, 2 [Sch 167, 162]) y de Ignacio de Antioquía (IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los esmirnitas* XIII [FuP 1, 179]).

<sup>121</sup> Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Escritos sobre la virginidad. La educación de la virgen*, 17, 104-114 (BP a 85, 224-230); *Escritos sobre la virginidad. Sobre las vírgenes*, 1, 65 (BP a 85, 67-68).

<sup>122</sup> J. RICO PAVÉS, «En el corazón de la Iglesia esposa. Testimonios patrísticos sobre la vocación eclesial de las vírgenes consagradas», *Nivaria Theologica* 27 (2018) 23. Cf. del mismo autor: «Las vírgenes consagradas en los Santos Padres», *Nivaria Theologica* 22 (2015) 119-132.

<sup>123</sup> TERTULIANO, *La oración*, 22, 9 (FuP 18, 333). En la p. 333, n. 95, el traductor S. Vicastillo advierte: «Tertuliano es quien aplica por vez primera a las vírgenes el concepto de “esposas de Cristo”. [...] Los



nes, porque ella misma era considerada modelo de virginidad. Al respecto dice Ambrosio: «Extraordinaria fue, por tanto, María, que levantó el emblema de la sagrada virginidad y alzó la bandera de la integridad inmaculada».<sup>124</sup> Y en otro lugar afirma sobre esta virginidad esponsal: «Este es el que, convidado a unas bodas, convirtió el agua en vino. También a ti te confiere el sacramento genuino de la virginidad, a ti que estabas antes sujeta a los mezquinos elementos de la naturaleza material».<sup>125</sup>

Sorprende el modo espontáneo en que surgieron estas mujeres ya desde la época apostólica, la determinación con la que renunciaban al matrimonio eligiendo el camino de la virginidad como signo de dedicación exclusiva al divino Esposo y como signo escatológico para toda la comunidad. No cabe duda: «En las mujeres que acogían esta vocación y correspondían con la decisión de perseverar en virginidad durante toda la vida, los Padres de la Iglesia vieron reflejadas la imagen de la Iglesia Esposa totalmente dedicada a su Esposo».<sup>126</sup> Ellas eran y son reflejo de la Iglesia Esposa, desposorio que a menudo se sellaba, imitando al divino Esposo, derramando la sangre en el martirio.

Las vírgenes consagradas vivían normalmente en sus casas o con sus familias, «permanecían en su entorno de vida ordinario, arraigadas en la comunidad diocesana reunida alrededor del Obispo».<sup>127</sup> La última instrucción del Magisterio al respecto remarca la atención pastoral del obispo hacia las vírgenes, «como pastor que cuida amorosamente de las personas que le han sido confiadas». De hecho, este vínculo directo con el pastor diocesano no existe prácticamente en las estructuras orgánicas de la vida religiosa. Y, sin embargo, constituye una de las características del *Ordo Virginum*, en tanto que institución eclesial anterior a la vida religiosa.<sup>128</sup>

---

tratados especiales y sistemáticos dedicados a este tema comienzan con Cipriano y siguen con Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Casiano».

<sup>124</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Escritos sobre la virginidad. La educación de la virgen*, 5, 35 (BP a 85, 197).

<sup>125</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *Escritos sobre la virginidad. Sobre las vírgenes*, 3, 1 (BP a 85, 92).

<sup>126</sup> CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Instrucción sobre el *Ordo Virginum Ecclesiae Sponsae Imago*, 2 (8-06-2018).

<sup>127</sup> Ibid., *Ecclesiae Sponsae Imago*, 7.

<sup>128</sup> En efecto, en la instrucción *Ecclesiae Sponsae Imago* se constata el vínculo con el obispo: «Es competencia del Obispo diocesano acoger como don del Espíritu las vocaciones a la consagración en el *Ordo virginum*, promoviendo las condiciones para que el arraigo de las consagradas en la Iglesia que le ha sido confiada contribuya en el camino de santidad del pueblo de Dios y en su misión. En continuidad con la antigua tradición eclesial, el *Ordo Consecrationis virginum* diseña la figura del Obispo diocesano, no solo en su tarea de sacerdote dispensador de la gracia divina, sino también como maestro que indica y confirma el camino de la fe, y como pastor que cuida amorosamente de las personas que le han sido confiadas. La solicitud pastoral hacia el *Ordo virginum* es parte del ministerio ordinario de enseñanza, de santificación, de enseñanza y de gobierno del Obispo diocesano bien sea con las consagradas y las mujeres que aspiran a recibir la consagración, bien sea con respecto al *Ordo virginum* de su Diócesis, como *coetus* de personas» (Ibid., *Ecclesiae Sponsae Imago*, 46).

Precisamente con el nacimiento de los cenobios y los monasterios femeninos, el *Ordo* se eclipsará hasta su completa desaparición durante la época de oro del monacato (ss. XII-XIII). Sin embargo, en el monasterio o cenobio se pierde el talante secular de las vírgenes y el contexto diocesano que las amparaba y, por lo tanto, la proximidad con el obispo. El *Ordo Virginum* encuentra hoy su plena rehabilitación a instancias del Concilio Vaticano II, cuenta actualmente con un grupo muy numeroso de vírgenes por todo el orbe eclesial.

## 2. LA MÍSTICA MEDIEVAL

Dejamos atrás la época de los Padres para adentrarnos a partir de ahora en algunas etapas de la Edad Media hasta el Renacimiento, en busca nuevamente de trazas de responsabilidad que ayuden a fundamentar nuestro tema.

### 2.1. La encrucijada histórica del siglo XII

En la presentación de esta nueva etapa nos hemos de referir en primer lugar a la eclosión social y cultural acaecida durante el s. XII.<sup>129</sup> Tiempo de cambios y de algunas transformaciones en la esfera social y cultural, que de algún modo favorecen el resurgir de una nueva mística alrededor del nacimiento de la orden del Císter. En este tiempo, la tradición de los Padres se contempla como un legado del pasado, aunque vivo y operante, abierto a los nuevos horizontes culturales.

En el s. XII asistimos al desarrollo de la vida urbana y, por tanto, al nacimiento de escuelas en catedrales y capítulos, así como a la formación de las primeras universidades. Algunos autores han definido este tiempo como un primer *renacimiento*.<sup>130</sup> El arte románico llega a su apogeo y se genera el nuevo arte gótico, que sugiere un hombre más seguro de sí mismo, atento a sus propias ambiciones. Se intensifica la producción literaria, se traducen los clásicos griegos y árabes y se produce una expansión generalizada de los distintos saberes de la ciencia y de las artes, se culmina la reforma gregoriana, etc. Es también tiempo de cruzadas y de la Inquisición y de ciertos temores por el más allá, bajo el peso de una conciencia fuerte de pecado con relación a lo material, a lo carnal y a lo femenino. En definitiva, un tiempo de cambio y también de crisis.

---

<sup>129</sup> Para el estudio de los cambios culturales y teológicos en el s. XII son obras importantes: M.-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, Paris: Vrin 1976; *Il Risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano: Jaca Book 1982.

<sup>130</sup> Por ejemplo: J. VERGER, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris: Cerf 1999.

Otro aspecto relevante lo constituye la nueva antropología que se va fraguando. Se desvela, en efecto, una mirada más atenta al individuo que deja atrás un modelo de sociedad como masa anónima, donde el sujeto es una pieza más al servicio de un ente superior civil-militar-religioso. Ahora se considera a la persona individual como sujeto de vivencias y de toma de decisiones. En este marco cultural la espiritualidad se vive desde dentro, como proyecto personal que reclama responsabilidad y decisión libre.

Estos cambios antropológicos generan no pocos conflictos, como, por ejemplo, la disputa entre Joaquín de Fiore y Pedro Lombardo, resuelto por el Magisterio a favor del segundo. Se trata, en el fondo, de la controversia entre teología escolástica y teología monacal, entre la nueva ciencia universitaria y la ciencia espiritual de los monasterios.<sup>131</sup> En las escuelas urbanas y universitarias los clérigos buscan respuestas a los nuevos retos intelectuales y morales que plantea la nueva sociedad, caldo de cultivo de las colecciones de sentencias o *Sumas* de los grandes maestros. De otro modo, en los claustros y monasterios «la teología se expresa con un lenguaje que reserva gran espacio al simbolismo, a la imaginación, a la estética y a la poesía».<sup>132</sup> A pesar de estas diferencias entre los dos ámbitos mencionados, ambos expresan, cada uno a su manera, la fuerza creativa del nuevo siglo. Por lo que toca a la tradición esponsal desarrollada por los Padres, hay que decir que queda prácticamente relegada al ámbito de la espiritualidad monacal, desapareciendo del ámbito universitario.

Por otro lado, en los centros educativos urbanos se leen los clásicos griegos y latinos y se aprende el amor profano. Estas lecturas, junto con la prolífica literatura sobre el amor cortés, infunden a los jóvenes una idealización de las artes amatorias. En este ambiente cultural el naciente Císter se propone combatir el interés amatorio de los profanos del siglo con sus propias propuestas sobre un amor que se funda en Dios. En el centro de su doctrina se encuentra el libro del Ct, que también inspira al amor profano, interpretado alegóricamente como remedio y salvación y como propuesta de un nuevo modelo de hombre.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> J. Leclercq distingue entre *teología monástica* y *teología escolástica* (cf. J. LECLERCQ, *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*, Bilbao: Desclée de Brouwer 1999, p. 167). En este punto sigue a F. CASTALDELLI, «Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina», en *La dottrina della vita spirituale nelle opere di San Bernardo di Claraval, Atti del Convegno internazionale, Roma 11-15 settembre 1990, Analecta Cisterciensia* 46 (1990) 45-63. Algunos autores han presentado esta contraposición a través del conflicto entre Bernardo de Claraval y Pedro Abelardo, entre la mística y la racionalidad. Por ejemplo: J. VERGER, *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école* (Douze Hommes dans l'Histoire de l'Église), Paris: Fayard-Mame 1982.

<sup>132</sup> LECLERCQ, *Consideraciones monásticas*, 168-169.

<sup>133</sup> En esta línea comenta C. A. Montanari: «Non fa dunque meraviglia che la letteratura monastica dedicata all'amore abbia potuto trovare così ampia diffusione proprio nel secolo dell'amore cortese, e

No deberíamos juzgar, sin embargo, la aportación de los monjes cistercienses únicamente en el ámbito de la espiritualidad o como reacción en contra a las novedades culturales del s. XII. Más bien todo lo contrario, ellos son hijos de su tiempo y se dejan influir por las nuevas líneas antropológicas y culturales y, al mismo tiempo, contribuyen activamente a promocionarlas, no solo desde la nueva espiritualidad que proponen, sino también desde la promoción cultural en general y, de modo específico, desde una nueva reflexión sobre el ser humano concebido desde su propia subjetividad.

## 2.2. *El amor cortés*

Para vislumbrar bien las corrientes culturales de esta época es importante conocer el significativo movimiento cultural llamado comúnmente *amor cortés*, que fue extendiéndose por la Europa medieval. Este movimiento (s. XII hasta quizá el s. XIV) influyó con toda probabilidad en el desarrollo de la mística esponsal medieval.<sup>134</sup> Sin embargo, los especialistas no se ponen de acuerdo en el sentido o dirección de esta influencia: ¿es el *fin amors* (o *bon'amors* o *verai'amors*) de los trovadores lo que aporta nuevos elementos a la espiritualidad, o bien es la literatura mística la que se utiliza como inspiración para el amor cortés? Una solución salomónica propone considerar ambas líneas en recíproca confluencia,<sup>135</sup> aunque quizá, el amor cortés y la concepción cisterciense del amor místico son dos productos independientes de la civilización del siglo XII. Parecería que utilizan estructuras de lenguaje similares, pero con un contenido radicalmente distinto.

El ideal del amor cortés consistía en un amor exaltado o *Minne*, sobre todo del trovador con relación a una dama, que subrayaba el deseo amoroso considerado en sí mismo

---

neppure che il primo poeta e teologo di questo amore sia stato proprio il figlio di un cavaliere, Bernardo di Claraval» (C. A. MONTANARI, «Per figuras amatorias». *L'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry. Esegesi e teologia* [Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana; v. 297. Series Facultatis theologiae, sec. B, n. 110], Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2006, pp. 108-109).

<sup>134</sup> Puede verse al respecto una reseña bibliográfica en J. SANZ, «*Illum Totaliter Diligas*» (3 EpAg 15). *La simbología esponsal como clave hermenéutica del carisma de Santa Clara de Asís*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 2000, pp. 266-275.

<sup>135</sup> P. Rousselot propuso en el 1908 que el nacimiento del amor cortés se debía a la influencia directa de la mística del s. XII (cf. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Paris: Libr. philosophique J. Vrin 1981). Más tarde D. Rougemont consideró que la mística monacal fue la necesaria sublimación frente a la exaltada pasión amorosa ambiental (cf. D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'occident*, Paris: Librairie Plon 1939). Sin embargo, estos puntos de vista han sido rechazados por otros autores. Por ejemplo, J. Sanz o bien su mentor principal J. Leclercq, de quien destaca su obra principal sobre la convergencia o interdependencia entre amor sagrado y amor profano en el medievo: J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Milano: R.C.S. Libri 2002. Sanz insiste en hablar más de confluencia que de influencia mutua entre los dos amores y concluye: «no solo es el léxico lo que tienen en común –dado que no existe más que un único lenguaje del amor–, sino sobre todo la profunda experiencia humana que revelan, la pasión transfigurada y transfiguradora a la que apuntan y de la que se nutren» (SANZ, «*Illum Totaliter Diligas*», 275).

y no tanto como un medio para alcanzar la unión carnal. Es decir, era una especie de mística profana del deseo por el deseo, que no guardaba relación con ninguna tortura autoinfligida estoica,

sino que tenía como fin el progreso y el crecimiento nada menos que en la virtud, en el mérito y en la dignidad. Tal fin, y no el *desiderium*, era el fundamento del amor cortés, por lo que la esencia propia y verdadera de este era su fuerza ennoblecedora y la exaltación del amante como consecuencia del deseo y del ansia incesantes del amor de una dama que lo mereciera.<sup>136</sup>

Si se daba ocasionalmente algún contacto corporal, este iba acompañado de gestos sencillos y austeros, ya que la unión carnal mermaría o languidecería la mística del puro deseo. Evidentemente, al lado de este ideal de pureza se daba también la picaresca de los que simplemente buscaban aprovecharse de la situación.<sup>137</sup>

Es importante comprender esta exaltación del amor en el marco del amor cortés, o como escribe Henri-Irénée Marrou, citando un periodista americano: «El amor, en la acepción romántica del término, no siempre ha existido, es una invención del s. XII».<sup>138</sup>

De algún modo este amor exaltado entra en simbiosis con la espiritualidad de las escuelas monásticas e irá caracterizando las formas de expresión de la espiritualidad espousal. En este contexto cultural asistimos a un creciente interés por el Ct desde ámbitos muy diversos: «Y es sintomático, en este sentido, que el Cantar de los Cantares haya podido penetrar tan profundamente en el imaginario de esta época, hasta el punto de nutrir el amor místico y el amor profano, la frívola literatura galante y la exégesis bíblica más austera y comprometida, los textos de la liturgia, así como la polémica e intrigante correspondencia de la pareja más famosa de aquel siglo: Eloísa y Abelardo».<sup>139</sup> Veamos pues, a continuación, las líneas maestras de la espiritualidad del s. XII.

<sup>136</sup> SANZ, «*Illum Totaliter Diligas*», 271.

<sup>137</sup> E. KOVAČ explica esta evolución del amor cortés hacia la mística del deseo, la *fin'amor*: «En tout état de cause, la poésie courtoise, à ses débuts fort “terrestre”, atteint son point culminant dans ce qu'on appelle la *fin'amor* (fin dans le sens de “purifié”). C'est l'aspiration vers ce qui est le plus élevé, vers ce qui est impossible à nommer et à exprimer. La poésie des troubadours, qui chante l'honneur de la *Domna*, de la Dame, s'approche du chant hymnique à la beauté et à la sagesse que nous trouvons dans la Bible, dans les cantiques de Salomon» (E. KOVAČ, *Plus haut et plus intime. Essais sur la sagesse et la beauté*, Paris: Cerf – Les éditions franciscaines 2009, p. 58).

<sup>138</sup> H.-I. MARROU, *I trovatori*, Milano: Jaca Book 2007, p. 35.

<sup>139</sup> MONTANARI, «*Per figuras amatorias*», 112-113. Es también significativo el comentario de J. Leclercq: «Le livre le plus souvent commenté dans les monastères, spécialement au XII siècle, est le *Cantique de cantiques*» (J. LECLERCQ, «Écrits monastiques sur la Bible au XIIe et XIIIe siècle», *Mediaeval Studies* 15 [1953] 98). No sólo en el monasterio, también en los ambientes rabínicos se da un interés creativo. Por ejemplo, el célebre Rabbi Salomon ben Isaac, apodado Rashi, que enseñaba y escribía en Troyes, cerca de la abadía de Clairval. Cf. su comentario al Ct en RASHI DI TROYES, *Commento al Cantico dei Cantici*, edita A. Mello, Magnano: Qiqajon (Comunità di Bose) 1997.

## 2.3. Caminos de nueva espiritualidad

### 2.3.1. La reforma del Císter

La eclosión cultural del s. XII no puede disociarse de su resurgir espiritual, acontecido sobre todo alrededor de la reforma cisterciense. El Císter, en efecto, polariza un florecer espiritual que se nutre fundamentalmente de los Padres. Ahora bien, el discurso esponsal del nuevo monacato es de índole claramente psicológico, de acuerdo con las nuevas corrientes antropológicas. Es decir, ahora ya no interesa tanto la tradicional interpretación tipológica del Ct (Dios/Israel, Cristo/Iglesia), que irá cayendo paulatinamente en desuso, sino que se busca y se promueve la interpretación psicológica.<sup>140</sup> Se observan con atención los procesos del alma individual en relación con el divino Esposo, profundizando sus potencialidades y claroscuros. La soledad del monje no tiene solamente el sentido de adentrarse en el conocimiento de Dios, significa también redescubrir al hombre como sujeto orante abierto al Dios supremo. El *afecto* y la *devoción* pasan a ocupar un lugar importante en los distintos estadios del camino espiritual al lado del *conocimiento* racional del misterio, sin olvidar que el libro del Cantar de los Cantares continúa siendo el punto de referencia de la renovada espiritualidad monástica.<sup>141</sup>

Como consecuencia del nuevo contexto antropológico, la dimensión experiencial de la fe pasa a ocupar un lugar privilegiado. La fe consiste ahora en hacer «experiencia» de Dios. No es suficiente el conocimiento por vía intelectual a partir de las diversas autoridades (Palabra de Dios, Santos Padres...), de ahí que el monacato se vaya configurando como una verdadera «escuela de vida» cuya espiritualidad y teología tienen por objeto alimentar la experiencia de Dios de los principiantes. En definitiva: «Si en la antigua espiritualidad el hombre entraba en el misterio, ahora el misterio entra en el hombre. La antropología se hace inseparable de la religiosidad. Conocimiento de sí y conocimiento de Dios se reclaman».<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Con todo, es necesario advertir que, ya desde Orígenes y, sobre todo con Agustín, se fue desarrollando aquella espiritualidad basada en la relación del alma singular con Dios o Cristo. Ciertamente, la perspectiva psicológica no es una novedad del s. XII, pero a partir de entonces, pasa a ocupar el espacio central de la espiritualidad eclesial.

<sup>141</sup> Algunos autores que ponen de relieve la influencia de la nueva antropología del s. XII en sus corrientes espirituales: CHENU, *Il Risveglio della coscienza nella civiltà medievale*; G. PENCO, *I cistercensi. Storia e spiritualità*, Seregno: Abbazia San Benedetto 1998; cf. también MONTANARI, «*Per figuras amatorias*», 401-403.

<sup>142</sup> K. SARATXAGA, «Movimiento místico y monástico femenino de los siglos XII y XIII», *Nova et vetera. Temas de vida cristiana* 65 (2008) 89.

### 2.3.2. Nuevo impulso mariológico

No es de extrañar que, en este transcurrir del nivel tipológico al psicológico, la figura de la Iglesia-esposa encuentre relevo en la de María, virgen y madre, y ahora también esposa. Se proyecta en María el arquetipo de la esposa consagrada al Señor, en tanto que ideal o modelo de la nueva espiritualidad subjetiva. En este contexto, se considera a Ruperto de Deutz (ca.1075-1129) como uno de los primeros representantes de la interpretación mariológica del Ct. Según Ruperto el objeto del Ct es poner de relieve el amor de Dios manifestado en la persona del Hijo encarnado en el seno virginal de María, donde se celebran las bodas de su amor por la humanidad. El Cantar de los Cantares expresaría entonces, simbólicamente, el diálogo íntimo y esponsal entre Cristo y María.<sup>143</sup> Felipe de Harveng (+1183) llega a decir que el Cantar es una alegoría integral de la Virgen. No todos los autores secundan esta interpretación, aunque por la inercia de las cosas, es la que se impone, generalizándose, influyendo notablemente en la liturgia, en el arte y en el devocionario popular. La virgen María se convierte finalmente en la esposa de Jesucristo, y se la ensalza como ideal icónico de perfección y santidad, con una belleza sin mácula de orden escatológico. O como dice Godofredo de Admont (+1163) comentando el Ct:

Todos los misterios de este libro aunque conviene perfectamente tanto a la Iglesia universal como a cada una de las almas fieles que viven en el seno de la Iglesia, al expresar de una manera espiritual, gracias a la inteligencia mística, el amor mutuo del Esposo y la Esposa, parece que, con todo, convienen más especialmente a la bienaventurada Virgen María, la cual, por encima de todas las almas, estuvo singularmente llena de una especial dilección y que mereció más que ninguna otra ser especialmente amada por el Esposo.<sup>144</sup>

A pesar de todos los privilegios María pertenece a la Iglesia y a cada alma en particular, porque no se pierde la transversalidad comunicativa entre María, la Iglesia y el alma. Realidad palpable también en este texto de Isaac de Stella (ca.1115-1178), con el cual acabamos esta exposición sobre el impulso mariológico del s. XII:

María y la Iglesia son una madre y muchas madres; una virgen y muchas vírgenes. Una y la otra conciben, sin libido, del Espíritu Santo; una y la otra dan a Dios Padre una prole sin pe-

---

<sup>143</sup> Las tradiciones marianas florecen desde muy antiguo en la Iglesia, ya desde la primera patristica, por ejemplo, Hipólito, Epifanio, Andrés de Creta, Teodoro Estudita... (cf. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 284, n. 256). También, en la época que precede a la de Ruperto encontramos otras fuentes marianas, por ejemplo, los sermones marianos de Pedro Damiano y de san Anselmo (cf. MONTANARI, «*Per figuras amatorias*» 117-118). Sin duda la liturgia y la devoción popular marianas, promovidas a menudo en los ambientes benedictinos de los s. XI y XII, ayudaron al desarrollo de esta incipiente mariología, aplicada sobre todo a la lectura del Ct.

<sup>144</sup> GODOFREDO DE ADMONT, *Homiliae Dominicales*, LXVI (PL 174, 972).

cado. Aquella, sin ningún pecado, engendra el cuerpo de la Cabeza; esta, en la remisión de todos los pecados, engendra el cuerpo a la Cabeza. Ambas son madres de Cristo, pero ninguna engendra el todo sin la otra. Por eso, en las Escrituras divinamente inspiradas, aquello que se dice de modo universal de la Virgen Madre Iglesia, se entiende de modo singular de la Virgen Madre María; y aquello que se dice de modo especial de María, se comprende de modo general de la Virgen Madre Iglesia. [...] En fin, cada alma fiel, esposa del Verbo de Dios, madre, hija y hermana de Cristo, se la considera, a su modo, virgen y fecunda. La misma Sabiduría de Dios que es el Verbo del Padre aplica universalmente a la Iglesia aquello que se dice especialmente de María y singularmente también del alma fiel.<sup>145</sup>

Mas adelante añade:

En el tabernáculo del seno de María, Cristo ha vivido nueve meses; en el tabernáculo de la fe de la Iglesia, vive hasta el fin del mundo; en la conciencia y en el amor del alma creyente, por los siglos de los siglos.<sup>146</sup>

#### 2.4. La escuela cisterciense

La nueva forma monacal del s. XII se inscribe, de hecho, en diversas renovaciones monásticas acaecidas en la misma época. En realidad, el nuevo Císter no pretendía un cambio radical ni buscaba una originalidad contrastante. Al respecto escribe Sanz:

El deseo de estos monjes era buscar a Dios en un lugar más desierto, en la soledad y apartamiento de los grandes de este mundo y en una pobreza efectiva, con una mayor fidelidad a la Regla de San Benito. Practicaban una extrema austeridad, que se expresaba en la tosqueidad de los vestidos, la frugalidad rústica del alimento, la pobreza en las celdas de los monjes, la simplicidad arquitectónica de sus iglesias y en los ornamentos sagrados; una mención especial merece el tiempo que dedicaban al trabajo manual, durísimo, en los bosques, en los pantanos o en la recogida de las mieses. Se dio también una notable simplificación del culto, reduciendo las prácticas devocionales en comunidad, y enmarcaron el Opus Dei en las horas del trabajo manual y de la lectio divina.<sup>147</sup>

Sin duda, en este nuevo contexto cenobítico y existencial, los monjes del Císter influyen decisivamente en el siglo promoviendo una floreciente mística y espiritualidad esponsal que implicaba el afecto, el amor y el conocimiento.

Con el objeto de presentar sucintamente la nueva espiritualidad del floreciente Císter, fijamos la atención en tres de sus figuras más representativas: Bernardo de Claraval, Guillermo de San Thierry y Elredo de Rieval.<sup>148</sup> De este último queremos destacar la

<sup>145</sup> ISAAC DE STELLA, *Sermo 51. In assumptione beatae Mariae* (PL 194, 1863).

<sup>146</sup> ISAAC DE STELLA, *Sermo 51. In assumptione beatae Mariae* (PL 194, 1865).

<sup>147</sup> SANZ, «*Illum Totaliter Diligas*», 227-228.

<sup>148</sup> Según Étienne Gilson, Bernardo, Guillermo y Elredo serían los fundadores y más importantes intérpretes de la Escuela Cisterciense (cf. E. GILSON, *La teología mística de san Bernardo*, Milano: Jaca Book 1987, pp. 7-16).



doctrina sobre la amistad espiritual, que será tratada más adelante. De los dos primeros remarcamos la lectura meditada del Cantar de los Cantares.<sup>149</sup> Su fuente principal, además del texto bíblico, son los comentarios de Orígenes y Gregorio Magno al Ct. De hecho, el creciente interés por la obra de Orígenes durante el s. XII se debe en gran parte a Bernardo y a sus compañeros del Císter.<sup>150</sup>

#### 2.4.1. Bernardo de Claraval

Durante el Adviento de 1135 Bernardo de Claraval (1090-1153) emprende la serie de Sermones sobre el Cantar de los Cantares (*Sermones super Cantica Canticorum*) que continuará hasta los últimos días de su vida. Esta es su obra principal, donde desarrolla los temas fundamentales de su doctrina espiritual y mística. Al elegir el género del sermón para explicar el Ct, Bernardo renuncia a la erudición y a la exposición teológica o polémica, que reclamaría un comentario más académico y austero. Su propósito es hacer que Dios sea más cercano al corazón, para que su interlocutor adquiriera la intimidad amorosa con Cristo. Sus Sermones sobre el Ct –que pasan, a los ojos de los críticos, por ser la obra más completa de Bernardo– han ejercido una influencia considerable en la espiritualidad cristiana y en los grandes escritores espirituales de los próximos siglos (Juan Taulero, Juan de Ruysbroek, Juan de la Cruz, Francisco de Sales, etc.).

¿Cuál sería el núcleo de sus *Sermones super Cantica Canticorum*? Según Bernardo el libro del Ct nos presenta el amor de Cristo y la Iglesia y, al mismo tiempo, de Cristo y el alma individual:

Inspirado divinamente [Salomón] cantó las glorias de Cristo y de la Iglesia, el don del amor divino y los misterios de las bodas eternas. Dejó además reflejados los anhelos del alma santa, y su espíritu transportado compuso un epitalamio en versos amorosos, pero de carácter simbólico.<sup>151</sup>

<sup>149</sup> Algunos autores sitúan a Guillermo por delante de Bernardo por lo que respecta a la interpretación del Ct. Así, por ejemplo: «Pero hay que decir que entre todos estos comentaristas, el más docto, el más profundo en la lectura del Ct es Guillermo de Saint-Thierry, que lo lee como un camino que lleva al amor, como una página de mística trinitaria», según RAURELL, *El Càntic dels Càntics en els segles XII-XIII*, 43.

<sup>150</sup> «Si può anzi precisare [...] che il rinnovamento origeniano del XII secolo è venuto a coincidere proprio con quel movimento di rinnovamento monastico al quale è legato il nome di Bernardo» (MONTANARI, «*Per figuras amatorias*», 136). También, J. LECLERCQ, *Origène au XIIe siècle*, Chevetogne: Monastère bénédictin 1951, pp. 425-439; *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen âge*, Paris: Cerf 1990, pp. 83-86. Para comprender la influencia de Orígenes en Bernardo y Guillermo puede consultarse: L. BRÉSARD, *Bernard et Origène commentent le Cantique*, Forges: Abbaye Notre-Dame de Scourmont 1983; P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris: Fac 1990; L. BOUYER, *La spiritualité des Cîteaux*, Paris: Flammarion 1955.

<sup>151</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 8 (BAC 491, 85).

Para Bernardo, la Iglesia es la esposa de Cristo sin mancha ni arruga. Se muestra entonces cauto a la hora de atribuir este apelativo al alma individual, porque no todas viven totalmente en Dios: «Porque una sola entre esa gran muchedumbre, por mucho que descuelle su santidad, no se arrogaría hacer suyas todas las prerrogativas de esa catolicidad, que es por la que se realiza todo».<sup>152</sup> Es decir, la esposa es la Iglesia, y si un alma individual reivindicara este título, sería como una apropiación de lo que por derecho pertenece a la Iglesia universal. Sin embargo, Bernardo orienta toda su doctrina mística hacia la unión del alma con Dios, pero desde la humildad de saber que vivimos incorporados al misterio de la esposa de Cristo, que es la Iglesia.

Siguiendo la interpretación alegórica de procedencia origeniana Bernardo quiere dejar claro desde el primer momento que el lenguaje sponsal ha de entenderse en sentido figurado o simbólico: «Salomón compuso un epitalamio en versos amorosos, pero de carácter simbólico».<sup>153</sup> Interesa, por lo tanto, poner atención al sentido espiritual del texto, dejando de lado el sentido literal:

No nos quedemos, pues, en lo exterior, no sea que, Dios no lo permita, lo consideremos como halagos de torpes amoríos. Escuchemos con oídos inocentes el diálogo de amor que ahora tenemos entre manos. Cuando meditéis en estos dos amantes no debéis pensar en unas relaciones entre hombre y mujer, sino entre el Verbo y el alma.<sup>154</sup>

Sin duda Bernardo recibe la herencia agustiniana de una sexualidad marcada por el pecado, donde la unión conyugal es transmisora del pecado original. Su desdén hacia los impulsos eróticos no conlleva, sin embargo, la propuesta de una especie de sublimación de estilo platonizante con el fin de alcanzar la cima de la unión mística. Es decir, por un lado, se rechaza lo carnal con todos sus *desideres* y *affectus* pero, al mismo tiempo, se toman como punto de partida esos mismos *desideres* y *affectus* para extraer de ellos, purificándolos de lo carnal, la esencia espiritual a la cual tienden.

Bernardo utiliza, en efecto, una metodología que va de abajo a arriba, como la de su mentor Orígenes. Se comienza por el amor humano para llegar finalmente a valorar la importancia del deseo del alma que busca a Dios. Se parte de lo inmediato o terrenal, casi como por necesidad, para poder luego comprender y gustar las realidades eternas. Para entrar en la escuela del deseo, esencial en la experiencia mística, necesitamos conocer los impulsos del deseo natural. En este sentido, el Cantar «es simplemente un

<sup>152</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 68, 7 (BAC 491, 858).

<sup>153</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 8 (BAC 491, 85).

<sup>154</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 61, 2 (BAC 491, 767).

epitalamio, que canta los abrazos virginales entre espíritus, la unidad de vidas, el afecto y el amor de la mutua identificación».<sup>155</sup> El símbolo sponsal nos hace pasar a través de lo humano hacia lo divino, recurre a figuras o símbolos corpóreos, para vislumbrar un poco las realidades invisibles e internas a través de las visibles y externas. Por ello, no es de extrañar la profusión de substantivos sponsales y amorosos que utiliza la literatura bernardiana: *desiderium, amor, affectus, nuptiae...*

Bernardo acoge la realidad del amor humano en todos sus registros (besos, abrazos...), como símbolo de algo ulterior y superior. Porque solo podemos acceder a comprender los misterios ocultos del amor de Dios a través del lenguaje que Él mismo nos ha dado, con más veracidad que los conceptos teóricos o abstractos. Por eso el amor humano es un elemento clave en la constelación de símbolos que nos permiten hablar de la unión con Dios. Bernardo no vacila en tomar como ejemplo el matrimonio humano para ilustrar esa unidad en el espíritu, esencia del matrimonio espiritual. De hecho, posee una imagen idealizada del matrimonio, alejada del matrimonio de conveniencia o de contrato propio de su época, que le da alas precisamente para hablar de la unión mística: «No encontramos palabras tan dulces para expresar la ternura mutua del afecto entre el Verbo y el alma, como estas dos: esposo y esposa».<sup>156</sup> Y en otro lugar enfatiza aún más: «Si se hacen una sola carne los que forman un matrimonio carnal, ¿por qué la unión espiritual no puede hacer a los dos con mayor razón un solo espíritu? *Estar unido al Señor es ser un Espíritu con él*».<sup>157</sup>

No hay negación del amor humano, sino proceso purificativo que consiste en una transformación del amor carnal en amor espiritual, del *connubium carnale* al *matrimonium spirituale*. Una purificación larga y costosa que incluye, ciertamente, el menosprecio de las vanidades de este mundo, y que tiene por fin alcanzar un corazón puro, abierto a la gracia, que permita el acceso a la experiencia espiritual:

El alma, así afectada y así amada, no quedará satisfecha con la manifestación común del esposo a través de las cosas creadas, ni tampoco con su presencia, más insólita, en sueños y visiones. Reclama un privilegio: que Dios baje del cielo y penetre en lo más íntimo de ella misma. Entonces poseerá a quien desea, pero no en figura sino infundido, ni meramente visible, sino tocando y provocando un gozo tanto más intenso cuanto es interior y no superficial. Se trata del Verbo sin sonido, que penetra; no habla y actúa; no hiere los oídos y halaga con sus afecciones. Su rostro no tiene forma determinada, pero se imprime en el alma; no

<sup>155</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 11 (BAC 491, 87).

<sup>156</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 7, 2 (BAC 491, 129).

<sup>157</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 8, 9 (BAC 491, 147).

deslumbra los ojos del cuerpo, pero regocija el corazón; gratifica con el don del amor, no con algo sensitivo.<sup>158</sup>

Se pasa de lo creado o natural, sin negarlo, a la presencia silenciosa de Dios, apenas sensible a los sentidos corporales, para llegar finalmente a la unión con él, donde el alma se siente colmada con desmesura de sus anhelos más profundos. Y no ha de maravillarse que el registro esponsal toque las cuerdas más hondas y sonoras del alma, porque el Verbo Esposo ofrece al alma todo lo que ella desea, y todos los deseos del alma se funden en el amor esponsal en una especie de circularidad del amor. Es decir, partiendo del deseo humano, que se purifica y trasciende, entra el alma en el gozo del amor divino, reencontrando la plenitud a la cual apuntaba el deseo humano, con una desmesura totalmente insospechada: «El abad de Claraual sabe bien que el deseo místico se enraíza en el deseo humano. Hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, con esta orientación que nos atrae hacia este absoluto cuya carencia está inscrita en nosotros».<sup>159</sup> Para Bernardo el ser humano es un *ser de deseos*, pero un deseo que no se conforma, que aspira a lo más grande; a fundirse en el abrazo íntimo con el Esposo:

si alguien entre nosotros es un hombre de deseos, que llega al extremo de desear la muerte para estar con Cristo, y lo desea con tal vehemencia que le abrasa esa sed y lo piensa sin cesar, ese, sin duda, recibirá al Verbo como esposo en el momento de su visita; es decir, cuando se sienta abrazado interiormente como por los brazos de la sabiduría, y así se vea poseído por la dulzura del santo amor.<sup>160</sup>

Es interesante en Bernardo la no negación de lo humano, que quizá está en consonancia con este cierto despertar humanista del s. XII. En este sentido el abad de Claraual ofrece un camino de humanización de los impulsos egocéntricos.<sup>161</sup> No se trata de desdeñar nada, sino más bien de reordenar y unificar todas las energías presentes en el ser humano, dispersadas e indisciplinadas a causa del pecado.<sup>162</sup>

Ahora bien, el hombre no podría realizar por él mismo la conversión de su deseo, porque necesita la gracia de Dios que, en Bernardo, se expresa como deseo de Dios hacia el hombre, a fin de suscitar el deseo del hombre por Dios. Deseamos a Dios porque

<sup>158</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 31, 6 (BAC 491, 459).

<sup>159</sup> J. BLANPAIN, *Abrirse al deseo. Leyendo el Cantar de los Cantares con Bernardo de Claraual* (Biblioteca Cisterciense 46), Burgos: Fonte-Monte Carmelo 2018, p. 177.

<sup>160</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar*, 32, 2 (BAC 491, 467).

<sup>161</sup> Cf. R. FASSETTA, «Le Mariage spirituel dans les Sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques», *Collectanea Cisterciensia* 48 (1986) 156.

<sup>162</sup> Quizá una actualización de esta doctrina bernardiana sería la reflexión del monje A. Grün: «El acceso a una verdadera mística implica un verdadero “erotismo”. El hecho de que hoy día haya tan pocos auténticos místicos en el estado eclesástico proviene ciertamente de haber descuidado a la vez el *eros* y la energía erótica» (A. GRÜN, *La santé, un défi spirituel*, Paris – Montréal: Médiaspaul 2011, p. 59).

somos deseados por Él: «Que el alma sepa que ha sido buscada por Dios antes de que ella lo busque».<sup>163</sup> La Encarnación simboliza para Bernardo esa búsqueda apasionada de Dios al hombre, a fin de manifestarle su amor misericordioso en la carne entregada de Cristo. De este modo Bernardo nos enseña a contemplar la humanidad de Cristo –un tema que será recurrente en la espiritualidad cisterciense– en su Encarnación y finalmente en su Pasión redentora.

Ciertamente, la mística esponsal no es una creación de Bernardo. Pero quizá lo original en él lo constituye el haber convertido la unión esponsal con Cristo como el centro de toda su síntesis vivencial y teológica.

#### 2.4.2. Guillermo de San Thierry

Guillermo de San Thierry (1085-1148)<sup>164</sup> procede de los ambientes monacales benedictinos. Sin embargo, la amistad con Bernardo, de quien fue el primer biógrafo, le conduce de los benedictinos al Císter.

Bernardo escribe pensando en su comunidad y por eso sus escritos contienen un tono más pastoral, orientado a cultivar la conducta moral. Sin embargo, Guillermo, que posee un bagaje intelectual superior a Bernardo, escribe desde la soledad y la paz del monasterio cisterciense de Signy; él desea comunicar la intimidad de su experiencia de amante del Señor. Este es su primer objetivo: iluminar y orientar al lector, para que también él pueda gustar la suavidad de la unión con el Esposo. Según Raurell, el amor es el núcleo de su interpretación del Ct, no tanto las consecuencias morales bernardianas:

Guillermo no ve ningún mensaje moral [en el Ct], solamente percibe el amor entre el Esposo y el alma. El amor no debería hacer nada, solo tiene que ser eso: amor. El Cantar de los Cantares no es el manual de cómo debe comportarse el monje, sino el mensaje del amor místico-esponsal entre Cristo y el alma. De ahí el carácter eminentemente erótico que revisita el poema bíblico en la lectura que hace Guillermo.<sup>165</sup>

Según este autor Guillermo se inspira más en Orígenes que Bernardo, porque asume de él su visión contemplativo-mística de la lectura del Ct. Guillermo describiría las relaciones de Cristo con el alma desde la perspectiva del enamoramiento esponsal, no tanto desde los postulados morales, como suelen indicar los seguidores de Bernardo.<sup>166</sup>

<sup>163</sup> BERNARDO DE CLARVAL, *Sermones sobre el Cantar*, 84, 2 (BAC 491, 1037).

<sup>164</sup> Comentaristas de Guillermo, entre otros: P. VERDEYEN, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*; MONTANARI, «*Per figuras amatorias*».

<sup>165</sup> RAURELL, *El Càntic dels Càntics en els segles XII-XIII*, 41, n. 77.

<sup>166</sup> Comenta Raurell: «Bernat i Orígenes participen del mateix ideal de la unió de l'ànima amb Déu. Però Bernat no reeixirà a copsar, com Guillem de Saint Thierry, l'autèntic esperit amb què Orígenes

Guillermo asume el argumento generalizado en los Padres de la participación del hombre en la vida trinitaria a partir de la imagen y semejanza.<sup>167</sup> No se trata, sin embargo, de una realidad estática, sino viva y relacional. Gracias a esa imagen que Dios imprime en el corazón humano, el hombre puede dejarse informar por aquel que ya es presente en él, hasta la identificación plena con la única y verdadera imagen del Padre, Jesucristo, en una suerte de identidad ontológica entre la imagen (hombre) y el Arquetipo (Jesucristo).

En esta doctrina marcadamente trinitaria Jesucristo, como Hijo encarnado, revela al ser humano la comunión interpersonal de la comunidad trinitaria. Gracias al *descensus* de Cristo, en su Encarnación, abajamiento y en el hacerse comida, a la Esposa le es posible el retorno al Padre a través de la experiencia de la contemplación; un retorno que se opera en la pascua de Cristo. Escribe Guillermo:

Ciertamente, no se puede dudar de que, para amarte de ese modo, ella ha tenido que ser iluminada alguna vez por el resplandor de tu rostro; para suspirar así por ti, ha sentido de alguna manera la caricia de tu aliento, para abandonarse tan familiarmente a ti, ha experimentado la dulzura de tus abrazos. Pues el amor con que te ama no puede provenir sino de ti, que eres la dilección misma con la que te ama y te ama en sí, en la medida en que ella misma no se ama en ningún otro, sino en ti.<sup>168</sup>

Es decir, al ser humano le es posible amar y conocer a Dios «porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5). Este punto es ciertamente novedoso en Guillermo. Se trata de la acción del Espíritu Santo como donador del amor del Padre y del Hijo y del amor entre los hombres, como verdadera anticipación de la Pascua eterna. Es decir, el mismo Espíritu que sella el amor trinitario, obra también la vida de la gracia en los hombres; el Espíritu es el Amor que «actúa» (o mueve) el amor en el hombre. El Espíritu Santo no se identifica con el amor del alma, sino con el Amor (trinitario) que se apodera del amor del alma como de un instrumento y le empuja a amar de una manera que le es propia y que, a la vez, le sobrepasa. De este modo, el Amor recibido del Espíritu Santo como don, coincide con el mismo Espíritu Santo:

---

s'aproxima al *Càntic dels Càntics*, i això malgrat que ambdós en fan una lectura més moralística que mística: l'ànima s'ha de fer *bona*, més que no pas l'ànima ha de *viure en l'amor*» (RAURELL, *El Càntic dels Càntics en els segles XII-XIII*, 42).

<sup>167</sup> En este punto seguimos a E. REYES-GACITÚA, «Hacia la comprensión de *Quem diligit "anima mea"* en la teología mística de Guillermo de Saint-Thierry», *Veritas* 36 (2017), 159-177.

<sup>168</sup> GUILLERMO DE SAN THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, I, 4,54 (Sch 82, 149). Cf. REYES-GACITÚA, «Hacia la comprensión de *Quem diligit "anima mea"*», 166.

Allí, en efecto, se realiza esa unión admirable, esa mutua fruición de la suavidad, de la alegría incomprensible, inimaginable aun para aquel que la experimenta, entre el hombre y Dios, el espíritu creado y el increado. Se les llama Esposa y Esposo, y la lengua humana busca las palabras para expresar, de alguna manera, la dulzura y la suavidad de esta unión, que no es otra que la unidad del Padre y del Hijo, su beso mutuo, su abrazo, su amor, su bondad y todo lo que, en esta unidad infinitamente simple, es común a ambos. Todo esto es el Espíritu Santo, Dios, caridad, donante y don al mismo tiempo.<sup>169</sup>

El Espíritu Santo es entonces aquel nexo de amor esponsal entre la esposa y el Esposo (el hombre y Cristo), resultando ser el mismo nexo de amor entre el Padre y el Hijo. Ahora bien, en la esponsalidad entre el Verbo y el alma hay una desproporción, porque solo el amor como don del Espíritu posibilita tal encuentro. Sin embargo, el amor humano, como imagen de Dios depositada por Él mismo en el corazón del hombre, le capacita a participar de esa intimidad de amor con el Esposo en el beso del Espíritu. Es decir, Guillermo concibe una *unitas spiritus*, según la cual el Espíritu Santo une a sí mismo al espíritu del hombre, formando un solo Espíritu con Él, introduciéndole en la participación de la misma vida trinitaria, en una relación de «mutualidad», de reciprocidad. Si bien es cierto que el hombre es limitado y que la semejanza es mucho mayor que la semejanza, por ese mismo Espíritu que se une a nuestro espíritu, le podemos amar con su mismo Amor en nuestro amor: «...el seno del amor, cuando te ama o procura amarte tal como eres, se dilata, extendiéndose para alcanzar tu grandeza, y entonces alcanza al inalcanzable, comprende al incomprensible».<sup>170</sup> Partiendo de una antropología optimista Guillermo concibe la unión esponsal del hombre con Dios a partir de la misma naturaleza de lo esponsal, es decir, del darse, del esposo a la esposa, en cualidad de reciprocidad e igualdad. Otra cita significativa de Guillermo al respecto:

Cuando el espíritu del hombre merece estar estrechamente unido a Él, el espíritu al Espíritu, el amor al Amor, el amor humano se vuelve en cierta manera divino; y, en adelante, cuando ama a Dios, el hombre ciertamente es el operario, pero Dios es el que obra.<sup>171</sup>

La doctrina de Guillermo desprende ciertamente una actitud de confianza, de quien se sabe hijo de Dios, en contraste con aquella humillación propia del hombre de su tiempo cuando se sitúa frente al Dios lejano y omnipotente.

En su encarnación Dios no busca humillar al ser humano, sino todo lo contrario, le quiere elevar a la condición de hijo en el Hijo. En este sentido Guillermo nos propone la

<sup>169</sup> GUILLERMO DE SAN THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, I, 8,95 (SCh 82, 221-222).

<sup>170</sup> GUILLERMO DE SAN THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, I, 8,100 (SCh 82, 229).

<sup>171</sup> GUILLERMO DE SAN THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, I, 8,100 (SCh 82, 229-230).

proximidad de Dios y su deseo redentor de establecer con el hombre una relación de reciprocidad.

## 2.5. *La amistad espiritual*

La época histórica que marca nuestro estudio sobre la Edad Media se caracteriza por una mirada especial hacia los monjes cistercienses del s. XII. Ahora nos interesa profundizar su concepción de la amistad espiritual.<sup>172</sup> De modo particular fijamos nuestra atención en la doctrina de Elredo de Rieval.

Sin duda la aportación de los monjes al tema de la amistad es de suma importancia; por la libertad con que se expresan y por esa mirada positiva sobre el ser humano, buscando integrar todas sus potencialidades –inteligencia, voluntad, afectos, deseos...– a la luz de una espiritualidad fundada en el deseo de Dios. En este camino antropológico-espiritual sin duda Elredo llega un poco más lejos que sus hermanos monjes coetáneos.

### 2.5.1. Contraste de mentalidades

Gracias a la nueva antropología, más optimista o positiva, nuestros autores osaron tratar la amistad a contracorriente de la tendencia generalizada en épocas precedentes, donde la amistad particularizada, con contadas excepciones, era vista más como un impedimento para la vida espiritual que como un estímulo.<sup>173</sup> De hecho, la aportación del Císter en aquel tiempo puede considerarse casi como un oasis en medio del desierto, porque también en épocas postreras y hasta nuestros días la historia se ha encargado de demonizar las llamadas «amistades particulares». Sin ir más lejos, ya en el s. XV, la famosa e influyente *Imitación de Cristo*, obra anónima atribuida a Tomás de Kempis, propone un camino de fe de corte individualista que excluye la amistad. Así, por ejemplo, leemos en el cap. XX:

Los más principales de los santos cuanto podían evitaban las compañías de los hombres, y elegían de servir a Dios en secreto. Dijo uno: cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre. [...] Por tanto el que quiere llegar a las cosas interiores espirituales, conviéndole apartarse con Jesucristo de la gente.

---

<sup>172</sup> Sobre el tema de la amistad espiritual puede consultarse una obra reciente en: J. NEGEL, *Freundschaft. Von der Vielfalt und Tiefe einer Lebensform*, Freiburg: Herder 2020.

<sup>173</sup> A. Simón considera que «Les moines cisterciens participent de cette nouvelle sensibilité, et nombreux sont leurs écrits qui reflètent cette nouvelle orientation culturelle qui commence à faire ses premiers pas dans l'évolution de la société de cette époque. Aelred fait partie du nombre» (cf. A. SIMÓN, «Anthropologie et affectivité chez Aelred de Rievaulx», *Collectanea Cisterciensia* 73, 1 [2011] 136).



Marie-Dominique Chenu constata en esta obra una contraposición de fondo entre gracia y naturaleza. La naturaleza es vista negativamente; no existe nada bueno en ella y por eso es conveniente deshacerse de ella, a fin de caminar hacia Cristo. Por todo lo cual la amistad con Cristo comporta romper con los amigos.<sup>174</sup>

A pesar de esta visión negativa sobre la amistad, cabe reconocer el celo de los formadores y responsables de las comunidades o grupos religiosos, que velaban por la no disgregación de la vida en común a causa de la formación de pequeños grupos antagónicos. Vicente de Paúl contrapone el amor cristiano al amor humano, que él denomina «inclinación», porque la naturaleza se deja llevar por sus propias inclinaciones.<sup>175</sup> Juan Eudes se sitúa en la misma tesitura. Aunque, es cierto también que ambos proponen un amor universal, no restringido a particularismos. Esta misma advertencia la encontramos en Louis Tronson, responsable de los Sulpicianos, que publicó en 1690 *Les Examens particuliers*. De esta obra se han publicado alrededor de unas cien ediciones, hasta el año 1936. Tuvo, por lo tanto, una enorme proyección, sobre todo en los ambientes de formación clericales. Tronson quiere proteger la vida en común, porque considera que la amistad particular ha sido la ruina de las casas religiosas. Sin embargo, resulta impactante la misma línea argumental: el amor a Cristo se desarrolla a partir de romper con las amistades humanas.<sup>176</sup>

Es evidente que el trasfondo de esta mentalidad hay que buscarlo en las cuestiones afectivas que podían enturbiar la vida en común, junto a una antropología más bien pesimista de influencia agustiniana. Nuestros autores medievales, sin embargo, tienen el gran mérito de profundizar una amistad sincera fundamentada en Cristo. Y su influencia se extiende, alrededor del monacato, desde el s. IV hasta el s. XIII. A partir de entonces la oposición entre amistad con Dios y con los hombres se radicaliza, con notables excepciones como Francisco de Sales, hasta hallar cierta recomposición prácticamente en nuestros días. Nos centramos en el testimonio de Elredo dentro de esta corriente secular, con la mirada puesta en nuestro tema, que versa sobre una amistad en Cristo.

---

<sup>174</sup> Cf. la versión más reciente de un clásico de 1950: M-D. CHENU, «Presentation», en T. A. KEMPIS, *L'imitation de Jésus-Christ*, traducido por F. R. de Lamennais, Paris: Cerf 2019.

<sup>175</sup> Cf. VINCENT DE PAUL, «Entretien 96: Cordialité, respect, amitiés particulières (2-6-1658)», en *Correspondance, Entretiens, Documents*, vol. 10, Paris: Librairie Lecoffre 1923, p. 497.

<sup>176</sup> Puede verse en una edición algo posterior el examen CVIII, 2,4 en L. TRONSON, *Examens particuliers pour tous les jours de l'année sur divers sujets propres à toutes les personnes qui vivent en communauté et qui veulent s'avancer dans la perfection*, Paris: Coignard 1713.

### 2.5.2. Elredo de Rieval

Las obras fundamentales de Elredo de Rieval (1110-1167) sobre la amistad espiritual son *El espejo de la caridad* y *La amistad espiritual*, escrita unos veinte años después de la primera. Elredo parte de una triple fuente: una antigua, referida al tratado de Cicerón sobre la amistad, el *De amicitia*, la segunda es bíblica y la tercera patrística, sobre todo Ambrosio y Agustín. También le influye Bernardo.<sup>177</sup>

Partiendo de la definición ciceroniana de amistad –*la amistad es tener un mismo sentir, con benevolencia y caridad, sobre las cosas divinas y humanas*–<sup>178</sup> Elredo aclara desde el principio, a través de su interlocutor Ivo, su concepto de amistad espiritual:

También quisiera instruirme lo mejor posible cómo esta amistad, que conviene que exista entre nosotros, comienza en Cristo, se mantiene según Cristo y en Cristo halla su meta y su utilidad. Es evidente que Tulio ignoraba la eficacia de la verdadera amistad, pues desconocía por completo a Cristo que es su principio y su fin.<sup>179</sup>

La amistad es siempre en Cristo: «Aquí estamos tú y yo, y confío que también Cristo». <sup>180</sup> Más adelante, en el libro II, insiste en la misma idea: la amistad verdadera *nace* en Cristo, se *desarrolla* en Cristo y se *perfecciona* en Cristo.<sup>181</sup> El fruto primero de este cristocentrismo de la amistad no es únicamente acercarse más a Cristo, también la creciente comunión entre los espíritus de los amigos, que él concibe como un beso:

Así pues, el amigo que en el espíritu de Cristo se adhiere a su amigo, se hace con él *una sola alma y un solo corazón*; y así, subiendo por las gradas del amor hasta la amistad de Cristo,

---

<sup>177</sup> Cf. P.-A. BURTON, «Un estudio introductorio», en ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual. Oración pastoral*, Burgos: Monte Carmelo <sup>2</sup>2012, p. XXI. Sobre el tema de la amistad espiritual en Elredo de Rieval, además de la bibliografía reseñada, puede consultarse: I. ARANGUREN, «El tratado de la amistad espiritual de san Elredo», *Cistercium* 19 (1967) 97-112; P.-A. BURTON, «A propos de la amitié dans la doctrine spirituelle d'Aelred, dans un "entre-temps" qui prépare –dans le Christ– à une charité d'amitié universelle», *Collectanea Cisterciensia* 58 (1966) 243-261; J. LECLERCQ, «L'amitié et les amitiés dans la vie monastique», *Lien des contemplatives* 111 (1992) 7; B. P. MCGUIRE, *Friendship and community. The monastic experience 350-1250*, Ithaca, N.Y: Cornell University Press 2011; J. TRUAX, *Aelred the peacemaker. The public life of a Cistercian abbot* (Cistercian studies series 251), Collegeville, Minnesota: Cistercian Publications 2017; M. L., DUTTON (ed.), *A companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)* (Brill's Companions to the Christian tradition 76), Leiden: Brill 2017. También puede consultarse bibliografía secundaria sobre Elredo hasta el año 1996 en P.-A., BURTON, *Bibliotheca aelrediana secunda. Une bibliographie cumulative (1962-1996)* (Textes et études du Moyen Age 7), Louvain-la-Neuve: Fédération internationale des instituts d'études médiévales 1997.

<sup>178</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, I, 11 (Burgos: Monte Carmelo <sup>2</sup>2012). Elredo cita aquí a Cicerón en *De amicitia*, 20.

<sup>179</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, I, 8.

<sup>180</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, I, 1.

<sup>181</sup> Cf. ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, II, 20.

se hace un solo espíritu con él en un solo beso. Por este beso suspiraba aquella alma santa que dijo: *Que me bese con el beso de su boca*.<sup>182</sup>

La amistad con Cristo y la amistad entre los amigos prácticamente coinciden en Elredo. La amistad no solo no es impedimento o distracción para amar a Cristo, acaba siendo su más noble acicate y estímulo. El que fuera abad general del Císter, Bernardo Olivera, asegura que al menos «cinco veces Elredo afirma, con términos casi iguales, que la amistad humana es una vía de acceso a la amistad con Dios. Entre una y otra amistad solo hay una diferencia de grado, pero no de naturaleza».<sup>183</sup> Es decir, «de la amistad con el hombre, por cierta semejanza, pasamos fácilmente a la amistad con Dios».<sup>184</sup> Sin duda esta concepción de la amistad resulta verdaderamente novedosa en el contexto histórico del medievo, aunque responde al mismo tiempo a aquella antropología optimista del s. XII que marcará profundamente la personalidad y la doctrina de Elredo.<sup>185</sup>

Al final del libro tercero Elredo revela una experiencia personal de amistad con la cual acarició una cierta plenitud. Se trata de un relato íntimo y conmovedor, que prepara las conclusiones a las cuales quiere llegar, pensando en la formación de sus discípulos: «Lo primero que se ha de hacer es purificarse uno mismo»,<sup>186</sup> rechazando «el impulso pasional», «sin nada de superficialidad».<sup>187</sup> Y luego que se ha elegido y probado al amigo y se ha llegado a las siguientes constataciones: «que considera la amistad como una virtud, y no como un negocio, que huye de la adulación y detesta la lisonja, que se muestra libre y discreto a la vez, paciente en la corrección, firme y estable en el amor», sólo entonces «se experimenta aquella dulzura espiritual: *Ved qué dulzura, qué delicia, convivir los hermanos unidos*».<sup>188</sup> Y a partir de aquí describe con suma fineza y profundidad la verdad de esa amistad forjada en Cristo:

¡Qué maravilloso es entonces condolerse mutuamente, trabajar juntos, soportar uno las cargas del otro, olvidarse con agrado de sí mismo por el otro, preferir su voluntad a la propia, remediar sus necesidades antes que las propias, oponerse y exponerse a cualquier peligro!

---

<sup>182</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, II, 21. La cursiva es el modo en que el traductor indica las citas en los textos de Elredo.

<sup>183</sup> B. OLIVERA, *Amistades transfiguradas, Amigos y amigas por el Reino*, Madrid: Publicaciones Claretianas 2000, pp. 27-28.

<sup>184</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, III, 87.

<sup>185</sup> Según Simón, Elredo «se présente même comme un exemple paradigmatique de cette découverte du sens de la personne humaine comme individualité, comme “être-en-relation”, comme affectivité et comme être dialogique» (SIMÓN, «Anthropologie et affectivité chez Aelred de Rievaulx», 136).

<sup>186</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, III, 129.

<sup>187</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, III, 130.

<sup>188</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, III, 131.

Entre tanto, ¡qué gozo para ellos el conversar, comunicarse las aspiraciones, examinar juntos todo y estar de acuerdo en todo!<sup>189</sup>

Y a «esto se añade la oración de uno por otro»,<sup>190</sup> y en la cima de una tal amistad en Cristo se llega a palpar la dulzura del afecto de Cristo en el afecto del amigo:

Hasta que de repente y de manera insensible, algunas veces el afecto se cambia en otro afecto; y como palpando de cerca la dulzura de Cristo en persona, se comienza a *gustar cuán dulce y suave es* y a sentir *qué suave es*.<sup>191</sup>

Esta amistad, sin embargo, no tiene por objeto buscar un consuelo en este mundo, sino que es prenda de vida eterna, cuando en los tiempos venideros se realice plenamente la fraternidad universal en Cristo:

Esta amistad a la que aquí sólo podemos admitir unos pocos, se extenderá a todos y se anegará en Dios, cuando *Dios sea todo en todos*.<sup>192</sup>

La amistad, según Elredo, contiene el amor, ya que no se encierra en ella misma, en el círculo pequeño de los amigos, sino que se abre a lo universal. El amor, por su cuenta, no contiene necesariamente la amistad, como es el caso del amor a los enemigos. En este sentido, para nuestro autor el amor a los enemigos constituye un amor más grande que el de la amistad.<sup>193</sup>

Sin duda, el abad de Rieval tiene el coraje de relacionar antropología y cristología, vinculando estrechamente la dimensión vertical y horizontal de la amistad. Efectivamente, «la amistad espiritual, tal como la concibe Elredo, “lleva” en sí el germen de todas las aspiraciones humanas más profundas».<sup>194</sup> De nuevo constatamos aquí aquel mismo no rechazo de lo humano que descubríamos en Bernardo, en ese concebir la amistad con Cristo como íntimamente contenida en la amistad humana. No se da, por lo tanto, en el adjetivo «espiritual» una resonancia pseudo-espiritualista, en el sentido peyorativo de la palabra, sino, más bien, el subrayado de un humanismo certero, preñado de gestos y actitudes de máxima concreción del amor para con el amigo. Esta antropología se encuentra a las antípodas de aquella largamente influyente del Kempis o de Tronson, donde ya no tiene cabida la analogía y en donde el camino hacia Dios declina

<sup>189</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, III, 132.

<sup>190</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, III, 133.

<sup>191</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, III, 133, donde cita su obra *Sermones de Oneribus*, 3.

<sup>192</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, III, 134.

<sup>193</sup> Cf. ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, I, 30-32; III, 2.

<sup>194</sup> BURTON, «Un estudio introductorio», XVI.

en un individualismo solipsista; nada que ver, por tanto, con aquella concepción del amor a Dios condicionada al rechazo de la amistad con los hombres.

Una última cuestión de nuestro interés la planteaba Olivera en una conferencia. Comentando la característica del Císter en el s. XII, consistente en constituir una verdadera «escuela de la caridad», lanzaba al aire la siguiente pregunta: «¿se enseña y se aprende en esta escuela del amor la amistad heterosexual, es decir, entre géneros diferentes, varón y mujer?». <sup>195</sup> Y buscando una respuesta alude a un texto de Elredo:

Finalmente, al crear al hombre, para recomendar aún más el bien de vivir en compañía, dijo: *No está bien que el hombre esté solo, hagámosle una ayuda semejante a él.* Y el poder divino no formó esta ayuda de una materia parecida ni de la misma con que plasmó al hombre, sino que creó a la mujer de la sustancia misma del hombre, como incentivo palpable de caridad y amistad. [...] De este modo la naturaleza imprimió en el espíritu humano desde sus mismos orígenes el afecto de la amistad y la caridad, que después el sentimiento interior de amar acrecentó con un gusto especialmente suave. <sup>196</sup>

El texto da a entender que Elredo asume y entiende que la amistad original pensada por Dios fue plasmada a partir de la relación hombre-mujer. Pero ni Olivera ni los demás comentadores de Elredo defienden que el abad de Rieval pensara en ningún momento en una amistad heterosexual, quizá por los «peligros» que conllevaba. <sup>197</sup>

A pesar de todo, Olivera razona que la concepción elrediana de la amistad podría contener elementos formales de la amistad hombre-mujer. Es decir, la amistad esponsal sería como el trasfondo de esa concepción o, en cierto sentido, cumpliría una cierta función paradigmática. Así, por ejemplo, cuando Elredo alude al beso de los amigos, en una cita comentada más arriba, hace referencia explícita al Ct: «Así pues, el amigo que en el espíritu de Cristo se adhiere a su amigo [...] se hace un solo espíritu con él en un solo beso. Por este beso suspiraba aquella alma santa que dijo: *Que me bese con el beso de su boca*». <sup>198</sup> De hecho, son muy pocos los autores que refieran el beso de los amantes del Ct a la relación de los amigos, ya que la hermenéutica generalizada, desde los Padres hasta los místicos medievales, se orienta únicamente al beso entre el alma y Dios. Aquí, sin embargo, se trata del beso entre los amigos, aunque es un beso en el beso a Cristo o de Cristo.

---

<sup>195</sup> B. OLIVERA, *Amistades transfiguradas*, 19.

<sup>196</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, I, 57-58.

<sup>197</sup> Cf. ELREDO DE RIEVAL, *El espejo de la caridad*, III, 28:66.68 (Burgos: Monte Carmelo 2001). Cf. OLIVERA, *Amistades transfiguradas*, 22-23.

<sup>198</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, II, 21.

Más adelante Elredo comenta la doctrina de los «tres besos», a fin de ilustrar el beso de los amigos que se hacen un solo espíritu. Y culmina la explicación citando de nuevo el Ct 1,1 y además 2,6. Elredo distingue tres besos: el corporal, el espiritual y el intelectual: «El corporal se verifica por el contacto de los labios, el espiritual mediante la unión de las almas, y el intelectual por el Espíritu de Dios con infusión de gracias».<sup>199</sup> El beso espiritual, que «no se da con el contacto de la boca sino con el afecto del espíritu»,<sup>200</sup> según Elredo: «Podría llamarlo con justicia beso de Cristo, aunque no lo ofrece por su propia boca sino por la de otro».<sup>201</sup> Es decir, el contacto con Cristo se establece en (a través de) el amigo. Y concluye:

Acostumbrada, pues, el alma a este beso y no dudando de que toda esta felicidad proviene de Cristo, se dice pensativa: ¡Oh, si él mismo se me acercase! Y suspirando por el beso intelectual, grita con el mayor de los anhelos: Que me bese con el beso de su boca. Sosegados ya los afectos sensibles, y apaciguados todos los pensamientos y deseos mundanos, sólo quiero gozarme en el beso de Cristo y descansar en su abrazo, diciendo exultante: Su mano izquierda está bajo mi cabeza y con su derecha me abraza.<sup>202</sup>

La expresividad y claridad meridiana de Elredo sobre los afectos y la amistad no deja de sorprender a sus comentadores, la mayoría de los cuales celebran una tal concepción de la amistad en Cristo capaz de integrar lo humano en lo divino. Elredo afirma con firmeza la bondad de la creación.<sup>203</sup> Dios lo ha hecho todo bueno y, por tanto, el amor natural es bueno en sí mismo.<sup>204</sup> El problema radica en la elección adecuada del objeto del amor, porque el amor busca el goce en algo, pero no todo aquello que deseamos amar nos lleva a la felicidad.<sup>205</sup>

Algunos, releando los textos elredianos, han llegado a la conclusión de que esconden cierta exaltación de lo que ellos presuponen como una vivencia de una homosexua-

<sup>199</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, II, 24.

<sup>200</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, II, 26; cf. ÍD, *El espejo de la caridad*, I, 34.

<sup>201</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, II, 26.

<sup>202</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, II, 27.

<sup>203</sup> Así: «Pero esa fuerza o naturaleza del alma por la que se realiza este amor bueno o malo, ya sea bien o mal utilizada, es siempre un bien para el alma y no puede dejar de serlo. Sin duda, es una naturaleza de sustancia semejante a la del sumo Bien, que hizo cada una de las cosas buenas que existen, lo mismo que hizo muy buena la totalidad de las cosas» (ELREDO DE RIEVAL, *El espejo de la caridad* III, 20).

<sup>204</sup> Simón no duda en aseverar: «L'affirmation d'Aelred relative à la bonté naturelle de la faculté d'amour apparaît extrêmement importante pour tout le développement de la spiritualité monastique du Moyen Âge. Le fondement de cette bonté naturelle se situe précisément dans la création divine elle-même, dans l'ordre naturel inscrit dans l'univers et dans l'homme, "image de Dieu". Cette conception plus optimiste élaborée par les moines médiévaux prendra le dessus sur la perception plus pessimiste d'Augustin» (SIMÓN, «Anthropologie et affectivité», 146).

<sup>205</sup> «Como dijo uno, no son las costumbres las que hacen que las cosas sean buenas o malas, sino los buenos o malos amores; pero el abuso, al ser obra de un mal amor, hace malo al hombre» (ELREDO DE RIEVAL, *El espejo de la caridad*, III, 21).

lidad monástica sin complejos.<sup>206</sup> Al respecto Jean-Marie Gueullette considera que esta interpretación podría implicar una proyección de la problemática moderna sobre el género,<sup>207</sup> aunque tampoco no debería desdeñarse una tal hermenéutica en vista a positivizar o iluminar de algún modo unas relaciones que a lo largo de la historia han sido demonizadas.

Elredo no desea enseñar a sus monjes a buscar la amistad –no haría falta entrar en el monasterio para tal fin–, sino a buscar a Dios, a buscarle en la amistad. De este modo, la amistad se orienta hacia lo escatológico o, como escribe Gueullette: «no es una consolación para monjes sensibles o decadentes, sino la prefiguración del Reino venidero».<sup>208</sup>

Nuestro autor se adelanta quizá a los tiempos modernos por su percepción profunda de las relaciones interpersonales y de la psicología humana.<sup>209</sup> Por esto su aportación para nuestros días resulta todavía enriquecedora, porque nos hace comprender, como afirma Simón, que «la teología no es solamente un *intellectus fidei*, sino también un *affectus fidei*», ya que la «dimensión de la afectividad humana no puede ser ignorada en los procesos de la inteligencia y en la experiencia de la fe».<sup>210</sup>

## 2.6. La mística femenina

En la encrucijada del cambio de milenio también tiene lugar un cierto resurgir de la presencia de la mujer. En el contexto monástico que estamos analizando no solo los varones apuestan por la reforma y la novedad, también un grupo nutrido de mujeres aportan novedad y progreso en el ambiente cultural. Nos referimos a un creciente movimiento de mística femenina, representada muchas veces por mujeres analfabetas o con apenas formación, aunque también algunas muy cultas, en claro contraste con los varones eclesiásticos, habitualmente instruidos en filosofía y teología.<sup>211</sup>

---

<sup>206</sup> J.-M. Gueullette menciona a los principales autores de esta línea: K. C. Rusell, J. Boswell, B. P. McGuire, en J.-M. GUEULLETTE, «L'amitié dans la communauté. Les enjeux théologiques d'une histoire complexe», *Rev. Sc. fh. th.* 87 (2003) 267.

<sup>207</sup> Gueullette cita, como refutadores de aquella teoría, a K.-M. TePas y M. L. Dutton. Cf. bibliografía en Gueullette, op. cit.

<sup>208</sup> GUEULLETTE, «L'amitié dans la communauté», 269.

<sup>209</sup> Sobre esto Simón afirma en su artículo comentando *El espejo de la caridad*: «Cette œuvre médiévale montre que les recherches sur la subjectivité ne sont pas une découverte de la modernité et que les analyses psychologiques ne sont pas aussi neuves que l'on serait tenté de le croire» (SIMÓN, «Anthropologie et affectivité», 159).

<sup>210</sup> SIMÓN, «Anthropologie et affectivité», 138.

<sup>211</sup> En esta obra se encuentran recensionados muchos libros sobre el tema de la mujer en el medievo: F. R. DE PASCUAL, «Libros, para leer, asombrarse, disfrutar y aprender», *Cistercium. Revista cisterciense* 219 (2000) 669-686.

Sin embargo, en el imaginario popular la mujer era considerada como de segunda categoría en relación con el varón, como consecuencia crítica del pecado de Eva. Las consideraciones de los filósofos griegos, en especial Aristóteles, asumidas por Agustín y Tomás de Aquino, entre otros, relegaban a la mujer a una condición de inferioridad y pasividad, de necesario sometimiento al varón. A pesar de todo, la nueva perspectiva antropológica y cultural ayudó a salir del ostracismo a la mujer que, paulatinamente, fue encontrando espacios de libertad para expresar con sus formas propias femeninas los resortes de la nueva espiritualidad más subjetiva.

Se produce un resurgir importante del monacato femenino, no siempre vinculado al interés por la religión.<sup>212</sup> Sea como fuere la entrada en el monasterio era una oportunidad para muchas mujeres de tener un acceso a la cultura y a los estudios que de otro modo les estaban vetados.<sup>213</sup> Pero sobre todo se trataba de un verdadero germinar de la vida religiosa en la mujer de aquel tiempo, de modo que aparecen importantes movimientos de espiritualidad capitaneados por mujeres, pertenecientes a diversos estados de vida –religiosas, casadas, viudas– y de condiciones sociales distintas –nobleza, plebe– que se desviven por fomentar un verdadero fervor místico y religioso entre las gentes.

Entre ellas cabe mencionar: Isabel de Schönaue (1126-1165), Hildegarda de Bingen (1098-1179), las beguinas Hadewijch de Amberes (1200-1248) y Marie d'Oignies (1177-1213), Beatriz de Nazaret (1200-1269), Matilde de Magdeburgo (1207-1282), Matilde de Hackeborn (1241-1298), Gertrudis de Helfta (1256-1302), Ángela de Foligno (1248-1309), Margarita Porete (1250-1310), Brígida de Suecia (1303-1373), Catalina de Siena (1347-1380), Juliana de Norwich (ca.1342-ca.1416), y un sinfín de mujeres que dejaron sus experiencias escritas o quedaron en el anonimato. Ciertamente la espiritualidad sponsal medieval les debe mucho; sin su aportación no hubiera llegado a la cima de contenido y espiritualidad que la coronó. Olivera considera que esta espiritualidad místico-afectiva y femenina «encarna en vidas y experiencias la doctrina espiritual de los padres cistercienses del siglo precedente; sobre todo la doctrina de Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint-Thierry respecto al alma esposa sedienta y ardiente en

---

<sup>212</sup> Indica K. Saratxaga: «La aristocracia funda y protege los monasterios para que ejerzan también como instituciones sociales indispensables para la acogida de sus hijas, además garantizaban la manutención y una vida digna a las mujeres solas, huérfanas o viudas» (SARATXAGA, «Movimiento místico y monástico femenino de los siglos XII y XIII», 91).

<sup>213</sup> De hecho, el monasterio, «como microcosmos organizado, gobernado y habitado por mujeres, estimula a las mujeres y les permite hacer una cultura propia, fuera de los modos y de los contenidos de la cultura transmitida en el ámbito privado y familiar» (L. PELLEGRINI, *Specchio di donna. L'immagine femminile nel XIII secolo: gli exempla di Stefano di Borbone*, Roma: Studium 1989, p. 21).



deseos de amor».<sup>214</sup> Quizá esta opinión se podría contrastar afirmando que, en muchos casos, la doctrina de las mujeres místicas medievales va más allá en contenido y en forma que la de los monjes cistercienses.

K. Saratxaga propone tres modos distintos de desarrollo de la mística femenina según su lugar de procedencia y sus influencias.<sup>215</sup>

La *mística epitalámica o sponsal*, llamada también *Minnemystik* o bien *Brautmystik*,<sup>216</sup> tendría su origen en la tradición cisterciense-bernardiana, muy ligada a los comentarios al Ct. Es una mística sponsal o del amor afectivo hacia el Verbo encarnado, que busca la unión con Cristo esposo en la senda de su humanidad. En esta corriente sitúa, entre otras, las místicas cistercienses, Beatriz de Nazareth y las místicas del monasterio de Helfta, Santa Gertrudis, Matilde de Hackeborn y Matilde de Magdeburgo.

Se trata de una corriente mística de matriz femenina, desarrollada por las mujeres del s. XII, con independencia del varón religioso. Ellas buscan una espiritualidad en clara distinción con la que captan en sus propios ambientes, adaptada a la expresividad de lo femenino delante del Misterio. Una mística para ellas generada por ellas.

La *mística del ser*, llamada también *Wesenmystic*,<sup>217</sup> tomaría sus fuentes de Guillermo de Saint Thierry en conexión con Agustín, Orígenes y los Padres Griegos. Esta mística de la esencia, adoptada igualmente por la mujer medieval, difiere de la mística nupcial en el hecho de que no es propiamente de creación femenina. En esta corriente podemos situar a las beguinas, sobre todo Hadewijch de Amberes y Margarita Porete.

Aquí podemos recordar todo lo dicho acerca de la doctrina de Guillermo referente a la relación del orante con la Trinidad. Se trata de llegar a ser lo que ya somos desde siempre en Dios, por un despojamiento radical que nos permite retornar a nuestro origen, que es ser el amor con el que Dios se ama a sí mismo en la criatura. Doctrina asu-

<sup>214</sup> OLIVERA, *Traje de bodas y lámparas encendidas*, 109.

<sup>215</sup> Cf. SARATXAGA, «Movimiento místico y monástico femenino de los siglos XII y XIII», 95-99.

<sup>216</sup> Cf. RAURELL, *El Càntic dels Càntics en els segles XII-XIII*, 81; J. LECLERCQ, *La donna e le donne in San Bernardo*, Milano: Jaca Book 1997, pp. 73-97.

<sup>217</sup> A menudo se han querido contraponer ambas corrientes. Sin embargo, no son líneas puras o paralelas, sino elementos diversos de circularidad e intercambio. Tal como hemos indicado, es posible distinguir, sin radicalizar, un matiz masculino en la mística de la esencia, más objetiva y conceptual, y un matiz femenino en la mística sponsal, más frutiva y afectiva; aunque ambos matices se encuentran de hecho tanto en la corriente más afectiva como en la más especulativa. Algunos autores prefieren desvincular ambas místicas del adjetivo sponsal. Así, por ejemplo: E. ZUM BRUNN, «Mística dell'amore e mística dell'essere», en G. EPINEY-BURGARD – E. ZUM BRUNN – D. BREMER., *Le poetesse di Dio. L'esperienza mistica femminile nel Medioevo*, Milano: Mursia 1994, pp. 16-23; P. DINZELBACHER, «Pour une histoire de l'amour au moyen âge», *Le Moyen Âge* 93 (1987) 223-240. Dinzelsbacher presenta una visión ponderada y equilibrada de la mujer mística medieval, evitando los reduccionismos de quien proyecta los problemas actuales de género.

mida y recreada con gran originalidad por la escuela renano-flamenca, representada por el Maestro Eckart, tal como tendremos ocasión de profundizar en el apartado siguiente.

La *mística pasional* estaría asociada al resurgir de las ordenes mendicantes de finales del s. XIII. Aquí el amor de Dios se muestra en el Cristo sufriente clavado en cruz. El desposorio con Cristo se vive como identificación con los dolores de su pasión y muerte. No se busca el «paraíso», como en las otras dos corrientes, sino que se busca a Dios en la condición humana, asumida por el Cristo sufriente en la cruz. En esta espiritualidad el dolor físico es concebido como un modo de acercarse y fundirse con el Dios hombre clavado en la cruz. Aquí deberíamos situar a Juliana de Norwich, Margarita de Oingt, Ángela de Foligno, entre otras.

Veamos, a continuación, algunos trazos distintivos de esta vastísima corriente de espiritualidad medieval.

Destaca en primer lugar *la experiencia personal* de la mujer mística como base de su discurso y de su proceso de fe. En el mundo antiguo las autoridades son siempre varones: padres, obispos, directores, confesores... En este contexto eclesial sorprende que ellas no suelen o no necesitan justificar o fundamentar sus experiencias en las autoridades masculinas, que apenas citan en sus escritos. Muy en línea con la renovación antropológica de aquel tiempo la mujer se centra en su propia experiencia como fuente de su vivencia y de su discurso.

También resulta novedoso la manera de vivir la experiencia mística: integrando las potencialidades del alma, del espíritu y también del cuerpo. En este sentido, «lo que más impresiona en el caso de la experiencia mística femenina es que la acción divina no desdeña manifestarse a través del *lenguaje humilde del cuerpo* sexuado de la mujer».<sup>218</sup>

Los escritos de estas mujeres místicas –que se clasifican básicamente según dos tipos: «vidas» y sistematización de los distintos grados de la vida espiritual– nos muestran un *Dios encarnado*, no un Dios puro espíritu, sino en su cuerpo, con lenguaje e historia. Un Dios «corporalizado» con quien es posible unirse a fin de gozar o sufrir con Él. No hacen abstracción de un Dios que se sitúa fuera del cuerpo o del mundo, sino un Dios encarnado, que vive en ellas y que experimentan en su propia corporalidad.

En las místicas abunda el *lenguaje del enamoramiento*. En tanto que mujeres, se sitúan delante de Cristo desde su feminidad, y esto les permite sobreabundar en expresiones y afectos, ajenos a la expresividad propia del místico varón.

---

<sup>218</sup> SARATXAGA, «Movimiento místico y monástico femenino de los siglos XII y XIII», 102.

El núcleo existencial de sus experiencias se encuentra en el *radical cristocentrismo* que les caracteriza. No buscan un Dios espíritu, abstracto o distante. Para ellas Dios es Cristo, y su ideal es identificarse con Cristo en su divinidad, experimentando su unión y su gozo, y asemejarse a Cristo en su humanidad, para seguir su camino de sufrimiento y entrega hasta la muerte. Este cristocentrismo tiene la nota de la devoción a la humanidad de Cristo centrada en su corazón; en el *corazón de Cristo* reencuentran su ternura y misericordia. Fruto de este cristocentrismo se desarrolla la devoción a la *Eucaristía*:

En fin, comer el Cuerpo de Cristo es la manera más ajustada de responder a la exigencia de adecuación entre el plano real y simbólico de la unión de lo divino con lo humano y permite a la mujer mística dar rienda suelta a una afectividad en la que el cuerpo está absolutamente implicado.<sup>219</sup>

Un texto de Matilde de Magdeburgo nos da a entender la novedad de la aportación de la mujer a la espiritualidad esponsal medieval. El testimonio de Matilde, llevado casi al paroxismo, nos muestra esta espiritualidad «corporalizada», fundamentada en la contemplación del Verbo encarnado:<sup>220</sup>

Marcha pues, la amada hacia el más hermoso, hacia la secretísima cámara (*cubiculum*) de la invisible majestad, donde encuentra el lecho del amor (*lectulum amoris*) y el abrazo (*amplexus*) de deífica ternura.

El Esposo le dice:

—Permanece en pie, amada.

Y ella:

—¿Qué me ordenas, amado mío?

Le responde:

—Desnúdate.

—¿Y qué me va a suceder, Señor Dios?

Él:

—La gracia inefable nos ha unido (*conjuncti*) de tal manera mediante la unión de naturalezas, que no podrá tener lugar ningún divorcio. No asumí a ninguno de los Ángeles sino a la descendencia de Abrahán; por lo mismo, arroja todo temor, rubor y poder que venga del exterior, y conserva sólo lo que posees internamente por naturaleza. Escoge este noble deseo y la pasión de la recta voluntad sin fondo (*fondoque carentem rectae voluntatis concupiscentiam*); yo completaré la mía eternamente con generosidad interminable.

Responde ella:

---

<sup>219</sup> Ibid., 109.

<sup>220</sup> MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina que ilumina los corazones*, IV, 6 (Burgos: Monte Carmelo 2004, pp. 201-202).

—En estos momentos, Señor, soy un espíritu puro y desnudo (*simplex et nuda sum mens*); tú, un esposo revestido de gloria. Nuestra inagotable comunicación de vida se convierte ahora en un inquieto ardor insoportable y en un quietísimo silencio de amor, según el anhelado placer (*voluptatem*) de nuestras dos voluntades. Esposo y esposa se comunican (*Ipse se sponsae e sponsa se sponso communicat*), no ignoran lo que está sucediendo: éste es el alivio que desean.

Breve instante éste, en el que esposo y esposa se unen quedamente (*occulte convenit*). Es necesario que la separación inseparable acontezca con frecuencia, y separe a los que son indivisibles.

¡Amigo de Dios! Te he descrito este camino del amor, y ojalá, Dios se digne grabarlo en tu corazón. Amén.

Ciertamente, la novedad de este movimiento femenino en relación con el símbolo esponsal es de suma importancia, ya que solamente la mujer podía aportar un elemento de síntesis; quizá ella unifica mejor que el varón los distintos ámbitos de la existencia humana. Raurell, en relación con la hermenéutica del Ct, pone de relieve el modo distinto de vivir-comprender la espiritualidad esponsal del varón y la mujer: «En general, la aproximación de las mujeres al Cantar de los Cantares suele ser más erótica que la de los hombres; ellos acentúan más los aspectos morales: lo que se debe hacer para ser un buen religioso o un buen cristiano».<sup>221</sup> Ellas, probablemente, integran mejor pensamiento y afectividad, mística y erotismo, espiritualidad y sexualidad. Desde su genio femenino muestran cómo la espiritualidad alcanza verdaderamente su zénit cuando penetra finalmente la esfera de lo corporal. Porque una fe que no alcanza el cuerpo, unificándolo en el espíritu, pone en evidencia la dificultad del dejarse moldear por la espiritualidad del Verbo encarnado. Al respecto comenta Saratxaga:

Las mujeres místicas, contra el topos cultural, reivindicaron su cuerpo inventando un cuerpo místico, diferente; un cuerpo que participaba por entero del acontecimiento espiritual, que apela ampliamente a los sentidos y a una dinámica vehemente de la vida sensorial. Lo visual, lo auditivo, todos los sentidos corporales se convierten en sentidos espirituales que intentan transparentar el exceso delicioso de la experiencia del anonadamiento de sí, del fervor del deseo, del desfallecimiento y del delirio. Cuerpo-receptáculo dócil, propicio para el amor; terreno elegido y particular para «hablar de Cristo», para manifestar su amor.<sup>222</sup>

Esta corporalización místico-afectiva de la espiritualidad femenina medieval es consecuencia lógica de la escuela cisterciense, representada por Bernardo y Guillermo, promotora de una pedagogía espiritual de abajo a arriba, en la cual «el eros y el afecto espontáneo, enraizados en el sexo, están llamados a jugar un papel importante en la bús-

<sup>221</sup> RAURELL, *El Càntic dels Càntics en els segles XII-XIII*, 74.

<sup>222</sup> SARATXAGA, «Movimiento místico y monástico femenino de los siglos XII y XIII», 116.

queda de Dios».<sup>223</sup> Desde la antropología y la cultura actuales se valora positivamente esta concepción medieval integradora y, en el fondo, se aplaude. Aunque no faltan aquellas voces o posiciones teológicas actuales que insisten todavía en la existencia de un verdadero salto cualitativo entre naturaleza y gracia. Sin embargo, la doctrina más clásica nos recuerda y les recuerda que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y perfecciona.<sup>224</sup>

Por otro lado, la tradición esponsal que arranca de los Padres y culmina en la mística esponsal medieval, en especial la que viven las mujeres, nos propone una espiritualidad no fundamentada en una mojigatería o sensiblería acomodaticia. Todo lo contrario, presupone madurez y calidad humana en el sujeto que la padece. Ya Orígenes advierte en su comentario al Ct: «a todo el que aún no está libre de las molestias de la carne y de la sangre ni ha renunciado a los afectos de la naturaleza material que se abstenga por completo de leer este libro y cuanto se dirá sobre él».<sup>225</sup> En esta misma línea hacemos nuestra la reflexión de Olivera cuando afirma «que la mujer, en cuanto persona femeninamente sexuada –y más integrada que el varón en su realidad espiritual, anímica y somática– posee una disposición natural para la esponsalidad».<sup>226</sup> A nuestro entender ahí se encuentra un reto para el futuro eclesial: en vista a esa madurez, confiar a la mujer aquella faceta de la educación cristiana, que pueda ayudar a unificar las distintas dimensiones de la persona en el encuentro con Cristo esposo.

## 2.7. *La mística renana*

De modo paralelo a la eclosión de la mística femenina medieval en los ss. XIII-XIV cabe mencionar la importante aportación espiritual de la mística renana, formada bajo la influencia de los dominicos, sobre todo por la llamada «tríada mística renana», formada por Maestro Eckhart (ca.1260-1328) y sus dos discípulos, Juan Taulero (ca.1300-1361) y Enrique Suso (ca.1300-1366).

<sup>223</sup> OLIVERA, *Traje de bodas y lámparas encendidas*, 174.

<sup>224</sup> En la Carta encíclica *Deus caritas est*, 3-8, Benedicto XVI recuerda que el amor erótico es inseparable del amor agápico; un amor que desdeña lo corporal deviene pseudoespiritualismo y un amor que se centra y se cierra únicamente en lo corporal se puede convertir en mera carnalidad. El eros debe purificarse para integrarse en el ágape, donde encuentra la realización de los anhelos que le constituyen. El eros como deseo del «tú» y anhelo legítimo de su posesión se purifica y se crece en el deseo del amor oblato en la pura donación de uno mismo a Dios y a los demás.

<sup>225</sup> ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares*, pról. (BP a 1, 35). Al respecto comenta Olivera: «A medida que se avanza en la *lectio divina* del Cantar de los Cantares se llega a esta conclusión: es una colección de poemas para gente adulta y casta, casados o célibes-virgenes, que tienen bien integrada su sexualidad y han logrado establecer relaciones armónicas con personas del sexo opuesto» (OLIVERA, *Traje de bodas y lámparas encendidas*, 182).

<sup>226</sup> OLIVERA, *Traje de bodas y lámparas encendidas*, 181.

Maestro Eckhart fue un pensador y místico controvertido en su tiempo y, aún hoy, se le interpreta desde posiciones dispares.<sup>227</sup> Fue discípulo de Alberto Magno y profesor en la prestigiosa universidad de París, responsable del centro de estudios dominicano de Colonia y con cargos importantes en la Orden. También destaca su faceta de predicador y de pastor en las florecientes comunidades de beguinas en Teutonia (Alemania). Precisamente algunos estudios recalcan la gran influencia que tendría la mística femenina medieval en Eckhart y sus discípulos,<sup>228</sup> hasta el punto de considerar que esa influencia estaría en el origen del desarrollo de su mística especulativa.<sup>229</sup>

Existen además otras influencias. En efecto, la nueva espiritualidad del norte de Europa durante los ss. XIII-XIV toma forma en el contexto de un amplio movimiento popular apodado «amigos de Dios», extendido a lo largo del Rin, desde Alsacia y Suiza hasta los Países Bajos, con varios focos de irradiación: Colonia, Estrasburgo y Basilea. «Eran grupos piadosos, constituidos por hombres y mujeres de toda condición, que se agrupan en torno a aquellas personas que predicarán en lenguas vernáculas y que transmitirán una experiencia interior y una vida coherente».<sup>230</sup> Buscaban una respuesta a la situación convulsa de decadencia social y eclesiástica, junto con la hambruna a causa de las guerras interminables y la peste. En este contexto histórico, caracterizado por las ansias de renovación espiritual, aparecen los místicos renanos que hablan y escriben para ellos: místicos que, además, encuentran buena sintonía con personas fervientes de los Países Bajos, como Jan van Ruysbroeck (1293-1381), visitado por Taulero en 1350.

Así pues, la mística renana encuentra sus raíces en las comunidades dominicanas del norte de Europa (con una gran influencia de las comunidades femeninas del beguinato, muchas de las cuales adoptaron el hábito dominicano), también de esa corriente popular deseosa de renovación espiritual, de la influencia de la mística esponsal del nuevo Císter (especialmente Bernardo de Claraval) y del ideal de la pobreza evangélica suscitado por la corriente espiritual franciscana.

De algún modo Maestro Eckhart sintetiza todas estas influencias ambientales de su tiempo, constituyéndose como punto de referencia de la nueva espiritualidad. Su pensa-

---

<sup>227</sup> Algunos, como Kurt Flasch (Escuela de Bochum), le analizan únicamente desde la perspectiva filosófica; otros le consideran un autor esotérico apto para el diálogo con otras religiones; sin embargo, la perspectiva de Alois Haas nos parece la más equilibrada, por considerarle sobre todo como un verdadero místico y pensador cristiano. Puede verse al respecto el artículo de S. BARA, «Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana», *Ciencia Tomista* 135 (2008) 453-485.

<sup>228</sup> Así, por ejemplo, puede verse B. MCGINN, *Meister Eckhart and the Beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*, New York: Continuum 2001.

<sup>229</sup> Cf. BARA, «Para entender al Maestro Eckhart», 466.

<sup>230</sup> *Ibid.*, 467.

miento oscila entre dos polos, uno teológico-filosófico y otro místico. No resulta sencillo definirle y, quizá,

la designación que mejor le cuadra es la de teólogo místico o místico especulativo [...] En efecto, él ofrece constructos de pensamiento teológico que pertenecen al ámbito de la temática mística y que pueden servir como impulsos para la interioridad de las personas avanzadas espiritualmente.<sup>231</sup>

A pesar de su mística elevada, de tendencia especulativo-intelectual, Eckhart se esfuerza en comunicar a las personas iletradas la profundidad de su pensamiento. Sus sermones entrañan una enorme dificultad de comprensión, aunque sus oyentes no le abandonan, seducidos por su personalidad mística.<sup>232</sup> El místico, en efecto, atrae por la integralidad de un pensamiento siempre unido a la experiencia, que se caracteriza por una tendencia a la unificación interior; es decir, el místico suele expresar constantemente una única idea o intuición clave, alrededor de la cual converge todo lo demás. En este sentido compartimos la opinión de I. M. de Brugger:

Esta única idea fundamental y nuclear de Eckhart, desde la cual se han desarrollado y, por otra parte, orientado, todas las demás ideas, es la que se refiere al Nacimiento de la Palabra en el alma. Ha desconocido a Eckhart quien no ha comprendido que el Nacimiento del Hijo por el Padre divino en la chispa del alma constituye la única razón, el contenido y el fin de la prédica de Eckhart.<sup>233</sup>

De algún modo el Maestro es heredero de la larga tradición de la *theologia cordis* en los Padres, haciendo de ella el centro de su mensaje.<sup>234</sup> El mismo describe el proceso de este nacimiento del Hijo en el alma en uno de sus sermones, en un texto que suele considerarse como una buena síntesis de su propuesta espiritual:<sup>235</sup>

Cuando predico suelo hablar del desasimiento y del hecho de que el hombre se libre de sí mismo y de todas las cosas. En segundo término [suelo decir] que uno debe ser informado otra vez en el bien simple que es Dios. En tercer término, que uno recuerde la gran nobleza que Dios ha puesto en el alma para que el hombre, gracias a ella, llegue hasta Dios de manera milagrosa. En cuarto término [me refiero] a la pureza de la natura divina... el resplandor

<sup>231</sup> V. SATURA, «Maestro Eckhart», en P. DINZELBACHER (ed.), *Diccionario de la mística*, Burgos: Monte Carmelo 2000, p. 321.

<sup>232</sup> Incluso uno de los más importantes intérpretes y estudiosos de su obra no duda en afirmar: «A pesar de haberme ocupado de él durante largos años, no puedo afirmar que comprenda todo cuanto escribió» (J. KOCH, «Zur Analogielehre Meister Eckharts», en K. RUH [ed.], *Altdeutsche und altniederländische Mystik* [Wege der Forschung 23], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, p. 277).

<sup>233</sup> I. M. DE BRUGGER, «Introducción», en MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Barcelona: Edhasa 1983, p. 23.

<sup>234</sup> Pueden verse las influencias de los clásicos en la *theologia cordis* del M. Eckhart en la obra citada de RAHNER, *Simboli della chiesa*, 133s.

<sup>235</sup> Así, por ejemplo, KOCH, «Zur Analogielehre Meister Eckharts», 301.

que hay en la naturaleza divina, es cosa inefable. Dios es un Verbo, un Verbo no enunciado.<sup>236</sup>

El desasimiento hace referencia a la pobreza que, para el Maestro, ha de ser más interior que exterior:

Ahora bien, hay dos clases de pobreza: una es una pobreza exterior y esta es buena y muy elogiable en la persona que carga con ella voluntariamente [...] De esta pobreza no quiero decir más. Pero existe otra pobreza, una pobreza interior respecto a la cual hay que entender la palabra de Nuestro Señor cuando dice: «Bienaventurados son los pobres en espíritu».<sup>237</sup>

Y resume como sigue su pensamiento sobre esta pobreza interior: «un hombre pobre es aquel que no quiere nada y no sabe nada y no tiene nada».<sup>238</sup> A partir de aquí se muestra escasamente indulgente con aquellos que practican «penitencias y ejercicios exteriores» e, incluso, cuando se tiene la voluntad de realizar la voluntad de Dios, porque se caería en una velada riqueza espiritual. Y concluye: «Si el hombre ha de ser pobre en voluntad, debe querer y apetecer tan poco como quería y apetecía cuando no era. Y de esta manera es pobre el hombre que no quiere».<sup>239</sup> Es decir, antes de nacer no hay querer y por eso cada hombre es él mismo, despojado de todo, siendo de manera pura solo lo que Dios es y obra en él. Este sería su ideal de pobreza. Algo parecido acontece en cuanto al no saber: «el hombre ha de mantenerse tan libre de su propio saber, como [lo] hacía cuando no era, y que deje obrar a Dios lo que Él quiera, y que el hombre se mantenga libre».<sup>240</sup> Análogamente en relación con el tener: no tener nada, ni tenerse a uno mismo, a fin de que Dios pueda obrar libremente en la persona libre sin ataduras.

El desasimiento tiene como finalidad que la criatura se despoje de los accesorios para así asemejarse a Dios a quien debe ver, también, sin accesorios, a fin de retornar a Dios, a aquella condición primigenia donde Dios era su «lugar». Este retorno a Dios es obra de Dios y cooperación del hombre que se anula completamente: «De Dios es la obra y del alma el deseo y la capacidad de que Dios nazca en ella y ella en Dios».<sup>241</sup> Es decir, Eckhart cree profundamente en la posibilidad de este retorno y en la unión del ser humano con Dios. Cree verdaderamente en «la gran nobleza que Dios ha puesto en el alma para que el hombre, gracias a ella, llegue hasta Dios de manera milagrosa», porque

<sup>236</sup> MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón 53, introducción y traducción por I. M. Brugger, Barcelona: Edhasa 1983, p. 374, en <<http://www.dfists.ua.es/~gil/maestro-eckhart.pdf>> [Consulta: 8-11-2019].

<sup>237</sup> MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón 52, 368.

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón 52, 370.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón 44, 335.



«[el Señor está] en nuestro fondo más íntimo, siempre y cuando Él nos encuentre en casa y el alma no haya salido de paseo con los cinco sentidos».<sup>242</sup> Para el Maestro la potencia del alma donde acontece la unión mística es el entendimiento iluminado, concepción acorde con la escuela dominicana. En cambio, para la escuela franciscana es más la voluntad y, por tanto, el amor. Aunque Eckhart habla también del amor, distinguiéndolo del entendimiento: «Mediante el conocimiento acojo a Dios dentro de mí; [y] mediante el amor me adentro en Dios».<sup>243</sup>

Hay una dimensión o parte del alma que conecta directamente con la eternidad de Dios y que abre a la unión con Él; la otra parte conecta con la historia, con el espacio-tiempo. Eckhart define esta parte privilegiada como «chispa» o «gotita» del alma, que es como el criado enviado por Dios, una luz que se imprime desde arriba.<sup>244</sup> Sólo ahí puede hablar Dios o, como escribe de Brugger: «En un alma noble –como la llama Eckhart a menudo– donde las potencias inferiores se han acallado, donde no existen ni el tiempo ni el espacio, ahí se realiza el “Nacimiento del Hijo”, o sea, el único suceso que le permite al alma volver a su origen, a Dios. Porque todo cuanto hay sucedió y sigue sucediendo».<sup>245</sup> Nuestro autor desarrolla de este modo una escatología de presente a partir del concepto del «ahora» eterno. Efectivamente: «Cuando el alma se ha liberado del tiempo y del espacio, el Padre envía a su Hijo al alma».<sup>246</sup> Algunas veces se le acusa a Eckhart de cierto panteísmo, sin embargo, queda patente en sus escritos que no concibe jamás la unión del alma con Dios como una fusión o fundición; más bien, el vacío que deja el hombre en su alma lo llena Dios con su luz.

Este retorno del hombre a Dios solo es posible gracias a la generación del Hijo por el Padre y su encarnación en el mundo. Sin duda Eckhart es plenamente joánico en sus planteamientos, sobre todo por la influencia del comienzo de este evangelio. Escribe, por ejemplo: «El hablar del Padre es su “engendrar”, el “escuchar” del Hijo es su “nacer”».<sup>247</sup> En este engendramiento todos los hombres emanamos de Dios y, por otro lado, nacimos como Cristo en la historia, a fin de volver, con el Hijo, de nuevo a Dios.

El hombre que vive y permanece en Dios no desdeña la actividad de este mundo. Todo lo contrario, actúa en él como si no actuara, pero no permanece inactivo. De hecho, todas las actividades y «las experiencias externas no son ninguna cosa externa para

<sup>242</sup> MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón 34, 298.

<sup>243</sup> MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón 6, 184.

<sup>244</sup> MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón 20a, 243.

<sup>245</sup> BRUGGER, «Introducción», 41.

<sup>246</sup> MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón 4, 172.

<sup>247</sup> MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Sermón 27, 276.

el hombre ejercitado porque todas las cosas tienen para el hombre interior una divina e interna forma de existencia».<sup>248</sup>

Sin duda la aportación del Maestro Eckhart —que no podemos ampliar con Taulero, Suso y Ruysbroeck para no alargar excesivamente nuestro estudio—, con su mística conceptual, complementa aquella mística afectiva bernardiana y también la corriente femenina analizada anteriormente. Porque cabría la tentación de equiparar mística esponsal con cierta sensiblería y, sin embargo, lo verdaderamente esponsal se compagina necesariamente con una adecuada teología de la cruz. Probablemente la tensión entre afecto y renuncia alcanzó un buen equilibrio en la escuela carmelitana, tal como tendremos ocasión de estudiar más adelante.

### 3. LA MÍSTICA EN EL TIEMPO DE LAS REFORMAS

#### 3.1. *El Siglo de Oro español*

Dejamos atrás la Edad Media para adentrarnos en el llamado tiempo de las reformas que dan paso a la Edad Moderna. En esta época la espiritualidad esponsal adquiere un nuevo impulso, de modo especial a través de la reforma carmelitana. En este apartado nos referiremos a Teresa de Jesús (1515-1582) y a Juan de la Cruz (1542-1591), como representantes e impulsores del Carmelo descalzo, y completaremos su aportación con una representante del Carmelo calzado, María Magdalena de Pazzi (1566-1607).

El período histórico que nos ocupa está marcado por el llamado «Siglo de Oro» español o bien «Siglo Español», cuyo ciclo histórico se extiende simbólicamente desde el año 1492 hasta el 1659.<sup>249</sup> Un período de tiempo caracterizado por la hegemonía española, no solo en el ámbito político-militar, «sino también dejando huellas significativas en la cultura y en las formas de vida». En esta época histórica se aplica la teoría de la *Translatio imperii*<sup>250</sup> al reclamo español de liderazgo en el mundo cristiano. Un liderazgo que, según Mariano Delgado, se basaría en los siguientes términos:

<sup>248</sup> MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Tratados. Pláticas instructivas 21, 91.

<sup>249</sup> Es la datación que propone Mariano Delgado, a quien seguimos básicamente en este apartado. Sobre la cuestión del «Siglo Español» puede consultarse: M. DELGADO, *El Siglo Español (1492-1659). Un ensayo de historia espiritual*, Madrid: Encuentro 2021, p. 14.

<sup>250</sup> *Translatio imperii* («traslado del imperio») es una expresión que se utilizó en distintos contextos como justificación de la legitimidad de un poder imperial por transferencia de un poder similar preexistente. Cf. H. THOMAS, «Translatio Imperii», en *Lexikon des Mittelalters*, vol. 8, München: Dt. Taschenbuch 2002, pp. 944-946.

Esa conciencia de estar llamados a asumir la hegemonía no se despierta en España con la llegada de la Casa de Austria, sino que aparece ya bien marcada a la sombra de los acontecimientos del «año maravilloso» de 1492 que muy pronto serán interpretados de forma providencialista: la toma de Granada, la expulsión de los judíos que rechazaban su conversión al cristianismo y que será un fanal para la uniformidad religiosa de España en «su» siglo, el descubrimiento de unas islas de lo que pronto se llamará con tintes mesiánicos el «Nuevo Mundo» y, lo que también es importante, la impresión de la gramática del castellano de Antonio de Nebrija como la primera de una lengua moderna.<sup>251</sup>

El Siglo Español representa la etapa más gloriosa de la monarquía española, en el ejercicio de un papel de primera potencia mundial durante los reinados de Carlos I de España y V de Alemania (1500-1558) y con Felipe II (1527-1598). En el ámbito europeo fueron también los tiempos de Lutero (1483-1546) y de la Reforma protestante, así como de otras tantas reformas civiles y eclesiales. En el ámbito de la Iglesia católica destaca la celebración del concilio de Trento (1545-1563), como una de las reformas más significativas e influyentes de la historia de la Iglesia. En cuanto a la evolución de la espiritualidad y la mística cristiana Delgado comenta:

Los impulsos de Erasmo y de la *devotio moderna* encuentran en España un humus fértil porque convergen con el renacimiento espiritual autóctono. La reforma de las órdenes mendicantes bajo los Reyes Católicos hacia una estricta observancia alcanzó con los terciarios a las gentes del pueblo interesadas por una intensa vida de oración. El catecismo de 1498 contribuyó a mejorar la cultura religiosa. Jiménez de Cisneros, el arzobispo de Toledo y fundador de la Universidad de Alcalá de Henares fomentó la traducción y difusión de obras centrales de la *devotio moderna* como *La Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. García de Cisneros, su sobrino y abad de Montserrat, publicó con el *Exercitatorio de la vida espiritual* (1500), que alcanzó siete ediciones en español y catorce en latín, el primer *bestseller* español de espiritualidad. Los dominicos de Castilla se abren a la tradición profética de Jerónimo Savonarola. No hay que olvidar como algo específico del humus hispano la influencia del teocentrismo judío e islámico, presente en muchos de los conversos y alumbrados. Y finalmente hay que tener en cuenta el alto grado de alfabetización, parecido al de la Europa protestante: entre el 10% en el mundo rural y el 50% en las ciudades más importantes.<sup>252</sup>

En medio de este contexto cultural renovador Teresa y Juan emprenden su propio camino de reforma en el seno de la familia carmelitana. Ambos representan, junto con Baltasar Álvarez y Luis de León, «la edad dorada y más original de la mística española (y de la mística cristiana en general)».<sup>253</sup> Los reformadores carmelitanos se encuentran

<sup>251</sup> DELGADO, *El Siglo Español (1492-1659)*, 14.

<sup>252</sup> Ibid., 135-136.

<sup>253</sup> Ibid., 140. Contemporáneamente a este florecimiento espiritual surgen también corrientes heréticas y pseudomísticas, tal como constata Delgado: «El florecimiento espiritual de España estuvo siempre acompañado –como no podía ser de otra manera, si se tiene en cuenta la condición humana– de ciertas patologías religiosas, criticadas por los autores serios y perseguidas por la Inquisición» (Ibid., 140).

en medio de la encrucijada de un siglo –el Siglo Español– en el que se entremezcla un vivo interés por la oración con sus múltiples desviaciones y también aciertos. Existe, en efecto, un vivo debate entre oración vocal y oración mental. Los jesuitas, con su método de la meditación imaginativa y de la «composición de lugar», representan la tendencia de la oración vocal, aunque no faltan entre sus filas verdaderos contemplativos como lo debería ser el mismo Ignacio de Loyola.

En el otro extremo se encuentra, entre otros, el movimiento espiritual y laico de los alumbrados con su tendencia al quietismo y al dejamiento, movimiento que fue zanjado finalmente por la Inquisición, aunque su influencia perduró en el tiempo. No cabe duda, como afirma Delgado, que «la oración mental como meditación o contemplación es el mejor camino para la unión con Dios en amor, fe y entrega de la voluntad es experiencia y doctrina desde los Padres de la Iglesia».<sup>254</sup> Una oración practicada en los ámbitos monacales o por los buenos teólogos, «mientras que los laicos e incluso las monjas debían practicar solo la oración vocal».<sup>255</sup> Los problemas surgen cuando este esquema social eclesial entra en crisis por el interés creciente de los laicos y de las mujeres en un tipo de oración que entendían como un verdadero camino de perfección, «o cuando en ese contexto surgieron tendencias anticlericales y antiritualistas, acompañadas por una moral laxa».<sup>256</sup>

Los recogidos representan un punto intermedio entre las dos corrientes, «unían la oración mental como oración de recogimiento y quietud con la vocal, la meditación de la humanidad de Jesús con la contemplación de su divinidad».<sup>257</sup> A pesar de todo, no les faltaron detractores y algunas persecuciones, como las promovidas por el dominico Melchor Cano, alegando que las clases populares no deberían dedicarse a la oración y a la contemplación, sino al trabajo para ganarse el pan de cada día. Entre los recogidos cabría destacar el *Tratado de la oración y meditación* de Pedro de Alcántara, que tuvo gran influencia sobre Teresa de Jesús.

Se diría que Teresa encontró en su tiempo la «fórmula» idónea para lidiar con los teólogos y con la misma Inquisición promoviendo, a la vez, entre sus monjas una verdadera oración contemplativa, enraizada igualmente en la meditación de los misterios de Cristo y de su divina humanidad.

---

<sup>254</sup> Ibid., 139.

<sup>255</sup> Ibid.

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> Ibid., 143.

### 3.2. La reforma descalza

#### 3.2.1. Teresa de Jesús<sup>258</sup>

«Los fundadores de la descalcez en la familia carmelitana pertenecen a la tradición del recogimiento, pero tiene sus propios acentos: menos rigorismo ascético y más bien una espiritualidad del justo medio».<sup>259</sup> Teresa, en efecto, tiene el coraje de emprender su propia reforma a sabiendas de la situación de inferioridad de la mujer en su tiempo. No cabe duda: «Alrededor de 1500, las condiciones para que las mujeres avancen en la iglesia y la sociedad son más favorables que en la Edad Media».<sup>260</sup> Pero, las oposiciones y prejuicios eran aún inmensos y quizá Teresa salió airoso en sus conflictos con las autoridades eclesiásticas no solo por su coraje, también por su humildad e inteligencia, porque no todas las mujeres destacadas corrieron igual suerte.<sup>261</sup> Inteligencia para ir un poco más allá de la ofuscación cultural de algunos guías del pueblo santo, cuando ella comprueba que la subordinación o la humillación no formaba parte del trato de Jesús con la mujer de su tiempo:

---

<sup>258</sup> Las fuentes de Teresa de Jesús y de Juan de la Cruz se han extraído de la siguiente bibliografía: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, editado por T. Álvarez, Burgos: Monte Carmelo <sup>18</sup>2017; TERESA DE JESÚS, *Cartas*, editado por T. Álvarez, Burgos: Monte Carmelo <sup>4</sup>1997; JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, editado por J. V. Rodríguez y F. Ruiz, Madrid: Espiritualidad <sup>5</sup>1993. Por lo demás, existe una amplia bibliografía sobre Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. Puede consultarse un compendio bibliográfico muy extenso sobre Juan de la Cruz en M. DIEGO SÁNCHEZ, *Actualidad bibliográfica en torno a San Juan de la Cruz*, Madrid: EDE 2000. O bien, la siguiente página web coordinada por el mismo autor: [http://www.-ocd.pcn.net/book\\_sjc.htm](http://www.-ocd.pcn.net/book_sjc.htm). También se puede consultar E. PACHO, *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo 2000. M. Diego Sánchez también tiene una extensísima bibliografía sobre Santa Teresa de Ávila: M. DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Madrid: Espiritualidad 2008. La mejor fuente bibliográfica y actualizada se encuentra en la web del Teresianum en Roma (*Pontificia Facoltà Teologica y Pontificio Istituto di Spiritualità*), donde constan dos boletines bibliográficos dedicados a San Juan de la Cruz, actualizados hasta el año 2019 y preparados por Ciro García, y, del mismo autor, tres boletines sobre Teresa de Jesús, con bibliografía actualizada hasta el año 2015. Consultar: <<http://www.teresianum.net/altre-pubblicazioni/bibliografie-scelte/>> [Consulta: 2-08-2020].

<sup>259</sup> DELGADO, *El Siglo Español (1492-1659)*, 149. En otro sitio añade Delgado: «Teresa hat das innere Beten (das mentale oder kontemplative Beten in der Sprache ihrer Zeit) nicht erfunden, wohl aber hat sie es mit eigenen Akzenten geprägt und damit eine unverwechselbar „teresianische“ Gebetsform geschaffen» (M. DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten: der mystische Weg der Teresa von Avila* [Topos-Taschenbücher Band 1074], Kvelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus, 1. Auflage 2017, p. 90).

<sup>260</sup> DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 39. Sin embargo: «A pesar del reciente paso por la escena política de una mujer como la reina Isabel, su figura, relativamente idealizada por el pueblo, no parece haber tenido incidencia en el cliché común y corriente de la mujer: sexo débil, carencia de letras (es decir, ignorancia cultural), propensión a las alucinaciones (es decir, visionaria en ciernes), inconstante, inepta para el desempeño de funciones públicas, necesitada de protección material y psíquica, etc., ideario tristemente tópico de aquel tiempo» (M. M. BANBRIDGE, *Ambiente y formación femenina de Teresa*, en <<https://www.teresavila.com/entrada/mujer-es/>> [Consulta: 20-10-2020]).

<sup>261</sup> Delgado destaca en esta época la aportación de tres mujeres: María de Cazalla (1487-después de 1534), Teresa de Ávila (1515-1582) y Jeanne Marie Guyon (1648-1717). La primera y la tercera tuvieron que enfrentarse a procesos y condenas, por la proximidad de sus doctrinas con la de los alumbados y al quietismo. Teresa logró salir airoso de esos embates porque supo someter su obra, con humildad y sana disposición, a los teólogos y a la Iglesia (cf. DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 41).

Pues no sois vos, Criador mío, desagradecido para que piense yo daréis menos de lo que os suplican, sino mucho más; ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres.<sup>262</sup>

Más fe y amor es lo que, según Teresa, encuentra Jesús en la mujer, en comparación con los varones. Y por eso levanta ella su queja a Dios, ya que ellos se muestran incapaces de imitar a Jesús en su condescendencia hacia ellas:

¿No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas e incapaces para que no hagamos cosa que valga nada por vos en público ni osemos hablar algunas verdades que lloremos en secreto, sino que no nos habíais de oír petición tan justa? No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois justo juez, y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa.<sup>263</sup>

En vista de la publicación post mortem de sus obras, este texto fue precisamente eliminado por el teólogo censor, sin duda porque era una crítica directa a los inquisidores y a los jerarcas de la Iglesia.

Así pues, en la perspectiva de los recogidos, Teresa de Jesús elabora su propia pedagogía oracional que, sin perder equilibrio, favorece la práctica de la oración mental e interior, sin contraponerla a la oración discursiva o repetitiva. A partir de aquí, Teresa se distancia de los alumbrados y quietistas, que fomentan una oración basada en el reposo absoluto y en el abandono en Dios en el silencio de las facultades y de los sentidos, conduciendo finalmente a una abstracción de lo divino. Para ella, sin embargo, la oración tiene que centrarse en la contemplación de la *humanidad* de Jesús, fuera de la cual no puede imaginar que sea posible la relación con Cristo. Escribe la santa: «Lo de las visiones imaginarias ha cesado; mas parece que siempre se anda esta visión intelectual de estas tres Personas y de la Humanidad, que es –a mi parecer– cosa muy más subida».<sup>264</sup> Teresa se aleja conscientemente de un teocentrismo desligado de la encarnación, como el que proponen los alumbrados que conviene evitar. Años después de su muerte aparece el famoso y controvertido Miguel de Molinos (1628-1696), con su celebre *Guía espiritual* (1675), que parece no haber comprendido el equilibrio teresiano en cuanto a la oración. En efecto,

---

<sup>262</sup> TERESA DE JESÚS, CE 4,1.

<sup>263</sup> Ibid.

<sup>264</sup> TERESA DE JESÚS, CC 66,3. De hecho, Teresa no se aleja de la humanidad de Jesús ni en las más elevadas etapas de la unión mística (cf. V 22).

Molinos ha sacado las consecuencias de una corriente espiritual teocéntrica que comienza con los *alumbrados* y se puede encontrar en algunos *recogidos* de los siglos XVI y XVII. Pero ignoró la «protesta» de Teresa contra el abandono o la relativización del cristocentrismo; la contemplación, en cualquier fase del camino espiritual, de la «santísima Humanidad» de Jesús.<sup>265</sup>

Para Teresa la oración no es un abstraerse en Dios, sino verdadero trato de amistad con una persona, Jesucristo, como ella misma lo explica: «no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama».<sup>266</sup> Recomendaba la oración mental a sus monjas, pero sin dejar nunca la oración vocal.

El objetivo último de la pedagogía oracional teresiana lo constituye el «matrimonio espiritual» del alma con Dios. Hay en Teresa, sin embargo, cierta evolución en el uso de la simbología esponsal. De entrada, ella conoce el símbolo del desposorio a través de la liturgia de los votos y de la consagración de las monjas y, por supuesto, del rito social del matrimonio. Manifiesta, sin embargo, algunas reservas a la hora de asumirlo en el desarrollo de sus primeras obras.<sup>267</sup> Quizá le pudo influir la práctica habitual de la vida matrimonial, basada por lo general en el matrimonio de «conveniencia» más que «por amor», escasamente satisfactoria para la mujer de su tiempo. Solo en la última etapa, tras comprobar que Jesús Esposo es cosa muy distinta de los maridos de su época, interpreta su propia experiencia de unión con Cristo en clave esponsal, como un verdadero matrimonio espiritual. A partir de entonces, y sobre todo en la obra culminante de las *Moradas*, la imagen esponsal aparece con toda su fuerza. Ella misma lo justifica: «Ya tendréis oído muchas veces que se desposa Dios con las almas espiritualmente. [...] Y aunque sea grosera comparación, yo no hallo otra que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio».<sup>268</sup> A partir de aquí, no tiene ningún reparo en explicar su propia experiencia de unión con Dios con la ayuda del Cantar de los Cantares: «Estas me dice Su Majestad muchas veces, mostrándome gran amor: Ya eres mía

---

<sup>265</sup> DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 72. Es importante al respecto este comentario: «[Teresa] razona su tesis como una teóloga de profesión y llega a dar por asentado que por la Humanidad de Jesús nos vienen todos los bienes. Se atreve a proponerlo como un postulado inamovible al teólogo lector de *Vida* (22,18), y años más tarde lo reiterará con fuerza en el libro de las *Moradas* (VI, 7,15). Es, sin duda, la más firme toma de posiciones en la teología de la Santa» (GRUPO FONTE, *Jesús y su humanidad santa*, en <<https://www.teresavila.com/ficha/jesus-y-su-humanidad-santa/>> [Consulta: 20-10-2020]).

<sup>266</sup> TERESA DE JESÚS, V 8,5.

<sup>267</sup> En sus primeras obras, como su autobiografía, el *Libro de la vida*, el *Camino de perfección* o en las *Fundaciones*, no encontramos el uso claro de esta imagen. Tampoco en los *Conceptos del amor divino sobre los «Cantares»*, donde comenta el Cantar de los Cantares.

<sup>268</sup> TERESA DE JESÚS, 5M 4,3.

y Yo soy tuyo».<sup>269</sup> Veamos, pues, el desarrollo del matrimonio espiritual o místico en la doctrina teresiana según la expone en las *Moradas*.

El *Castillo interior*<sup>270</sup> es el último libro doctrinal de Teresa. Iniciado en Toledo en junio de 1577 lo culmina con relativa rapidez. En el fondo se trata de un relato autobiográfico, sobrio y discreto, disfrazado de anonimato e integrado por las experiencias místicas del último decenio. Constituye una síntesis de la vida espiritual a partir del simbolismo de un castillo con siete moradas, donde el alma es este castillo interior que va creciendo a fin de alcanzar la unión con Dios y el compromiso de entrega a los demás. No solo es el libro más logrado de Teresa, sino un clásico de la teología espiritual.

La obra se apoya en tres textos bíblicos que le hacen de soporte: 1) Gn 1,26-27: el alma tiene gran hermosura y capacidad, por haber sido creada a imagen y semejanza de Dios; 2) Jn 14,2: hay en ella muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas, también con relación a Jn 14,23, donde Jesús promete que el Padre y Él harán morada en el cristiano; 3) Pr 8,21: Dios tiene sus deleites en el hombre y a él se manifiesta, mostrando todo su beneplácito.

Las cuatro primeras moradas son de purificación y de preparación interior. El alma necesita desprenderse de los apegos de este mundo, de las distracciones y vanidades, a fin de prepararse para el encuentro con el Esposo. Las cuartas moradas cumplen la función de «bisagra» o de punto de inflexión, dando paso a las tres últimas, en donde se consuma el matrimonio espiritual. Una conocida poesía de Teresa sintetiza oportunamente los frutos de esta primera etapa, aunque es válida para todo el camino espiritual:

Nada te turbe,  
nada te espante,  
todo se pasa,  
Dios no se muda,  
la paciencia  
todo lo alcanza.  
Quien a Dios tiene  
nada le falta.  
Solo Dios basta.<sup>271</sup>

---

<sup>269</sup> TERESA DE JESÚS, V 39,21.

<sup>270</sup> Para un estudio de esta obra puede consultarse la tesis doctoral de A. MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*, Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación Provincial 1993. También del mismo autor una obra de actualización del pensamiento teresiano: *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*, Santander: Sal Terrae 2005.

<sup>271</sup> TERESA DE JESÚS, P 9.



En las tres últimas moradas, descritas bajo el simbolismo esponsal, se distinguen tres momentos sucesivos: la unión, como el «conocerse» de los novios (quintas moradas), el desposorio o noviazgo espiritual (sextas moradas) y el matrimonio espiritual (séptimas moradas).<sup>272</sup> Las quintas moradas no son aún el momento del «compromiso espiritual», sino más bien, sus preliminares. Ahora el alma, con anhelos de ser la esposa, tiene que conocer y comprender mejor a Cristo esposo, dejándose instruir por Él mismo y regalarse con sus dones. Sin duda, acechan muchos peligros, porque regresando a los apegos del mundo se perdería toda ganancia:

Allí ya no hay más dar y tomar, sino un ver el alma, por una manera secreta, quién es este Esposo que ha de tomar; porque por los sentidos y potencias en ninguna manera podía entender en mil años lo que aquí entiende en brevísimo tiempo; [...] porque queda el alma tan enamorada, que hace de su parte lo que puede para que no se desconcierte este divino desposorio.<sup>273</sup>

Las moradas quintas son preparación para el compromiso que se alcanza en las sextas moradas. En esta etapa las pruebas que acaecen son verdaderas heridas de amor, de un Dios que se muestra y se esconde: «Siente [el alma] ser herida sabrosísimamente, más no atina cómo ni quién la hirió; más bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida».<sup>274</sup> Teresa, para explicar no sin reparos una experiencia que le es propia, acude a menudo a la imagen del corazón atravesado por la flecha de fuego que lanza el divino Cupido. En el *Libro de la Vida* describe esta experiencia suya, que la tradición ha apodado como gracia de la *transverberación del corazón* o *merced del dardo*, immortalizada por Bernini en el grupo marmóreo de Santa Maria della Vittoria (Roma):

Veíale en las manos [del querubín] un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun hartado. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.<sup>275</sup>

---

<sup>272</sup> Teresa estructura las tres últimas moradas inspirándose en el proceso del desposorio de su tiempo. Así, en el proceso social amatorio, al que corresponden sus moradas, se distinguen tres etapas: las vistas (moradas quintas), el desposorio (moradas sextas), y el matrimonio (moradas séptimas).

<sup>273</sup> TERESA DE JESÚS, 5M 4,4.

<sup>274</sup> TERESA DE JESÚS, 6M 2,2.

<sup>275</sup> TERESA DE JESÚS, V 29,13. Vuelve a referir este fenómeno en CC 5,15-17; Ct 177,5 y 6M 2,4.

En las sextas moradas Teresa hace referencia a esta experiencia para describir el «toque» del Esposo divino en lo más íntimo del alma. En la medida que el alma se acrece en la unión con el divino Esposo, «le pide a Dios la saque de este destierro», porque cada vez más «todo la cansa cuanto ve en él».<sup>276</sup> Cuanta más cercanía con el Señor, mayor lejanía experimenta de las cosas y negocios del mundo, y, al mismo tiempo, más se enciende en ella el deseo vehemente de lanzarse a la misión de dar a conocer al Amor de su vida en el servicio a los hombres. El alma, en efecto,

se querría meter en mitad del mundo, por si pudiese ser parte para que un alma alabase más a Dios; y si es mujer, se aflige del atamamiento que le hace su natural porque no puede hacer esto, y ha gran envidia a los que tienen libertad para dar voces, publicando quién es este gran Dios de las Caballerías.<sup>277</sup>

No se da, por tanto, un abandono del mundo para encerrarse en la propia mismidad. Más bien todo lo contrario. Para Teresa, este adentrarse en el *Castillo interior* supone un compromiso sin reservas en pro de la misión eclesial. A pesar de todo, ella, mujer audaz en la comunicación de la Buena Nueva, padecerá las restricciones culturales de su tiempo, según las cuales no se permite la predicación a la mujer. Por eso Teresa tiene «gran envidia» de los varones creyentes y sobre todo de los ministros de la Iglesia, porque tienen la libertad de anunciar la fe, «dando voces», por el mundo entero.

Otro elemento de la experiencia espiritual que describe la Reformadora hace referencia a la unión mística como verdadera paradoja, donde se entrecruzan vida y muerte en contraste permanente, a fin de expresar el anhelo de Dios. Una paradoja que nos hace pensar en las habituales paradojas de la doctrina paulina: «cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte» (2Co 12,10b). Así describe Teresa poéticamente su propia paradoja existencial y espiritual:

Vivo sin vivir en mí,  
y tan alta vida espero,  
que muero porque no muero.<sup>278</sup>

Todas estas experiencias, si son verdaderas, dejan paz, armonía y progreso en el alma y, según Teresa, «[dejan] en especial tres cosas muy en subido grado: conocimiento de la grandeza de Dios [...] propio conocimiento y humildad, [...] tener en muy poco las

---

<sup>276</sup> TERESA DE JESÚS, 6M 6,1.

<sup>277</sup> TERESA DE JESÚS, 6M 6,3. La expresión «Dios de las Caballerías» puede referirse a la expresión bíblica «Dios de los ejércitos» (cf. 1S 15,2; 1R 19,10).

<sup>278</sup> TERESA DE JESÚS, P 1.

cosas de la tierra, excepto las que pueden servir al servicio de este gran Dios». <sup>279</sup> Los fenómenos extraordinarios –visiones, raptos, éxtasis...– que ella misma padeció, pueden sin embargo prestarse a engaño y siempre hay que discernir sobre su naturaleza, porque «algunas veces, y muchas, puede ser antojo, en especial en personas de flaca imaginación o melancólicas, digo de melancolía notable». <sup>280</sup> «Para Teresa y Juan de la Cruz son gracias especiales que Dios da “a quien quiere” (6M 4,12), pero que no pertenecen a la esencia de la experiencia mística y, por tanto, no deben buscarse». <sup>281</sup>

En las séptimas moradas Teresa habla diáfananamente del matrimonio espiritual como meta del camino místico. Manifiesta, sin embargo, cierto pudor, y se pregunta: «si será mejor acabar con pocas palabras esta morada; porque me parece que han de pensar que yo lo sé por experiencia, y háceme grandísima vergüenza, porque, conociéndome la que soy, es terrible cosa». <sup>282</sup> Lo cierto es que Teresa, dentro del proceso de su vida mística, tiene en sus últimos años una progresiva vivencia del misterio trinitario. Vivencia que ella misma testimonia en términos fulgurantes al comienzo de las séptimas moradas, en un pasaje que chocó, como ningún otro de sus escritos, con la teología de su tiempo y, más adelante, con la Inquisición. <sup>283</sup> Destaquemos los siguientes fragmentos:

Pues cuando Su Majestad es servido de hacerle la merced dicha de este divino matrimonio, primero la mete [el alma] en su morada, y quiere Su Majestad que no sea como otras veces que la ha metido en estos arrobamientos [...].

Aquí es de otra manera: quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada, por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo, porque no es visión imaginaria. Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría Él y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos. <sup>284</sup>

---

<sup>279</sup> TERESA DE JESÚS, 6M 5,10.

<sup>280</sup> TERESA DE JESÚS, 6M 3,1.

<sup>281</sup> DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 204.

<sup>282</sup> TERESA DE JESÚS, 7M 1,2.

<sup>283</sup> Cf. GRUPO FONTE, *El misterio de la inhabitación trinitaria*, en <<https://www.teresavila.com/ficha/el-misterio-de-la-inhabitacion-trinitaria/>> [Consulta: 20-10-2020].

<sup>284</sup> TERESA DE JESÚS, 7M 1,5-6.

Se refiere Teresa a Jn 14, 23: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él». Singular y sorprendente experiencia, la de la mística castellana, que atestigua la profundidad de su vivencia espiritual, y sorprendente el relato de la misma, que constituye quizá uno de los textos autobiográficos más excepcionales de la espiritualidad cristiana.

En esta etapa final ya no se trata de contemplar la humanidad de Jesús con los sentidos y las potencias, sino más bien de gustar una presencia íntima que invade a toda la persona. Por eso, afirma con buen temple Teresa:

porque en todo lo que se ha dicho hasta aquí, parece que va por medio de los sentidos y potencias, y este apareamiento de la Humanidad del Señor así debía ser; más lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente: aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria sino intelectual. [...] No se puede decir más de que –a cuanto se puede entender– queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios que, como es también espíritu, ha querido Su majestad mostrar el amor que nos tiene, en dar a entender a algunas personas hasta adonde llega para que alabemos su grandeza, porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que así como los que ya no se pueden apartar, no se quiere apartar Él de ella.<sup>285</sup>

Teresa utiliza las figuras de la luz y del agua<sup>286</sup> para describir la unión mística, figuras que podrían dar a entender una cierta «fusión» que sería inaceptable, porque la unión del alma con Dios no implica su desaparición o anonimato. En la unión con Dios el alma es más que nunca ella misma, en tanto que criatura distinta del Creador.<sup>287</sup>

Finalmente, Teresa expone que, si el matrimonio espiritual fue genuinamente verdadero, deberá producir algunos frutos: olvido de uno mismo, anhelo de que se cumpla en nosotros la voluntad de Dios, paz y gozo interiores.<sup>288</sup> De hecho,

pasa con tanta quietud y tan sin ruido todo lo que el Señor aprovecha aquí al alma y la enseña, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se había de oír ningún ruido; así en este templo de Dios, en esta morada suya, solo Él y el alma se gozan con grandísimo silencio.<sup>289</sup>

---

<sup>285</sup> TERESA DE JESÚS, 7M 2,3.

<sup>286</sup> Cf. TERESA DE JESÚS, 7M 2,4.

<sup>287</sup> Al respecto comenta el papa Benedicto XVI: «se da ciertamente una unificación del hombre con Dios –sueño originario del hombre–, pero esta unificación no es un fundirse juntos, un hundirse en el océano anónimo de lo divino; es una unidad que crea amor, en la que ambos –Dios y el hombre– siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa: “El que se une al Señor, es un espíritu con él”, dice san Pablo (1Co 6,17)» (BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 10, citado por DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 215).

<sup>288</sup> Cf. TERESA DE JESÚS, 7M 3,2s.

<sup>289</sup> TERESA DE JESÚS, 7M 3,11.

Ahora bien, el fruto más característico del matrimonio espiritual, con relación al desposorio, lo constituye la *estabilidad* espiritual. De hecho, los desposorios profanos que Teresa conoce de su tiempo, y que le inspiran para su tratado místico, tienen la nota de la reversibilidad, porque era posible romper por alguna de las partes el acuerdo matrimonial:

El desposorio espiritual es diferente [del matrimonio], que muchas veces se apartan [los desposados], y la unión [las vistas] también lo es, porque, aunque unión es juntarse dos cosas en una, en fin, se pueden apartar y quedar cada cosa por sí, como vemos ordinariamente [...] En estotra merced del Señor [matrimonio espiritual], no; porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro.<sup>290</sup>

Teresa concluye la descripción del itinerario espiritual de la unión mística afirmando que el alma que lo alcanza se lanza a la misión evangelizadora, como los apóstoles y las santas mujeres. Porque, «para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras».<sup>291</sup> En este mundo, el matrimonio espiritual solo se puede experimentar como anticipo del celestial, que impulsa a la misión, pero nunca a un ensimismamiento narcisista. Es pregustar un avance de la gloria futura; un don que impulsa a trabajar en la historia por la extensión del Reino.<sup>292</sup>

Un último apunte hace referencia a la recepción de Teresa en la Iglesia. Según Delgado se pueden establecer tres grandes etapas. La primera abarcaría desde 1588, año de la publicación de sus obras por Luis de León, hasta el Concilio Vaticano II (1965). Aquí se la interpreta como monja obediente sometida a cierta «domesticación» eclesiástica, y se le disimula, en tanto que mujer, el anhelo apostólico de predicar y enseñar. Son siglos de silencio que la historia impone, ignorando su genial aportación como mujer a la espiritualidad y a la teología. La segunda etapa comenzaría con la recepción del Concilio Vaticano II y con la consiguiente proclamación de Teresa, por parte de Pablo VI (27-9-1970), como primera doctora de la Iglesia. La etapa culminaría en 1982, con el congreso celebrado con motivo del 400 aniversario de su muerte. En esta fase se produce un verdadero avance en la investigación interdisciplinar sobre Teresa, no solo como maestra de oración, sino también por su aportación a la teología moral, a la dogmática y a otras muchas disciplinas, de cuño teológico y también humanístico. La tercera fase, que se desarrollaría en el 2007, en el contexto del 500 aniversario de su nacimiento, profundiza y amplía la investigación interdisciplinar, poniendo el acento en la dimensión de la *ex-*

<sup>290</sup> TERESA DE JESÚS, 7M 2,4.

<sup>291</sup> TERESA DE JESÚS, 7M 4,6.

<sup>292</sup> Cf. DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 217.

*perencia* de fe y en la importancia de su ser mujer en relación con el discipulado de Jesús. Se redescubre a Teresa, no solo como fundadora de una Orden, sino sobre todo como reformadora de la Iglesia y pionera de un camino de perfección válido para todos los tiempos.<sup>293</sup>

### 3.2.2. Juan de la Cruz

Teresa de Jesús influyó notablemente en la experiencia y en la trayectoria espiritual de Juan de la Cruz, sobre todo durante los cinco años que convivieron en Ávila (1572-1577), aunque no solo ella, también otras carmelitas como Ana de Jesús.<sup>294</sup>

La historia nos ofrece algunos vaivenes en cuanto a la comprensión del místico castellano. Así, por ejemplo, llegó a ser una opinión corriente por centroeuropa que a Juan le caracterizaba una personalidad ascética y distante,<sup>295</sup> opinión que no encaja con el testimonio de sus coetáneos,<sup>296</sup> que hablan más bien de un personaje afable y creador de buen ambiente en los conventos. Por otro lado, las obras principales que le han dado fama, *Subida del Monte Carmelo* y *Noche Oscura*, darían a entender una espiritualidad negacionista. Pero conviene decir que estas obras tienen una finalidad pedagógica, pensando sobre todo en los principiantes. Sin embargo, en *Cántico espiritual* se desvela el alma profunda e íntima de Juan, la del místico reclinado «sobre los dulces brazos del amado». Al respecto comenta Segura: «se puede afirmar que CB [*Cántico espiritual* versión B] es la síntesis completa del pensamiento sanjuanista, aunque para percibirlo sea necesario un profundo conocimiento del lenguaje y del pensamiento del autor».<sup>297</sup>

---

<sup>293</sup> Cf. *Ibid.*, 74-75.

<sup>294</sup> Al respecto escribe Segura: «La reforma carmelitana no hubiese sido ella misma sin esta comunión inter-humana que ilumina la vivencia y la pedagogía de la entrada en la comunión intra-divina» (X. SEGURA ECHEZÁRRAGA, *La Espiritualidad del símbolo esponsal en el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz* (tesis doctoral), Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Facultad de Teología 2009, 147; puede verse la tesis publicada en: *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, Ávila: Diputación de Ávila, Institución Gran Duque de Alba 2011). En relación con Ana de Jesús añade Segura: «Es muy significativa la dedicatoria del prólogo por su contenido y porque expresa, no solo la amistad y estimación que Juan le tiene, sino también, indudablemente, y como señalaba la primitiva biografía de Ángel Manrique, porque Juan está agradeciendo “lo mucho que recibía en ella de Dios”» (*Ibid.*, 148).

<sup>295</sup> Al respecto hace notar Segura: «La problemática textual ha venido complicando tradicionalmente el panorama de una comprensión sana y justa del autor. El hecho de no haber analizado suficientemente los Romances sanjuanistas y el Cántico en el pasado ha impedido una visión de los fundamentos de su pensamiento, y ha justificado una interpretación parcial del mismo, que se ha extendido por Europa» (*Ibid.*, 37).

<sup>296</sup> Así, por ejemplo, su secretario Juan Evangelista: cf. «Dicho de Juan Evangelista», en A. FORTES – F. J. CUEVAS, *Procesos de beatificación y canonización de San Juan de la Cruz* III (Biblioteca mística carmelitana 23), Burgos: Monte Carmelo 1992, p. 47.

<sup>297</sup> SEGURA, *La Espiritualidad del símbolo esponsal en el Cántico espiritual*, 369. Añade este autor: «Hasta hace poco se identificaba a SJC con su espiritualidad negativo-catártica y apenas se valoraba la dimensión luminosa y positiva de su espiritualidad esponsal, contenida sobre todo en el Cántico. Al pro-

El *Cántico espiritual* revela efectivamente la espiritualidad esponsal del místico castellano, orientada a la transformación de la criatura en Dios. Y si la oración mental y la contemplación ocupan un lugar central en su camino de pedagogía espiritual, «Juan es menos radical de lo que será después Molinos y debe ser entendido en el sentido de Pedro de Alcántara que permitía volver a la meditación cuando las circunstancias lo aconsejaran».<sup>298</sup> El camino espiritual de Juan pasa por la purificación y por la noche, pero para recoger después el fruto de los desposorios y del matrimonio espiritual. Unos desposorios que se expresan en el Cántico como una vehemente nostalgia de Dios:

¿Adónde te escondiste,  
Amado, y me dejaste con gemido?  
Como el ciervo huiste,  
habiéndome herido;  
salí tras ti clamando, y era ido.

Y más adelante continua:

Mas, ¿cómo perseveras,  
¡oh vida!, no viviendo donde vives,  
y haciendo porque mueras  
las flechas que recibes  
de lo que del Amado en ti concibes?

¿Por qué, pues has llagado  
aqueste corazón, no le sanaste?  
Y, pues me le has robado,  
¿por qué así le dejaste,  
y no tomas el robo que robaste?

Apaga mis enojos,  
pues que ninguno basta a deshacellos,  
y véante mis ojos,  
pues eres lumbre dellos,  
y sólo para ti quiero tenellos.

Descubre tu presencia,  
y máteme tu vista y hermosura;  
mira que la dolencia  
de amor, que no se cura  
sino con la presencia y la figura.<sup>299</sup>

---

fundizar el tema del símbolo esponsal nos vamos a encontrar con elementos de gran interés que pueden servir para hilvanar una nueva visión más humana, orgánica y completa del santo» (Ibid., 18).

<sup>298</sup> DELGADO, *El Siglo Español (1492-1659)*, 152.

<sup>299</sup> JUAN DE LA CRUZ, CB 1.8-11.

El *Cántico espiritual* revela la sensibilidad exquisita del místico castellano, no solo en lo referente a la espiritualidad sino también en cuanto al arte de la poesía; constituye, sin duda, una de las cimas de la mística y de la literatura universales.

No es menos importante para la temática esponsal el poema sanjuanista apodado *Romances de la Trinidad*. La doctrina allí expuesta fundamenta trinitariamente el plan esponsal de Dios de desposarse con la humanidad. Dios Padre, en efecto, le procura una esposa al Hijo encarnado, para que la ame y la redima de sus pecados haciéndola partícipe de la vida divina. Los Romances presentan el misterio de la Encarnación como el resultado de un diálogo intratrinitario, donde el Padre, pensando en la Creación y en el ser humano, le manifiesta al Hijo:

Una esposa que te ame,  
mi Hijo, darte quería,  
que por tu valor merezca  
tener nuestra compañía,  
y comer pan a una mesa  
de el mismo que yo comía,  
porque conozca los bienes  
que en tal Hijo yo tenía,  
y se congracie conmigo  
de tu gracia y lozanía.

Propuesta del Padre a la que el Hijo responde con premura:

Iré a buscar a mi esposa,  
y sobre mí tomaría  
sus fatigas y trabajos  
en que tanto padecía;  
y porque ella vida tenga,  
yo por ella moriría,  
y sacándola de el lago  
a ti te la volvería.<sup>300</sup>

La Encarnación del Hijo se concibe como revelación del plan divino de organizar unas nupcias para el Hijo a fin de realizar la *theosis* de la humanidad, su transformación en Dios, sin abandonar la naturaleza humana. Volveremos un poco más adelante sobre este tema.

Un último aspecto de la poesía sanjuanista, sobre todo referente al Cántico, lo constituye el sentido de la expresión erótica. Algunos han querido ver en ello una pura metá-

---

<sup>300</sup> JUAN DE LA CRUZ, P 1,3.7.



fora. Otros, algunos poetas, interpretan exclusivamente el *Cántico espiritual* en clave literal. Sobre esta cuestión opina Octavio Paz: «Es imposible leer los poemas del místico español únicamente como textos eróticos o como textos religiosos. Son lo uno, lo otro, y algo más, algo sin lo cual no serían lo que son».<sup>301</sup> Sin duda, en los poemas sanjuanistas existe este «algo más», que no puede corresponder si no a esa nostalgia de Dios que rezuma a borbotones en sus poemarios. O, como dice Segura: «El erotismo de SJC, en línea con el Cantar, recogido y asimilado de la tradición bíblica y patrística, expresa la bondad y el atractivo de todo lo creado cuando ha vuelto a la intención divina, atravesados caminos y noches bajo la guía del amor».<sup>302</sup>

### 3.2.3. Teresa y Juan o una «narrativa cristiana de la salvación»

En Teresa y Juan cristaliza aquella corriente de espiritualidad místico-esponsal medieval en línea psicológica que constituye lo que Delgado denomina una «narrativa cristiana de la salvación» (*Heilsnarrativ des Christentums*).<sup>303</sup> Toda religión, sobre todo las monoteístas, ofrecen un *relato* de salvación y redención para sus adeptos como respuesta a las fuerzas del mal presentes en el mundo. En el caso de la religión cristiana esta sería, según Delgado, su *narrativa de salvación*:

el cristianismo consiste en el tierno cortejo de un Dios que, por ser manantial permanente de amor y de gracia, ha tomado la iniciativa, como buen pastor, de vivir con nosotros y de esperar, con infinita paciencia y misericordia, la entrega voluntaria de nuestro amor. ¡Porque, hechos a semejanza de Él, estamos llamados a la libertad y al matrimonio amoroso con él!<sup>304</sup>

Matrimonio amoroso (*theosis*) que Juan de la Cruz expresa poéticamente:

A la cual [la esposa-humanidad] él [el Hijo] tomaría,  
 en sus brazos tiernamente,  
 y allí su amor la daría;  
 y que así juntos en uno  
 al Padre la llevaría,  
 donde de el mismo deleite,  
 que Dios goza gozaría;  
 que, como el Padre y el Hijo  
 y el que dellos procedía  
 el uno vive en el otro,  
 así la esposa sería,

<sup>301</sup> O. PAZ, *La llamada doble. Amor y erotismo*, Barcelona: Seix Barral 1993, p. 23.

<sup>302</sup> SEGURA, *La Espiritualidad del símbolo sponsal en el Cántico espiritual*, 429.

<sup>303</sup> En efecto, «el cristianismo tiene su propia narrativa de salvación que forma el horizonte de comprensión de la experiencia mística» (DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 82-83).

<sup>304</sup> Ibid.

que, dentro de Dios absorba,  
vida de Dios viviría.<sup>305</sup>

El plan salvífico de Dios consiste en hacer partícipe al ser humano del mismo gozo y de la misma vida que viven el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. En otro lugar y con otras metáforas describe magníficamente Juan este encuentro «nupcial» y transformativo del ser humano con Dios:

¡Oh noche que guiaste!  
¡Oh noche amable más que la alborada!  
¡Oh noche que juntaste  
Amado con amada,  
amada en el Amado transformada!<sup>306</sup>

Ahora bien, esta transformación o conformación de la criatura con Dios no implica fusión o confusión de naturalezas, sino verdadera participación, tal como sugiere la expresión clásica recogida por el místico castellano: «Lo que pretende Dios es hacernos dioses por participación, siéndolo Él por naturaleza, como el fuego convierte todas las cosas en fuego».<sup>307</sup>

El Concilio Vaticano II sintetiza sutilmente este plan divino-trinitario cuando afirma: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre»<sup>308</sup> porque esta *transformación* o unión esponsal constituye la «vocación suprema del hombre», en tanto que vocación «divina», no solo para el hombre creyente, «sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible».<sup>309</sup> Ya que «el Padre Eterno, por una disposición libérrima y arcana de su sabiduría y bondad, creó todo el universo, decretó elevar a los hombres a participar de la vida divina».<sup>310</sup> Delgado considera que esta narrativa de salvación del cristianismo presentada por el Concilio encaja al dedillo con la de los místicos, concretamente con aquella de los Romances sanjuanistas. Considera también teológicamente pedagógico situar siempre la misión *ad gentes* de la Iglesia en el interior del plan universal de salva-

---

<sup>305</sup> JUAN DE LA CRUZ, P 1, 4.

<sup>306</sup> JUAN DE LA CRUZ, P 5, 5

<sup>307</sup> JUAN DE LA CRUZ, D 106. En otro lugar el místico añade: «Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial, que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino solo cuando viene a haber semejanza de amor. Y, por tanto, esta se llamará unión de semejanza, así como aquella unión esencial o sustancial. Aquella, natural; esta, sobrenatural» (2S 5,3).

<sup>308</sup> GS 22.

<sup>309</sup> Ibid.

<sup>310</sup> LG 1, 2.

ción. De este modo, la Iglesia se muestra en el mundo como «signo» (*sacramentum*) de esta llamada o vocación universal.<sup>311</sup>

Con Teresa de Jesús y Juan de la Cruz la espiritualidad esponsal asume una de sus cimas más altas y universales; desde los rincones más escondidos y recónditos de los claustros reformados se proyecta una luz y una esperanza de salvación que encaja sin forcejeos con aquella narrativa de salvación del cristianismo presentada por el Concilio Vaticano II. Con todo, la historia necesita sus *tempos* para asumir las novedades que proponen sus mismas voces proféticas. Así, en los tiempos posteriores a Teresa y Juan, su mensaje fue expuesto a menudo a incomprensiones y deformaciones, quedando en el olvido aspectos fundamentales de su experiencia y de su doctrina, hasta nuestros días.<sup>312</sup>

### 3.3. *María Magdalena de Pazzi, desde el Carmelo calzado*

Podríamos citar otras muchas figuras históricas, continuadoras de la tradición esponsal en la época renacentista. Vamos a fijar nuestra atención en una carmelita calzada, Margarita de Pazzi (1566-1607),<sup>313</sup> cuyo testimonio nos parece de singular relevancia.

Margarita nace en una familia noble toscana. Desde temprana edad siente un impulso interior hacia Dios. Tras su primera comunión hizo voto perpetuo de virginidad. Entró muy joven al Carmelo calzado de Santa María de los Ángeles y profesó un año después, estando enferma y antes de tiempo. Su nombre religioso es María Magdalena.<sup>314</sup>

Tuvo diversas experiencias místicas, éxtasis, raptos y alocuciones que las monjas recogían y transcribían. En medio de muchas pruebas espirituales y de una gran purificación interior sintió la llamada a un compromiso por la renovación de la Iglesia. En ciertos momentos de éxtasis llegó a dictar un conjunto de cartas dirigidas al papa, a los car-

<sup>311</sup> Escribe, en efecto: «La narrativa de salvación del cristianismo y la experiencia de los místicos basada en ella conduce a la universalidad y amplitud de la redención (reconciliación universal), de tal modo que lo que sigue se aplica a todas las personas: que el Hijo de Dios se unió a nosotros en su encarnación, que la vocación última del hombre es divina, a fin de alcanzar la forma de Cristo, y que, por último, esto es misteriosamente posible para todas las personas gracias a la no menos importante acción de la Iglesia como “signo de salvación”, a través de su testimonio de Cristo como “luz del mundo”, que debe reflejar con tanta naturalidad como la luna refleja la luz del sol» (DELGADO, *Das zarte Pfeifen des Hirten*, 83).

<sup>312</sup> Entre otros autores se puede consultar: J. L. SÁNCHEZ LORA, *El diseño de la santidad. La desfiguración de San Juan de la Cruz*, Huelva: Universidad de Huelva 2004.

<sup>313</sup> Tenemos una buena síntesis de esta figura en J. CHALMERS, *El amor de Cristo excede a todo conocimiento* (cf. Ef 3,19). *Santa María Magdalena de Pazzi (1607-2007). Carta del Prior General Joseph Chalmers a la Familia Carmelita con ocasión del IV centenario de la muerte de Santa María Magdalena de Pazzi*, en <<http://www2.ocarm.pcn.net/esp/articles/jc08-esp.pdf>> [Consulta: 10-12-2019]. Para una visión más profunda de esta figura, en castellano, puede consultarse: H. PIZARRO LLORENTE – E. JIMÉNEZ PABLO, *Santa María Magdalena de Pazzi: imagen y mística (450 años de su nacimiento: 1566-2016)*, Roma: Edizioni carmelitane 2016.

<sup>314</sup> Encontramos los datos cronológicos en: MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Avisos y enseñanzas*, Onda (Castellón): Apostolado Mariano Carmelitano 1991.

denales y a su propio arzobispo, que no llegaron nunca a su destino. En todas ellas vibra su pasión por la Iglesia, animando a emprender una verdadera reforma eclesial que debía estar acompañada por una renovación espiritual y que reclamaba buscar la oveja perdida y ponérsela en la espalda, alimentándola con el ejemplo de la propia vida. Magdalena experimenta y describe el camino espiritual como una acción de Dios que limpia el molde del corazón interior, para que pueda entrar allí Dios mismo, en lo más profundo. Es la experiencia de la cristificación total, como preparación para el matrimonio espiritual. El 15 de abril de 1585 experimenta la recepción interior de los estigmas de la Pasión, y el 28 del mismo mes se desposa con Cristo en místico matrimonio.

Podemos sintetizar su rica espiritualidad en torno al centro de la fe cristiana: «Dios es amor»; «el amor es Dios». El amor es el núcleo de la fe, percibido con claridad y evidencia extraordinarias, vivido con intensidad irresistible, expresado con insistencia incansable. Realmente su vida y doctrina se convierten en una hoguera incandescente de amor, en un éxtasis casi ininterrumpido, que la arranca de todo lo terreno, para abismarla en el seno de la Trinidad y abrazarlo todo en el amor. Pero ante la soberbia e ingratitude humana la santa no puede menos de expresar su dolor: «¡El Amor no es amado!». <sup>315</sup> Por eso, su más vehemente preocupación fue la de «que el Amor sea amado». El Amor es, efectivamente, como un caudal impetuoso que brota de lo profundo de Dios, crece en el espacio de las almas que lo acogen, se desborda y lo invade todo.

La vida de María Magdalena de Pazzi estuvo envuelta en grandes sufrimientos que ella vivió interiormente como una donación, como un continuo martirio por las almas. Magdalena se abrazará toda su vida a la «locura de la cruz», llevando impresas en su interior las llagas del Crucificado, y ofreciéndose como víctima de amor por los pecadores, con aquel lema original que iluminará el sentido de su vida: «Padecer y no morir». Para ella el verdadero sufrimiento tiene un sentido oblativo en favor de las almas, y por eso afirmaba: «la salvación de las almas agrada tanto a Dios, que por ellas hace falta padecer y tolerar cualquier cosa». <sup>316</sup>

En definitiva, María Magdalena de Pazzi nos ofrece el testimonio ejemplar de un camino espiritual guiado por el amor esponsal. Se trata de un camino de profunda purificación, en medio de la cual se realiza el desposorio del alma con Dios en Jesucristo.

<sup>315</sup> Cf. CHALMERS, «El amor de Cristo», núm. 22.

<sup>316</sup> «Ammaestrament (Avisos o Enseñanzas)», 38, en MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Tutte le opere di santa Maria Maddalena de Pazzi, dai manoscritti originali*, vol. 7, editado por F. Nardoni, Firenze: Centro internazionale del libro 1960, pp. 280-281.

Ella vive de este modo su particular consumación de amor con Cristo, compartiendo su cruz y animando a otros a responder generosamente al Amor que nos amó primero.

#### 4. CONCLUSIONES

Hemos completado el recorrido histórico que nos habíamos propuesto a la búsqueda de elementos de sponsalidad. Ahora, como nota conclusiva de este capítulo, presentamos tres apartados: 1) unas conclusiones generales del recorrido histórico, 2) algunos puntos que pueden iluminar la cuestión de la amistad espiritual en clave esponsal, y 3) visión de conjunto de la simbología esponsal, que comprende el recorrido bíblico y el histórico.

##### *4.1. Recapitulación del recorrido histórico*

No es tarea fácil sintetizar algunas etapas significativas de la historia de la Iglesia. Tampoco era nuestra intención, tal como indicábamos más arriba, realizar un estudio crítico de la época de los Padres y del medioevo, estudio que hubiera requerido ampliar el abanico bibliográfico y temático, sobrepasando de este modo los límites del mismo. Una vez más, nuestro propósito ha consistido en buscar también aquí, en algunas etapas de la historia, trazas de sponsalidad que nos ayuden a fundamentar la aportación de la mujer al ministerio en clave de amistad espiritual.

En la época de los Padres tiene lugar la primera recepción del acontecimiento Cristo, con la característica de establecer un dialogo y un debate con la cultura circundante. Si, por un lado, tal como ha puesto de relieve sobre todo la teología feminista, dicha recepción asume la novedad de Cristo, en quien «ya no hay ni hombre ni mujer» (Ga 4), por el otro, continúa anclada en los patrones androcéntricos tradicionales y ambientales. El paso de la época de los Padres al medioevo no supone un progreso en este sentido. De hecho, a partir sobre todo de la reforma gregoriana, el sujeto eclesial se desplaza cada vez más de la comunidad al ministerio ordenado, representado por varones. La irrupción de la mística femenina medieval implicó un compromiso nuevo de la mujer en diversos ámbitos —espiritualidad, literatura, teología, predicación, etc.—, aunque su influencia no supone un cambio significativo en los modelos patriarcales.

Esta es la historia que hemos recibido y que no podemos cambiar, aun cuando hoy podamos y debamos reinterpretar. A partir de aquí, nuestra propuesta consiste en acoger

sus contenidos, procurando superar todo androcentrismo, a fin de comprender el mensaje que contienen respecto del misterio de Cristo y de la Iglesia.

En términos generales, nos parece que la simbólica esponsal se resuelve a lo largo de las etapas históricas estudiadas según dos grandes líneas temáticas complementarias. Cabría, por un lado, la perspectiva tipológica, atenta a la simbología del misterio esponsal de Cristo-Iglesia, con raíces en la alianza Yahvé-Israel interpretada por los profetas (Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel), y, por el otro, la psicológico-mística, más atenta a la relación Cristo-creyente, que se origina a partir de la lectura alegórica y moral del Ct.

Los Padres, en efecto, suelen parangonar el misterio Cristo-Iglesia con la alianza matrimonial Yahvé-Israel a través de múltiples tipologías, sobre todo las referentes a Adán-Cristo y Eva-María/Iglesia. Ciertamente hoy observamos con cautela estas tipologías, porque a la postre conducen fácilmente al modelo de los dos *status* eclesiales según el «*duo sunt genera christianorum*» del decreto de Graciano. Ciertamente, la ecuación Cristo = hombre = ministro, junto con la de María = mujer = laico, puede llevar a grandes equívocos eclesiológicos, porque parece asociar lo masculino a Cristo y al ministerio, forjando un vínculo más débil para la mujer con relación a Cristo, excluyéndola de este modo del ministerio.

Asumiendo la existencia de un poso cultural androcéntrico en los Padres, también comprendemos que las tipologías cumplen una función pedagógica en sus exposiciones. Así, por ejemplo, establecer a María como *tipo* de la Iglesia tiene para ellos el sentido de considerar la dimensión generativa mariano-eclesial propia de todos los bautizados, varones y mujeres, ministros y laicos. Todo el Pueblo de Dios, en efecto, se identifica con la maternidad mariano-eclesial, generadora de Cristo en uno mismo y en los demás. De este modo, la Iglesia es madre, pero también esposa, llamada a vivir con Cristo una relación esponsal de amor y fidelidad.

A partir de Orígenes la perspectiva tipológica cede paso a la psicológico-mística, desarrollada alrededor de las diadas Cristo-bautizado, Cristo/Dios-alma. Esta perspectiva, ampliada por el subjetivismo agustiniano, acaba imponiéndose con el giro antropocéntrico del s. XII bajo el caldo de cultivo de la nueva espiritualidad monástica del Císter naciente, así como de los nuevos caminos de la espiritualidad monástica y popular. En este nuevo marco cultural la doctrina esponsal se concentra prácticamente en los monasterios, llegando a constituir el eje principal de la espiritualidad monástica. Es decir, en el momento en que se debilita la perspectiva tipológica y colectiva centrada en el

misterio nupcial de Cristo-Iglesia en base a Ef, la simbología esponsal, subjetivándose, se desplaza del ámbito teológico al de la espiritualidad.

Durante esta segunda perspectiva aparecen algunas radicalizaciones, sobre todo en relación con la mariología, donde la figura de María deviene modelo y prototipo del alma-esposa que se entrega a Cristo esposo. María, que en los Padres es virgen-madre de Cristo y de la Iglesia, se convierte ahora en la esposa de Cristo. En la medida que avanza el medioevo la figura de María se ensalza cada vez más, llegando a una forma idealizada que la convierte en cuasi sujeto de la redención al lado de Cristo. Estos excesos han sido corregidos sobre todo por el Concilio Vaticano II. A pesar de todo: «Algunas feministas rechazan la Mariología por sus “funestas” consecuencias. Mantienen la tesis de que la importancia concedida a María es inversamente proporcional a la valoración de la mujer en la Iglesia: cuanto mayor es la importancia de María, menor es la de la mujer».<sup>317</sup> Es posible, ciertamente, que una excesiva idealización de María conlleve marcar distancia con la mujer. A pesar de estos peligros y de las advertencias de la teología feminista nos parece importante acoger la reflexión mariológica que los Padres y los autores medievales llevaron a cabo. Porque María, efectivamente, es punto de referencia para todos los bautizados en cuanto a su experiencia creyente, en la doble dimensión de acoger la Palabra en su cuerpo, en su alma y en su espíritu y, al mismo tiempo, generarla en la historia en la persona humano-divina de Cristo. En este sentido ella y la Iglesia –es decir, cada uno de los bautizados– se asocian para engendrar maternalmente a Cristo en el mundo, como un reflejo de aquel movimiento engendrador del Hijo por el Padre en el Espíritu.

Otro aspecto por considerar hace referencia a la capacidad integradora de la mujer mística medieval. Ciertamente esta capacidad o virtud, atestiguada por los escritos de las místicas y por las obras de teólogas y biblistas modernas, no presupone relegar a la mujer al ámbito corpóreo y material y al varón al ámbito espiritual y celeste, como si las expresiones y manifestaciones de las místicas tuvieran un nivel espiritual inferior, por el hecho de referirse a menudo a la dimensión afectiva y corporal. Si la espiritualidad verdadera significa a la postre liberarse de la corporalidad, deberíamos hablar entonces de neoplatonismo o de gnosticismo. Ahora bien, si consideramos que la madurez espiritual radica en la persona integral, entonces parece justo considerar la mística femenina como

---

<sup>317</sup> J. BURGGRAF, «Madre en la Iglesia y mujer en la Iglesia. A propósito de la “Teología feminista”», *Scripta Theologica* 18 (1986/2) 575-593, aquí p. 582.

verdadero punto de referencia. En este sentido opinamos que la mística femenina ayuda a profundizar en el misterio de la Encarnación.

Terminamos esta recapitulación aludiendo a lo que Delgado denomina una *narrativa cristiana de salvación*, en alusión a la aportación de los reformadores carmelitas. De modo especial los Romances de Juan de la Cruz recuperan para la simbología esponsal la dimensión más colectiva, aunque en estos poemas la díada esponsal no es tanto Cristo-Iglesia sino el desposorio entre Cristo y la humanidad, preparado por el Padre y que tiene por objeto hacer partícipe a la humanidad del desposorio eterno que el Padre vive con el Hijo en el Espíritu.

#### 4.2. Referencias históricas para la amistad en clave esponsal

Después de esta visión de conjunto conclusiva del recorrido histórico, destacamos a continuación, de modo más breve, algunos elementos de la temática esponsal analizada en los Padres y en los místicos medievales, que pueden iluminar nuestro tema de la amistad espiritual en clave esponsal. Son los siguientes.

– *Maternidad eclesial*. Los Padres explican que cada bautizado participa de la generación mística de Cristo en él mismo y en los demás, como una coparticipación en la maternidad de María-Iglesia, reflejo de la generación eterna del Verbo por el Padre en el Espíritu.

– *Unión esponsal con Cristo*. El florecimiento espiritual a partir del s. XII –escuela cisterciense, órdenes mendicantes, mística renana, mística femenina, reforma carmelitana, etc.–, pone sin duda los fundamentos de la espiritualidad medieval y renacentista, donde todo consiste en el amor esponsal de la persona con Cristo esposo.

– *Amistad espiritual*. Elredo de Rieval trata de modo explícito el tema de la amistad espiritual que nos concierne directamente. Una doctrina que él explica a sus monjes, pero que puede ampliarse a cualquier forma de amistad, también la heterosexual. Aquí, el amor del amigo no solo no es obstáculo para amar a Cristo sino que puede llegar a ser su verdadero estímulo.

– *Mística femenina*. La mística femenina aporta madurez e integración psíquico-corpóreo-espiritual a la experiencia del amor esponsal con Cristo, con algunos matices: valor de la experiencia, lenguaje corporal, valencia de la humanidad de Cristo, cristocentrismo radical...

– *Escuela de oración*. Por último, los místicos de la reforma carmelitana aportan una pedagogía para el camino espiritual. Aportan también una sana interacción entre minis-



tros y religiosas, al servicio de la pedagogía espiritual y de la misión, en el interior de un camino carismático que comparten. De algún modo, el abanico de relaciones que se van entretejiendo entre los distintos protagonistas de la reforma carmelitana, hombres y mujeres, es decir, ministros y mujeres, nos ayuda a comprender la importancia de la mutua colaboración, imprescindible, a nuestro modo de ver, para acometer una verdadera reforma de los modelos eclesiales.

#### 4.3. *Propuesta de un esquema general de la simbología esponsal*

Por último, y como conclusión de la fundamentación bíblica e histórica de la simbología esponsal, presentamos nuestra propia síntesis al respecto con la ayuda de un esquema.

ámbito o nivel analógico	valor analógico	relaciones esponsales	orientación espacial
<b>-trinitario-inmanente:</b> <b>DIOS UNITRINO</b>	subsistente:	-Padre-Hijo-Espíritu Santo	eternidad
<b>-trinitario-creacional</b> <b>plan universal de la salvación:</b> <b>DIOS/CRISTO-HUMANIDAD</b>	originario:	-Dios-persona -Dios-comunidad humana -fraternidad universal	vertical vertical horizontal
<b>HOMBRE-MUJER</b>	cósmico: prototípico:	-persona/humanidad-naturaleza/cosmos -hombre-mujer	horizontal horizontal
<b>-trinitario-económico</b> <b>historia de la salvación:</b> <b>YAHVÉ-ISRAEL</b>	anticipatorio:	-Yahvé-israelita -Yahvé-comunidad de Israel -fraternidad israelita -tribus-clanes familiares	vertical vertical horizontal horizontal
<b>CRISTO-IGLESIA</b>	arquetípico:	-Cristo-bautizado/a -Cristo-Iglesia -fraternidad cristiana -comunidad matrimonial o virginal	vertical/horizontal vertical/horizontal horizontal horizontal
<b>CIELO NUEVO/TIERRA NUEVA</b>	escatológico:	-Trinidad/Cristo-Jerusalén celestial	vertical/horizontal

El estudio de lo esponsal requiere adentrarse en el mundo de la analogía, herramienta imprescindible para poder distinguir cierto orden axiológico en los modos de existencia. Teniendo presente la sentencia: «no puede afirmarse tanta semejanza entre el Crea-

dor y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor semejanza»,<sup>318</sup> la analogía nos permite respetar la absoluta trascendencia de Dios (*dissimilitudo*) y, al mismo tiempo, garantizar la posibilidad de nuestro acceso a Él (*similitudo*).

A partir de aquí diferenciamos tres ámbitos o niveles generales analógicos: trinitario-inmanente, trinitario-creacional y trinitario-económico.

– *Ámbito trinitario-inmanente*. La analogía esponsal tiene su origen y fundamento en Dios, puesto que la fe cristiana nos presenta al Dios único como trinidad de personas. Y no podemos perder de vista el fundamento trinitario de todos los temas del universo doctrinal cristiano, tal como nos lo recuerda Karl Rahner con su axioma fundamental sobre el misterio trinitario:

La *tesis fundamental* que establece esta conexión entre los tratados, y que pone de relieve a la Trinidad *como* misterio salvífico para nosotros (en su realidad y no solo como doctrina), podría formularse así: *La Trinidad «económica» es la Trinidad «inmanente», y a la inversa.*<sup>319</sup>

Sin embargo, ¿podemos considerar «esponsales» o «nupciales» las relaciones intratrinitarias, tal como sugieren algunos autores (Scola, Ouellet, Mazzanti...)? De hecho, en Dios no existe sexualidad. Pero, de modo ascendente, parece adecuado discurrir que la simbología esponsal, presente en la historia humana, encuentra su origen en la característica trinitaria de la reciprocidad del don como danza de la unidad en la diferencia.

– *Ámbito trinitario-creacional*. A partir de la voluntad libre de Dios amor, acontece su plan creador-salvador del mundo que culmina con la creación-salvación del ser humano concebido como varón y mujer. El nivel creacional se plasma ya como un verdadero plan de salvación,<sup>320</sup> a partir del cual Dios ofrece al ser humano la llamada a una vida de comunión con Él en Cristo. De este modo, Cristo, que es preexistente al mundo, forma parte intrínsecamente del plan de Dios, porque Dios crea el mundo en Cristo, mediante Cristo y destinado a Cristo. La llamada comunional incluye inseparablemente una segunda llamada, también comunional, a favor de la fraternidad universal. Una segunda llamada que, a nuestro modo de ver, se puede representar prototípicamente (Gn 1-2) a través de la díada varón-mujer. Por otro lado, la dimensión ecológica y cósmica

---

<sup>318</sup> DH 806.

<sup>319</sup> K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol. II, Madrid: Cristiandad <sup>2</sup>1977, p. 278.

<sup>320</sup> En este sentido, aunque aquí los hemos diferenciado metodológicamente, el *nivel creacional* formaría parte intrínsecamente del *nivel económico*.

se integra con la fraternidad universal, porque la interacción recíproca del ser humano no se puede separar de su interacción con la naturaleza.

– *Ámbito trinitario-económico*. El nivel económico consta de tres subniveles: Yahvé-Israel, Cristo-Iglesia y el escatológico que hemos llamado «Cielo nuevo y tierra nueva». De este modo, el *plan universal de salvación* se desarrolla a través de una *historia de salvación* propiamente dicha. Una historia que se consolida a través de la alianza de Yahvé con Israel, y se plenifica y consume en Cristo quien, generando a la Iglesia, su cuerpo y esposa, reunirá en los tiempos escatológicos a toda la familia humana en su pascua definitiva. De este modo, la etapa escatológica representa la consumación definitiva de aquel plan de creación-salvación en Cristo previsto por Dios desde la creación del mundo. Dios crea y salva (por esa llamada a unirse con Él) al mundo en Cristo y, al mismo tiempo, a causa del pecado lo redime (renueva aquella llamada) por la cruz-resurrección de Cristo.

La analogía esponsal constaría de estos cuatro niveles: 1) Dios Trinidad, 2) Dios-Humanidad, 3) Cristo-Iglesia y 4) Hombre-Mujer. Y una posible definición rezaría así: *el símbolo esponsal, con la ayuda de la analogía, permite profundizar el misterio a través del cual se conjuga la relación prototípica hombre-mujer con la relación arquetípica Cristo-Iglesia, signo de la relación Cristo-humanidad en el marco contextual intracósmico, como reflejo de la fuente originaria de Dios trinidad*.<sup>321</sup>

La columna del *valor* analógico se refiere al matiz identificativo de cada relación esponsal. Así, por ejemplo, en el ámbito trinitario, las relaciones son *subsistentes*. Por otro lado, el plan general de la creación-salvación tiene su *origen* en Dios. Él es la fuente de este plan de salvación para toda la humanidad, representada en el relato mítico de la creación por la pareja *prototípica* varón-mujer, que Dios llama a edificar el mundo en la unidad y la paz (*una sola carne*), administrando-sirviendo todo lo *cósmico*.

En el nivel económico-salvífico, donde se desarrolla la *historia salutis*, distinguimos tres valores en la analogía: anticipatorio, arquetípico y escatológico. La historia de Israel es preparación y *anticipación* del evento Cristo, a quien Dios convierte, en su relación con la Iglesia, en *arquetipo* de la unión esponsal de Dios con la humanidad, unión que se *consume* en Cristo en el último Día.

---

<sup>321</sup> Algunos autores coinciden con esta estructuración del símbolo esponsal. Así, por ejemplo, J. Servais piensa que es posible relacionar «il mistero nel quale si congiungono il rapporto prototipico maschio-femmina, il rapporto archetipico Cristo-Chiesa e il rapporto originario Padre-Figlio nello Spirito Santo» (J. SERVAIS, «Per una valutazione nell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar», *Rivista Teologica de Lugano* VI,1 (2001) 84).

Por último, nos parece interesante distinguir la doble dimensión de la sponsalidad: vertical y horizontal. A saber:

- Las relaciones intratrinitarias las caracterizamos con la orientación espacial de *eternidad*, porque resulta imposible aplicarles las coordenadas del espacio-tiempo propias de la historia.

- En el ámbito Dios/Cristo-humanidad la orientación vertical de la sponsalidad se refiere a la relación del hombre con Dios, como individuo y como grupo. Aquí nos podemos referir al sentimiento religioso básico de todo ser humano o, por lo menos, a la aspiración profunda hacia lo infinito. Esta dimensión vertical originaria se entrecruza con la dimensión horizontal que caracteriza las relaciones interpersonales orientadas a la fraternidad.

- En el ámbito antropológico la orientación esponsal es prototípicamente horizontal, y se refiere a la relación hombre-mujer, como el *analogatus princeps* de la simbología analógico-esponsal, aunque la díada esponsal por excelencia no puede ser otra que la de Cristo-Iglesia.

- En el ámbito Yahvé-Israel la orientación vertical Dios-israelita está vinculada estrechamente con la dimensión colectiva (Dios-Israel). De hecho, en el ámbito Dios-humanidad difícilmente predomina la dimensión colectiva, ya que prevalece la personal. En este sentido, la alianza Yahvé-Israel es signo anticipatorio del deseo comunal de Dios con la humanidad una.

- En el ámbito Cristo-Iglesia la dimensión vertical y la horizontal se entrecruzan, con especial significación en la celebración eucarística. La comunión con Cristo es, en efecto, comunión con los hermanos. Por otra parte, cada creyente se relaciona con Cristo en sentido vertical como Señor, pastor y guía, y, al mismo tiempo, en sentido horizontal, porque Cristo es el hermano entre hermanos, el amigo entre amigos, presente en medio de la comunidad que se reúne en su nombre (cf. Mt 18,20). Además, la Iglesia, como comunidad-esposa, se relaciona con Cristo-esposo según la horizontalidad de los novios y, simultáneamente, le adora y le alaba verticalmente como Señor y Cabeza de su Cuerpo.

- Finalmente, la fraternidad cristiana tiene la característica de la horizontalidad, porque se mueve en el interior de la dinámica del mandamiento nuevo. A partir de aquí, el misterio esponsal de Cristo-Iglesia ilumina a la comunidad matrimonial, como relación esponsal horizontal e histórica por excelencia y, al mismo tiempo, a la fraternidad virginal, como relación esponsal horizontal que apunta a la escatología. Ahora bien, la rela-

ción personal del marido o la mujer con el Señor, o del célibe o la célibe con el Señor, recibe su luz de la relación de verticalidad esponsal del bautizado con Cristo. Por eso, cuando hablamos de relación esponsal entre ministro y mujer nos referimos al ámbito de la esponsalidad horizontal, que supone lógicamente haberse consolidado personalmente en el ámbito de la esponsalidad vertical.

## CAPÍTULO 3

---

### CONSIDERACIONES DE ORDEN ANTROPOLÓGICO

El tema de la aportación de la mujer a la vivencia humana y espiritual del ministro ordenado nos hace considerar la posibilidad de una amistad espiritual en clave esponsal, ya que los dos sujetos protagonistas son un hombre y una mujer. Aunque era posible prescindir del adjetivo esponsal y orientar el estudio desde otras perspectivas, optamos finalmente por esta posición metodológica. Antes que nada, nos ha parecido conveniente fundamentar la simbología esponsal en la Sagrada Escritura y en la tradición de la Iglesia, como hemos hecho en los capítulos precedentes.

Así pues, a partir de la fundamentación de la esponsalidad en la Biblia y en la tradición nos parece haber llegado a las siguientes conclusiones: 1) tanto en la tradición bíblica como en la eclesial se constata un filón relativamente importante de simbología esponsal, que comparte espacio con otros muchos filones argumentales; 2) en Jesús, Verbo encarnado, convergen la dimensión vertical y horizontal de la esponsalidad. De este modo, la esponsalidad se centra exclusivamente en Jesucristo (verticalidad) e inclusivamente en el amor a Jesucristo a través de los hermanos (horizontalidad); 3) en un contexto esponsal el rol de la mujer no es meramente pasivo, puesto que ella expresa una iniciativa y unos matices específicos; y 4) la relación de amistad en Cristo –también entre hombre y mujer– puede estimular la unión esponsal personal con Él.

La elección de la simbología esponsal como fundamento de nuestro tema nos impulsa ahora a realizar algunas consideraciones en el ámbito de la antropología. Nos preguntamos sobre la diferencia de los sexos como un valor en sí. Es decir, ¿resulta antropológicamente relevante destacar la distinción sexual en el ser humano? La postura tradicional sostiene que, según Gn 1-2, Dios creó al ser humano varón y mujer, estableciendo de este modo un modelo antropológico irreductible e históricamente definitivo, orientado al matrimonio y a la familia.

Este modelo, sin embargo, se da de bruces con los modelos culturales y antropológicos actuales. Hoy en día, en efecto, resulta problemático hablar de un único modelo

antropológico y de pareja humana, porque el abanico de relaciones se ha agrandado y ampliado. Son cada vez más las administraciones estatales que deciden legalizar los distintos modelos de pareja y de familia, siendo el de la pareja heterosexual uno entre muchos. A partir de aquí, ¿tiene algún sentido afirmar la especificidad de una aportación de la mujer al varón en el contexto de una amistad espiritual? Todas estas cuestiones de orden antropológico necesitamos abordarlas y analizarlas adecuadamente.

Analizaremos en primer lugar la problemática actual sobre el género. En segundo lugar, presentaremos dos orientaciones antropológicas contrapuestas, que cristalizan el debate actual en la sociedad y en la misma Iglesia sobre la cuestión antropológica. En tercer lugar, abordaremos, desde una sucinta visión histórica, la dimensión relacional de la persona. En cuarto lugar, presentaremos, también en perspectiva histórica, la teología de la imagen de Dios. Y, finalizaremos el capítulo con algunas conclusiones.

## 1. LA CUESTIÓN ACTUAL DEL GÉNERO

### *1.1. La problemática del «gender»*

El discurso actual sobre el género resulta inquietante y, al mismo tiempo, conmovedor. Sin duda la sexualidad y el género constituyen uno de los aspectos más misteriosos y complejos del ser humano. Las discusiones actuales sobre el tema apuntan hacia una clara distinción entre la dimensión biológica y la cultural. Es decir, si por un lado las teorías de género ayudan a reflexionar sobre la incidencia de la cultura y del ambiente familiar y social en el modo de vivir y experimentar la propia sexualidad, por el otro, terminan relativizando el ámbito de lo biológico. En sus formas más radicales llegan a la convicción de que lo decisivo para el sujeto no es tanto vivir en consonancia con el sexo biológico recibido, sino decidir libremente qué tipo de sexualidad se tiene intención de asumir y vivir.

Las teorías o ideologías de género son un conjunto de corrientes de pensamiento originadas en los EE.UU. y en Europa a partir de los movimientos feministas. Movimiento reivindicativo que lucha por el derecho a la libertad de los individuos, rechazando las imposiciones culturales y sociales. Hoy en día sus principios reciben el aval de los estamentos legislativos y jurídicos en muchos países.

Según Aristide Fumagalli se debería hablar de la «nebulosa» del *gender*, porque se trata efectivamente de un concepto realmente complejo que, con el paso del tiempo,

adquiere acepciones plurales.<sup>1</sup> Según este autor, se pueden establecer hasta cuatro categorías de referencia: *sexo biológico* (dimensión física del cuerpo), *identidad de género* (dimensión psíquica), *orientación sexual* (tendencia del deseo sexual), *comportamiento sexual* (modalidades de su realización) y *rol de género* (comportamiento sexual que una sociedad espera y promueve). De todas ellas, a la *identidad de género*, «que indica el sentimiento psíquico del propio ser sexuado, se refiere más inmediatamente el término *gender*».<sup>2</sup> La doctrina del *gender*, opuesta a la doctrina del *esencialismo natural* respaldada por la Iglesia, sostiene básicamente que la naturaleza corpórea no es lo que determina esencialmente la sexualidad, sino más bien la cultura social. La evolución de esta doctrina, según Fumagalli, constaría de las siguientes etapas:

– *Paridad de género*. Inspirada en el *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir,<sup>3</sup> corresponde al primer feminismo reivindicador de la igualdad paritaria entre hombre y mujer. En este modelo el género sociocultural comienza a ganar terreno al sexo biológico, según la célebre frase de Beauvoir: «Mujer no se nace, se hace». Una evolución de este primer feminismo hacia el área europea genera un segundo feminismo, representado por Luce Irigaray,<sup>4</sup> donde ya no se busca la igualdad con el varón, sino remarcar aquello propio de la mujer; ella es «otra» respecto del varón.

– *La construcción del «gender»*. Se origina en el área norteamericana bajo la influencia de la teoría del construccionismo social y cultural. Su postulado principal reza así: «Las diferencias entre el varón y la mujer no corresponderían, –fuera de las obvias diferencias morfológicas–, a una naturaleza “dada”, sino que serían meras construcciones culturales “hechas” según los roles y estereotipos que en cada sociedad se asignan a los sexos (“roles socialmente contruidos”)».<sup>5</sup> La escisión entre sexo biológico y género conlleva la formación o «construcción» de un sinfín de posibilidades relativas al modo de entender y expresar el género. No existen normas establecidas, ni patrones inmutables, se aboga en definitiva por la superación de la diferencia binaria relativa al género.

---

<sup>1</sup> Ya desde el punto de vista semántico, el sentido de *gender* en inglés se distingue claramente de *sex*. Sin embargo, en español, «género» significa perteneciente a lo humano o relativo al sexo o al género de la persona. Por eso, la expresión «sexo masculino y femenino» es sinónimo en castellano de «género masculino y femenino» (cf. A. FUMAGALLI, *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*, Maliaño [Cantabria]: Sal Terrae 2016, p. 17). En la clasificación de las teorías de género seguimos a este autor. También se encuentra un buen resumen de estas teorías en un reciente documento de la Santa Sede: CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, «*Varón y mujer los creó*». *Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación* (2-2-2019).

<sup>2</sup> FUMAGALLI, *La cuestión del gender*, 19.

<sup>3</sup> Cf. S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Paris: Gallimard 1949.

<sup>4</sup> Cf. L. IRIGARAY, *Speculum. De l'autre femme*, Paris: Minuit 1974.

<sup>5</sup> BURGGRAF, *Qué quiere decir género*, Universidad de Piura. Capellanía, en <<http://udep.edu.pe/capellania/capinfo/que-quiere-decir-genero-por-jutta-burggraf/>> [Consulta: 10-02-2020].



– *La deconstrucción del «gender»*. Esta nueva etapa del llamado feminismo de tercera fase,<sup>6</sup> representado por la filósofa Judith Butler,<sup>7</sup> no solo fomenta la escisión entre sexo biológico y género, sino que además cuestiona el género. Critica que la *gender theory*, que pretendía liberarse de la dualidad del sexo biológico, acabe asumiéndola como punto de referencia. La «deconstrucción» del género significa, sin embargo, no su destrucción, sino su subversión, porque ya no es posible oponerse al género, reflejo en el fondo de la identidad sexual, sin correr el riesgo de la no integración social. Es decir, socialmente nos toca aceptar un determinado rol en un sistema social que funciona aún a partir de la dualidad sexual. Pero cada individuo, particularmente, puede reinventar el género vagando entre sus muchas posibilidades, fantaseando e ironizando a su gusto. La deconstrucción del género llega finalmente al sexo biológico, que puede ser manipulado a voluntad, ya que con las herramientas de la tecno-biología es posible «recrear» un sexo a la carta, que no tiene por qué ser o masculino o femenino.

– *La individualización del «gender»*. Raewyn Connell<sup>8</sup> abandera esta nueva evolución del pensamiento feminista, que reconoce ahora una función activa al *gender*. El cuerpo no es solo objeto de una determinada praxis social, sino también sujeto agente. Y, del mismo modo que se dan diferentes modelos de incorporación social (raza, lengua, etnia...), «la especificidad del *gender* consiste en referirse a los cuerpos en cuanto implicados en la reproducción humana».<sup>9</sup> Es decir, el género implica una serie de prácticas sociales, como engendrar y cuidar niños, amamantar, dar y recibir placer sexual, etc., que se estructuran alrededor de la función reproductiva. En definitiva, esta nueva versión del *gender* aboga por la libre decisión del individuo con relación a reinventar las distintas modalidades de vivir su propio género, interactuando con los modelos sociales imperantes.

Ciertamente, todo este vasto movimiento de las teorías de género nos sitúa en la encrucijada del momento presente, y nos hace conscientes de las importantes mutaciones antropológicas que lo marcan profundamente. Veamos ahora, a modo de síntesis, hacia dónde nos llevan estas teorías, a fin de comprender en qué escenario cultural nos movemos.

---

<sup>6</sup> Cf. FUMAGALLI, *La cuestión del gender*, 32.

<sup>7</sup> Cf. J. BUTLER, *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós Ibérica 2015.

<sup>8</sup> Cf. R. CONNELL, *Questioni di genere*, Bologna: Il Mulino 2011.

<sup>9</sup> FUMAGALLI, *La cuestión del gender*, 35.

– Crítica severa a la doctrina ontologista o esencialista, según la cual a cada sexo le corresponde, por sus propias necesidades biológicas, unas funciones sociales fijas, invariables en la historia.<sup>10</sup> Exigencia radical, por tanto, de la igualdad de los sexos.

– Más claramente: crisis absoluta del modelo antropológico cristiano, es decir, del modelo tradicional (cristiano) de matrimonio y familia.

– En última instancia: crisis de la antropología de la diferencia, basada en la doctrina propugnada por el Magisterio.

– Propuesta teórica y práctica sociocultural de una nueva (aunque en cierto sentido antigua) pluralidad de relaciones de género, hoy con la aceptación legal de las administraciones estatales (sobre todo en el Occidente cultural).

– Implantación de la libertad subjetiva como última instancia de decisión en cuanto al modo individual de entender y ejercer la sexualidad y el género.

– Disociación definitiva entre género y sexo biológico, cultura y naturaleza, abriendo la puerta a la manipulación quirúrgica y hormonal del propio cuerpo para acomodarlo al modelo de género elegido y, quizá en el futuro, a la creación de una ciencia biomédica que permita recrear un ser humano a la carta.

## 1.2. *Implicaciones en el Magisterio*

La postura de la Iglesia católica en relación con la ideología de género oscila entre el rechazo a la misma y una cierta asunción crítica de la perspectiva del género. Cabe mencionar los siguientes documentos: PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Familia y derechos humanos* (9-12-1999) y *Familia, matrimonio y «uniones de hecho»* (21-11-2000), donde se denuncia, en el primero de ellos, la ideología de género por su pretensión de hacer desaparecer el matrimonio y la familia monógama bajo el presupuesto de ser la causa principal de la opresión secular de la mujer, y en el segundo, se critica la tendencia a designar como matrimonio y familia algunas uniones consensuadas distintas de la familia natural; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (3-06-2003): en este documento se desaprueba la legalización de las uniones homosexuales, porque implicaría promover un comportamiento desviado y convertirlo

---

<sup>10</sup> «Per essenzialismo si intende la posizione che ritiene la struttura anatomica dei corpi essenziale nel definire le caratteristiche maschili e femminili» (ZORZI, «Genere in teologia», 127). En el mundo occidental esta doctrina esencialista carece hoy de cobertura legal, aunque a menudo pervive en la praxis social y cultural, a veces también eclesial.

en un modelo para la sociedad, ofuscando los valores del modelo familiar tradicional.<sup>11</sup> La siguiente obra, escrita por muchos colaboradores, no es propiamente un documento del Magisterio, aunque recoge de hecho su pensamiento: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (ed.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna: EDB <sup>2</sup>2006. Un reciente documento alerta de las consecuencias de la disociación radical entre naturaleza y cultura:

En una creciente contraposición entre naturaleza y cultura, las propuestas de género convergen en el *queer*, es decir, en una dimensión fluida, flexible, *nómada* al punto de defender la emancipación completa del individuo de cada definición sexual dada *a priori*, con la consiguiente desaparición de las clasificaciones consideradas rígidas. Se deja así el espacio a diversos matices, variables por grado e intensidad en el contexto tanto de la orientación sexual como de la identificación del propio género.<sup>12</sup>

La asunción crítica de la perspectiva de género supone asumir algunos postulados en relación a los elementos culturales del género, mostrando, al mismo tiempo, acogida benevolente y respeto, a pesar del rechazo de fondo, hacia formas distintas de entender las relaciones humanas y de pareja más allá del matrimonio y de la familia tradicionales. Fumagalli considera que esta actitud doble del Magisterio, de rechazo y de asunción en cuanto al género, se observa de modo análogo en los diversos grupos o tendencias eclesiales. Unos mostrando un claro rechazo a la ideología de género, y otros, aceptando la llamada perspectiva de género, que no busca disociar ni desacreditar el sexo biológico con respecto al género sociocultural, sino más bien reconocer «el cuerpo sexuado, en la doble forma masculina y femenina, como “elemento base” en el que se inserta y desarrolla la identidad subjetiva, inevitablemente connotada en sentido social, cultural y político».<sup>13</sup>

Sin duda, la perspectiva de género ofrece un interesante instrumento de análisis crítico que permite delatar los abusos del subordinacionismo histórico y ayuda a fomentar la igualdad y la paridad de los sexos. En este sentido, prestando atención y subrayando

---

<sup>11</sup> Recordamos el revuelo que causaron unas declaraciones del papa Francisco en el documental *Francesco*, dirigido por el director Evgeny Afineevsky y estrenado el 21-10-2020 en el Festival de Cine de Roma. Pareció que se manifestaba a favor de algún tipo de cobertura legal para las uniones homosexuales. La Secretaría de Estado no tardó en intervenir para clarificar que se trataba de una mala interpretación de las palabras del pontífice (cf.: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20201102/49166546691/-vaticano-aclara-palabras-papa-uniones-civiles-homosexuales-doctrina-iglesia.html>).

<sup>12</sup> CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, «*Varón y mujer los creó*». *Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación*, 12 (2-2-2019). Existen otros documentos del Magisterio sobre la cuestión del *gender*. Para ampliar información al respecto puede consultarse: FUMAGALLI, *La cuestión del gender*, 51-61.

<sup>13</sup> FUMAGALLI, *La cuestión del gender*, 65.

las incidencias socioculturales en el género, es posible corregir los errores del determinismo biológico y promover, por tanto, la asunción de los roles sociales de modo indistinto para los dos géneros. También ayuda a acoger y respetar las distintas formas de género no binario, buscando el encaje social de todos los individuos sin practicar ningún tipo de discriminación.

Ahora bien, no es infrecuente la radicalización de la perspectiva de género hacia las formas y criterios de la *gender theory*, que se basa sintéticamente en el siguiente postulado: «la identidad personal no guarda relación con la naturaleza biológica y con la cultura social y puede ser construida o deconstruida por la libertad del individuo en relación con su sentimiento psíquico».<sup>14</sup> Sin embargo, privilegiar el sentimiento psíquico y la libertad individual, aunque sea bueno y necesario, no parece suficiente en vista a desarrollar la identidad sexual y la plenitud de la persona adulta. Sin duda, el «emotivismo» y el «subjetivismo» son variables fundamentales en el pensamiento postmoderno, pero «deben, cuanto menos, ser complementadas por la variable de la naturaleza corpórea y de la relación interpersonal, simbólicamente mediada por la cultura social».<sup>15</sup>

La mística cristiana ofrece una actitud fundamental, en común con otras tradiciones religiosas y filosóficas, como respuesta alternativa a ese disponer con libertad y sin límites sobre el propio cuerpo. Nos referimos a la capacidad de acogida y de aceptación de lo que nos viene dado, trocando la imposición por el regalo. La acogida comienza por la aceptación de todo lo recibido en la propia realidad psicosomática. A partir de aquí, la persona interactúa con el medio sociocultural que le afecta y va desplegando su personalidad, masculina o femenina. Las categorías paulinas sobre el cuerpo ahondan en esta misma perspectiva cuando Pablo plantea: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?» (1Co 6,15). Con estas palabras el Apóstol nos dice que «no se trata solamente de relación o de orientación, sino de incorporación»<sup>16</sup> verdadera a Cristo. Y lo especifica un poco más: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y que habéis recibido de Dios? Así que no os pertenecéis; ¡habéis sido comprados a buen precio! Usad, pues, vuestro cuerpo para honrar a Dios» (vv. 19-20). Afirmamos, por una parte, con Xavier Zubiri: «Cada persona encierra en sí el carácter de un mí. Ser persona es ser efectivamente mío. Ser una realidad sustantiva

---

<sup>14</sup> Ibid., 69.

<sup>15</sup> Ibid., 71.

<sup>16</sup> X. LACROIX, *Il corpo di carne. La dimensione etica estetica e spirituale dell'amore*, Bologna: EDB 2012, p. 190.

que es propiedad de sí misma».<sup>17</sup> Pero, por otra parte, «no nos pertenecemos» y, en consecuencia, el «uso» del cuerpo se orienta a la honra de Dios, porque el cuerpo es «para el Señor, y el Señor para el cuerpo» (1Co 6,13).

### 1.3. Implicaciones en la teología feminista

El *gender* y el feminismo cultural han influido e influyen notablemente en las diversas confesiones cristianas en mayor o menor grado. En el seno de la Iglesia católica existen importantes corrientes de pensamiento feminista representadas por teólogas de prestigio internacional y también por algunos teólogos. Nos interesa, particularmente, presentar brevemente este importante filón de reflexión teológica realizado por mujeres, aún poco conocido y valorado.

La teología feminista,<sup>18</sup> en efecto, tiene sus antecedentes en los EE.UU., en los albores del movimiento feminista durante el s. XIX. Probablemente, la traducción de la Biblia por parte de Elizabeth Cady Stanton, la *Women's Bible*, entre 1895 y 1898, constituyó el punto de partida de lo que más adelante, en el s. XX, se llamaría «teología feminista». En el período comprendido entre 1956 y 1965, dentro del cual las Iglesias Protestantes reflexionan sobre el ministerio ordenado para la mujer, nace una nueva etapa de la reflexión feminista. Y a partir de los años 60 se registra el nacimiento de la teología feminista propiamente dicha, con las aportaciones principales de Rosemary Radford Ruether y Mary Daly, esta última bajo la influencia de la feminista francesa Simone de Beauvoir.<sup>19</sup>

En los años 80 fue determinante la publicación de la obra de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*,<sup>20</sup> cuya traducción al francés posibilitó trascender su área de influencia más allá del ámbito anglosajón. En esta época la nueva corriente de pensamiento se introduce en los ambientes francófonos de Canadá. En Europa se puede hablar de una prehistoria entre 1960-1975. Durante este tiempo la reflexión teológica feminista tiene los puntos de referencia en la renovación conciliar (Vaticano II) y en los hechos de mayo del 68. Entre 1975 y 1986 se percibe cierta dependencia de las corrientes feministas de los EE.UU. Con la fundación en el año 1986 de la Asociación Europea

<sup>17</sup> X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza 1986, p. 111.

<sup>18</sup> Seguimos básicamente a A. DERMIENCE, «Théologie de la Femme et théologie féministe», *Revue théologique de Louvain* 31 (2000) 492-523.

<sup>19</sup> Cf. R. RADFORD RUETHER, *The Church against Itself*, New York: Herder 1967; M. DALY, *The Church and the Second Sex*, New York: Harper & Row, 1968.

<sup>20</sup> Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her. A feminist theological reconstruction of early Christian beginnings*, New York: Crossroad 1983.

de Mujeres para la Investigación Teológica, la teología feminista europea se distancia de su origen norteamericano y adquiere una personalidad propia. Se extiende sobre todo por la zona germana, anglosajona y escandinava, y un poco menos por la francesa. No está muy presente en la Europa del centro-sur ni del Este, aunque hoy en día existen importantes corrientes y centros universitarios feministas en Italia, España y otros países de la zona mediterránea. A partir de los 80 se expande por Latinoamérica, África y Asia y en los ambientes de las minorías étnicas de los EE.UU.

La teología feminista se define a sí misma como una «teología contextual», ya que se basa en el contexto histórico y cultural de la experiencia de las mujeres, desde donde se reflexiona sobre sus propias vivencias de fe con una formulación teológica y académica. A partir de las experiencias contrastadas se fomenta una forma de pensamiento abierto, dialéctico o relacional, de tipo poiético, capaz de crear espacios nuevos que ayuden a la promoción de lo humano en todos sus ámbitos. Esta reflexión incluye una crítica al modelo eclesialístico secular de corte patriarcal y androcéntrico, considerado la causa principal de la postergación de la mujer y de la crisis actual de la Iglesia. La teología feminista se presenta también como una teología de la liberación. Versa, en efecto, sobre la opresión padecida secularmente por la mujer y, a partir de aquí, busca eliminar toda discriminación por motivos de sexo.

Existe cierto abanico de posiciones en la teología feminista. Algunas, más radicales, cuestionan los postulados de la cultura judeocristiana. De modo especial, podemos citar a Mary Daly.<sup>21</sup> Una postura más generalizada, llamada *reformista*, comprende autoras como Phyllis Trible, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Letty M. Russell, entre otras.<sup>22</sup> Esta postura opta por una nueva hermenéutica de la fe cristiana a través del rastreo de caminos nuevos para la investigación bíblica y teológica. Es una teología más inductiva que deductiva, que parte de la experiencia. Emprende una revisión metódica y profunda de toda la teología tradicional, ofreciendo nuevas propuestas y abriendo caminos nuevos para la teología y para la pastoral. Una postura intermedia entre la línea más radical y la reformista lo constituye el llamado *nuevo feminismo*. Fomenta una reflexión en línea feminista más ponderada, «que pase de una fase

---

<sup>21</sup> Cf. M. DALY, *Gyn. The metaethics of radical feminism*, London: Women's 1978; *Pure lust. Elemental feminist philosophy*, London: Women's 2001.

<sup>22</sup> Cf. P. TRIBLE, *God and the rhetoric of sexuality*, London: SCM 1992; la obra citada de SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her*; R. RADFORD RUETHER, *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*, Maryknoll (N.Y.): Orbis Books 2002; *Feminist theologies. Legacy and prospect*, Minneapolis, MN: Fortress 2007; L. M. RUSSELL, *Becoming human*, Philadelphia: Westminster 1982.

conflictiva de igualitarismo y reivindicación a un *feminismo de diferencia*, de interacción, de inclusión, en el cual el sentido de igualdad o equivalencia varón y mujer sea visto como una etapa necesaria para llegar a una sociedad toda ella más humana».<sup>23</sup> Entre otras autoras podemos destacar France Quéré, Monique Dumais, Louise Melançon, Marie-Andrée Roy.<sup>24</sup>

En definitiva, «la teología feminista es una teología de las mujeres para las mujeres: bajo la influencia del feminismo, se fundamenta en la experiencia de la opresión, la discriminación y la marginalización femeninas, con el objetivo de denunciar, criticar y combatir el patriarcado en la sociedad, en la Iglesia y en las relaciones interpersonales».<sup>25</sup> Se trata, por tanto, de proponer un nuevo modelo eclesial y teológico atento a la liberación de la mujer, capaz de superar la patriarcalización secular de las estructuras eclesiales. Estos serían, de forma resumida y generalista, algunos puntos doctrinales importantes de la teología feminista:

– *Lenguaje sobre Dios*. Se ha ensayado una importante revalorización del lenguaje sobre Dios y también sobre Jesús en clave femenina, contribuyendo de este modo al redescubrimiento de las imágenes femeninas de Dios en el AT y el NT. La figura del Espíritu Santo, menos masculinizada en la tradición judeocristiana, le permite profundizar en la propuesta de una hermenéutica feminizante sobre Dios.

– *La eclesiología*. Se considera insuficiente la reforma eclesiológica del Concilio Vaticano II, porque continúa manteniendo el modelo eclesial piramidal y patriarcal. Promueve el concepto de «Iglesia-mujer», dentro del cual los discípulos, varones y mujeres, son iguales en Cristo.

– *Los ministerios*. Desde la eclesiología de la Iglesia-Mujer se considera que los discípulos iguales, varones y mujeres, deberían acceder indistintamente a los ministerios ordenados (episcopado, presbiterado, diaconado).

– *La liturgia*. Frente a la liturgia ritualista y masculina, a base de fórmulas y rúbricas, se promueve una liturgia con participación de la asamblea, adoptando símbolos de la naturaleza y de las culturas, dando juego a la expresión y a la gestualidad.

– *María*. Se critica una imagen mítica y desmesurada de María elaborada por los varones célibes, cuestionando un culto a menudo excesivo. Se promueve la figura de Ma-

<sup>23</sup> FUMAGALLI, *La cuestión del gender*, 81.

<sup>24</sup> Cf. F. QUÉRÉ, *La femme avenir*, Paris: Seuil 1976; M. DUMAIS – M.-A. ROY, *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal: Paulines 1989. Aquí podemos ubicar también Porcile Santiso, así como a Blanca Castilla de Cortázar, a quien citaremos más adelante.

<sup>25</sup> DERMIENCE, «Théologie de la Femme et théologie féministe», 497.

ría como mujer, reinterpretando la virginidad como autodeterminación, María como compañera de viaje al lado de los bautizados, hombres y mujeres.

– *Temas éticos*. Se considera que el patriarcalismo eclesiástico ha favorecido el modelo social capitalista, discriminador de la mujer y de los más débiles. Se promueven sistemas igualitarios y solidarios de cooperación y consumo. En cuanto a los temas morales, se critica la moral católica de los actos y se promueve una moral de actitudes basada en la amistad.

– *Antropología*. Frente a una antropología de carácter androcéntrico elaborada por el modelo patriarcal se promueve una antropología que subraya la relación varón-mujer en igualdad de condiciones. Y, de modo especial, se proponen nuevos caminos para la antropología a la vista de la concepción plural actual del género, descartando la antropología de la diferencia como modelo central y ejemplar.

Una valoración global sobre la teología feminista nos lleva a la constatación de una preocupante falta de atención por parte de la teología y de las instancias oficiales de la Iglesia, ya que, sin duda, sus propuestas han sido poco escuchadas.<sup>26</sup> En este sentido, María Teresa Porcile Santiso se lamenta: «Las mujeres se han sentido olvidadas o excluidas en el lenguaje y la expresión, tratadas como menores sobre los cuales se decide sin consultar».<sup>27</sup> Por otro lado, la mujer «se sintió percibida a través de un “destino bio-

---

<sup>26</sup> Dermience constata: «Si, jusqu'à présent, les instances romaines ne lui ont guère prêté attention [a la teología feminista], sinon pour en dénoncer les dangers, les encyclopédies théologiques récentes le décrivent comme un courant théologique original, à l'instar de la théologie de la libération. Par ailleurs, un dictionnaire spécifique offre déjà un éventail des nombreux thèmes abordés et repensés dans cette optique particulière [se refiere a *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991] tandis que le nombre impressionnant de publications qui s'en réclament témoigne de son incontestable vitalité» (DERMIENCE, «Théologie de la Femme et théologie féministe», 494). De hecho, existe una extensa bibliografía, sobre todo en inglés y en alemán. En lengua francesa destaca la revista *Concilium* con un interés creciente en la traducción de artículos. También destacamos, entre otras publicaciones, lo que fue el Anuario trilingüe, publicado a partir de 1983 por la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica, y que ahora constituye el *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, publicado por Peeters (Leuven) desde 1998. En el ámbito católico existen grupos como *Catholic women speak*, con estas credenciales: «Trabajamos juntas para crear un espacio de diálogo, exploración teológica y colaboración entre las mujeres católicas de la Iglesia mundial» (<https://catholicwomenspeak.com/> [Consulta: 27-05-2022]); se establece así una red de grupos de mujeres católicas alrededor del mundo atentas a las reformas de la Iglesia, que organizan distintos eventos en el marco de los últimos sínodos y que publican los textos teológicos que allí se han discutido. Por otro lado, cabe destacar la organización internacional *Voices of Faith*, autodefinida como «una iniciativa que crea eventos, promoción en los medios de comunicación y grupos de redes internacionales para empoderar a las mujeres católicas en la toma de decisiones a nivel local y global de la Iglesia Católica. Pero –añaden–, no sólo nos centramos en las estructuras actuales y extremadamente patriarcales de esta Iglesia, también imaginamos y creamos formas completamente nuevas e innovadoras para que las mujeres puedan y deban ser incluidas ahora mismo - sin pedir permiso» (<<https://voicesoffaith.org/es-about>> [Consulta: 27-05-2022]).

<sup>27</sup> M. T. PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Madrid: Claretianas 1995, p. 78.



lógico”: o ser esposa y madre, o renunciar a ello por un llamado a la virginidad».<sup>28</sup> Además, la crítica feminista observa en la Iglesia-institución «la permanencia de un “pecado estructural” relacionado con un sistema de gobierno “patriarcal” que aparece como un sistema de poder masculino».<sup>29</sup> La falta de reacción y el silencio consiguiente han propiciado el éxodo de muchas mujeres de la institución eclesial, hasta el punto de llegar a formar movimientos alternativos, como el de «Mujer-Iglesia» (*Women-Church*) en EE.UU., con cierta propagación en otros países.

Al lado o frente a la teología feminista (TF) se instala la teología de la mujer (TM), que la Iglesia ha promovido durante siglos. A nosotros se nos impone el reto de buscar conciliación y diálogo entre ambas propuestas, a sabiendas de que no constituye una tarea fácil, como se puede constatar en la parte final del artículo de Alice Dermience. Esta autora, en efecto, propone los siguientes contrastes:

- La TM se acoge a una tradición multisecular, tendente más a la continuidad que a la innovación / La TF realiza un acercamiento crítico a la tradición y a la institución, que se ha impregnado de sexismo y androcentrismo.

- La TM procede «de arriba», de la institución y del Magisterio, de la Escritura, de los Padres y de los teólogos reconocidos / La TF procede «de abajo», de teólogas laicas, universitarias, sin mandato jerárquico.

- La TM es católico-romana y un poco ortodoxa / La TF se muestra ecuménica y dialogante con las otras religiones, y capaz de diálogo con las culturas contemporáneas.

- La TM tiene por objeto de estudio «la mujer» por medio de un pensamiento abstracto y deductivo / La TF trata a las mujeres como sujetos activos de una reflexión inductiva.

- La TM se sirve de una hermenéutica tradicional de los textos bíblicos / La TF desconfía de la hermenéutica androcéntrica abriéndose a los métodos científicos actuales.

- La TM desarrolla una antropología de la mujer que no incide en los demás tratados / La TF desarrolla una antropología de la mujer que redefine todo el sistema teológico.

- La TM se fundamenta en citas limitadas del Magisterio y de teólogos clásicos / La TF se alimenta de una bibliografía universal que prolifera por todo el mundo.

- La TM es una reflexión teórica y sistemática, con pretensión de norma para las mujeres / La TF propugna la liberación de la mujer y la libertad de pensamiento.

---

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid.

- La TM, de tipo metafísico, propugna una universalidad intemporal / La TF está atenta a la multiplicidad de situaciones concretas que las mujeres viven.

- La TM es homogénea, constante, repetitiva, sin variaciones / La TF conoce profundas divergencias internas, pero también evoluciones y una gran variedad.

El diagnóstico de Dermience tiende a destacar las virtudes de la teología feminista en contra de los defectos de la teología tradicional sobre la mujer. Pero también es posible constatar que se trata de dos modos distintos de hacer teología en clave de mujer. Cabe sin duda reconocer que la teología feminista constituye uno de los estímulos más eficaces para la reflexión teológica actual, así como sobre la caducidad de algunos modelos eclesiales o eclesiásticos aún vigentes. Pero, a partir de aquí, ¿deberíamos desdeñar una tradición eclesial de veinte siglos? ¿Deberíamos, en consecuencia, considerar radicalmente errónea la larga tradición judeocristiana de pensamiento y de vida eclesial? Nuestro estudio se inscribe precisamente en el intento de buscar un diálogo entre ambas posturas: partiendo de la fidelidad al Magisterio, abrir un diálogo sereno con las nuevas teologías. Ciertamente, la fidelidad a la tradición implica apostar decididamente por la permanente reforma —*ecclesia semper reformanda*—, para ser fieles en definitiva al mensaje de Jesús. Al final de su artículo Dermience apunta precisamente al diálogo, como camino certero para un futuro teológico y eclesial más próspero y fructífero:

Por último, ¿es utópico esperar que participando, cada una a su manera, en el movimiento teológico contemporáneo, estas dos corrientes, hasta ahora paralelas, se encuentren en un futuro próximo e inicien un diálogo fructífero para las Iglesias, el acercamiento ecuménico y... la causa de las mujeres?<sup>30</sup>

Por otro lado, Elisabeth Parmentier, pastor luterana y profesora de teología en la Facultad Protestante de Teología en Estrasburgo (Francia) se interroga en un artículo sobre la casi ausencia de la teología feminista en el ámbito francés. Escribe:

A primera vista, la teología feminista es casi invisible en el panorama teológico francés, a diferencia del gran país francófono al otro lado del Océano, Quebec, donde las teólogas han trazado sus propios caminos siguiendo la estela de las americanas, al tiempo que se han distanciado de ellas. La francofonía europea, por su parte, no siguió el camino feminista trazado con firmeza por las mujeres alemanas, las suizas de habla alemana, las austriacas y holandesas. ¿Qué ha pasado? ¿Cómo se explica esta falta de resonancia, especialmente en Francia, un país marcado por pensadoras como Simone de Beauvoir, revueltas radicales

---

<sup>30</sup> DERMIENCE, «Théologie de la Femme et théologie féministe», 523.

como el «Movimiento de Liberación de la Mujer» y la larga tradición del feminismo social?<sup>31</sup>

En su diagnóstico Parmentier encuentra una posible respuesta aduciendo que «la concepción francesa consiste más bien en la búsqueda de una teología de la asociación, de la reciprocidad, más preocupada por el intercambio y el pensamiento solidario entre hombres y mujeres (así como entre religiones y culturas) que por una tradición orientada principalmente hacia la mujer».<sup>32</sup>

Probablemente algunas regiones hispanohablantes se encuentran sobre todo bajo la influencia anglosajona y germánica. Sin embargo, el sentido de nuestro estudio se acerca más a la posición francesa, porque subraya la integración y porque se interesa por una antropología de la reciprocidad hombre-mujer. Estaríamos también de acuerdo con Parmentier en cuanto a la necesaria acogida de las propuestas de la teología feminista, para ampliar horizontes en vista de una teología que ayude a integrar. Escribe, en efecto, esta autora:

Es el cuestionamiento feminista y la hermenéutica lo que más aprecio, mientras que las respuestas no me satisfacen del todo. Por eso estoy en la misma línea que las autoras que reclaman un principio epistemológico más amplio que el feminismo, que para mí sería el de una teología «integradora».<sup>33</sup>

A partir de este posicionamiento propone cuatro ámbitos en vista a una teología de la integración: 1) búsqueda de una confluencia del pensamiento entre hombres y mujeres y, por tanto, ensayo de una teología escrita en común, abierta a los cuestionamientos feministas y al trabajo en equipo; 2) intercambio entre postulados feministas y otros criterios epistemológicos, asegurando que el marco del pensamiento sea más amplio que el feminismo; 3) encuentro entre las diferentes confesiones y religiones, favoreciendo, por un lado, el diálogo ecuménico y, por el otro, el interreligioso; y 4) búsqueda de interdisciplinariedad, no solo en el ámbito teológico, también en los de las otras ciencias del hombre: psicología, etnología, historia, literatura, etc.<sup>34</sup>

Sin duda, la propuesta programática de Parmentier resulta ambiciosa y sugerente. Le da sentido a la posición metodológica de nuestro estudio, sobre todo en cuanto a buscar la conciliación y la integración, permaneciendo siempre abiertos al diálogo.

---

<sup>31</sup> E. PARMENTIER, «Vers une théologie intégrative: une spécificité de la théologie féministe française», *JESWTR* 13 (2005) 79-102, aquí 79.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 100-101.

#### 1.4. Excursus I: sobre la «nueva» creación

Terminamos este apartado con un *excursus* sobre la manipulación genética y fisiológica, sirviéndonos de un comentario de Fumagalli: «A la disolución de las categorías de *gender* y de sexo biológico le sigue la misma disolución de la identidad humana, que se evapora en las fantasmagóricas visiones de lo posthumano». <sup>35</sup>

No se trata de las fantasías propias de los filmes de ciencia ficción, sino de una realidad ya presente y cercana que acecha el futuro del hombre. Curiosamente durante siglos hemos padecido una especie de «esquizofrenia» antropológica, platónico-dualista, que implicaba el menosprecio de lo corporal y del sexo. La modernidad parecía bosquejar nuevos modelos antropológicos que presentaban un ser humano más unificado e integrado. <sup>36</sup> En el ámbito eclesial, podría representar un signo de este cambio de mentalidad la restauración de las pinturas de la capilla Sixtina, que pusieron al descubierto la desnudez del cuerpo humano según la versión original de Miguel Ángel. En la misa de presentación de la restauración, Juan Pablo II comentaba:

Al parecer, Miguel Ángel, a su modo, se dejó guiar por las sugestivas palabras del Génesis que, con respecto a la creación del hombre, varón y mujer, advierte: «Estaban ambos desnudos, pero no se avergonzaban uno del otro» (Gn 2,25). *La capilla Sixtina*, si se puede hablar así, es precisamente el *santuario de la teología del cuerpo humano*. Al dar testimonio de la belleza del hombre creado por Dios varón y mujer, la capilla Sixtina expresa también, en cierto modo, la *esperanza de un mundo transfigurado*, el mundo que inauguró Cristo resucitado y, antes aún, en el monte Tabor. <sup>37</sup>

En contraste con la búsqueda actual de modelos antropológicos más unificados la ideología de género, en su forma más radicalizada, parece desplegar de nuevo un ser humano dicotomizado. Ahora, ya no se fracciona el alma del cuerpo, sino el género del sexo, y se termina por banalizar todo lo relativo a la corporalidad y, por tanto, al sexo

<sup>35</sup> Cf. FUMAGALLI, *La cuestión del gender*, 34.

<sup>36</sup> Autoras, como Benedetta Zorzi, critican esta vuelta atrás: «In effetti mi sembra inaccettabile ammettere qualsiasi ritorno ad una antropologia divisiva o a uno sguardo sull'essere umano che tenda troppo a dividere tra anima e corpo, natura e cultura, dato e dono. Va mantenuto il legame, senza appiattare l'uno sull'altro i due termini, ma cercando di guardarli in una correlazione dinamica» (B. S. ZORZI, «Genere in teologia. Dalla trinitaria verso una ri-generazione della maschilità», *Convivium Assisiense* 11, 1 [2009] 126). También delata este nuevo dualismo antropológico el reciente documento de la Santa Sede: «Las presuposiciones de estas teorías son atribuibles a un dualismo antropológico: a la separación entre cuerpo reducido y materia inerte y voluntad que se vuelve absoluta, manipulando el cuerpo como le plazca. Este fisicismo y voluntarismo dan origen al relativismo, donde todo es equivalente e indiferenciado, sin orden y sin finalidad. Todas estas teorizaciones, desde las más moderadas hasta las más radicales, creen que el *gender* (género) termina siendo más importante que el *sex* (sexo)» (CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, «*Varón y mujer los creó*», 20).

<sup>37</sup> JUAN PABLO II, *Homilía en la celebración de la Eucaristía con motivo de la inauguración de la restauración de los frescos de Miguel Ángel*, 6 (8-4-1994).

biológico. Esta fractura o escisión en el ser humano impulsa, en última instancia, un «recrear» a la carta los elementos biológicos recibidos. A partir de aquí, se abren azarosamente las puertas a una nueva «industria» que puede aportar grandes dividendos. En esta misma línea alertaba Benedicto XVI en un discurso a la Curia Romana:

Allí donde la libertad de hacer se convierte en libertad de hacerse por uno mismo, se llega necesariamente a negar al Creador mismo, y, con ello, también el hombre, como criatura e imagen de Dios queda finalmente degradado en la esencia de su ser. En la lucha por la familia está en juego el hombre mismo. Y se hace evidente que, cuando se niega a Dios, se disuelve también la dignidad del hombre. Quien defiende a Dios, defiende al hombre.<sup>38</sup>

Las palabras del Papa, aunque referidas a la familia, plantean un problema de fondo en relación con la cuestión que nos ocupa. Porque no se trata, en efecto, de una mera ideología, la de género, que responde a un determinado pensar o actuar sociocultural inocuo. Detrás de sus propuestas teóricas se esconden a menudo los intereses lucrativos de los grandes capitales, que no dudan en financiar cierta ciencia biomédica orientada hacia la «recreación» a la carta del ser humano, ejerciendo de este modo un alarmante control sobre el individuo desde su generación. ¿Asistiremos, en un futuro quizá no muy lejano, a la tentación de recrear a los «nuevos» humanos o post-humanos, minimizando lo que nos viene *dado* por la naturaleza? De hecho, los poderes fácticos saben que no pueden pugnar contra Dios o destruirlo, pero pueden destruir la *imagen de Dios* en el mundo, como reseñaba el papa. Su nueva forma de ateísmo no consiste en negar a Dios, sino en diseñar a un ser humano que ya no sea más epifanía del Creador. Zanjando la etapa histórica del determinismo biológico y sociocultural, ¿no se acaba por inaugurar un nuevo determinismo, el de la manipulación tecnocientífica? La «nueva» civilización constaría entonces de individuos sexualmente neutros, perfectamente comunicados en un mundo global con la tecnología más sofisticada, pero solos y aislados, incapaces de desarrollar la dimensión relacional y dialógica que la naturaleza nos brinda gratuitamente en el misterio de «parecernos» al Creador.

Delante de este futuro incierto la Iglesia debería incorporar en su misión *ad gentes* programas adecuados de antropología teológica, como proclamación de la *buena noticia* del cuerpo humano creado a imagen de Dios y de su vocación relacional. Esta buena noticia lo fue en primer lugar para el Creador mismo, cuando juzgó que el ser humano estaba «muy bien» (Gn 1,31), y que podía entonces señorear la tierra sirviéndola.

---

<sup>38</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones de Navidad* (21-12-2012).

### 1.5. *Excursus II: replantear el rol masculino*

En el segundo *excursus* nos fijamos en una propuesta de la teología feminista, relativa a los roles del hombre y de la mujer. Las teólogas advierten, efectivamente, que si se busca realmente superar la cultura patriarcal, lo relevante no es tanto plantearse el papel de la mujer en la Iglesia y en la sociedad sino, en todo caso, revisar el del hombre varón, ejercido históricamente de manera plenipotenciaria. Las autoras proponen una verdadera *regeneración de la masculinidad*, que debería fundarse en un reconocimiento de la *parcialidad* masculina. Así lo formula Zorzi:

Es urgente que los mismos hombres, especialmente los hombres de Iglesia y en la Iglesia, tomen conciencia, reflexionen y cuestionen esta parcialidad que les es propia, sacando a la luz lo invisible (porque en él «todo es completo») de ciertas dinámicas de poder, de roles y perspectivas. Urge plantear de nuevo el tema de lo masculino; que los hombres reflexionen sobre los modelos y roles del varón en relación con la mujer, que ya cambió los suyos, si realmente la exhortación de *MD 7* aún es válida: dice, en efecto, la exhortación, que a partir de la mutua relación la mujer permite al hombre «descubrir siempre de nuevo y confirmar el sentido integral de su propia humanidad».<sup>39</sup>

Reflexionar sobre la propia *parcialidad* le exige al varón la capacidad de abrirse a la interpelación de la mujer desde sus propias categorías, sin imposiciones ni subterfugios. El varón debe tomar conciencia de la propia menesterosidad existencial, necesitada de la ayuda de la mujer, aunque se trata de una tarea recíproca.

A este respecto, las teólogas feministas introducen un tema interesante: constatan la realidad universal de la expresión paulina «nacido de mujer» (Ga 4,4), ya que todos, hombres y mujeres, nacemos de mujer. La expresión se refiere al Hijo encarnado que, aun siendo Dios, se deja moldear por las entrañas de María. En cierto sentido, el Verbo «necesita» la ayuda de la humanidad en la mujer a fin de realizar en el mundo el encargo del Padre.<sup>40</sup> En este mismo sentido, varón y mujer deberían ofrecerse ayuda mutua, descartando la tentación de la autosuficiencia que alejaría de la Encarnación.

<sup>39</sup> ZORZI, «Genere in teologia», 135.

<sup>40</sup> Es significativo el comentario de Luisa Muraro: «Tiene algo de escandaloso, efectivamente, que también los hombres, para entrar en el mundo, tengan que salir del vientre de una mujer y pasar por sus piernas. ¿Cuánta filosofía se ha hecho para quitar de en medio este escándalo, cuánta religión y cuánta ciencia? Se lo pregunta también el periodista Alberto Leiss en las páginas de *Via Dogana*, la revista de la Librería de mujeres de Milán, en el número dedicado a la cuestión masculina (mayo-septiembre 1995): “Pero yo sospecho que la autoridad de la madre (nacemos de una mujer), la condena del instinto erótico (la mayoría deseamos constantemente a una mujer), la impotencia reproductiva (una mujer decidirá si somos padres), son verdades intuitivas por lo masculino como potencialmente aniquiladoras. Si no ¿para qué tantos siglos de esfuerzo simbólico para cancelarlas, reducirlas a abstracciones universalizadoras o negarlas con la violencia?”» (L. MURARO, «La verdad de las mujeres», *DUODA. Estudis de la diferència*

## 2. CONTRASTE ENTRE MODELOS ANTROPOLÓGICOS

La ideología de género y, con menos radicalidad, la perspectiva de género, constituyen una de las influencias más notables sobre las coordenadas antropológicas de nuestro tiempo. Este nuevo humus cultural empuja a la Iglesia a replantear sus propios fundamentos antropológicos. Una revisión que, de algún modo, abordó con audacia el Concilio Vaticano II. A pesar de todo, existe hoy cierta fractura, presente ya en el Concilio, entre los que defienden a ultranza la doctrina tradicional y los que, atentos a las inquietudes del hombre actual, quisieran renovarla. Presentamos en este apartado el contraste entre estas dos posturas, aunque sin tener presente sus tendencias más radicalizadas que escapan a nuestro interés en este contexto. Se trata de dos modelos antropológicos bien fundamentados y, al mismo tiempo, contrapuestos, que nos impelen a definir un poco más nuestro camino metodológico.

### 2.1. *Las diferencias en la comunidad escatológico-bautismal*

Comenzamos por la aportación del profesor jesuita Christoph Theobald,<sup>41</sup> cristalizada en un artículo titulado «Pour une anthropologie théologique de la différence»,<sup>42</sup> donde reflexiona sobre los problemas principales que, según él, la sociedad actual presenta a la Iglesia y a la teología en orden a las diferencias antropológicas mayores que constituyen al ser humano. Según Theobald son dos los problemas principales que cabría abordar. A saber:

El primer problema radica en el pluralismo radical de culturas y sistemas de parentesco y alianza, así como de relaciones sexuales, cuya identificación, a partir de los años treinta del siglo pasado, suena como al toque de difuntos del euro o mediterráneo-centrismo. Desde entonces, la universalidad del mito europeo de los orígenes, que considera las relaciones sexuales reproductivas y la familia como un hecho natural o pre-social, y como un punto de transición de la naturaleza a la cultura, ha sido cada vez más cuestionada.<sup>43</sup>

El «mito europeo de los orígenes» hace referencia a la interpretación que la tradición cristiana ha hecho de Gn 1-2, como fundamento revelado y de «ley natural» del modelo

---

*sexual*, 38 (2010) 119, en <<https://www.raco.cat/index.php/DUODA/article/view/201938>> [Consulta: 17-02-2020]; cf. ZORZI, «Genere in teologia», 135.

<sup>41</sup> Christoph Theobald, jesuita y docente en el Centre Sèvres de París, recibió el doctorado *honoris causa* en el año 2019 en la Facultad de Teología de Friburgo (Suiza).

<sup>42</sup> Ch. THEOBALD, «Pour une anthropologie théologique de la différence», *RSR* 102, 3 (2014) 387-407.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 387-388.

tradicional familiar, excluyente de otros posibles modelos alternativos. A continuación presenta el segundo problema:

De este primer conjunto de preguntas surge un segundo problema del que la Iglesia católica y la teología comienzan a darse cuenta al final del Concilio Vaticano II, a saber, la dificultad de interpretar con sus propios recursos –la Revelación bajo su forma bíblica– lo «humano» en el universo y en su diferenciación interna, mientras se deja enseñar por su pluralización e historización radicales.<sup>44</sup>

El autor considera que la teología debería responder a los planteamientos de la sociedad por un «proceso de aprendizaje» y escucha, a fin de comprender y asumir las «mutaciones antropológicas acontecidas durante el s. XX» y, de este modo, posibilitar un proceso de reinterpretación de los propios postulados. Y se pregunta:

Si estas mutaciones se resumen en la exigencia democrática de igualdad y de justicia, reclamadas hoy en día hasta la saciedad, ¿de qué modo las diferencias entre mujeres y hombres, la distinción de sexos y nuestras relaciones sociales se ven afectadas por esta exigencia y, sobre todo, de qué modo esta afectación puede informar o poner de manifiesto lo central en la fe cristiana?<sup>45</sup>

Theobald encuentra una respuesta plausible a través de una relectura de la experiencia bautismal del movimiento cristiano primitivo, relectura que implica el análisis de la «dimensión escatológica de nuestras diferencias». Esta tarea debe realizarse a partir de las aportaciones de la teología feminista, optando él, en concreto, por las investigaciones de la teóloga Schüssler Fiorenza, en su obra *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (1983).<sup>46</sup> La tesis de fondo de esta obra reza así: el movimiento de Jesús, en sus orígenes, constituye una «comunidad de discípulos iguales», igualdad antropológica que continúa latente en la etapa pre-paulina. La declaración de Ga 3,27-28 –«Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo, de modo que ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»–, vendría a ser una fórmula-clave de la etapa pre-paulina, a través de la cual el movimiento cristiano misionero se autoconcibe. Sin duda, Pablo acoge la tradición o mentalidad que subyace en la fórmula de Ga 3, pero con algunas oscilaciones, que transcurren del «orden de la creación», de signo patriarcal, al «orden de la redención», atento a la igualdad escatológica de los bautizados. Es decir, Pablo y sus discípulos admiten y predicán que en Cristo se

---

<sup>44</sup> Ibid., 388.

<sup>45</sup> Ibid., 389.

<sup>46</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*.



eliminan todas las desigualdades entre hombre y mujer. Sin embargo, en las comunidades, el modelo escatológico se da de bruce con el modelo familiar patriarcal y con la práctica habitual de la esclavitud, de modo que se generan tensiones internas que repercuten en el exterior. No debería sorprender entonces la mencionada oscilación paulina, ese distanciarse-ajustarse en relación al modelo patriarcal, tal como evidencian las listas de códigos de moral doméstico-patriarcal de las cartas deuteropaulinas o pastorales.

A partir de estos análisis de Schüssler Fiorenza, Theobald elabora su propia síntesis escatológica. Lo determinante, según él, es la unión efectiva *en* Cristo por el Bautismo, unión que establece nuevos vínculos entre todos los que se han «revestido de Cristo»:

Es necesario introducir aquí el concepto de la «*unidad*» (Ga 3,28) o de «*vínculo*» comunitario, *siendo* precisamente el «ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» el «*vínculo*» *irrevocable* que ahora *precede* a las diferencias, las acoge y reposiciona: la igualdad no se *recibe* si no es en este *vínculo*, entre aquellos y aquellas que llegan a ser *de otra manera* diferentes o distintos.<sup>47</sup>

El *en Cristo* es de tal modo denso e intenso que el creyente se ve envuelto en una novedad radical que abarca toda su existencia histórica. Por eso no asombra que el Apóstol recomiende a los discípulos que no cambien de «condición» (cf. 1Co 7,17.20.24), ni en el ámbito social ni en el conyugal, ya que la nueva existencia escatológica en Cristo trasciende las determinaciones históricas, las incorpora y les confiere un nuevo horizonte. Es decir, instalados ahora en la novedad definitiva que es Cristo, las diferencias irrumpen de *otro modo*, a partir de la señalada *igualdad* entre los que se han unido a Él. Se da entonces,

una igualdad de orden teologal (filiación divina) que implica el reconocimiento de las diferencias, fundamentadas sobre la «gratuidad» de su manifestación carnal (*charisma*), sin que esta diferenciación, aunque alcance una singularización incomparable, se salde con una jerarquía de «poderes».<sup>48</sup>

Las diferencias existen y no desaparecen, pero se manifiestan gratuitamente sin fomentar jerarquías, testimoniando en el servicio histórico (carisma) la existencia *en Cristo*.

La perspectiva escatológica de Theobald resulta interesante para nuestro tema, porque significa proporcionar un marco eclesiológico a una relación particularizada, ya que sin este marco carecería de sentido una relación personal, aun tratándose del sacramento del Matrimonio. También es interesante apuntar cómo a partir del ingreso en la comuni-

<sup>47</sup> THEOBALD, «Pour une anthropologie théologique de la différence», 398.

<sup>48</sup> Ibid., 399.

dad escatológica ya no tiene sentido arrimarse al orden social establecido, buscando apoyos y seguridades, porque «el que tenga mujer, que viva como si no la tuviese; el que compra, como si no poseyese...» (1Co 7,29s). Estas «mutaciones» socioculturales se anticipan en el hogar de Nazaret, cuando los padres de Jesús se ven impelidos a trascender las formas tradicionales del matrimonio y la familia, trasmutando del yahvismo al jesusismo. En definitiva, las singularizaciones son asumidas y transformadas en Cristo, aunque no destruidas, sino más bien escatologizadas.

Para Theobald la única expresión de la dimensión escatológico-bautismal correspondería a la fraternidad fruto de la filiación. Y cuando se entra en la singularización, la estructura jerárquica no debería abandonar la igualdad de la fraternidad. No solo la jerarquización como poder, tampoco la diferencia por motivo de sexo debería derivar en jerarquías, estableciendo, por ejemplo, una superioridad del varón respecto de la mujer. De hecho, según Theobald, la dimensión sponsal permanecería al margen de lo escatológico, existiendo solamente en el ámbito de las particularizaciones históricas:

Recordemos de entrada que la descripción, aún poco concreta, del «espacio alternativo» establecido por las primeras comunidades cristianas, hace imposible la *aislación de la distinción de los sexos*, es decir, mantener la idea de una pareja como entidad pre-social, original o natural.<sup>49</sup>

Existe una «pluralidad de formas de relación mediatizadas por la distinción de los sexos»<sup>50</sup> (paternofilial, maternofilial, conyugal heterosexual, fraternal...), que en su impacto con la persona de Jesús reciben la llamada a escatologizarse. Esta sería precisamente la misión principal de la comunidad eclesial: «dar una *forma* o un *estilo* escatológico a todas las relaciones significantes, basado en el “ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ”».<sup>51</sup> A partir de aquí, Theobald parece cuestionar en su artículo aquel discurso sponsal –como el que a continuación presentaremos– que busca «integrar la bisexualidad y su relacionalidad interna en la misma imagen de Dios, viendo en ello una anticipación de la relación de plenitud de Cristo y de la Iglesia, como prefiguración de la comunión trinitaria en Dios».<sup>52</sup> Y añade el teólogo: «Sin rechazar de inmediato toda “teologización” de la bi-

---

<sup>49</sup> Ibid., 401.

<sup>50</sup> Aquí Theobald está citando a I. THÉRY, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris: Odile Jacob 2007, p. 226.

<sup>51</sup> THEOBALD, «Pour une anthropologie théologique de la différence», 401.

<sup>52</sup> Ibid. 402.

sexualidad, cabe señalar sin embargo que corre el riesgo de funcionar como una inmunización contra las mutaciones antropológicas del s. XX». <sup>53</sup>

No pretende Theobald eliminar la relación hombre-mujer del ámbito teológico, más bien su intención es poner en tela de juicio la *centralidad* ontológica y teológica que osamenta, porque lo conyugal ya no sería lo definitivo, sino más bien la relación entre hombre y mujer a través de un abanico amplio de posibilidades (maternofilial, fraternal, amical...). En efecto:

El desplazamiento necesario, sin embargo, consiste en eliminar «macho y hembra los creó» de su estatuto ontológico y de consignar con la exégesis bíblica (y ya con K. Barth) que la «una sola carne» de Gn 2,24 no se refiere a la unión conyugal (y menos aún al niño) sino, como en el Cantar de los Cantares, al vínculo entre hombre y mujer, vínculo que, en el resto del libro de las generaciones (Tolédôt), implica otros tipos de diferencias, aquellas entre generaciones cuya narrativa nunca deja de seguir meandros complejos. <sup>54</sup>

El autor se hace eco de los análisis de André Wénin referentes a Gn 1-3, cuando traduce «macho y hembra los creó» en vez de la traducción habitual «hombre y mujer los creó», <sup>55</sup> análisis del biblista que tendremos ocasión de comentar más adelante. Y explicita el desplazamiento necesario en dos pasos: desontologización del binomio «macho-hembra» y reafirmación de «una sola carne», no en el sentido de la unión conyugal, sino como vínculo entre hombre y mujer, también como en el Ct, un vínculo que incluye multiplicidad de relaciones. De hecho, cuando Pablo dice *que no hay ni hombre ni mujer*, no se refiere a la eliminación de la condición sexuada, tal como explicita Theobald citando a Schüssler Fiorenza: «Ga 3,28c no afirma que ahora ya no existen ni hombres ni mujeres, sino que el matrimonio *patriarcal* y las relaciones entre macho y hembra ya no es más lo que constituye a la nueva comunidad en Cristo». A lo que el teólogo comenta: «Este argumento “escatológico” no va dirigido contra el orden de la creación, sino contra lo que una interpretación patriarcal quisiera deducir». <sup>56</sup> Sin duda, la escatologización de los particularismos históricos supone purificación y renuncia: dejar padre y madre, mujer e hijos, campos y heredades, etc. Porque se nos pide que renunciemos a las estructuras de dominio y a la posesión de bienes y, en este sentido, «ya no hay ni hombre ni mujer». Pero, la condición sexuada no desaparece, sino que se escatologiza, y

---

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Cf. A. WÉNIN, «Humain et nature, femme et homme. Différences fondatrices ou initiales? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3», *RSR* 101, 3 (2013) 401-420.

<sup>56</sup> THEOBALD, «Pour une anthropologie théologique de la différence», 396, n. 23. La cita se encuentra en SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, 300.

lo que ahora entra en relieve, desde la irrupción de Cristo en su pascua, es la comunidad bautismal reunida y unida en su nombre.

## 2.2. *Antropología de la diferencia en clave genesiaca*

La propuesta antropológica que presentamos a continuación se encuentra a las antípodas de la precedente, porque apoya, precisamente, la centralidad de la diada varón-mujer, como elemento esencial en una antropología de la diferencia basada en Gn 1-2. Nos referimos al estudio reciente de Pedro-Juan Viladrich y Blanca Castilla de Cortázar,<sup>57</sup> autores que formulan una antropología de signo esponsal que aboga por la diferencia, fundamentada en la *antropología transcendental* del filósofo español Leonardo Polo<sup>58</sup> y en la *antropología adecuada* de Juan Pablo II.

Indagando en el nivel del ser, Polo distingue entre antropología y metafísica general, ya que la esencia y el acto de ser en el cosmos son de naturaleza distinta de la esencia y del acto de ser en el hombre, provisto de autoconciencia y libertad.<sup>59</sup> A partir de aquí considera tres niveles constitutivos en la persona: nivel de la *naturaleza* o de la esencia, según lo recibido por la generación paterno-materna (composición psico-somática de la persona); nivel de la *cultura*, de lo aprendido y aprehendido en la interacción con el mundo (desarrollo de la personalidad); y nivel de la *persona* o del *esse*, estructurado a partir del *ser-con*, compuesto de intimidad (soledad) y comunión (filial, esponsal). De este modo, la naturaleza comportaría el *sexo*, la cultura el *género* y la persona la dualidad *varón-mujer* en el nivel del espíritu.<sup>60</sup> Siendo la nota distintiva del espíritu en la persona su capacidad de ser en relación: «La apertura relacional se enclava, pues, en el mismo acto de ser (*esse*) personal de cada quién».<sup>61</sup> Ahora bien, todos estos niveles son inseparables y se interrelacionan, y todos juntos constituyen a la persona.

En esta concepción de persona el *amor*, junto con el *intelecto* y la *libertad*, constituye el transcendental más relevante. De este modo, los trascendentales de la persona – amor, intelecto y libertad– se distinguen de los trascendentales cósmicos –bondad, verdad, belleza, unidad–, participados igualmente por la persona: «Dicho con otras pala-

<sup>57</sup> Cf. P.-J. VILADRICH – B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor. Estructura esponsal de la persona*, Pamplona: EUNSA 2019.

<sup>58</sup> Leonardo Polo Barrena (Madrid 1926 - Pamplona 2013), filósofo español, profesor universitario y escritor. Sus obras completas están en proceso de publicación. Cf. <http://www.leonardopolo.net>.

<sup>59</sup> Cf. AA.VV., «Entrevista con Leonardo Polo. La distinción entre la antropología y la metafísica», *Studia Poliana* 13 (2011) 105-117.

<sup>60</sup> Cf. VILADRICH – CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor*, 92-99.

<sup>61</sup> Ibid., 99. La noción de persona la trataremos más extensamente en el próximo apartado.

bras, *al bien, con su verdad y belleza* –propiedades transcendentales del ente considerado en general–, en antropología de la persona lo podemos llamar *amor*».<sup>62</sup> Finalmente, se le concede al amor una estructura tridimensional, compuesta de *donación* de sí, *acogida* en sí y *unión*. Una unión que supone «acoger la diferencia, sin cancelarla ni uniformarla»,<sup>63</sup> evitando de este modo, tanto el monismo (individualismo) como el colectivismo (uniformismo).

Esta estructura básica del dar-acoger equivale a la sponsalidad en un sentido amplio, término que, según estos dos autores, se puede definir como «propiedad radical de la persona, ínsita en su mismo acto de ser o *esse*, por la que es apertura a la relación –al existir con o coexistir–, cuya potencia relacional más excelente es el amar».<sup>64</sup> De este modo, la relación sponsal se caracteriza por estos dos elementos: *reciprocidad* y *complementariedad*. Por una parte: «No hay amor sin amante y amado. Y no hay amante sin amado, ni don perfeccionado si este no es acogido, por lo que *el amor en cuanto tal* –en sentido estricto–, *solo comienza en la reciprocidad*, en el amor correspondido, cuando yo soy de otro y el otro es mío».<sup>65</sup> Existe también un amor solo de ida, como el amor al enemigo. Pero, en su pleno desarrollo, el amor corresponde a la reciprocidad. Por otra parte, la complementariedad la descubren en el pensamiento de Juan Pablo II en su comentario a Gn 2,18: «La mujer es el complemento del hombre, como el hombre es el complemento de la mujer: mujer y hombre son entre sí *complementarios*. La femineidad realiza lo “humano” tanto como la masculinidad, pero con una modulación diversa y complementaria».<sup>66</sup> Se podría decir entonces que la reciprocidad subraya más la igualdad y la complementariedad la diferencia.<sup>67</sup>

A partir de estos conceptos los autores intentan establecer unas «listas» de *cualidades complementarias* entre varón y mujer. En la obra que comentamos consignamos hasta cuatro listas extraídas de distintos autores, que ofrecemos sintéticamente a continuación. Téngase presente que el primer elemento corresponde al sexo masculino y el segundo al femenino:<sup>68</sup>

---

<sup>62</sup> Ibid., 120.

<sup>63</sup> Ibid., 121.

<sup>64</sup> Ibid., 141.

<sup>65</sup> Ibid., 65.

<sup>66</sup> JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 7.

<sup>67</sup> Nuestros autores afirman: «haremos algunas consideraciones sobre ambas, para defender que la reciprocidad se funda y asegura, sobre todo en la igualdad, y para la complementariedad es vital la diferencia, por lo que, en el amplio abanico de las relaciones entre personas de distinto sexo, la reciprocidad y la complementariedad se conjugan conjuntamente» (VILADRIK – CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor*, 217).

<sup>68</sup> Ibid., 199-202.

– *Cualidades genéricas*: la exactitud ↔ la analogía; lo longitudinal ↔ lo profundo; el análisis ↔ la síntesis; el discurso ↔ la intuición; la competencia ↔ la cooperación; lo productivo ↔ lo reproductivo; pensamiento por pasos ↔ pensamiento en red; la línea-el cubo ↔ el círculo-la esfera.<sup>69</sup>

– *Necesidades psicológicas*: confianza ↔ cariño; aceptación ↔ comprensión; apreciación ↔ respeto; admiración ↔ devoción; aprobación ↔ valoración; ánimo ↔ seguridad.<sup>70</sup>

– *Rasgos*: confianza en sí mismo ↔ relacionarse con el otro; luchar contra los obstáculos ↔ aceptar las limitaciones; energía en movimiento ↔ el cuidado del otro; estructuras y reglas ↔ trasgresión e ironía; exponerse y luchar por la vida ↔ el milagro de la vida que nace.<sup>71</sup>

– *Valores complementarios*: proyectos a largo plazo (magnanimidad) ↔ resolver necesidades con lo mínimo (economizar); inventar ↔ mantener; lo abstracto ↔ lo concreto; la norma ↔ la flexibilidad; la justicia ↔ la misericordia; lo cuantitativo ↔ lo cualitativo; la expresión ↔ la interpretación; el concepto ↔ el símbolo; la especialización ↔ la visión de conjunto.

Estas cualidades diferenciales no son exclusivas de cada sexo, ya que las «potencias de modalización diferencial están en cada varón y mujer». Se trata, más bien, de un «*mutuo engendramiento* en el desarrollo de la personalidad completa».<sup>72</sup>

A partir de estos presupuestos nuestros autores proponen una *estructura esponsal para la persona*, destacando, antes que nada, que lo esponsal «no es sinónimo de conyugal, sino [que es] la relación antropológica primordial del varón frente a la mujer o de esta frente a aquel, sean sus relaciones familiares, de amistad o colaboración profesional, cultural o política».<sup>73</sup> Incluso la relación entre hermanos la señalan como esponsal.<sup>74</sup> Esta generalización del término la fundamentan en la doctrina de Juan Pablo II relativa al *significado esponsal del cuerpo humano*. Dice el papa, en efecto:

El cuerpo humano, con su sexo, y con su masculinidad y feminidad, visto en el misterio mismo de la creación, es no solo fuente de fecundidad y procreación, como en todo el orden natural, sino que incluye desde «el principio» el atributo «esponsalicio», es decir, *la capaci-*

<sup>69</sup> Lista inspirada en: J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid: Tecnos 2019, p. 130; H. FISHER, *El primer sexo*, Madrid: Taurus 2000, pp. 21s.; F. J. J. BUYTENDIJK, *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister. Essai de psychologie existentielle*, Paris: Desclée de Brouwer 1954.

<sup>70</sup> Lista inspirada en J. GRAY, *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, Barcelona: Grijalbo 2012.

<sup>71</sup> Lista inspirada en G. P. DI NICOLA – A. DANESE, «Reciprocidad hombre-mujer. Igualdad y diferencia», en A. APARISI (ed.), *Persona y género*, Cizur Menor: Aranzadi 2011, pp. 387-404.

<sup>72</sup> VILADRICH – CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor*, 199.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>74</sup> «Un ejemplo muy expresivo es la relación entre hermanos y hermanas, que es esponsal por donal [*sic*] o amorosa, pero excluye cualquier praxis sexual o cualquier semejanza con lo conyugal. Lo mismo podríamos decir de la amistad y del compañerismo. En toda relación humana cada uno de nosotros se presenta como este varón o esta mujer, pero no como cónyuges» (*Ibid.*, 206).

*dad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y –mediante este don– realiza el sentido mismo de su ser y existir.*<sup>75</sup>

El significado esponsal del cuerpo equivale a la *libertad del don*, que corresponde a la capacidad de expresar el amor, haciéndose uno mismo don para los demás. Una vivencia no solo para los desposados, también para los célibes. Siendo ellos, precisamente, los que enfatizan aún más esta *libertad del don*:

Si Cristo ha revelado al hombre y a la mujer, por encima de la vocación al matrimonio, otra vocación –la de renunciar al matrimonio por el Reino de los cielos–, con esa vocación ha puesto de relieve la misma verdad sobre la persona humana. Si un varón o una mujer son capaces de darse en don por el Reino de los cielos, esto prueba a su vez (y quizá aún más) que existe la libertad del don en el cuerpo humano. Quiere decir que este cuerpo posee un pleno significado «esponsalicio».<sup>76</sup>

Probablemente esta ampliación de la relación esponsal más allá de la unión conyugal constituye una primicia del Papa en el contexto de las declaraciones del Magisterio, tal como lo constatan Viladrich y Castilla de Cortázar: «Wojtyla pone de relieve que la dualidad varón-mujer está diseñada por Dios, no solo para el matrimonio y la procreación, sino para la comunión de las personas, cualquiera que sea el estado y las circunstancias de cada cual».<sup>77</sup> Y, a partir de aquí, proponen distinguir una esponsalidad general, que albergaría todas las relaciones consanguíneas y de amistad posibles, de una esponsalidad *nupcial*, equivalente a su vivencia específica en el ámbito del Matrimonio o de la virginidad. En efecto:

Cada varón o mujer tiene un ámbito último de esponsalidad, el más suyo e inmediato a su exclusiva e irrepetible identidad personal, y donde su poder de disponerse desnuda e incondicionalmente, de darse y acoger en sí, es más libre, soberano e íntimo. Contiene la correlación soledad-compañía humana más radical. La llamaremos esponsalidad nupcial. [...] Hay dos caminos de realización de este soberano don y acogida nupciales, que son la virginidad, «donde me doy y acojo en lo más mío y solo mío para la íntima unión» a Dios, y la unión conyugal o matrimonio, donde el «amor mío, en lo más mío y solo mío, y su íntima unión» es con el marido o la mujer. Así pues, hay grandes modos de realización de esta esponsalidad nupcial. Un camino es el conyugal. El otro, es la virginidad.<sup>78</sup>

Por último, Viladrich y Castilla de Cortázar comentan cierto «orden» del amor según la concepción esponsal de Juan Pablo II. El Papa, en efecto, afirma: «El Esposo es

<sup>75</sup> JUAN PABLO II, Audiencia general *El significado «esponsalicio» del cuerpo humano*, 1 (16-1-1980).

<sup>76</sup> Ibid., 5. Según el Papa, para el célibe la libertad del don se vive siendo «libres de la libertad del don», es decir, desde el dominio de sí mismo (cf. Ibid., 2).

<sup>77</sup> VILADRICH – CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor*, 70.

<sup>78</sup> Ibid., 242.

el que ama. La Esposa es amada; *es la que recibe el amor, para amar a su vez*».<sup>79</sup> Sin duda, este «orden» del amor no deja de sorprender desde una sensibilidad antropológica actual. Nuestros autores consideran que el Papa se aleja de la concepción tradicional conyugal, según la cual la actividad corresponde al varón y la pasividad a la mujer, asegurando que, en realidad, quiere apostillar que ambos, varón y mujer, engendrándose recíprocamente son a la vez activos y pasivos. Nuestros autores lo reformulan así: «Varón y mujer ambos aman y ambos son amados, pero en un peculiar orden –*él ama para ser amado, ella es amada para amar*–, orden que no comporta ni temporalidad ni superioridad, por lo que ninguno es anterior ni superior al otro».<sup>80</sup> Las diferencias no deberían implicar sumisión, ya que simplemente posibilitan la «unidad de los dos»; es decir, «[las diferencias] por ser relacionales, no obstaculizan la unidad, sino que, justo, la hacen posible».<sup>81</sup> Más adelante intentan clarificar un poco más estos conceptos:

el varón para amar se abre hacia fuera, se da y da, saliendo de sí mismo; y la mujer para amar se abre acogiendo en ella y se da sin salir de ella. El varón saliendo de sí, «desde» *él* se da a la mujer y deposita su don «en» *ella*. La mujer ama dentro de ella misma. Es apertura, pero acogiendo *en ella*. Lo importante es destacar que su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues primero acepta y acoge.<sup>82</sup>

Al varón le corresponde la preposición *desde*, ya que se da saliendo de sí mismo, y, a la mujer, la preposición *en*, puesto que se da acogiendo en sí misma: «La persona varón se podría describir, entonces, como ser-con-desde, y la mujer como ser-con-en. La persona humana sería, entonces, disyuntivamente o *ser-con-desde* o *ser-con-en*».<sup>83</sup> Esta concepción termina por indicar dos modos distintos de ser persona: «persona varón» y «persona mujer», según la modalidad del «dar que deviene aceptar» y la del «aceptar que deviene dar». En el nivel superior del espíritu o del *esse*, el sujeto actuaría, en definitiva, como persona masculina o como persona femenina, asumiendo, al mismo tiempo, el ámbito del sexo psicosomático (naturaleza o *essentia*) y el ámbito del género y de la personalidad (cultura).<sup>84</sup>

<sup>79</sup> JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 29.

<sup>80</sup> VILADRICH – CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor*, 207.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 208.

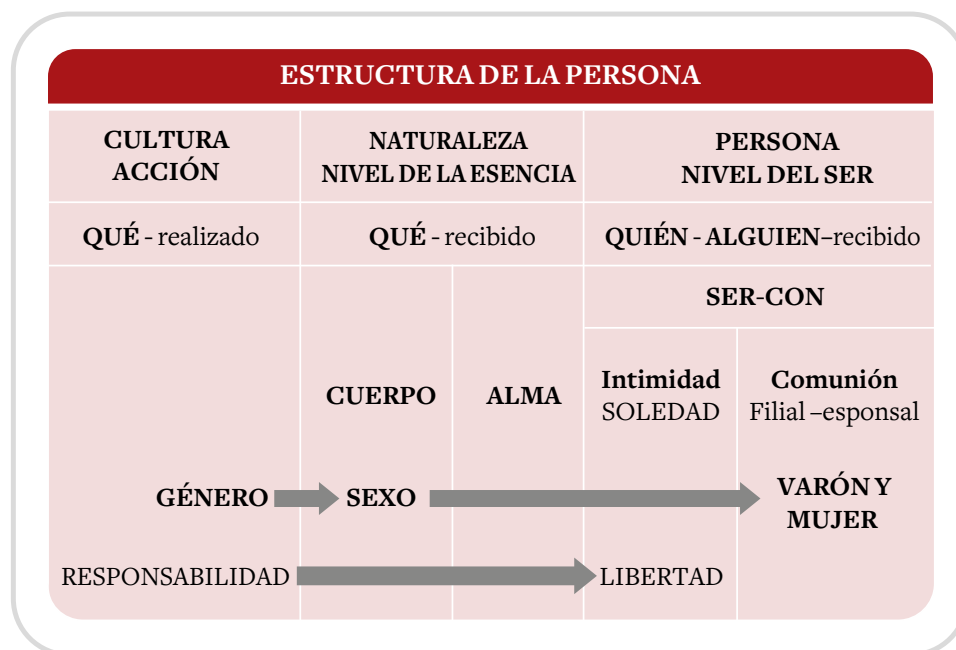
<sup>82</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 214. Levinas también describe este acoger de la mujer: «Y el otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación» (E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme 1977, pp. 172-173).

<sup>84</sup> Más específicamente: «Afirmar que la diferencia varón-mujer es una diferencia en la persona supone haber anclado la diferencia definitivamente en la igualdad radical. Varón y mujer, cada uno es persona



Veamos un esquema general de la estructura de la persona según nuestros autores:



Destaca en el esquema la diferencia entre el nivel psicosomático-cultural y el nivel del *esse*, donde sitúan propiamente a la persona relacional. Se percibe asimismo la correspondencia de la división tripartita clásica de la persona –cuerpo, alma, espíritu–, inspirada en 1Ts 5,23, a partir de la cual la persona, realidad perteneciente al ámbito del «espíritu», no procede por generación o por ósmosis cultural, sino como don de Dios.

### 2.3. Antropología de la diferencia en clave cristo-escatológica

La antropología de la diferencia que hemos presentado a través de Viladrich y Castilla de Cortázar aparece poco creíble a los ojos de algunas nuevas antropologías, porque es vista como causa del patriarcalismo histórico de Occidente. Así, por ejemplo, Zorzi:

tenemos nuestras reservas en relación con las corrientes conservadoras del llamado *nuevo feminismo* católico neo-ortodoxo que, como en tantos lugares de los discursos oficiales, emprende una antropología de la complementariedad.<sup>85</sup>

Castilla de Cortázar se hace eco de estas reservas, que, según ella, no son sino prejuicios que deberían superarse:

humana, aunque diversa. Tienen la misma categoría: la diferencia entre ellos posee el mismo rango ontológico. La diferencia no rompe la igualdad» (VILADRICH – CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor*, 215).

<sup>85</sup> ZORZI, «Genere in teologia», 129, n. 67.

En orden a pensar la diferencia sería necesario, en primer lugar, superar viejos prejuicios. Al primero de ellos ya se ha hecho referencia: se trata del error del patriarcado, que no abandona el igualitarismo, de considerar que la diferencia se identifica con la subordinación. [...] el hecho de que hayan ido unidas no quiere decir que sean dos realidades inseparables.<sup>86</sup>

No se trata solamente de superar viejos prejuicios, sino también de admitir que todas las experiencias de relacionalidad humana están sujetas a la opción ética de sus protagonistas. Así, por ejemplo, la fraternidad universal es un ideal o, si se quiere, una utopía de lo humano. Sin embargo, la historia real está mancillada por guerras y conflictos desde sus inicios. No haber alcanzado la utopía, ¿debería privarnos de continuar creyendo en ella y luchar por ella? De modo análogo, ¿deberíamos desdeñar la diferencia hombre-mujer porque a lo largo de la historia ha generado subordinación y esclavismo? En su obra conjunta Viladrich y Castilla de Cortázar añaden:

Quizá lo más importante es la falacia del inconsciente colectivo de considerar que la diferencia de la mujer respecto del varón es sinónimo de subordinación, cuestión que defendió el androcentrismo secular, que ha continuado el biologismo machista. Sorprendentemente lo ha seguido manteniendo desde el principio el igualitarismo, encabezado por Simone de Beauvoir. Esta es una de las razones por la que la llamada «ideología de género» haya decidido lamentable y equivocadamente erradicar la diferencia.<sup>87</sup>

El sentido de la utopía es precisamente su posibilidad real. Es decir, existen y han existido múltiples experiencias reales de relación hombre-mujer exitosas y plenas, donde la diferencia no ha derivado necesariamente en subordinación. Experiencias que, a pesar de alimentar la utopía y hacerla creíble, no han logrado influir lamentablemente en la cultura global, ya que finalmente se acaba imponiendo la desigualdad y la subordinación. Por otro lado, la dificultad que subyace en la relación hombre-mujer, ¿no indica de algún modo la exigencia de una preparación y madurez? Si realmente está llamada a expresar la «imagen y semejanza» de Dios en el mundo (Gn 1) parece reclamar un camino ético de progreso y de compromiso certero y estable.

---

<sup>86</sup> B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Presupuestos antropológicos del modelo de género de la igualdad en la diferencia*, 4, en <[https://www.academia.edu/34168614/presupuestos\\_antropológicos\\_del\\_modelo\\_de\\_género\\_de\\_la\\_igualdad\\_en\\_la\\_diferencia](https://www.academia.edu/34168614/presupuestos_antropológicos_del_modelo_de_género_de_la_igualdad_en_la_diferencia)> [Consulta: 18-4-2020].

<sup>87</sup> VILADRICH – CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor*, 182. Con otras palabras, lo dice también de la Potterie: «Non si deve respingere un principio valido perché alcuni ne hanno tirato conclusioni sbagliate. Pertanto, se quel simbolismo [dell'Alleanza] è stato l'occasione di conclusioni discriminatorie, bisognerebbe semplicemente studiarlo meglio, purificarlo, ed evitare attentamente le interpretazioni erronee. Ma la teologia biblica sul matrimonio e sulla relazione uomo-donna non può ignorarlo, dal momento che il tema centrale dell'Alleanza è presentato nella Bibbia proprio sotto il simbolo delle relazioni nuziali tra Dio e il suo popolo» (DE LA POTTERIE, «L'identità della donna e il mistero della Chiesa», *La Civiltà Cattolica* 3156 [1981] 539).

A nuestro entender es aún posible y viable retomar los postulados de la antropología de la diferencia varón-mujer, interpretada, sin embargo, con nuevas claves y descartando posturas inamovibles o rigoristas. Un poco más difícil será atribuirle cierto valor de paradigma, aunque no descartamos asignarle un matiz de representatividad de lo humano, siempre y cuando se cumplan algunas condiciones cristo-eclesiales y de compromiso ético.

Estas condiciones se refieren sobre todo al necesario cristocentrismo y al marco eclesiológico que hemos verificado en la propuesta de Theobald y de otros autores. En el fondo, se trata de proponer cierta *corrección* a la diferencia, invirtiendo el camino ordinario del discurso antropológico. Es decir, ya no procedemos desde la hermenéutica genesiaca a la existencia en Cristo, sino de esta a aquella, a fin de interpretar todas las realidades humanas *en* Cristo. A partir de aquí la secuencia: Adán-Eva → matrimonio → familia, aparece ya como no válida, porque en ella no destaca la referencia cristocéntrica. De hecho, no fundamentamos el sacramento del Matrimonio en Gn 1-2, solamente, sino sobre todo *en* Cristo y a partir del misterio nupcial de Cristo-Iglesia (Ef 5). La secuencia en clave cristológica sería más bien esta: Cristo pascual → los renacidos *en* Cristo → estados de vida escatologizados al servicio de la misión (ministerios y carismas). Desde la perspectiva cristocéntrica y cristológica se mira hacia atrás hasta llegar a los orígenes del mundo (Gn), para intentar comprender en la Palabra escrita aquellos elementos que ayudan a cimentar antropológicamente los nuevos estados de vida, escatologizados, bajo las formas de los distintos carismas y ministerios. De este modo, no separamos ni escindimos la antropología teológica de su fundamento cristológico, so pena de ceder a la presión de mentalidades y formas de ideología presentes en cada época histórica.

La novedad del evento Cristo nos impulsa a reflexionar sobre su recepción por parte de aquel primer grupo de discípulos, hombres y mujeres. Cristo, en efecto, no se dedica a recomponer matrimonios ni a fomentar la familia natural; no es este el encargo del Padre ni su acción entre los discípulos.<sup>88</sup> Cristo es, más bien, la Palabra viva de Dios, enviado del Padre para comunicar la Buena Nueva al mundo. El encuentro con Él nos estimula a la *metanoia* que nos introduce en la dinámica del Reino, a fin de devenir hijos en el Hijo, asumiendo al mismo tiempo el vínculo de comunión de la nueva familia

---

<sup>88</sup> De hecho, se muestra reacio a recomponer el diálogo o el acuerdo entre los hermanos que se disputan una herencia (cf. Lc 12,13-21), e indica también que en una misma familia se producirán divisiones a causa del anuncio-irrupción del Reino que Él trae al mundo (cf. Mt 10,34-39).

de los hijos de Dios, la Iglesia. Ahora bien, esta conversión o cambio de mentalidad equivale a renunciar a todas las singularidades y condiciones históricas –padre, madre, mujer, hijos, campos...–, abandonando toda riqueza y posesión a fin de entrar pobre en el Reino y devenir así rico por Él, con Él y en Él.

Ahora, en la nueva vida en Cristo, «los que tienen mujer, que vivan como si no la tuviesen...» (1Co 7,29), porque entre los bautizados-revestidos de Cristo ya no cuentan las diferencias, de modo que ya no hay «ni hombre ni mujer» (cf. Ga 3,27-28). En este nuevo orden de cosas las particularidades históricas y las distintas relaciones de parentesco quedan escatologizadas y se accede, en consecuencia, al espacio alternativo del *en Cristo*, como nueva familia de los llamados-bautizados, unidos por los lazos del Espíritu y no por los de la sangre o aquellos geopolíticos como en el AT. Cristo no se opone, evidentemente, ni al matrimonio ni a la familia, pero su propuesta va en otro sentido y supone un verdadero *cambio de familia*: de la familia carnal a la familia espiritual, a fin de reencontrar, escatologizadas, todas las renunciadas a través del ciento por uno que se refleja en la *ekklesía* de los llamados-convocados.

La escatologización en Cristo de todas las relaciones y proyectos vitales se puede interpretar también como proceso de *virginización del corazón*. En este sentido, casados y célibes coinciden en una misma vivencia bautismal de renuncia y reencuentro, porque el propio corazón (interioridad subjetiva) es solo para Él, en el sentido que lo explica Pablo: «os he desposado con un solo esposo, para presentaros a Cristo como una casta doncella» (2Co 11,2). La escatologización o virginización del corazón comporta una «des-institucionalización» de la pareja «original» entendida como pareja conyugal, porque esta escatologización en Cristo entraña renunciar a la institución matrimonial y familiar, que era precisamente el signo eminente de la alianza en el AT, para luego reencontrarla en Cristo. O, como dice Balthasar: «Corresponde al tiempo neotestamentario pasar, con Pablo, del orden del matrimonio al estado de virginidad, es decir, a la nupcialidad escatológica».<sup>89</sup> La nueva condición de hijos de Dios se manifiesta como *virginidad nupcial* o *nupcialidad escatológica en Cristo*, que adoptará formas distintas, ya sea en el celibato o en el Matrimonio, expandiéndose en la dimensión de la esponsalidad

---

<sup>89</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. Nuevo Testamento*, vol. 7, Madrid: Encuentro 1992, p. 389. Algo parecido afirma Pelletier: «Ser “hijos de Dios”, no implica la eliminación de la identidad humana en sus rasgos creacionales característicos. Filializando la humanidad, Cristo no abole la creación, sino que destruye el pecado en ella. No deshace el origen, más bien proporciona acceso a su verdad y a la plenitud de vida que representa. Si, por tanto, “hombre/mujer” es un dato ontológico, en el sentido que hemos visto, esta relación no queda suprimida, sino restablecida» (PELLETIER, *Creati maschio e femmina*, 96.).

horizontal. La expresión paulina «en Cristo... *no hay ni hombre ni mujer*» no significa entonces eliminar la condición sexuada, sino más bien descartar la cultura de la dominación del hombre sobre la mujer, a fin de reencontrar una relación nueva, escatologizada y virginizada en Cristo.

¿Cómo son las nuevas relaciones escatologizadas entre los hombres y las mujeres que viven ahora *en* Cristo y en el «espacio alternativo» de la nueva familia de los hijos de Dios? Según Theobald, este espacio nuevo en Cristo «hace imposible la *aislación de la distinción de los sexos*», porque ya no tendría sentido «mantener la idea de una pareja como entidad pre-social, original o natural», una pareja original-natural que según la doctrina oficial corresponde básicamente a la institución divina del matrimonio. Nuestro autor, sin embargo, considera que «la “una sola carne” de Gn 2,24 no se refiere a la unión conyugal sino, como en el Cantar de los Cantares, al vínculo entre hombre y mujer» en un sentido amplio. Aquí nos parece observar en el Magisterio un punto de inflexión que converge de algún modo con la propuesta theobaliana. Nos referimos al texto de Juan Pablo II: «Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal. El texto del Génesis 2,18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada».<sup>90</sup>

Existen, por tanto, múltiples posibilidades de relación en el «espacio alternativo» de la nueva familia cristiana: materno/paternofiliales, fraternales, amicales, de pareja, según distintas posibilidades. Esta relacionalidad universal de la comunidad escatológica nos permite aún una relectura de Gn 1-2, a fin de proponer la relación varón-mujer más allá de toda institucionalización, como una posible referencia de la nueva relacionalidad en Cristo. En este sentido apuntamos al concepto de *paradigma* en sentido débil, es decir, como *punto de referencia*, concediendo que caben otros. Así pues, sin otorgar a la pareja original de Gn 1-2 más de lo que representa, ¿por qué no debería ser posible considerarla, desde Cristo pascual, como un signo o referencia de la alianza que Dios establece con la humanidad, alianza historizada a través de Israel y escatologizada y plenificada a través del Hijo encarnado, muerto y resucitado? Además, si la carta a los Efesios presenta esta unión esponsal de Dios con el género humano mediante el simbolismo del misterio nupcial de Cristo-Iglesia, ¿no adquiere entonces la relación varón-mujer cierta valencia referencial para este misterio? La investigación bíblica de nuestro estudio per-

---

<sup>90</sup> JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 7.

seguía precisamente este objetivo: comprobar de qué modo la simbólica esponsal constituye una de las hermenéuticas posibles del tema bíblico nuclear de la alianza de Dios con Israel, a sabiendas de que este lenguaje aparece en el fondo como el *analogatum princeps* de todo el discurso esponsal presente a lo largo de la trama bíblica.

Finalizamos este apartado indicando aún algunos argumentos más a favor de la propuesta de referencialidad para la pareja hombre-mujer.

En primer lugar, cabría un *argumento de autoridad*, consistente en la aceptación de la lectura que la tradición y el Magisterio realiza de Gn 1-2, en cuanto a conceder que en la pareja originaria se revela o desvela cierto plan divino para toda la humanidad, que alude en último término a la unión esponsal de Dios con la humanidad una. De este modo, Dios establecería la figura simbólica del hombre-mujer, en la llamada a la «una sola carne», como punto de referencia de su plan de salvación en Cristo. Ahora bien, la díada él-ella no tiene finalidad en sí misma, ya que está en función de este plan general. Él y ella son constituidos entonces como figura prototípica, en el sentido de encarnar aquel prototipo humano del cual se sirve Ef 5 para mostrar la figura arquetípica de la unión esponsal de Dios en Cristo con la humanidad representada en la Iglesia. A partir de aquí, en la comunidad escatológica, la pareja original que ha renacido en Cristo continuaría figurando como referencia de este misterio esponsal consumado en la cruz-resurrección de Cristo.

Un segundo argumento afectaría al *concepto de comunión*. La comunión, en efecto, no equivale a uniformismo, ya que la comunión entre bautizados se sustenta y se alimenta de la comunión trinitaria, tal como sugiere el Concilio: «toda la Iglesia aparece como “un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” [Cipriano]». <sup>91</sup> Y precisamente la unidad trinitaria no es uniformidad, sino comunión de las personas distintas en un solo Dios. En este sentido la comunión hombre-mujer sería un reflejo, entre otros, del dinamismo unitrinitario de la *unidad en la diferencia* en un sentido más pleno, porque abarca en principio todos los ámbitos de la persona relacional: biológico, psíquico y espiritual. Precisamente porque son plenamente distintos, él y ella, pueden alcanzar una mayor comunión, si nos atenemos a la ley de la dinámica intradivina de la unidad de los opuestos.

Un tercer y último argumento hace referencia a la *persona integral*. La antropología de la diferencia, en efecto, vincula intrínsecamente el ámbito espiritual con el corporal.

---

<sup>91</sup> LG 4.

Una antropología igualitarista, sin embargo, puede prescindir de la dimensión fisiológica, que puede ser opuesta a lo que el sujeto experimenta como género. Es decir, aquí los rasgos fisiobiológicos no condicionan la vivencia del género, pero en el caso de la pareja varón-mujer se da una sincronización o armonización integral de lo *pneumo-psicosomático*. Y no solamente en cuanto a una relación conyugal, también en una relación virginal varón-mujer de amistad en Cristo, no se suprime ni se sublima la dimensión de la corporalidad, porque está ahí, manifestando el *sentido esponsal del cuerpo*, según la nomenclatura wojtyliana, ya sea como potencia en la pareja virginal, ya sea como acto en la pareja conyugal. Ahora bien, esta sincronización a nivel psicosomático no debería derivar en ningún caso en un naturalismo o determinismo biológico pernicioso, según el cual el ámbito biológico determinaría a la postre unos roles sociales unívocos para cada sexo, o incluso en una especie de biologismo ontológico, que exigiría el cumplimiento estricto de una ley natural, so pena de incumplir cierto mandato divino.<sup>92</sup> En este sentido, no cabe duda de que la antropología de la diferencia debería liberarse de antiguos mitos o determinismos, o también de una cierta autoconciencia de exclusivismo moral. Precisamente, una sana y madura antropología de la diferencia debería tener la capacidad de acoger e integrar todas las formas posibles de relacionalidad humana.

Concluimos aquí nuestra propuesta de antropología de la diferencia en clave cristoescolástica, propuesta que completaremos en los dos apartados subsiguientes.

### 3. ONTOLOGÍA DE LA RELACIONALIDAD

Hasta ahora hemos analizado con detalle a la persona en el nivel más alto de la constitución del ser humano. El ser humano es, por encima de todo, un sujeto psicosomático, vinculado a la naturaleza, abierto al lenguaje, a la comunicación y a la cultura. Y, de modo especial, es un ser espiritual, abierto a la relación con los demás a través del don de sí mismo y del amor. Y nos ha parecido comprender que en esta capacidad relacional se ubica la estructura misma del ser personal.

En este tercer apartado de la cuestión antropológica nos centramos precisamente en analizar la dimensión relacional del ser humano, a fin de destacar que la plenitud del

---

<sup>92</sup> De hecho, la Santa Sede declaró en su momento que «no comparte la noción de determinismo biológico, según la cual todas las funciones y relaciones de los dos sexos están establecidas en un modelo único y estático» (SECRETARÍA DE ESTADO, *Declaración de interpretación del término «género» por la Santa Sede* (15-9-1995), en <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19950915\\_conferenza-pechino-genero\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950915_conferenza-pechino-genero_sp.html)> [Consulta: 13-11-2020]).

amor se encuentra no solo en el dar sino también en el recibir. Esta reciprocidad, propia de toda amistad espiritual, nos ayudará a comprender de qué modo se sitúa la mujer frente al ministro y viceversa. ¿Se trata de una relación solo de ida, a partir de la cual el ministro ejerce su rol de guía de la comunidad, o también de ida y vuelta, porque existe una circularidad en la reciprocidad del don?

Las filosofías modernas sobre la persona nos prestan una importante ayuda a fin de resituar nuestro tema de la relación de amistad entre ministro y mujer. En este apartado, por tanto, buscaremos una cierta fundamentación filosófica para esta circularidad a través del estudio de la noción de *persona* como sujeto de relaciones.

### 3.1. Recorrido histórico sobre la noción de persona

#### 3.1.1. Los Padres capadocios

La filosofía griega antigua no podía aceptar el concepto de persona como autoafirmación existencial, porque no era posible fraccionar el orden (*cosmos*) armónico y universal, preestablecido, tendente a la unidad en el único ser. En este cosmos totalizante la multiplicidad de las cosas era expresión de la unidad del ser. Ni siquiera los dioses podían escapar del orden cósmico, al cual se sometían. En este contexto, los autores suelen coincidir en afirmar que la noción de persona es una aportación genuina de la teología cristiana, sobre todo a través de los Padres capadocios.<sup>93</sup>

En cambio, en el cosmos bello y diáfano de los griegos el término «persona» significa la máscara o *prosopon* que utilizan los actores dramáticos. Según Ioannis D. Zizioulas el actor griego representa con su máscara al sujeto que busca liberarse de la opresión del orden cósmico imposible de transgredir. Indica el anhelo prohibido de ser uno mismo a partir de la propia autoafirmación. Este atrevimiento transgresor recibe, en el contexto de la representación, el castigo de los dioses, y el personaje (representado por su *prosopon*) se somete finalmente a la pena de su trágico destino. A pesar de ello y «como resultado de esta máscara, el hombre —el actor, pero propiamente también el espectador— ha saboreado algo de libertad, una “hipóstasis” específica, una identidad, que es negada por esa armonía racional y moral del mundo en que vive».<sup>94</sup>

En el mundo latino antiguo el término «persona» significa una individualidad concreta, es decir, «el papel que uno juega en sus relaciones sociales o legales, la persona

<sup>93</sup> Así, por ejemplo, ZIZIOULAS, *El Ser eclesial*, 41s. En la presentación de los Padres capadocios seguimos a este autor.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 46.



moral o “legal”, aunque ni colectiva ni individualmente, guarda relación con la *ontología* de la persona». <sup>95</sup>

En el ámbito de los Padres, Tertuliano, a fin de distanciarse de la posición modalista de Praxeas, remarca en su reflexión sobre la Trinidad la distinción de las personas en la única naturaleza o sustancia divina. <sup>96</sup> Fueron, sin embargo, los Padres Capadocios los que llevaron a término una verdadera revolución ontológica, al separar *ousía* (sustancia) de *hipóstasis* (persona). Según ellos, en cada *hipóstasis* divina, donde se encuentra la esencia (*ousía*) de Dios, subsiste una diferencia de origen y una relación que les caracteriza: «de ser un añadido del ser (una especie de máscara), la persona se convierte en el ser mismo y es a la vez –algo muy significativo– *el elemento constitutivo* (el “principio” o “causa”) de los seres». <sup>97</sup> A la noción de sustancia se le sustrae el *hypokeímenon*, lo que subyace o está debajo de un ser y le sostiene, situando de este modo a la persona en la esfera del ser (*esse*). <sup>98</sup> Estas reflexiones acaban por identificar el ser de Dios con la persona, ya que «el “principio” o “causa” ontológica del ser –es decir, lo que hace que algo exista– no es la sustancia o la naturaleza, sino la *persona* o hipóstasis». <sup>99</sup> En esta nueva concepción el ser ya no depende de la sustancia sino de la persona.

Los Padres griegos, animados por la nueva definición de *hipóstasis*, concluyen que el ser de Dios no procede de la unidad o divinidad, sino de la trinidad de personas. La trinitariedad o relacionalidad en el amor es lo primero, subsiguiendo la unidad de la sustancia divina. <sup>100</sup> Es decir, antes que nada existe la *persona del Padre*, «causa» de la generación del Hijo y de la procesión del Espíritu Santo, de quien procede la común divinidad. Si se diera la generación espontánea de la sustancia divina, cabría entonces en Dios una inaceptable necesidad ontológica. En cambio, subrayando la generación del Padre como origen del ser divino, se remarca mejor su libertad. Dios no existe, en efecto, porque *tenga* que existir, sino porque el Padre se entrega al Hijo, generándolo en el Espíritu, en un acto de libertad suprema e infinita. Por eso, lo que antecede primero no

<sup>95</sup> Ibid., 48. Así por ejemplo en Cicerón (*De amicitia* I, 4; *Atticum* VIII, 12; *De oratore* II, 145).

<sup>96</sup> Cf. TERTULIANO, *Adversus Praxean*, 12 (PL 2, 168). Parece que Hipólito y Novaciano ya habían usado el término en este sentido: cf. J. S. GRABOWSKI, «Person: Substance and relation», *Communio. International Catholic Review* 22 (1995) 139-163, p. 5, en < [https://www.academia.edu/40198363/Person\\_Substance\\_and\\_Relation](https://www.academia.edu/40198363/Person_Substance_and_Relation) > [Consulta: 26-02-2020].

<sup>97</sup> ZIZIOULAS, *El Ser eclesial*, 53.

<sup>98</sup> Cf. J. S. GRABOWSKI, «Person: Substance and relation», 6-7; VILADRIK – CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor*. 100; X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial 1984, p. 323.

<sup>99</sup> ZIZIOULAS, *El Ser eclesial*, 55, n. 38.

<sup>100</sup> Ibid., 59-60.

es el Ser, sino el Amor, a partir del cual se *constituye* Dios; el amor no es un predicado ni una cualidad de la sustancia divina, sino su más íntima constitución ontológica.

Esta novedosa noción de persona, surgida de la reflexión sobre Dios trinidad, ayudaba a conocer mejor al hombre. La persona no es únicamente un personaje o un ente legal, sujeto de derechos y deberes, sino una sustancia que posee al mismo tiempo una subsistencia, es decir, alguien intrínseca y constitutivamente abierto relacionamente a otras personas.<sup>101</sup> En el ámbito de la evolución del dogma, la «revolución» capadociana permitió fijar con más precisión la confesión cristológica del concilio de Calcedonia (451), referente a la unión hipostática en Cristo, así como la teología trinitaria formulada en el concilio de Constantinopla II (553).

### 3.1.2. Tomás de Aquino

A menudo se considera la noción de persona en Tomás de Aquino<sup>102</sup> (1225-1274) como una vuelta atrás con respecto a la revolución capadociana. De modo reductivo se le atribuye una concepción de naturaleza humana solipsista y autosuficiente, que marginaría la capacidad de relación a mero accidente. Ahora bien, un examen más detallado de su pensamiento nos hace constatar el equilibrio y profundidad de sus aportaciones, que denotan la influencia de Boecio y Aristóteles, como también de Agustín y Ricardo de San Víctor, más atentos a la dimensión relacional y existencial de la persona.<sup>103</sup>

Tomás de Aquino parte de la célebre definición de persona de Boecio (ca. 480-525): «sustancia individual de naturaleza racional» (*naturae rationabilis individua substantia*).<sup>104</sup> Definición de gran influencia en el pensamiento occidental, que parece excluir el elemento relacional de la noción de persona.<sup>105</sup> Desde esta perspectiva algunos autores

<sup>101</sup> Cf. VILADRICH – CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor*, 100.

<sup>102</sup> La doctrina sobre la noción de persona en Tomás de Aquino aquí expuesta se fundamenta en el artículo de G. EMERY, «Personne humaine et relation: la personne se définit-elle par la relation?», *Nova et Vetera* 89, 1 (2014) 7-29.

<sup>103</sup> En esta línea J. S. Grabowski considera que la concepción del Aquinate sobre las relaciones subsistentes entre las personas divinas se basa en gran medida en Agustín. Además, la distinción entre las nociones de esencia y existencia (idénticas en Dios, pero no en las criaturas) permite una comprensión existencial de la persona humana no tan distinta de la agustiniana («Person: Substance and relation», 10-13).

<sup>104</sup> Cf. BOECIO, *De Persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium*, 3 (PL 64, 1343 c).

<sup>105</sup> El dominico M. Gelabert opina: «Las definiciones clásicas de la persona, a partir de la de Boecio, aceptada por Santo Tomás, insisten en la individualidad del ser racional, en su irrepetibilidad e incomunicabilidad, en su relativa “independencia”, en su ser distinto. Resulta llamativa la ausencia de la dimensión relacional en estas definiciones, cuando las personas de la Trinidad vienen determinadas precisamente a partir de la relación. Por ello es importante insistir, como hace el pensamiento actual, en estas dos dimensiones como constitutivas de la persona, a saber: la individualidad y la apertura al otro, la autoposesión y la comunicabilidad» (M. GELABERT, *Jesús, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, Salamanca – Madrid – San Esteban: Edibesa 1997, pp. 105-106). Aunque, según T. Forcades, se pueden encontrar en Boecio hasta seis definiciones de persona, y la que corresponde a su teología

modernos han estimado la definición boeciana como un retorno a la metafísica esencialista, causante en la filosofía occidental del olvido del ser (M. Heidegger) y de la abstracción (G. Siewerth).<sup>106</sup> No obstante, siguiendo al dominico y profesor de Friburgo Gilles Emery, en la interpretación tomista de la definición boeciana de persona, estas críticas aparecen como infundadas. Para el Aquinate, en efecto, «sustancia individual» no denota solipsismo, ya que «el “individuo” se concibe como “modo de ser” (*modus essendi*) y la “sustancia” designa un “*modus existendi*” [...] Esta aproximación excluye toda reducción “cosista” de la sustancia individual».<sup>107</sup> Es decir, la sustancia misma contendría un carácter relacional, porque en el ser (*esse*) mismo de las cosas está inscrita la necesidad de la autoexpresión activa (*agere*).<sup>108</sup>

La segunda parte de la definición boeciana es un elemento clave para comprender la noción de persona en Tomás de Aquino. En ella «naturaleza racional» significa «la esencia de seres dotados de inteligencia y voluntad (libertad), que implica en el ser humano un principio de actividad definido por un fin, por unos dinamismos y por unas potencias activas y pasivas».<sup>109</sup> La naturaleza no es pues una realidad estática, sino dinámica; principio de ser y también de acción y relación. La naturaleza humana, por su inteligencia y acción libre, capacita a la persona para la relación con Dios y con los demás. La persona humana se constituye entonces como «una perfección metafísica, natural y sustancial, que florece en el orden del actuar en valores psicológicos, morales y relacionales».<sup>110</sup>

Después de haber comprobado que, en Tomás de Aquino, el «enfoque de la persona en términos de subsistencia y naturaleza, lejos de eclipsar la dimensión relacional de la persona, más bien la fundamenta y la promueve»,<sup>111</sup> nos ocupamos ahora de su concep-

---

trinitaria sí incluye la relacionalidad como categoría básica: cf. T. FORCADES I VILA, *La Trinitat, avui*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2005, p. 30.

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.*, 31.

<sup>107</sup> EMERY, «Personne humaine et relation», 24, n. 63. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2, resp. Estas ideas las desarrolla en: G. EMERY, «The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence, and Nature», *Nova et Vetera* 9 (4/2011) 991-1001.

<sup>108</sup> Así GRABOWSKI, «Person: Substance and relation», 15-16, citando Tomás en *La somme contre les gentils*, 2, 7; 3, 64; 3, 113.

<sup>109</sup> EMERY, «Personne humaine et relation», 24.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 25. G. Emery hace referencia a un documento de la Comisión Teológica Internacional en apoyo de sus tesis: «Por una parte, según la definición de Boecio, retomada por la teología escolástica, la persona es una “sustancia (subsistente) individual de naturaleza racional”. Remite a la unicidad de un sujeto ontológico que, siendo de naturaleza espiritual, goza de una dignidad y autonomía que se manifiesta en la conciencia de sí y en el dominio libre de su actuar. Por otra parte, la persona se manifiesta en su capacidad de entrar en relación: despliega su acción en el orden de la intersubjetividad y de la comunión en el amor» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, 67 [2009]).

<sup>111</sup> EMERY, «Personne humaine et relation», 26.

to de persona relacional. Según él la relación asume dos elementos constitutivos: un elemento formal, también esencial, referido a una relación pura (real) con alguien (es decir, la formalidad de una relación equivale a su existencia real y concreta), y el ser o la existencia (*esse*) de la relación, que en las criaturas es «accidental», en tanto que «*esse in*» o existencia en la sustancia, ya que la relación se añade a la sustancia en la que existe. Consecuentemente, no existe una relación ella sola o unas relaciones interactuando; la relación existe únicamente inscrita (inherente) *en* una sustancia.<sup>112</sup> Debido a esto es importante no confundir la dimensión «ontológica» de la relación (su *esse*) con su «formalidad». A partir de aquí concluimos: «la persona humana solo puede caracterizarse profundamente por las relaciones si, ante todo, es *una realidad capaz de sobrellevar relaciones*, es decir, una realidad subsistente en la cual y de la cual la relación recibe su consistencia “ontológica”». <sup>113</sup>

Tampoco se deben confundir los dos órdenes, divino y humano, en el momento de asignarles el concepto de relación, ya que existe entre ellos una clara y radical distinción. En el orden divino, efectivamente, las personas se constituyen única y exclusivamente a partir de la relación,<sup>114</sup> siendo entonces, según definición del Aquinate, «relaciones subsistentes».<sup>115</sup> Algunos autores, sin embargo, le objetan que no respeta suficientemente la analogía de los dos órdenes, estableciendo entre ellos una distancia insalvable. Tomás responde con la propuesta de una noción general o común de persona, aplicada analógicamente a Dios y a los hombres, y con una noción propia de persona aplicada a Dios y otra distinta aplicada al hombre. El término clave de la propuesta corresponde al concepto de *individuación*. Desde estos presupuestos, las personas divinas consustanciales se distinguen (se pueden individuar) a partir de las relaciones con las que se identifican. Ahora bien, en el ser humano, la distinción o individuación tiene lugar en la materia, es decir, en la unión sustancial de alma y cuerpo. La consecuencia para cada sujeto humano sería esta:

Lo que me distingue radicalmente de otras personas humanas no son mis relaciones (ciertamente contribuyen a desarrollar mi distinción personal en el curso de mi existencia), sino la unión sustancial de mi cuerpo y de mi alma que constituye la persona que yo soy, fundamento de mis relaciones.<sup>116</sup>

<sup>112</sup> Cf. Ibid., 22, citando TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 28, a. 2, resp.

<sup>113</sup> EMERY, «Personne humaine et relation», 23.

<sup>114</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 4, ad 3.

<sup>115</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 1, ad. 1.

<sup>116</sup> EMERY, «Personne humaine et relation», 27.

Sin duda alguna, la definición de persona relacional en Tomás de Aquino goza de consistencia y equilibrio, aun cuando subordine de algún modo la relación a la sustancia. Sería inconcebible en su pensamiento establecer la posibilidad de una persona a-relacional, puesto que la relación forma parte de modo intrínseco del *esse* de la persona. Por otro lado, el Aquinate ha sabido formular con acierto la distinción de los órdenes divino y humano, relacionándolos sin confundirlos, tal como constata con acierto G. Emery:

Por un lado, la noción propia de persona tiene en cuenta lo que en Dios no puede atribuirse a las criaturas (la relación subsistente), ya que se trata de una prerrogativa exclusiva divina; y, en el hombre, tiene en cuenta lo que pertenece propiamente a los hombres (la unión del alma racional y el cuerpo) y que no puede ser atribuido a Dios.<sup>117</sup>

### 3.1.3. Variaciones en la época moderna

La concepción tomista de la persona no parece perpetuarse en el tomismo o en la escolástica posterior a Tomás de Aquino. Y, lamentablemente, a menudo se le ha prejuzgado asimilándolo a cierta neoescolástica de manual.

Realizamos ahora un salto en la historia accediendo a la época moderna, donde se produce una notable evolución o cambio de perspectiva con relación a la noción de persona. Para luego, más adelante, establecer un diálogo con la interpretación tomista que acabamos de presentar.

Nos referimos, en efecto, al s. XX como cuna de importantes movimientos intelectuales y sociales de gran calado, que han marcado profundamente el espíritu de nuestro tiempo. Las circunstancias geopolíticas de las dos guerras mundiales, con sus campos de exterminio y sus gulags, los flujos migratorios, la revolución industrial y tecnológica, la globalización, etc., han sido el caldo de cultivo de un interés creciente por la persona como sujeto social y cultural y, por tanto, relacional, en contraste también con el auge de un marcado individualismo. En el campo teológico y eclesial muchos autores reciben la influencia de las nuevas corrientes del pensamiento fenomenológico y del personalismo, a menudo de base judeocristiana. Muestran un renovado interés por los Padres de la Iglesia y por el estudio bíblico y, a partir de aquí, se preguntan reiteradamente sobre el sentido de la persona como sujeto relacional. Se percibe un trasfondo ético en las disciplinas humanistas, como en el caso paradigmático de la filosofía primera de Levinas, que es una ética, porque apremia, por encima de todo, a dirigir la mirada hacia el rostro

---

<sup>117</sup> Ibid., 28.

del otro hombre, descubriendo en ese rostro la exigencia de nuestra entrega responsable para con él.

En definitiva, en este nuevo contexto cultural la noción de persona se plantea a partir de la dimensión relacional, porque aparece como prioritaria la necesidad de profundizar en esa mirada hacia el otro. Las aportaciones de los autores al respecto son diversas y variadas, aunque todas giran alrededor de la tensión polar entre identidad-sustancia y alteridad-relación. Veamos pues, a continuación, el abanico de opiniones alrededor de esta noción en la época moderna. Y lo haremos sirviéndonos de la síntesis elaborada por John S. Grabowski y Gilles Emery.<sup>118</sup>

1.- *Filosofía de la conciencia de base fenomenológica*. Esta primera interpretación está representada por Karol Wojtyla (Juan Pablo II).<sup>119</sup> Wojtyla desarrolla la noción de «participación», para afirmar que el hombre realiza el valor de su propia persona interactuando con los demás. La acción humana realiza a la persona, abriéndola a la comunidad. Sin embargo, Wojtyla no afirma que la persona sea pura relacionalidad, sino que se encuentra ordenada a la relación con los demás. Es decir, la relación no ocupa el lugar de la constitución de la persona, sino más bien es su *vocación*, en tanto que llamada a realizarse en la comunión con los demás:

El ser persona significa tender a su realización (el texto conciliar habla de «encontrar su propia plenitud»), cosa que no puede llevar a cabo si no es «*en la entrega sincera de sí mismo a los demás*». El modelo de esta interpretación de la persona es Dios mismo como Trinidad, como comunión de Personas. Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que el hombre está llamado a existir «para» los demás, a convertirse en un don.<sup>120</sup>

2.- *Personalismo dialógico*. En este punto se inscriben las corrientes fenomenológicas y del personalismo, que se pueden representar por Martin Buber.<sup>121</sup> En esta concepción la estructura interpersonal del ser humano constituye la identidad del sujeto. El sujeto, en efecto, se descubre como una persona, un «yo», cuando se encuentra delante de un «tú», no solo a nivel del conocimiento, sino sobre todo por el amor; en el darse y en la acogida del amor de los demás, el sujeto se vuelve más plenamente persona. Sur-

---

<sup>118</sup> Artículos que ya van siendo citados: GRABOWSKI, «Person: Substance and relation», sobre todo 18-28; EMERY, «Personne humaine et relation», 1-29.

<sup>119</sup> Sobre todo, a partir de su obra: JUAN PABLO II, *Persona y acción*, Madrid: BAC 2007.

<sup>120</sup> JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 7.

<sup>121</sup> Destacamos en especial: M. BUBER, *Yo y tú*, Madrid: Caparrós 2005. Aquí podríamos consignar la mayoría de los autores destacados en la parte histórica, cuando mencionábamos la aportación del personalismo a los estudios de matriz esponsal: M. Scheler, E. Levinas, E. Mounier, M. Nédoncelle, F. Rosenzweig...

ge, entonces, un tercero, el «nosotros», quizá de modo paradigmático, en el triángulo familiar padre, madre, hijo.<sup>122</sup>

3.- *Personalismo esponsal*. De nuevo aparece aquí la antropología de Juan Pablo II, referida esta vez a la dualidad sexual en perspectiva esponsal. A modo de ejemplo, está la conocida fórmula del papa:

El hecho de que el ser humano, creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como «unidad de los dos» en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios, por la que las tres Personas se aman en el íntimo misterio de la única vida divina.<sup>123</sup>

La comunión entre el hombre y la mujer es vista como reflejo de la vida intratrinitaria. El papa pone de relieve el «significado esponsal» del cuerpo humano,<sup>124</sup> inscribiendo la relación hombre-mujer en la naturaleza corpórea del ser humano, como una llamada a la comunión de las personas («*communio personarum*»).<sup>125</sup> Existe, por tanto, una analogía entre la comunión hombre-mujer –personas que participan de la común naturaleza humana–, y la de Dios Trinidad –comunión de personas divinas en una misma naturaleza divina.

4.- *Metafísica relacional*. Un nuevo camino metodológico propone una metafísica relacional que viene a ser una nueva ontología trinitaria. Al situar la categoría relación en el núcleo de lo ontológico, los conceptos clásicos de «sustancia» o «naturaleza» se resienten de cierto desplazamiento con relación al ser.

Esta nueva metafísica relacional, que pretende reformular los postulados de la metafísica tradicional, ofrece diversas corrientes interpretativas que pasamos a analizar sucintamente siguiendo la propuesta de Emery. En un artículo aparecido en el año 2014 este autor se hace eco de la clasificación de Grabowski (1995) que acabamos de referir, profundizando y desarrollando, con un poco más de perspectiva histórica, la corriente

---

<sup>122</sup> En esta corriente de pensamiento dialógico Emery, que sigue en un artículo la clasificación de Grabowski, descubre dos variantes principales: «la première soutient que l'être humain, qui est de nature spirituelle, trouve son identité, mûrit et s'accomplit dans les relations interpersonnelles; les relations interpersonnelles par lesquelles la personne développe ses potentialités interviennent après la constitution de l'être humain comme personne. La seconde, plus radicale, considère que l'être personnel est constitué comme tel par la relation, ou que la personnalité est la "sédimentation", pour ainsi dire, des relations interpersonnelles; dans ce cas, la relation interpersonnelle intervient dans la constitution même de l'être humain comme personne» (EMERY, «Personne humaine et relation», 11).

<sup>123</sup> JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 7.

<sup>124</sup> Cf. JUAN PABLO II, *El significado «esponsalicio» del cuerpo humano*.

<sup>125</sup> Cf. JUAN PABLO II, Audiencia general *La unidad originaria del hombre*, 3 (14-11-1979). La expresión «*communio personarum*» la extrae el papa de GS 12.

interpretativa apodada *metafísica relacional*. Emery comienza su exposición con el siguiente comentario: «Las propuestas sobre el tema son particularmente diversas y complejas. A continuación, presentaremos cuatro proposiciones siguiendo un orden de gradación que comienza con los conceptos más “moderados” para terminar con los más “extremos”». <sup>126</sup>

4.1.- La primera propuesta se refiere a una metafísica relacional que sitúa en el mismo plano ontológico sustancia y relación. Joseph Ratzinger la representa adecuadamente. Según él, la persona divina, en tanto que relación subsistente, ilumina la «relatividad» de la persona humana. La relación no es un añadido a la persona, ya que la persona consiste precisamente en estar referido o *relacionado con*. <sup>127</sup> Citando la frase de Agustín, «en Dios no hay accidentes, sino solamente sustancia y relación», <sup>128</sup> J. Ratzinger argumenta:

En esas palabras se esconde una imagen revolucionaria del mundo: se quiebra el dominio total de la idea de sustancia y se concibe la relación como una forma primigenia de lo real del mismo rango que la sustancia. Así se puede superar lo que hoy llamamos «pensamiento objetivado» y se nos revela una nueva dimensión del ser. Quizá pueda afirmarse que el cometido del pensamiento filosófico que se deriva de estas observaciones, no se ha llevado aún suficientemente a cabo, en el sentido de que el pensamiento moderno depende en gran parte de las posibilidades que aquí se abren, hasta el punto de que sin ellas ni siquiera se podría concebir. <sup>129</sup>

En Aristóteles, la sustancia pertenece al ser y la relación es su accidente, mera determinación secundaria. En la nueva ontología la relación deviene una verdadera y original forma del ser al lado de la sustancia. Esta novedad «revolucionaria» presenta la categoría de persona como la noción fundamental de la analogía entre Dios y la humanidad:

La doctrina cristiana de la trinidad hace salir la relación del esquema sustancia-accidente. De ahora en adelante, Dios mismo es descrito como un conjunto trinitario de relaciones, como una relación subsistente (*relatio subsistens*). Cuando se afirma del hombre que es la imagen de Dios, significa que es un ser constitutivamente relacional; que a través de todas sus relaciones y en ellas, busca la relación que es el fundamento de su existencia. <sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> EMERY, «Personne humaine et relation», 11.

<sup>127</sup> De la bibliografía consignada por el autor sobre J. Ratzinger hemos consultado *Introducción al Cristianismo*, Salamanca: Sígueme <sup>15</sup>2009, pp. 140-161.

<sup>128</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, V, 5, 6 (PL 42, 913 s.).

<sup>129</sup> RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, 156-157.

<sup>130</sup> J. RATZINGER, «La Théologie de l'Alliance dans le Nouveau Testament», *comunicación a la Académie des Sciences morales et politiques* (23-1-1995), en <<http://palimpsestes.fr/presidentielles2012/mobilisation/septembre/philo-ecologie/fondations/ratzinger.pdf>> [Consulta: 29-02-2020].



4.2.- La segunda propuesta de *metafísica relacional*, referida a W. N. Clarke,<sup>131</sup> busca prolongar la metafísica tomista colocando la relación en el plano del *esse* (acto de existencia), más que en el del *agere* (actuación), porque el *esse* es intrínsecamente «comunicativo de sí mismo». La «relacionalidad» es entonces dimensión primordial del ser, inseparable de la «sustancialidad», tal como la acción tampoco se separa del ser. Por todo lo cual, el ser es una sustancia en relación.

4.3.- La tercera propuesta se inscribe en la *ontología trinitaria* principiada por Klaus Hemmerle en su célebre librito de homenaje a H. U. von Balthasar en su 70 aniversario.<sup>132</sup> Hemmerle establece claramente la prioridad de la relación respecto de la sustancia, a través de una analogía del lenguaje, del pensamiento y del juego. La fe cristiana, que es fe trinitaria, ayuda a superar definitivamente el «aislamiento sustantivista» de la escolástica, apuntando hacia la dinámica del ser que es relación en el darse. Y se pregunta:

¿Cómo podría desarrollarse esta nueva ontología si no es a partir de una fenomenología del darse, de una fenomenología del amor? Esta fenomenología del amor constituye el trasfondo de nuestro discurso. Sin embargo, esto no significa incluir el fenómeno-amor, el fenómeno-darse, en una fenomenicidad global de lo que es, sino, por el contrario, descifrar de una manera nueva y totalizante la fenomenicidad de todo lo que es, a partir del amor, del darse.<sup>133</sup>

Más recientemente en la misma línea Michel Salamolard hace sus propuestas reflexionando sobre la Eucaristía.<sup>134</sup> Según este autor, «la sustancia de todas las cosas es, en última instancia, su relación con Dios».<sup>135</sup> Es decir, la relación se convierte en el contenido mismo de la noción de sustancia: «la relación es, desde la perspectiva de una ontología iluminada por la revelación cristiana, la sustancia de la sustancia».<sup>136</sup> Conviene, añade Salamolard, abandonar la concepción aristotélico-escolástica de sustancia, a fin de redefinir la relación como «la energía del ser».<sup>137</sup> A partir de aquí, la persona ya no se concibe como sustancia, sino como un ser-en-relación; primero, en relación a Dios como origen y realización del hombre, y después en relación a los demás.

---

<sup>131</sup> Cf. W. N. CLARKE, *Person and being*, Milwaukee: Marquette University Press 2008. La primera edición está fechada en 1993.

<sup>132</sup> Usamos la traducción italiana: K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma: Città Nuova 1996.

<sup>133</sup> Ibid., 51.

<sup>134</sup> Cf. sobre todo: M. SALAMOLARD, *L'eucharistie où tout est changé. Dire la présence réelle aujourd'hui*, Paris: Mame-Desclée 2013; como complemento: *Le pari fou des chrétiens. Big bang, eucharistie, oecuménisme*, Saint-Maurice (Suisse): Saint-Augustin 2013.

<sup>135</sup> SALAMOLARD, *L'eucharistie où tout est changé*, 49.

<sup>136</sup> Ibid., 178.

<sup>137</sup> Ibid., 85.

4.4.- La última propuesta, la más radical, la representa Jean Galot, quien concibe a la persona humana como «relación subsistente», sirviéndose de aquella misma fórmula que la metafísica clásica reserva para Dios: «Si la persona divina es relación subsistente, la persona humana también debe serlo, dentro de una semejanza esencial que no se elimina por la brecha ontológica entre Dios y el hombre».<sup>138</sup> Galot define la persona como «ser relacional» según estos parámetros:

Al afirmar que la persona es ser relacional queremos indicar, en efecto, que es relación con otras personas, dinamismo del ser «hacia» los demás. Esto significa que la persona solo existe como realidad en la relación con las otras personas. [...] el yo no se forma más que en relación con otros «yo», porque su realidad más profunda consiste en esa relación. Se trata de una relación específica, claramente distinta de otras relaciones.<sup>139</sup>

El autor, sin embargo, no descarta una sustancia o naturaleza humana individual entendida como «el espíritu [del hombre] dotado de inteligencia y voluntad».<sup>140</sup> A pesar de todo, lo que caracteriza propiamente a la persona es su ser relacional, aunque no es el otro quien define a la persona, sino su ser relación; «relación que tiene su realidad en ella misma», «que existe por ella misma»,<sup>141</sup> porque, anterior a las relaciones concretas, existe el ser-relación como relación primera. El ser-relación constituye a la persona, las relaciones concretas simplemente la perfeccionan.<sup>142</sup>

Todo este vasto abanico actual de interpretaciones sobre la noción de persona, junto con las diversas propuestas de nueva metafísica u ontología relacional, ponen de manifiesto la oscilación pendular entre sustancia y relación según cierta gradación: 1) en la interpretación tomista tradicional la persona es ante todo sustancia, y la relación es parte constitutiva de la misma; la relación es en la sustancia; 2) a continuación, se ubica la relación en el ser (*esse*) de la persona, no en sus operaciones (*agere*); el ser es entonces: subsistente en sí mismo (*esse-in*), receptivo (*esse-ab*) y comunicativo (*esse-ad*); 3) después se postula igualdad entre sustancia y relación en tanto que modos primordiales de la existencia personal; la persona crece sustancialmente al relacionarse; y 4) finalmente,

<sup>138</sup> J. GALOT, *Christ de notre foi. Christologie II: Réflexion sur le mystère*, Louvain: Sintal 1986, pp. 94-101, aquí 97.

<sup>139</sup> Ibid., 94-95.

<sup>140</sup> Ibid., 94.

<sup>141</sup> Ibid., 95.

<sup>142</sup> Ibid., 95-96. Emery constata las dificultades de una tal concepción según estos tres puntos: «En primer lugar, las personas divinas están constituidas por relaciones de origen, no siendo este el caso de las personas humanas. [...] En segundo lugar, las personas trinitarias poseen la misma naturaleza divina, numéricamente una y la misma, mientras que las personas humanas tienen solo una naturaleza «específicamente» idéntica. En tercer lugar, las personas divinas están perfectamente constituidas desde el principio en su realidad personal y no pueden adquirir perfección, mientras que las personas humanas se rigen por la ley del crecimiento y el progreso» (EMERY, «Personne humaine et relation», 17).

la relación en el ser antecede a la sustancia; la persona relacional constituye el modo de existencia de la sustancia.

Sin duda, la reflexión moderna sobre la noción de persona presenta una gran variedad de propuestas que requerirían una mayor precisión y elaboración.<sup>143</sup> A pesar de todo, constituyen un punto de partida suficiente que nos permite fundamentar la relación de amistad espiritual y de reciprocidad desde las filosofías de la relación, cercanas a la perspectiva sponsal que preside nuestra reflexión.

### 3.2. *Síntesis sobre la persona relacional*

Sin duda, la doctrina de Tomás de Aquino sobre la persona muestra equilibrio y rigor, y serían ciertamente parciales las opiniones de los que consideran el elemento relacional ausente en su noción de persona, tal como apunta Emery. Pero, también es verdad que el Aquinate es hijo de su tiempo y, en la época medieval, el interés epistemológico se centra sobre todo en el mundo de las sustancias.

En la época moderna y contemporánea se hace sentir un cambio de perspectiva en lo gnoseológico, porque emerge un interés creciente por la alteridad y la solidaridad, como dimensiones relevantes del ser humano. Se percibe un cierto *kairós* en un mundo que se descubre a sí mismo como global y sin fronteras. Este interés nuevo por lo relacional motiva el desarrollo de las nuevas filosofías de la persona.<sup>144</sup> En el campo eclesial, este mismo anhelo se interpreta, alrededor del Concilio Vaticano II, como soplo del Espíritu a favor de una Iglesia más sinodal y decididamente abierta al diálogo con el mundo. En este nuevo escenario social y eclesial se constatan unos «signos de los tiempos» que desplazan el acento de la reflexión-acción de la persona sustancial hacia la persona relacional. Unas nuevas coordenadas culturales que muestran a menudo una verdadera inquietud ética, porque preocupa la subsistencia y el destino del hombre en este mundo y, a la par, preocupa el medio ambiente que le sustenta.

---

<sup>143</sup> Tiene razón Grabowski cuando advierte: «Ninguna de las posiciones presentadas carece de ambigüedades y todas deberían beneficiarse de un mayor desarrollo. Lo que deja claro el análisis anterior es que no es necesario considerar la sustancia y la relación como formas antitéticas de descripción de la persona. El misterio de la persona humana, creada a imagen del Dios Unitrino, está iluminado por la revelación como un ser que subsiste en la comunión del amor» (GRABOWSKI, «Person: Substance and relation», 32).

<sup>144</sup> En efecto: «El problema del otro es central para la filosofía de nuestro tiempo. A lo largo del siglo XX ha preocupado particularmente a escuelas filosóficas como la fenomenología y el existencialismo, culminando en el pensamiento de filósofos como M. Buber y E. Levinas» (I. D. ZIZIOLAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca: Sígueme 2009, p. 27); Cf. M. THEUNISSEN, *The other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, Cambridge, Mass.: MIT 1986, p. 1.

En este nuevo marco cultural se comprenden las nuevas propuestas señaladas más arriba y que ahora repetimos telegráficamente: Salamolard postulaba el abandono de la concepción aristotélico-escolástica de sustancia, a fin de centrarse en la categoría de relación como «la energía del ser»; Hemmerle proponía una fe trinitaria como superación del «aislamiento sustantivista» de la escolástica, apuntando hacia la dinámica del ser como relación en el darse; Ratzinger sugería un nuevo plano del ser y un nuevo pensar filosófico, puesto que ahora «se quiebra el dominio total de la idea de sustancia» y porque la relación debemos concebirla como una forma primigenia de lo real, del mismo rango que la sustancia...

Se podría conjeturar, en definitiva, que lo que las filosofías de la sustancia representaban para la teología medieval, lo representan ahora las filosofías personalistas y de la alteridad para la teología y la pastoral actuales. ¿Significa todo esto abandonar definitivamente los postulados medievales? En cierto sentido, parece que Emery lo presiente cuando escribe: «Si la filosofía y la teología manifiestan hoy una necesidad especial de desarrollar una comprensión de la persona como relación, es sin duda porque la modernidad ha perdido el sentido antiguo de la persona».<sup>145</sup> Quizá en parte tenga razón el dominico, y ciertamente es lamentable el desconocimiento actual sobre el universo tomista. No se trata, sin embargo, de contraponer modelos o métodos filosóficos, sino más bien de buscar su complementación. Y, al mismo tiempo, admitir este *kairós* del momento actual, que nos impele a poner el acento en la dimensión ética y relacional de la persona, entendiendo que es precisamente hacia estas sendas que nos empujaba el espíritu dialogante del último Concilio.

Desde esta perspectiva, más de complementación que de contraposición entre modelos culturales, comenzamos nuestra reflexión a modo de síntesis sobre la cuestión de la persona relacional, a través de distintos ámbitos conceptuales: ontológico, eclesiológico, trinitario y escatológico.

– *Ámbito ontológico.* Asumimos un criterio de *simultaneidad*, donde no es posible pensar ya la sustancia sin la relación ni la relación sin la sustancia. El Concilio Vaticano II, desde una eclesiología de comunión, indicaba: «el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás».<sup>146</sup> De este modo, se remarca la identidad per-

<sup>145</sup> EMERY, «Personne humaine et relation», 21.

<sup>146</sup> GS 24; Juan Pablo II gusta de citar recurrentemente este texto del Concilio. Por ejemplo: JUAN PABLO II, *La unidad originaria del hombre*, 3; *Mulieris dignitatem*, 7.10.18.30.

sonal, porque Dios ama a cada persona por ella misma y, al mismo tiempo, se subraya su realización en el encuentro con los demás; incorporando la relación en la estructura ontológica de la persona sin menoscabo de la sustancia.

Los temores de algunos autores son infundados, cuando auguran la disolución de la sustancia en las nuevas ontologías relacionales. Incluso la interpretación más extrema de Galot admite una sustancia o naturaleza humana individual, entendida como «espíritu [del hombre] dotado de inteligencia y voluntad». Algunos, sin duda, entusiasmados por el «hallazgo» moderno de la relacionalidad, tienden a radicalizar el elemento relacional como constitutivo de la existencia humana. Sin embargo, como afirmaba Ratzinger, «ser constitutivamente relacional» no implica substituir la sustancia por la relación. Y «descifrar de una manera nueva y totalizante la fenomenicidad de todo lo que es, a partir del amor, del darse», según Hemmerle, no significa que la sola relación constituya a la persona. Pero parece evidente la insistencia moderna en la necesidad del darse. Al respecto comenta J. Macmurray: «Puesto que la reciprocidad es constitutiva del carácter personal, se deduce que “Yo” tengo necesidad del “Tú” para ser yo mismo».<sup>147</sup> Sin duda, esta *necesidad* del «tú», como constitutiva de la propia realización, nos parece una conquista determinante de las doctrinas modernas sobre la persona relacional. Necesidad, que no indica menesterosidad, como tendremos ocasión de comentar más adelante.

– *Ámbito eclesiológico*. Encontramos en Zizioulas unas interesantes reflexiones sobre el ser relacional que él aplica al ministerio ordenado. El ministro, en efecto, posee una *identidad* sustancial recibida a través del sacramento del Orden, definida como *carácter* sacerdotal, según la terminología escolástica adoptada por el Magisterio.<sup>148</sup> Sin embargo, la identidad –que ya posee– no se despliega completamente al margen de la relación con la comunidad eclesial. En este sentido, la relación forma parte del *ser sacerdotal*, adquiriendo cierta valencia ontológica.<sup>149</sup> El ministro, que por la imposición de las manos posee ya la plenitud del Orden, necesita *ontológicamente* ahondar en la

---

<sup>147</sup> MACMURRAY, *Persons in relation*, London: Humanities Press 1961, p. 17, citado en K. WARE, *La rivelazione della persona. Dall'individuo alla comunione*, Roma: Lipa 2017, p. 38.

<sup>148</sup> Cf. Concilio Vaticano II: «los presbíteros, por la unción del Espíritu Santo, quedan marcados con un carácter especial que los configura con Cristo Sacerdote, de tal forma, que pueden obrar en nombre de Cristo Cabeza» (PO 2). Ver CONCILIO DE TRENTO, *Sessio XXIII* (15-7-1563), c. 4 (DH 1767).

<sup>149</sup> La aplicación de la ontología relacional al ministerio ordenado concuerda con la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II. Algunos autores la han desarrollado, como I. D. Zizioulas, en el ámbito ortodoxo, y J.-M. T. Tillard, en el católico. Puede verse al respecto: J. FONTBONA, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.-M. T. Tillard*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Herder 1994.

relación de colegialidad (con los otros obispos y con el papa) y de sinodalidad (con todo el Pueblo de Dios), para que su ser sacerdotal se realice plenamente y devenga fecundo en la fecundidad del Espíritu. Zizioulas añade: «hay una *interdependencia fundamental entre el ministerio y la comunidad concreta de la Iglesia*, tal como esta surge por la *koinonía* del Espíritu». <sup>150</sup> Comunidad y ministro son entidades relacionales llamadas a la comunión por el vínculo del Espíritu: «si la comunidad, al ser *koinonía* del Espíritu, es por naturaleza una *entidad relacional*, el ministerio *en su conjunto* solo puede describirse como una complejidad de relaciones en el interior de la Iglesia y en su relación con el mundo». <sup>151</sup>

La interdependencia o circularidad entre ministro y comunidad implica que la gracia no fluye únicamente en un sentido, del ministro a la asamblea, sino a través de una circularidad sinodal operada por el Espíritu. En efecto:

En este contexto, contemplar a la persona ordenada como un individuo frustra el propósito mismo de la ordenación, pues esta, usando una valiosa distinción proporcionada por la filosofía contemporánea, pretende precisamente convertir al hombre no en un individuo sino en una persona, es decir, en un ser extático, que debe verse no desde el punto de vista de sus límites, sino desde la superación de su mismidad y su conversión en un ser relacional. <sup>152</sup>

– *Ámbito trinitario*. J. Wolinski constata una polémica de fondo entre Oriente y Occidente en relación con la doctrina trinitaria. Comenta:

Se admite comúnmente que Oriente centra ante todo su atención en la multiplicidad de las hipóstasis para pasar después a la unidad de la divinidad, mientras que Occidente parte de la sustancia una para buscar luego cómo distinguir en ella a las personas. <sup>153</sup>

Zizioulas, partiendo de una lectura atenta de los padres Capadocios, subraya que el ser de Dios no procede de la unidad o divinidad, sino de la trinidad de personas: «el Dios uno ha de ser una persona, no una sustancia, pues la sustancia es por definición una categoría monista (solo puede existir una sustancia en Dios), mientras que la noción de persona, el Padre por ejemplo, es inconcebible sin relación con otras personas». <sup>154</sup> Sin embargo, el subrayado de las personas divinas puede incurrir en cierto triteísmo, así como, la consideración de la persona del Padre como causa del ser de Dios, puede derivar en *subordinacionismo* y provocar la sospecha de atribuir cierta causalidad en Dios. Zizi-

<sup>150</sup> ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 226.

<sup>151</sup> Ibid., 233-234.

<sup>152</sup> Ibid., 240.

<sup>153</sup> J. WOLINSKI, «Trinidad», en AA.VV., *Diccionario AKAL crítico de teología*, Madrid: Akal 2007, p. 1224.

<sup>154</sup> ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 52.

oulas, por su cuenta, critica que la tradición latina acaba considerando a la Trinidad como secundaria respecto del Dios uno. Según él: «el problema persistirá mientras no se considere la alteridad como una categoría ontológica primaria, incluso en referencia a Dios».<sup>155</sup>

Otros autores, sin embargo, no estarían de acuerdo en esta simplificación dialéctica entre Oriente y Occidente. André de Halleux, por ejemplo, comenta: «creemos posible concluir que el personalismo trinitario de los Padres Capadocios no debería oponerse al lenguaje de la esencia».<sup>156</sup> Ni los Padres griegos rechazan la teología de la sustancia una en Dios trinidad, ni la tradición latina es ajena a cierto personalismo trinitario. De Halleux considera difícil determinar la preferencia de los Capadocios por la sustancia (*ousía*) o por la persona (*hipóstasis*). Según la orientación que tomaba la controversia teológica en cada etapa histórica, ellos subrayaban un aspecto u otro.<sup>157</sup>

Por otro lado, fácilmente se proyectan conceptos del personalismo moderno a las categorías filosóficas de los Padres del s. IV. Para los Padres, en efecto, el término «persona» tiene un sentido más objetivo, menos psicológico. En cambio, para la modernidad, el término conlleva una fuerte carga subjetiva, como centro de la autoconciencia y de la toma de decisiones. En defensa de los autores ortodoxos o cercanos a su ámbito teológico, acusados de *triteísmo*, Kallistos Ware argumenta: «cuando los padres hablaban de tres *prosopa* o de tres *hypostaseis*, no fue nunca su intención afirmar tres distin-

---

<sup>155</sup> Ibid.

<sup>156</sup> A. DE HALLEUX, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse (suite)», *Revue théologique de Louvain* 17, 3 (1986) 265. Este artículo constituye la segunda parte de un primer artículo publicado por el autor un tiempo antes: «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse (première partie)», *Revue théologique de Louvain* 17, 2 (1986) 129-155. A Malet ya había advertido sobre la supuesta oposición *ousía-hipóstasis* entre Oriente y Occidente: cf. A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas*, Paris: J. Vrin 1956, p. 11.

<sup>157</sup> En efecto: «L'analyse de quelques textes isolés de la réfutation d'Eunome par l'évêque de Nysse ne suffit donc pas à décider de la question, capitale, de savoir auquel des deux principes, celui de l'ousie ou celui de l'hypostase, revient la priorité dans la théologie trinitaire des grands Cappadociens, à supposer qu'ils en aient privilégié l'un au détriment de l'autre. C'est dans le feu de la controverse que ces Pères ont progressivement précisé leur pensée, et la polémique les a souvent engagés dans des argumentations de circonstance et dans des réponses *ad hominem*, qui ne traduisent pas nécessairement leurs convictions les plus profondes. On ne se méfiera d'ailleurs pas moins de leurs énoncés sous forme d'axiomes ou de définitions apparemment absolues, mais dont la généralité trompeuse ne saurait être systématisée sans déformer la cohérence profonde de leur théologie». Y añade: «Lorsqu'ils réfutaient l'anoméisme ou qu'ils avaient à se justifier de l'accusation de trithéisme, Basile et les deux Grégoire allaient normalement mettre en relief l'unité de l'ousie divine; mais à l'inverse, quand ils voulaient prémunir la foi trinitaire contre le danger d'une interprétation sabellienne du dogme de Nicée, ils devaient souligner vigoureusement la distinction des hypostases. On comprend donc aisément que les circonstances leur aient fait poser suffisamment d'affirmations d'apparence opposée pour qu'ils soient aujourd'hui encore accusés d'essentialisme par les uns et exaltés par les autres pour leur personnalisme» (DE HALLEUX, «Personnalisme ou essentialisme [suite]», 283-284).

tos centros de conciencia en Dios». <sup>158</sup> En el fondo quizá no exista tanta diferencia entre la fórmula dogmática de los griegos *una ousía en tres hypóstasis* y la de los latinos *una sola sustancia divina y tres personas*. <sup>159</sup> De hecho, hemos agradecer a los Capadocios su concepción interpersonal de la Trinidad, que difícilmente podemos considerar triteísta, porque ayuda a interpretar a la Trinidad desde la perspectiva del amor recíproco, realmente verificable en Jn.

De entrada, las distintas fórmulas, griega y latina, aparentan contradicción, pero ambas quieren indicar la misma verdad del Dios uno y único y, a la vez, la trinidad de personas. Además, la praxis litúrgica y oracional avala la unitrinidad, porque el creyente se dirige al Dios sustancial y, a la vez, a las personas divinas. <sup>160</sup> Terminamos esta reflexión compartiendo la conclusión de De Halleux:

Lejos de significar un mal compromiso, el equilibrio entre los principios ontológicos de la ousía y de la hipóstasis, a los que se sujetaron los Padres capadocios, consistió en sostener con igual firmeza los dos términos de la paradoja racionalmente insuperable a través de la cual expresaron su fe en la unitrinidad divina. Al mostrar que la tradición agustiniana estuvo animada por la misma preocupación de no sacrificar ninguno de los componentes del misterio de Dios, se termina por reconciliar los enfoques griego y latino de manera unánime. <sup>161</sup>

– *Ámbito escatológico*. Finalmente, la reflexión escatológica permite plantear la siguiente cuestión: ¿cómo vislumbrar a la persona más allá de la muerte en el estadio escatológico definitivo? Podemos, en efecto, considerarla en perspectiva histórica, desde el nacimiento hasta la muerte, o bien escatológica, a partir de la existencia definitiva *en* Cristo. En la experiencia histórica reforzamos la identidad personal con el objeto de afianzar el propio proyecto de vida, proyecto que se va desplegando a partir de la relación con los demás; en la experiencia escatológica, la persona resucitada existe única-

<sup>158</sup> WARE, *La rivelazione della persona*, 33.

<sup>159</sup> En efecto: «Nous admettons cependant volontiers que les deux termes, d'apparence philosophique, "ousie" et "hypostase", de la formule trinitaire grecque impliquent une théologie de la personne distinguée de l'essence et que l'ontologie cappadocienne peut, de la sorte, servir à fonder le personnelisme chrétien d'aujourd'hui. Mais la distinction latine de la "substance" et des "personnes" trinitaires ne le peut pas moins» (DE HALLEUX, «Personnalisme ou essentialisme [suite]», 291).

<sup>160</sup> Al respecto comenta de Halleux: «Au niveau du langage biblique et sacramentel du "nom" unique des trois personnes, "Père, Fils et Saint-Esprit", les Pères cappadociens se trouvaient naturellement personalistes, comme tout croyant, en percevant spontanément la dimension existentielle et dialogale du Dieu de l'Évangile, sans qu'il fût besoin de la thématiser» (DE HALLEUX, «Personnalisme ou essentialisme [suite]», 291).

<sup>161</sup> Ibid., 292. En la n. 246 cita a P. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf: Patmos 1985, p. 209: «Il ne peut échapper à un lecteur attentif des principaux textes trinitaires d'Augustin comment la pensée de celui-ci procède du Père, du Fils et de l'Esprit vers le Dieu un. C'est précisément parce que, selon lui, les trois Personnes sont pleinement égales en tout et sont donc aussi inséparables, tant dans l'être que dans l'agir, qu'elles sont un unique Dieu. Ainsi Augustin représente-t-il une explication de la foi trinitaire bien plus proche de la tradition orientale qu'il ne peut paraître à première vue».



mente en el éxtasis permanente y eterno del encuentro con Cristo y con Dios Trinidad. En la historia prevalece cierta «preocupación» por el «uno mismo», también como instinto de supervivencia; en el estadio escatológico la persona participa misteriosamente de las «relaciones subsistentes» trinitarias en la única sustancia divina. Ahora bien, la identidad sustancial de la persona, ¿será finalmente absorbida por la plenitud de Dios? Cabe pensar todo lo contrario: se manifestará más bien con toda claridad y distinción lo que cada uno es y lo que, desde toda la eternidad, fue llamado a ser como expresión única y distinta del amor de Dios.<sup>162</sup>

Zizioulas desarrolla la *tensión escatológica* entre identidad y relación a partir de lo que él llama «hipóstasis de la existencia biológica» e «hipóstasis de la existencia eclesial».<sup>163</sup> La hipóstasis biológica pone de manifiesto la necesidad ontológica de nacer para morir, generando la angustia del sobrevivir y del perpetuarse en la descendencia. La única salida a esta situación trágica es que la persona se adapte a una nueva forma de existencia que el autor llama «eclesial», constituida por un nuevo nacimiento o regeneración (Bautismo). Es decir, la tensión escatológica supone lucha («tensión») entre el estadio biológico y el eclesial, en un constante transformarse del primero al segundo a partir de la llamada del segundo.

Profundizar, en definitiva, en la dimensión relacional de la persona, donde la sustancia y la relación forman parte intrínseca del ser personal, nos conduce a postular una cierta *necesidad* ontológica para la relación. Es decir, necesitamos relacionarnos para poder llegar a ser nosotros mismos, porque la relación no es opcional, es constitutiva del ser personal.

#### 4. TEOLOGÍA DE LA IMAGEN DE DIOS

Hasta ahora hemos intentado justificar la posibilidad de una antropología de la diferencia, aunque purificada de todos aquellos elementos culturales promotores de la subordinación histórica de la mujer. En un segundo apartado hemos valorado la impor-

---

<sup>162</sup> En este sentido, K. Rahner afirma que la antropología cristiana se resuelve desde la escatología: «el hombre solo puede decirse a sí mismo qué es él, en cuanto se dice lo que él quiere y puede llegar a ser y, en el fondo, como criatura solo puede decirse lo que él quiere con libertad, cuando se dice a sí mismo lo que espera con libertad como lo enviado a él y aceptado por su libertad. Por tanto, en virtud de la esencia del hombre, la antropología cristiana es futurología cristiana, escatología cristiana» (K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder 1979, p. 495).

<sup>163</sup> Cf. ZIZIOULAS, *El Ser eclesial*, 63-78.

tancia de la dimensión relacional de la constitución ontológica de la persona. Y ahora, en este tercer y último apartado, presentamos la teología de la imagen de Dios.

Nuestra investigación se centra básicamente en presentar la propuesta de Juan Pablo II en contraste con la del biblista André Wénin. La presentación de estos autores va precedida de un estado de la cuestión y de un breve recorrido histórico sobre la teología de la *imago Dei*.

#### 4.1. Estado de la cuestión

De entrada, debemos reconocer que la propuesta de Juan Pablo II, relativa a ubicar la imagen de Dios en la comunión de las personas en cuanto a varón y mujer, resulta ajena a la tradición teológica de Occidente. Así, por ejemplo, Agustín escribe:

no me parece probable la sentencia de aquellos que opinan que se puede descubrir una trinidad, imagen de Dios, en tres personas, haciendo relación a la naturaleza humana; por ejemplo, en la conjunción entre el varón y la mujer y, como complemento, en la descendencia.<sup>164</sup>

De hecho, cuando el papa Wojtyła presentó al entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cardenal Ratzinger, el texto de la *Mulieris Dignitatem*, el cardenal le manifestó sus dudas sobre la corrección de aquella doctrina. Castilla de Cortázar describe el episodio como sigue:

Suele relatar en sus conferencias Ángel Scola que, cuando Juan Pablo II le pasó al cardenal Ratzinger la carta *Mulieris Dignitatem* recién escrita para que la leyera, el Prefecto para la doctrina de la Fe constató la reiterada afirmación de que Dios crea, desde el principio, dos personas en unidad y que la «unidad de los DOS» es imagen de la «Unidad de los TRES» en Dios [...] Al leerlo el comentario de Ratzinger fue decirle que eso no se podía publicar. Al preguntarle por qué, afirmó que estaba explícitamente negado en la tradición que la imagen de Dios estuviera entre distintas personas y que la analogía familiar, en concreto, fuera acertada para hablar de la Trinidad y sus relaciones personales. La respuesta del Papa fue que lo estudiaran.<sup>165</sup>

La tradición a la que se refiere Ratzinger alude básicamente a la cita de Agustín que hemos consignado (cf. n 164) y a otros autores, como Tomás de Aquino.<sup>166</sup> La tesis del Papa se puede sintetizar del modo siguiente: «El hombre se convierte en imagen de

<sup>164</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, XII, 5, 5.

<sup>165</sup> B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «Mujer y varón frente a frente. La coidentidad esponsal», Madrid 2020, p. 24. Avance de un libro de la autora de próxima aparición: *Mujer, ¿quién eres? Antropología de la coidentidad esponsal. Antología de textos*. La separata que citamos corresponde a la introducción del libro.

<sup>166</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

Dios, no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión»,<sup>167</sup> una comunión que él ve referida a la relación varón-mujer. Según Castilla de Cortázar, «Ratzinger tuvo que rectificar a su admirado maestro san Agustín, al advertir que dejar fuera de la imagen las relaciones humanas, es dejar fuera de ella la mayor parte del ser y de la vida humana».<sup>168</sup>

Antes que nada, debemos comentar que la propuesta de Juan Pablo II, aceptada finalmente por el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe,<sup>169</sup> no ha generado especial interés en determinados ambientes académicos.<sup>170</sup> A pesar de todo, nos parece interesante profundizar en ella, aceptando y valorando los aspectos que se le cuestionan. El trasfondo de la reflexión hace referencia a la posibilidad de ubicar la imagen de Dios no solo en la persona individual, también en la dimensión relacional, una dimensión que, según vimos en el apartado anterior, formaría parte de la ontología de la persona.

Kari Elisabeth Børresen nos ayuda a entrar en el debate actual sobre la teología de la *imago Dei* a través de una propuesta que tiene en cuenta tres modelos antropológicos consecutivos:<sup>171</sup>

– *Monismo androcéntrico* (referencias bíblicas: 1Co 11,7-12; Col 3,10-11; Ef 4,13). Este primer modelo, vigente hasta el s. IV, afirma que la perfección humana y, por tanto, la imagen de Dios se encuentra únicamente en el varón. Las mujeres no han sido creadas a imagen de Dios y, por consiguiente, han sido concebidas subordinadas al varón (subordinacionismo creatural). Ahora bien, «pueden alcanzar la perfección, y por tanto la salvación y la redención, convirtiéndose en una especie de varones “honorarios” en Cristo (en la resurrección alcanzan la misma dignidad: la igualdad redentora)».<sup>172</sup>

<sup>167</sup> JUAN PABLO II, *La unidad originaria del hombre*, 3.

<sup>168</sup> CASTILLA DE CORTÁZAR, «Mujer y varón frente a frente», 25. La cita del cardenal se encuentra en: J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme 1976, p. 173.

<sup>169</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* (23-7-2004).

<sup>170</sup> Cf. GELABERT, *Jesús, revelación del misterio del hombre*, 97.

<sup>171</sup> Nos servimos de la interesante síntesis que B.S. Zorzi realiza del pensamiento de K.E. Børresen en: B. S. ZORZI, «Sviluppo della rivelazione, tradizione e questione femminile: tracce introduttive», *Inter Fratres* 59/1 (2009) 29-46. Ver algunas referencias bibliográficas de Børresen citadas por Zorzi: K.E. BØRRESEN, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo: Universitetsforlaget 1968; ID., *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Roma: Carocci 2001.

<sup>172</sup> ZORZI, «Sviluppo della rivelazione», 34. Un texto apócrifo que da a entender la difusión de esta concepción lo hallamos en *Evangelio de Tomás*, 114: «Simón Pedro les dijo esto: Que María [Magdalena] salga de entre nosotros, porque las mujeres no son dignas de vida. Jesús dijo: Mirad, yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que llegue a ser también un espíritu viviente semejante a vosotros los varones; porque cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos» (ANÓNIMO, «Evangelio de

Ellas pueden anticipar el estado escatológico renunciando a la feminidad, tal como se interpretaba en el caso de las vírgenes o de las viudas.

– *Dualismo androcéntrico* (referencias bíblicas: Ga 3,28; Lc 20,36; Mc 12,25; Mt 22,30). Este modelo se inicia con Clemente alejandrino y se consolida entre los ss. III y V, perpetuándose en la Edad Media. Aquí, «tanto el hombre como la mujer deben alcanzar una *imago Dei* asexual o metasexual, ya que Dios no tiene sexo. Por lo tanto, hay que dejar todo lo que pertenece al cuerpo y a la sexualidad y volverse *como los ángeles*». <sup>173</sup>

– *Monismo holístico* (referencias bíblicas: Gn 1,26-27; Is 42,14; 49,15; 66,13; Mt 13,33; 23,37; Lc 15,8-10; Ga 4,19; 1Co 3,1-2; 1Ts 2,7-8; He 5,12-13; 1Pe 2,2). Este último modelo se inicia con la exégesis feminista del s. XIX, echando raíces en la mística medieval (Hildegarda de Bingen, Juliana de Norwich, Beatriz de Suecia). «Este modelo atribuye la imagen de Dios tanto al hombre como a la mujer, *como* hombre o mujer, y por lo tanto utiliza metáforas tanto femeninas como masculinas para hablar de Dios». <sup>174</sup> Se trata de la concepción antropológica más enraizada en el s. XX, asumida por los protestantes, ajena a los ortodoxos y asumida en parte por los católicos.

Børresen considera, en efecto, que la parte católica promueve, por un lado, la igualdad y, por el otro, continúa aplicando la subordinación. Es decir, asume el tercer modelo, pero sobrellevando las consecuencias de los dos anteriores. En el fondo su propuesta es un claro exponente de las teologías más actuales, sensibles a las nuevas antropologías fruto del debate feminista sobre el género. Desde esta perspectiva, con amplia aceptación en ambientes teológicos y eclesiales actuales, cualquier intento de teologización de la diferencia se interpreta como una nueva reducción de lo antropológico hacia modelos anacrónicos del pasado. Hoy en día, en efecto, ya no deberíamos hablar de «diferencia», sino más bien de diferencias, en plural. ¿Sería entonces factible y viable, a partir de estos presupuestos contextuales, admitir aún que la comunión de las personas puede formar parte de la imagen? Aceptando esta última ampliación el esquema de Børresen se podría completar con un último modelo antropológico:

1. Solo el varón es imagen de Dios; la mujer lo es de modo derivado. Ella entra en la imagen renunciando a su feminidad y, por lo tanto, virilizándose.

---

Tomás», en R. TREVIJANO, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, Madrid: Ciudad Nueva 1997, pp. 55-76, ver aquí núm. 114 en p. 76).

<sup>173</sup> ZORZI, «Sviluppo della rivelazione», 34-35.

<sup>174</sup> Ibid., 35.

2. Tanto el varón como la mujer son personalmente imagen de Dios, porque la imagen reside en el alma (*mens*), siendo, por tanto, asexuada.

3. La persona entera es imagen de un Dios que admite antropomorfismos, tanto masculinos como femeninos, de modo que se refleja tanto en el hombre como en la mujer.

4. La plenitud de la imagen se encuentra también en la comunión de las personas, sea cual sea su condición sexual o de género.

Nos proponemos, por tanto, vislumbrar en las siguientes páginas el sentido y la evolución de la doctrina de la imagen a través de algunas etapas significativas.

#### 4.2. Recorrido histórico por etapas significativas

Comenzamos presentando la doctrina de Tomás de Aquino como representante de un periodo de tiempo que abarca desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna. Tomás, en efecto, acoge los elementos de la tradición, los replantea y reformula, anticipando argumentos que serán esenciales para las antropologías posteriores. A continuación, nos fijaremos en Karl Barth, representante del despertar antropológico de los tiempos modernos. Y, atravesando la antesala antropológica de la *Gaudium et spes* (Concilio Vaticano II), presentaremos la *antropología adecuada* de Juan Pablo II y la antropología alternativa de André Wénin.

##### 4.2.1. Tomás de Aquino

Tomás de Aquino significa una cierta síntesis del pensamiento teológico del primer milenio y, en cierto sentido, del segundo, ya que, partiendo del bagaje cultural e intelectual de la antigüedad, abre nuevos horizontes para la teología del futuro. Nos centraremos en su comentario al libro de las Sentencias de Pedro Lombardo,<sup>175</sup> una obra de la juventud donde expone ampliamente la doctrina de la imagen de Dios.

Tomás se inspira en la teología del ejemplarismo divino, sobre todo la de los *Nombres Divinos* del Pseudo Dionisio.<sup>176</sup> Esta doctrina considera a Dios no solo como causa eficiente de las criaturas, sino también causa ejemplar. Comprende a Dios como la forma ejemplar de todas las cosas creadas, concediendo a cada criatura una participación en su naturaleza según grados distintos. A partir de aquí, Tomás formula la teología del

---

<sup>175</sup> En este punto seguimos de cerca a G. M. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sullo Scritto sulle Sentenze di San Tommaso d'Aquino*, Bologna: Studio Domenicano 2003.

<sup>176</sup> Hemos consultado PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Dels noms divins. De la teologia mística*, trad. J. Batalla, Barcelona: Laia 1986. En muchos lugares de las *Sentencias* Tomás cita al Pseudo Dionisio, puede verse la relación extensa en n. 8 de CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 48.

*exitus* y del *reditus*, como movimiento de todo el cosmos en relación con el Creador. En esta teología la criatura sale o procede —*exitus*— de Dios, llevando en sí misma lo que ha recibido ontológicamente en el acto creador. Y, en el *reditus in Deum*, «retorna» a Dios lo que de Él recibió, para realizarse en aquella perfección última a la cual fue llamado.<sup>177</sup> De este modo, se distinguen dos fases en la semejanza con Dios: en el *exitus* se da una semejanza ontológica en la sustancia que permanece inalterable, y en el *reditus*, la semejanza presupone la actividad moral de la persona, que puede crecer o decrecer. Existen, por tanto, «dos tipos de semejanza, la primera se realiza a nivel ontológico y la segunda a nivel operativo».<sup>178</sup>

El fundamento de esta teología es trinitario. Así, en el *exitus*, el Padre genera al Hijo comunicándole la esencia divina. En el *reditus*, el Hijo devuelve al Padre lo que de Él ha recibido: la semejanza divina en el grado de máxima perfección. El Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo (*exitus*), es constituido como amor que les une (*reditus*). Tomás aplica el *exitus-reditus* de las procesiones divinas al acto creador, haciendo notar una diferencia esencial. Entre el Padre y el Hijo no hay gradación, puesto que la imagen del Padre es perfecta en el Hijo, pero en cuanto a las criaturas, su participación en la simplísima y única esencia divina establece una gradación o diversidad.<sup>179</sup> Las cosas creadas proceden en su diversidad de la generación eterna del Hijo por el Padre, aunque «existe una analogía de proporcionalidad propia entre la generación eterna y la creación».<sup>180</sup> Por esta misma analogía, el Amor que une al Padre y al Hijo en la espiración del Espíritu, es el mismo amor que Dios comunica al hombre, y que le permite inhabitar en él.<sup>181</sup>

<sup>177</sup> Cf. Ibid., 58-71. Carbone indica las fuentes de la teología del *exitus-reditus*: «lo stesso schema di uscita e ritorno è ampiamente sfruttato soprattutto dal maestro di san Tommaso, sant'Alberto Magno, e da san Bonaventura, i quali a loro volta si ispirano ad Agostino e soprattutto a Dionigi» (CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 69); cf. G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et des ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure* (Bibliothèque thomiste 47), Paris: J. Vrin 1995, pp. 323-328.

<sup>178</sup> CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 70.

<sup>179</sup> Cf. Ibid. 63-68, donde expone el *exitus-reditus* en lo creado según las Sentencias. Así: «Supposita autem, secundum fidem nostram, processione divinarum personarum in unitate essentiae, ad cujus probationem ratio sufficiens non invenitur, oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae» (TOMÁS DE AQUINO, I *Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1). La insistencia en este punto no se encuentra prácticamente en la obra posterior de Tomás: «Sembra che nelle opere successive Tommaso non gli dia più questa importanza: infatti, nella *Somma Teologica* questo principio compare solo in un articolo (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 6, co. e ad. 1), e nelle *Questioni Disputate* una sola volta e solo nelle obiezioni (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 10, a. 2, ob. 19)» (CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 63-64, n. 38).

<sup>180</sup> CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 64.

<sup>181</sup> Cf. Ibid., 210.

Esta teología implica una concepción dinámica de la imagen, ya que la semejanza de Dios en el hombre se vincula a la generación eterna del Verbo por el Padre.<sup>182</sup> Una analogía, sin embargo, que no supone comunicación de la misma *identidad sustancial*, sólo posible en el nivel trinitario, sino *participación accidental* a partir de un don creado (gracia santificante). La sustancia del alma divinizada no se convierte en sustancia divina, porque la participación no implica absorción. Ahora bien, la participación «accidental» no implica participación tangencial o exterior, sino verdadera y propia participación; comunicación interior en la naturaleza humana de la naturaleza divina.<sup>183</sup>

Esta primera inmersión en el pensamiento de Tomás de Aquino nos permite afrontar la cuestión de la ubicación de la imagen en el hombre. Tomás, en efecto, es receptor de por lo menos tres líneas de pensamiento:<sup>184</sup> en la primera, tipificada por Ireneo de Lyon, la imagen se ubica en el hombre integral, cuerpo y alma;<sup>185</sup> en la segunda, representada por Orígenes y la escuela alejandrina, solo al Logos le corresponde la imagen de Dios, y, al hombre, por participación gracias a su alma racional, pero no se acepta que la corporeidad humana forme parte de la imagen, a fin de evitar la atribución de una corporeidad en Dios;<sup>186</sup> y, en la tercera, representada por Agustín, la imagen se ubica en la *mens* del hombre, en las facultades de la memoria, inteligencia y voluntad.<sup>187</sup> Desde estos presupuestos históricos Tomás de Aquino ensaya su propia síntesis con la ayuda de la filosofía aristotélica.

En algunos lugares de su obra el Aquinate afirma que la imagen se ubica en el alma o la *mens*, y lo hace presentando las *auctoritates*, sobre todo Agustín,<sup>188</sup> pero no parece que sea este su pensamiento específico. Con más frecuencia, en efecto, ubica la imagen en la criatura humana o en la naturaleza humana, de modo especial en la parte más noble, el alma. Así, por ejemplo:

<sup>182</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, I *Sent*, d. 19, q. 1, a. 2, co; d. 28, q. 2, a. 1, ad 3.

<sup>183</sup> Cf. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 206.

<sup>184</sup> Una presentación sintética de las tres líneas teológicas en: Cf. I. SANNA, *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma: Città Nuova 1990, pp. 161-164; A. G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Milano: Paoline 1991, pp. 19-66.

<sup>185</sup> Cf. IRENEO DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V, tome II*, 6, 1-2 (Sch 153, 72-84); *Démonstration de la prédication apostolique* (Sch 406, 112-114); cf. TERTULIANO, *De Resurrectione mortuorum*, 6, 4-5 (CCSL 2, 928).

<sup>186</sup> Cf. ORÍGENES, *Homilias sobre el Génesis*, 1, 13 (BPa 48); *Traité des principes III*, vol. 3, 4, 4, 10 (Sch 268, 426); *Contre Celse. Livres III et IV*, vol. 2, 4, 85 (Sch 136, 394-396); *Contre Celse. Livres V et VI*, vol. 3, 6, 63 (Sch 147, 334-338).

<sup>187</sup> Véase por ejemplo AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, 14, 8, 11 (CCSL 50A, 436).

<sup>188</sup> Por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*, d. 16, q. un., a. 2, s. c. 1; a. 3, arg. 2, donde cita AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, 14, 8, 11 (CCSL 50A, 436); o bien, TOMÁS DE AQUINO, II *Sent*, d. 16, q. un., a.3, arg. 3, donde cita AGUSTÍN DE HIPONA, *De Diversis Quaestionibus*, q. 51, 2 (CCSL 44A, 80).

Y es por eso que se dice que hay una imagen de Dios solo en estas criaturas que, por su excelencia, imitan y representan a Dios más perfectamente; y por eso se habla de imagen de Dios solo en el ángel y en el hombre, y en el hombre según lo más noble que hay en él.<sup>189</sup>

La imagen recae en todo el hombre, aunque el alma nos indica el *cómo* o *principio formal* a partir del cual el hombre es imagen de Dios. Pero el alma no es una sustancia completa, lo es unida al cuerpo. Es decir, la coherencia del pensamiento de Tomás conlleva de modo implícito una visión anticipadamente unitaria del ser humano.<sup>190</sup>

De hecho, en I *Sent.* no se explicita propiamente que la corporeidad forme parte de la imagen, probablemente porque el contexto histórico-cultural de su tiempo no le permite ir más allá en sus afirmaciones. Pero, al mismo tiempo, «Tomás no escribe nunca que el cuerpo no es imagen de Dios o que el hombre es imagen de Dios exclusivamente según el alma». <sup>191</sup> Sin duda, por sus influencias aristotélicas, fue el teólogo de su tiempo que con mayor resolución afirmó la fe creacionista cristiana en contra de la reducción platonizante del primer milenio, según la cual el alma es el hombre y el cuerpo su cárcel. En cambio, para Tomás, «el hombre no *es* alma y *tiene* (habita en) un cuerpo; es un cuerpo animado y un espíritu encarnado o corporeizado». <sup>192</sup>

En I *Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2 et 3 Tomás concibe el alma como forma simple o pura, no compuesta de materia, y con un *esse absolutum* que no depende de la materia.<sup>193</sup> El hombre, entonces, está compuesto por dos principios, alma y cuerpo, aunque posee un único ser, aquel del alma.<sup>194</sup> Ahora bien, alma y cuerpo no son dos sustancias (que tienen *ser*) completas y yuxtapuestas, sino que forman *inseparablemente* el único ser completo del hombre, en el cual el alma, como forma sustancial del cuerpo, está presente íntegramente en el cuerpo y en cada una de sus partes, comunicándole el ser. Es decir, la única sustancia completa es la del ser humano, enteramente alma y enteramente cuerpo. Y, aunque alma y cuerpo se pueden distinguir metafísicamente, no pueden exis-

<sup>189</sup> TOMÁS DE AQUINO, I *Sent.*, d. 3, q. 3, a. 1, co.

<sup>190</sup> Alma y cuerpo son *partes* del hombre, lo cual, refuerza su inseparabilidad. Así: «anima et corpus secundum quod sunt partes hominis, proprie loquendo, non sunt duae naturae, prout in proposito de natura loquimur; sed utrumque est pars naturae, alterum sicut forma, alterum autem sicut materia» (TOMÁS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2, ad 3). Cf. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 77.

<sup>191</sup> CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 79.

<sup>192</sup> O. H. PESCH, *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona: Herder 1992, p. 262.

<sup>193</sup> «San Tommaso con questo argomento rigetta con determinazione una teoria, all'epoca molto diffusa, l'ilemorfismo universale» (CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 85).

<sup>194</sup> «In altre termini la congiunzione dell'anima al corpo, o meglio alla materia prima, non produce un nuovo essere, perché l'essere dell'anima, essendo perfetto, viene partecipato a tutto il composto, e quindi anche al principio materiale» (CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 88). En efecto: «Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse a quo anima subsistere potest» (TOMÁS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, ad 2).



tir por separado, salvo en el caso de la supervivencia del alma *post mortem*, a causa de su subsistencia e intelectualidad.<sup>195</sup> A partir de aquí, defiende con firmeza que el alma humana no es una sustancia completa, aunque sea subsistente en su *esse absolutum* que no depende del cuerpo. Y lo demuestra con tres argumentos: 1) en cuanto al actuar (*operare*): el alma solo puede ejercer su función intelectual mediante las informaciones que le llegan a través de los sentidos corporales;<sup>196</sup> 2) en cuanto a la individuación: la individuación o distinción de las almas entre ellas no depende del principio de la forma sustancial, sino de la diversidad (numérica) del principio material al cual están vinculadas;<sup>197</sup> y 3) en cuanto a la consideración de la esencia física del hombre: el alma racional forma parte de la esencia física del hombre, y la parte no es predicable del todo. No es posible afirmar «el hombre es cuerpo», «el hombre es alma», porque alma y cuerpo son partes constitutivas del ser del hombre.<sup>198</sup>

En otro texto significativo Tomás le concede al cuerpo una cierta participación de la imagen a través del alma:

El hombre participa de la beatitud en tanto que es imagen de Dios. Sin embargo, la imagen de Dios se encuentra primera y principalmente en el alma; pero, por una cierta derivación, en el cuerpo del hombre se encuentra también una cierta representación de la imagen, por el hecho de que el cuerpo debe de ser proporcional al alma, tal como se desprende de lo que dice el Maestro en las *Sentencias*, II, d. 16. Por lo tanto, la beatitud o la gloria existen en primer lugar y principalmente en el alma, pero, por un cierto desbordamiento, también fluye hacia el cuerpo, de modo que se llama dicha del hombre según su cuerpo al hecho de que él cumpla perfectamente lo que el alma unida a Dios le ordena.<sup>199</sup>

Un argumento que se repite en este otro texto:

La semejanza se toma de la forma. Ahora bien, la forma del cuerpo humano es el alma racional, en la cual se encuentra la imagen de Dios. Por lo tanto, encontramos no solo la semejanza del vestigio en el cuerpo humano, sino también la semejanza de la imagen, en tanto que tiene el alma.<sup>200</sup>

---

<sup>195</sup> Consecuentemente, el alma desarrolla completamente su ser unida al cuerpo, aunque pueda subsistir sola, ya que su ser no depende ni se somete al cuerpo: «Cum ergo anima esse individuum non possit habere nisi secundum quod coniungitur corpori ut forma ejus, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore; sed tamen in corpore acquiritur sibi esse absolutum, non depressum vel obligatum ad corpus: et ideo etiam post destructionem corporis manet secundum suum esse individuum et distincta ab alia anima» (TOMÁS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2, ad 4).

<sup>196</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, s. c. 2; d. 3, q. 1, a. 6.

<sup>197</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2, co. et ad 4.

<sup>198</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, s. c. 2 et ad 3.

<sup>199</sup> TOMÁS DE AQUINO, IV *Sent.*, d. 49, q. 4, a. 5, qc. 2, co.

<sup>200</sup> TOMÁS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, qc. 1, ad 2. Sin embargo, en la Suma, la perspectiva parece otra: «Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 6,

Por otro lado, el cuerpo ennoblece también al alma, porque a causa de la resurrección gloriosa del cuerpo el alma alcanza en su ser una perfección más elevada. Es decir, el alma unida al cuerpo glorioso consigue una mayor semejanza con Dios que cuando se hallaba separada del cuerpo.<sup>201</sup> La resurrección y la ascensión de Cristo no son solamente la causa de la glorificación del ser humano, sino que son también su modelo ejemplar y su fin último.<sup>202</sup> Por esto, el cuerpo humano resucitará a imagen del cuerpo glorioso de Cristo, alcanzándose de este modo la plena realización de la imagen de Cristo en el ser humano, también en cuanto a la dimensión corporal.<sup>203</sup>

Sobre la cuestión de la imagen de Dios en el varón y en la mujer podemos descubrir algunas oscilaciones en Tomás, aunque, de hecho, no trata la cuestión a través de una argumentación articulada.<sup>204</sup> Así, por ejemplo, en II *Sent.*, d. 16, Tomás interpreta 1Co 11,7-8 en el sentido de una gradualidad en la imagen, cuando lee que el varón fue creado a imagen de Dios y la mujer a imagen del varón:

También, parece que el hombre sea más a imagen de Dios respecto de la mujer, por el hecho de que en 1Co 11 se establece cierta gradualidad entre el hombre y la mujer, cuando se dice que el hombre es imagen de Dios y la mujer imagen del hombre. Consecuentemente, no se encuentra de igual modo la imagen en todos aquellos que la poseen.<sup>205</sup>

Por un lado, afirma sin ambages: «Tanto en el hombre como en la mujer se encuentra la imagen de Dios en lo esencial a la misma, es decir, en cuanto a la naturaleza intelectual». Aunque después añade: «Sin embargo, en cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer; el hombre, en efecto, es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura»,<sup>206</sup> en alusión al texto paulino. Es decir, cabría cierta gradualidad en la imagen, en el sentido de una mayor

co.). No aparece con tanta claridad la proposición de una participación en la imagen también en el cuerpo. Aunque luego, citando Agustín, añade: «Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei, sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 6, ad 3).

<sup>201</sup> «[...] anima conjuncta corpori glorioso magis est Deo similis quam ab eo separata, inquantum conjuncta habet esse perfectius. Quanto enim aliquid est perfectius, tanto est Deo similis [...]» (TOMÁS DE AQUINO, IV *Sent.*, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 1, ad 1).

<sup>202</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 21, q. 2, a. 2, ad 1 et ad 2; d. 22, q. 3, a. 1.

<sup>203</sup> Carbone opina que probablemente Tomás tendiera a remarcar la dignidad del cuerpo para contrarrestar la influencia de la doctrina cántara ampliamente difundida en su época, que fomentaba el desprecio de lo corporal (cf. CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 96).

<sup>204</sup> Un amplio y profundo estudio al respecto, no solo en Tomás, también en Agustín, puede verse en K.E. BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo: Universitetsforlaget 1968.

<sup>205</sup> TOMÁS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 16, q. 1, a. 3, s. c. 2.

<sup>206</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 4, ad 1.

expresividad de la imagen en el varón que en la mujer.<sup>207</sup> Quizá el aspecto secundario se refiere a la disposición del cuerpo, no tanto en relación con el alma. Es decir:

En el primer estado, el alma controlaba completamente el cuerpo; la diversidad que vino del cuerpo, por lo tanto, no se reflejó de ninguna manera en el alma. La mujer difería del hombre según la disposición de su cuerpo; lo dijo también el Filósofo en *Metafísica*, X, que «el hombre y la mujer difieren según las diferencias materiales».<sup>208</sup>

De hecho, Tomás acepta, como se aceptaba en la antigüedad hasta casi entrado el s. XIX, la teoría aristotélica según la cual sólo el varón posee la capacidad generativa, por la *virtus* activa que le caracteriza, mientras que la mujer se ocupa de preparar y desarrollar la materia recibida, ejerciendo una *virtus* pasiva. Si el recién nacido es hembra, indica que el semen masculino no ha logrado vencer a la materia femenina, a fin de conducirla hacia el sexo masculino. En esto consistía la imperfección de la mujer, en el hecho de oponer resistencia a la acción propia del semen masculino, entendido como naturaleza particular que tiende a formar un nuevo macho. A pesar de todo, la feminidad unida a la maternidad carece de imperfección, porque hace posible la perpetuación de la especie.<sup>209</sup> Ahora bien, en el acto de la generación, la debilidad o imperfección de la mujer no tiene, según Tomás, consecuencias en el plano moral o sobrenatural. Incluso concede que, en relación al don de profecía, «la mujer no difiere del hombre, ya que a veces encontramos a una mujer mejor que muchos hombres en cuanto al alma y, por lo tanto, puede recibir el don de profecía y otras realidades de este género».<sup>210</sup> En definitiva, la mujer sería más imperfecta que el hombre a causa del principio de proporcionalidad entre alma y cuerpo, ya que, a un cuerpo más débil, le corresponde una cierta debilidad del alma.<sup>211</sup>

---

<sup>207</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 16, q. 1, a. 3. A pesar de la superioridad aceptada del hombre sobre la mujer, algunos textos dan a entender una comunión o unión entre ambos. Por ejemplo: «Fue conveniente que la mujer fuese formada del varón. Primeramente, para significar que entre ambos debe darse una unión social. La mujer no debe “dominar sobre el varón” (1Tm 2,12); por lo cual no fue formada de la cabeza. Ni tampoco debe el varón despreciarla como si le estuviera sometida servilmente, y por ello no fue formada de los pies. En segundo lugar, por razón del sacramento; pues del costado de Cristo muerto en la cruz brotaron los sacramentos, esto es, la sangre y el agua, mediante los cuales fue instituida la Iglesia» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 92, a. 3, resp).

<sup>208</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 21, q. 2, a. 1, arg. 2. La cita del Filósofo corresponde a: ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 10, 9, 1058 a29-b7.

<sup>209</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 20, q. 2, a. 1, ad 1.

<sup>210</sup> TOMÁS DE AQUINO, IV *Sent.*, d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1. Cf. también: «Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur omnes Christo occurrere in virum perfectum, non propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quae erit in omnibus, et viris et mulieribus» (TOMÁS DE AQUINO, IV *Sent.*, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 3 ad 1).

<sup>211</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, II *Sent.*, d. 21, q. 2, a. 1, ad 2.

¿Qué elementos podemos entresacar del pensamiento del Aquinate en relación a la temática de la *imago Dei*? En primer lugar, destacamos la comprensión de la imagen y semejanza desde la perspectiva de las procesiones divinas según la teología del *exitus-reditus*. En el dinamismo de la generación eterna del Hijo por el Padre se inscribe la generación de todo lo creado y, de modo especial, la generación del ser humano. El hombre ha sido creado, en efecto, a imagen de Dios en la generación de la Imagen perfecta del Padre, que es el Hijo encarnado. Este dinamismo de la imagen Tomás lo aplica al sujeto individual, pero abre de algún modo las puertas para una comprensión de la imagen en perspectiva relacional.<sup>212</sup>

Un segundo elemento hace referencia a la visión de Tomás sobre el ser humano como unidad sustancial de alma y cuerpo, porque supuso un paso hacia adelante en su tiempo. Tomás muestra la inseparabilidad de los dos co-principios que constituyen a la persona: cuerpo y alma. Ambos forman o con-forman la única sustancia del hombre donde reside la imagen y semejanza de Dios. Con todo, el debate actual sobre el género parece promover de nuevo la escisión entre lo psíquico-cultural y lo biológico-corporal.

Y, como tercer elemento, subrayamos que Tomás considera imagen de Dios tanto al hombre como a la mujer, en cuanto al alma racional. Por otro lado, Tomás es hijo de su tiempo y receptor de las diversas concepciones biológicas heredadas del aristotelismo. No debe de extrañar, por tanto, que a menudo la imagen aparece como derivada en el caso de la mujer y en relación con la corporalidad.

#### 4.2.2. Karl Barth

Sin duda, la propuesta de Karl Barth y de Karol Wojtyła no está exenta de originalidad. Propuestas que se encuentran en línea con los intereses de aquellos pensadores modernos afines a la temática de la alteridad. En este sentido afirma Martí Gelabert:

Esta línea de pensamiento, que vería no al individuo solitario como lo que se corresponde con el Dios uno y trino, sino la comunidad y comunión de las personas, ha encontrado dos cualificadas exposiciones en la teología occidental: la de Karl Barth y la de Juan Pablo II.<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup> En este sentido, afirma F. J. A. De Grijis: «esta interpretación de la imagen divina en el hombre en el contexto cultural actual sería insuficiente, por lo que sería necesario proponer una concepción de la *imago creationis* basada sustancialmente en la libertad, la comunicación relacional y la intersubjetividad» (F. J. A. DE GRIJS, *Godelijk mensontwerp. Een thematische studie over het Beeld Gods in de mens volgens het Scriptum van Thomas van Aquine*, Hilversum: Paul Brand 1967, cit., deel 1, pp. 114ss, citado por CARBONE, *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*, 164, n. 103).

<sup>213</sup> GELABERT, *Jesús, revelación del misterio del hombre*, 98. En el ámbito del pensamiento ruso encontramos esta concepción, aunque aplicada al sujeto individual. Así, comentando Gn 1,27 y Ef 5,32, Solov'ev afirma que la imagen divina «non si riferisce a una qualsiasi delle parti dell'essere umano prese

K. Barth (1886-1968) y los pensadores de los albores del s. XX, se hallan en medio de esta encrucijada: heredan las concepciones antropológicas antiguas y medievales y, al mismo tiempo, abren nuevos horizontes que marcan el futuro. Veamos sucintamente los temas principales de su antropología.

Para comprender la aportación barthiana a la teología de la imagen parece necesario comentar la polémica mantenida con el también reformado Emil Brunner (1889-1966). Brunner, en efecto, se distancia de su antiguo maestro Barth, cuando afirma que después del pecado permanece en el hombre un vestigio de la imagen, en contra de la opinión de Barth —en línea con la de Calvino— según la cual aquella se destruye totalmente después de la caída.<sup>214</sup> Si Jesucristo restablece la naturaleza caída y la recrea, es necesario que permanezca en el ser humano una huella de la imagen de Dios, a partir de la cual sea posible una renovación o restauración; por el pecado se perdería la dimensión material de la imagen, aun cuando permanecería la formal. Barth no acepta la reflexión de Brunner y, a fin de alejar toda posibilidad de una interpretación ontológica de la imagen (*ontologia entis*), escribe en su dogmática su *ontologia relationis*. De este modo, «si el modelo divino *es* la relación Yo-Tu, la imagen *es* también una relación, especialmente aquella *entre* Dios y el hombre y aquella otra *entre* hombre y mujer».<sup>215</sup> Y si la imagen se concentra en la *relación*, cuando se rompe por el pecado la relación de Dios con el hombre, la imagen desaparece completamente, no existiendo nada en el hombre, después de la caída, que pueda considerarse condición de posibilidad de la relación con Dios; nos relacionamos con Dios por pura gracia de la condescendencia divina.

Más allá de la polémica entre ambos teólogos reformados la propuesta de la *imago Dei* barthiana es relevante.<sup>216</sup> Para comprenderla adecuadamente es importante no per-

---

nella loro singolarità, ma all'unità autentica dei suoi due lati fondamentali, quello maschile e quello femminile» (V. S. SOLOV'EV, *Il significato dell'amore*, Milano: Edilibri 2003, p. 112.). Por su cuenta, Bulgakov atribuye los principios masculino y femenino a la única hipóstasis humana, que juntos realizarían la plenitud del ser: «lo spirito sofiano dell'uomo è androgino, benché di fatto ogni singolo uomo, ogni individuo non sia che maschile o femminile [...]. Questa androginia è l'integrità dell'immagine di Dio nell'uomo» (S. N. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna: EDB 2012, p. 300). Es decir, este «androgenismo» se refiere a que tanto el hombre como la mujer poseen ambos principios, aunque, para este autor, no existe el ser humano genérico, sino como yo concreto, como varón o como mujer (BULGAKOV, 147).

<sup>214</sup> Véase la presentación de esta temática en: CH. BETSCHART, «L'*imago Dei* dans *Gaudium et spes*. La relation entre anthropologie et christologie en vue d'une anthropologie théologique postconciliaire», *Teresianum* 69, 1 (2018) 115-155. Hoy en día la mayoría de los teólogos, tanto católicos como reformados, aceptan la idea de que después del pecado permanece en el ser humano una semilla de la imagen.

<sup>215</sup> Ibid., 119.

<sup>216</sup> Dentro de la Reforma la posición de Brunner muestra en el fondo la polémica histórica entre teólogos reformados y católicos. Los reformados acusaban a los católicos de fomentar una *imago Dei* ubicada en la misma naturaleza humana, y los católicos acusaban a los reformados de ignorar la realidad ontológica de la imagen de Dios, reduciéndola a una pura relación. Barth es heredero de esta polémica surgida desde los inicios de la Reforma.

der de vista el carácter cristocéntrico de su teología. Accedemos, en efecto, a su antropología a través de la cristología, porque es Jesús quien nos da el conocimiento de Dios y del hombre, como ser-para-la-humanidad de Dios y cohumanidad de Dios.<sup>217</sup> De este modo, gracias a la relación de Cristo con Dios puede fundamentarse y establecerse el vínculo de alianza de Dios con el ser humano, vínculo que se refleja en el mundo a través de la sociabilidad entre las personas. Escribe Barth:

en virtud de su creación el hombre está destinado a ser el aliado de Dios, y este destino caracteriza su ser como «ser en el encuentro» con los demás hombres. Por el hecho de estar destinado a ser el consorte [partenaire] de Dios en el seno de la alianza, le corresponde a su humanidad, es decir, a su particular forma de ser, el hecho de ser, desde la naturaleza y desde el origen, una cohumanidad.<sup>218</sup>

A partir de aquí, la humanidad se comprende a sí misma en tanto que cohumanidad, es decir, sabiéndose esencialmente (ontológicamente) relacional; ser hombre significa entonces «vivir con», existir en comunidad (cohumanidad). Sin duda, «la noción bartiana de la *imago Dei* es relacional»,<sup>219</sup> porque si Dios es un ser esencialmente relacional, «solidario» y no solitario, y si se nos ha manifestado en Jesucristo como Trinidad (relación de personas en un solo Dios), parece lógico pensar que la humanidad creada por Él sea, en su cohumanidad, imagen y semejanza de sí mismo:

Dios ha creado [el hombre] a su imagen creándolo, no solitario, sino solidario. Porque Dios, en la actividad que él desarrolla como Señor de la alianza y como Creador de una realidad diferente de él, muestra que él no es solitario ni solo, aunque es uno por naturaleza, sino que existe en sí mismo –como primero y desde el principio– en el interior de una relación y comunión. Es inevitable aquí la referencia a la Trinidad divina. Dios existe en una relación y comunión: es en sí mismo un «yo» y un «tú», es en sí mismo un cara a cara [vis-à-vis] como Padre del Hijo e Hijo del Padre, para ser a la vez uno y el mismo Dios a través del vínculo del Espíritu Santo. Y ha creado el hombre a su semejanza, es decir, de acuerdo con su propio ser, en quien la imagen aparece tanto en la actividad de Creador como en su obra de Señor de la alianza. Dado que no es solitario en su esencia intradivina y que, por consiguiente, no lo quiere ser en el exterior, entendemos por qué no es bueno que el hombre esté solo, porque, en una palabra, el ser humano ha sido creado a imagen de Dios, es decir, hombre y mujer.<sup>220</sup>

<sup>217</sup> Cf. M. A. GONZÁLEZ, *Creada a imagen de Dios. Antropología teológica femenina*, Bilbao: Mensajero 2006, pp. 107-113.

<sup>218</sup> BARTH, *Dogmatique. L'homme et la femme*, vol. III/4 § 54,1, p. 119.

<sup>219</sup> GONZÁLEZ, *Creada a imagen de Dios*, 109.

<sup>220</sup> BARTH, *Dogmatique*, vol III/2 § 45,3, p. 349. En otro lugar de su Dogmática encontramos un texto que completa la anterior cita: «Une humanité qui ne serait pas cohumanité serait synonyme d'inhumanité. Elle ne correspondrait pas à la destination de l'homme à être le partenaire de Dieu, mais elle la contredirait; et Dieu lui-même, qui est non pas un Deus solitarius, mais le Deus triunus, c'est-à-dire dont le

El paradigma de esta sociabilidad humana se encuentra en la relación hombre-mujer, puesto que ellos dos son, en el dinamismo de la diferencia y la comunión, la imagen de la relacionalidad de Dios en el mundo. Según Barth, esta función paradigmática de él y ella contiene un alcance universal, porque abarca la creación y la alianza en toda su complejidad. Finalmente, el hombre y la mujer, creados a imagen de Dios, son también el punto de referencia del abanico amplio de todas las relaciones humanas posibles:

El hecho de ser creado el ser humano hombre y mujer será el gran paradigma de todas las relaciones con Dios, así como de las relaciones de las criaturas humanas entre ellas. Esta creación no solo constituye la imagen y el reflejo del Creador en la criatura, sino que será también el modelo de la historia de la alianza y de la salvación, que acontecerá entre el Creador y su criatura.<sup>221</sup>

No son pocos los teólogos que ven en la comunión entre las personas un reflejo de la comunión intratrinitaria. Un parecer que encuentra apoyo en nuestros días gracias a las nuevas filosofías personalistas, considerados en el apartado anterior. Sin embargo, en la propuesta de Barth se da un matiz que difícilmente percibimos en la mayoría de ellos. Se trata, en efecto, de considerar la relación hombre-mujer como paradigma de «todas las relaciones con Dios» y «de las relaciones de las criaturas humanas entre ellas». Y, además de paradigma, también «modelo de la historia de la alianza y de la salvación». Nos encontramos, sin duda, frente a una «ampliación» de la imagen y semejanza tal como era concebida a lo largo de la tradición precedente y que hemos representado a través de Tomás de Aquino. Una ampliación que prepara de alguna manera la aportación de Karol Wojtyła. Sin embargo, esta concepción de la *imago Dei* no encuentra un adecuado anclaje en el contexto antropológico actual, atento al debate sobre la cuestión del género, como tendremos ocasión de comprobar más adelante. Por el momento, de-

---

propre est d'exister "en relation", ne pourrait pas se reconnaître dans un homo solitarius. En exigeant que l'homme soit humain, c'est-à-dire libre d'être en communion avec son semblable, Dieu l'appelle à confirmer lui-même qu'il est son image, car c'est à son image qu'il l'a créé» (BARTH, *Dogmatique*, vol. III/4 § 54,1, p. 120).

<sup>221</sup> BARTH, *Dogmatique*, vol III/1 § 41, p. 199. Balthasar no comparte plenamente la concepción bartiana, consistente en atribuir la imagen y semejanza a lo que él llama «bixesualidad» de la condición humana: «La expresión "varón y hembra los creó" aparece, en cualquier caso, amparada en la "condición de imagen de Dios", aunque esta misma coloque al hombre bisexual —expresamente como criatura— en el marco de la sexualidad cósmica. Por tanto, no se puede, como lo hace Karl Barth, identificar el contenido "imagen y semejanza" con la "contraposición de hombre y mujer", puesto que para semejante contraposición en el plano de la "común condición humana" no hubiera sido necesaria una diferencia sexual» (H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. 2, Madrid: Encuentro 1992, p. 344); Balthasar prefiere hablar, siguiendo a E. Przywara, de una situación de inmanencia y de transcendencia de la imagen, aplicada a la sexualidad. Es decir, en la sexualidad humana se manifiesta la imagen, pero, al mismo tiempo, la trasciende, porque la sexualidad es cosa de este mundo.

bemos proseguir el hilo de nuestra investigación sobre el hecho de conceder a la relationalidad interhumana una participación en el «nosotros» divino.

#### 4.2.3. Un punto de inflexión: la constitución pastoral «Gaudium et spes»

En el campo católico destaca la gran aportación del Concilio a la cuestión antropológica. Nos referimos, en efecto, a la constitución pastoral *Gaudium et spes*,<sup>222</sup> a través de la cual el Concilio pretende ayudar al hombre contemporáneo a descifrar su identidad más profunda en una época caracterizada por grandes cambios. En los números introductorios 4-10, GS expone la situación existencial del hombre con sus esperanzas y angustias, y plantea la pregunta sobre el hombre y sobre el sentido de las circunstancias que le rodean:

Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible (Col 1,15), primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época.<sup>223</sup>

En la primera parte del cuerpo del documento (núm. 12-18) presenta al ser humano como «centro» y «vértice» del universo a partir del concepto de «imagen de Dios» y a la luz de la persona de Cristo, imagen del Dios invisible (cf. Col 1,15).<sup>224</sup> Destacamos el núm. 12, donde despliega una triple dimensión de la imagen: 1) hombre individual, 2) hombre y mujer, y 3) hombre y sociedad. Este punto es novedoso en el contexto de las declaraciones magisteriales, porque la imagen de Dios no solo se ubica en el hombre individual, sino también en el ámbito de las relaciones interpersonales:

La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado «a imagen de Dios», con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios [...].

Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gn 1,27). Esta sociedad [*consociatio*] de hombre y mujer es la expresión primera [*primam formam*] de la comunión de personas humanas [*communio personarum*]. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás.<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> Cf. J. MOURoux, «Sur la dignité de la personne humaine», en Y. M. CONGAR – M. PEUCHMAURD (eds), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et Spes"*, Commentaires, Paris: Cerf 1967, tome 2, pp. 229-253; Ph. DELHAYE, «La dignità della persona umana», en G. BARAÚNA (cur.), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale "Gaudium et Spes"*, Vallecchi, Firenze 1966, pp. 264-286,

<sup>223</sup> GS 10.

<sup>224</sup> Cf. Ibid.

<sup>225</sup> GS 12.



Es posible deducir, a partir de estos dos textos yuxtapuestos, que el ser humano es imagen de Dios desde la primera expresión –y, por tanto, cabrían otras– de la «comunidad de las personas» en la *sociedad* hombre-mujer. Un argumento análogo al de la función paradigmática o modélica evocada por Barth. Más adelante, en el núm. 24, reafirma la analogía entre comunión interhumana y comunión intradivina:

Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás.<sup>226</sup>

Importante declaración del Concilio –¿escrita por la pluma del entonces cardenal Wojtyła?–, que marca una nueva etapa en el pensamiento antropológico de la Iglesia. Es sin duda relevante que el Concilio proyecte la imagen de Dios no solo en el hombre individual, sino también en el hombre social. Una sociabilidad que encuentra su «expresión primera» en la dualidad de los sexos. Es necesario hacer notar que el texto original en latín no utiliza la traducción «expresión primera», tal como se encuentra en la versión española, francesa o italiana, entre otras, sino «*primam formam*», con un sentido más denso, expresión que utiliza la versión alemana y la inglesa.<sup>227</sup> Por otra lado, conviene destacar que el Concilio atribuye –aunque no únicamente– la *consociatio* hombre-mujer al matrimonio y a la familia, fundamentos de la sociedad (cf. GS 52). Interpretación suscrita también por el papa Francisco: «En la familia, “que se podría llamar iglesia doméstica” (LG 11), madura la primera experiencia eclesial de la comunión entre personas, en la que se refleja, por gracia, el misterio de la Santa Trinidad».<sup>228</sup>

El documento presenta a continuación los diversos elementos que forman parte de la imagen de Dios en el hombre: la inteligencia y la sabiduría (núm. 15), la dignidad de la conciencia moral (núm. 16), la libertad (núm. 17) y la vocación del hombre a vivir en comunión con Dios (núm. 19). Y en el núm. 22 realiza una discreta, pero también so-

<sup>226</sup> GS 24.

<sup>227</sup> «En effet, contrairement à la notion de “première expression” qui est plus vague, celle de “première forme” implique un lien intrinsèque avec les formes qui suivront: elle est leur fondement. Ainsi, la *consociatio* de l’homme et de la femme n’est pas seulement la première expression de la communion des personnes, mais elle est le fondement des autres formes de communion des personnes» (D. REY-MEIER, «La doctrine de l’*imago Dei* dans Gaudium et Spes. Analyse du développement rédactionnel et présentation des aspects majeurs» [travail de licence canonique en théologie dogmatique, dir. G. Emery], Université de Fribourg – Faculté de théologie 2018, p. 50).

<sup>228</sup> Cf. FRANCISCO, Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia*, 86 (19-3-2016).

lemne, confesión cristológica cuando propone a Jesucristo como clave de lectura de todo lo humano:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona.<sup>229</sup>

La imagen de Dios en el hombre encuentra su pleno desarrollo en Cristo, imagen perfecta del Padre. Por eso la gracia no es un añadido a la naturaleza humana, puesto que Cristo conduce la naturaleza humana a su propia y más íntima plenitud.

La perspectiva antropológica del Concilio, junto con la barthiana, nos predispone a analizar a continuación la *antropología adecuada* de Juan Pablo II.

#### 4.3. La doctrina de la «*imago Dei*» en Juan Pablo II

Juan Pablo II tiene una visión positiva y optimista del ser humano, aunque sin obviar el horizonte de la caída.<sup>230</sup> Tiene el mérito de haber puesto de relieve, por primera vez como aportación del Magisterio, dos temas considerados tabú: la dignidad de la mujer y la belleza del cuerpo humano en su desnudez original querida por Dios.<sup>231</sup> Debemos comenzar, sin embargo, exponiendo las objeciones presentadas por la teología feminista a su aportación –también de los últimos papas– en materia antropológica. Así, por ejemplo, escribe Alice Dermience:

Sin embargo, aunque se complacen en afirmar la igualdad fundamental entre mujer y hombre, los papas, y especialmente Juan Pablo II, se cuidan de añadir «en dignidad», e insisten [en cuanto a la mujer] en «la diferencia de su propia vocación de esposa y madre». Esta precisión es de hecho restrictiva: impone a las mujeres una identidad deducida de sus roles tradicionales, sin prestar atención a las aportaciones de las ciencias humanas y sin considerar la situación concreta de las «mujeres» en todo el mundo.<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> GS 22.

<sup>230</sup> A. Scola nos ofrece, desde la perspectiva magisterial, una presentación global de la doctrina antropológica de Juan Pablo II en SCOLA, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, 23.

<sup>231</sup> Nos referimos a la *Teología del cuerpo* explicada en las catequesis al pueblo de Dios, o también, en el ámbito artístico, a la promoción de la restauración de los frescos de Miguel Ángel en la capilla Sixtina.

<sup>232</sup> A. DERMIENCE, «Théologie de la Femme et théologie féministe», *Revue théologique de Louvain* 31 (2000) 492-523, aquí 493. Alice Dermience hace mención especial de la carta *Mulieris dignitatem* de Juan Pablo II, en la cual el Papa lee los «signos de los tiempos» en la dignidad e igualdad de la mujer, pero sin que esa lectura alcance los nuevos roles sociales que hoy se le otorgan a la mujer, puesto que a

Juan Pablo II, haciéndose eco de las aportaciones sobre el hombre de *Gaudium et spes*, desarrolla un pensamiento antropológico que él mismo define como una *antropología adecuada*, contribuyendo sin duda a enriquecer el pensamiento filosófico y teológico sobre la persona. Con todo, sus detractores le atribuyen cierta ambivalencia, porque, por un lado, reflexiona sobre la identidad de la mujer (el *genio* femenino, según su propio léxico) y, por el otro, no se desvincula de una mentalidad culturalmente cercana a cierto androcentrismo. Sus seguidores, sin embargo, destacan lo novedoso de su contribución antropológica, arguyendo que aún no ha sido valorada en toda su amplitud. Así, por ejemplo:

La imagen de Dios es completa solo en la comunión interpersonal. Esta tesis clave, desarrollada en la *Mulieris dignitatem* partiendo de la reflexión sobre la mujer y no desarrollada aún de modo adecuado por la teología, constituye una de las aportaciones doctrinales más importantes del magisterio pontificio. Esta tesis tiene que ver con todo el campo de la teología dogmática.<sup>233</sup>

Ciertamente, la aportación del papa ha suscitado polémica, no solo en el subrayado de la función maternal para la mujer, sino también cuando parece insinuar una comunidad de la imagen en él y ella y por el hecho de certificar una clara teologización de la diferencia varón-mujer.

La bibliografía del pontífice sobre todos estos temas es muy amplia, aunque en relación con el tema que nos ocupa nos podemos referir a los siguientes tres documentos:<sup>234</sup> las catequesis del miércoles sobre *El amor humano en el plan divino*, pronunciadas desde el 5 de septiembre de 1979 al 28 de noviembre de 1984;<sup>235</sup> la carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988); la *Carta a las mujeres* (29 de junio de 1995).

---

ella le asigna como rol fundamental el ejercicio de la maternidad. También al respecto comenta Silvia Martínez Cano: «La vida de las mujeres cristianas en la actualidad está atravesada por una mentalidad tradicional y patriarcal, que sigue planteando desde un análisis fenomenológico existencial una “predisposición esponsal natural de la personalidad femenina”. Esta expresión que aparece en *Mulieris dignitatem* 20, hace entender que su realización como persona, su dignidad y su vocación, de acuerdo con los dones específicos recibidos en la creación sólo puede pasar por los roles femeninos de la maternidad y la sumisión al varón, y en su defecto, por una virginidad controlada. Así, el varón sigue siendo cabeza de la mujer (Ef 5,21-28) haciendo de intermediario interior entre Dios y las mujeres» (S. MARTÍNEZ CANO, «Desde los márgenes: mujeres que viven en la frontera», *JESWTR* 21 [2013] 67-84, aquí 74).

<sup>233</sup> A. SCOLA, *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Madrid: Encuentro 2005, pp. 134-135.

<sup>234</sup> Puede verse un elenco completo de otras intervenciones y textos del papa sobre el mismo tema en Scola, *La experiencia humana elemental*, 126, n. 3.

<sup>235</sup> Las catequesis no van seguidas. Se interrumpieron del 6 de mayo al 11 de noviembre de 1981, a causa del atentado que padeció el Santo Padre el 13 de mayo de 1981, y del 9 de febrero de 1983 al 23 de mayo de 1984, por motivo del Año Santo de la Redención. La primera edición italiana, preparada por algunos profesores del *Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia*, llevaba por título: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma: Città Nuova

Veamos una síntesis de los puntos de su pensamiento relativos a la teología de la imagen de Dios.

– *Prehistoria teológica*. Juan Pablo II elabora su antropología a partir de considerar la situación prelapsaria de la humanidad, definida como «prehistoria teológica». La caída no debería oscurecer la llamada de aquel «principio» evocado por Jesús en Mt 19,3, porque, observando fenoménicamente al ser humano en su realidad histórica, parece posible acceder inductivamente hasta aquel «principio» dentro del cual Dios pensó y formó al hombre, «principio» todavía hoy vigente, a pesar de la situación de pecado postlapsaria. El motivo de fondo es soteriológico, porque en aquel relato originario (cf. Gn 1,27 y 2,24) se vislumbra ya la futura restauración obrada en y por Cristo (cf. Gn 3,15; Rm 8,22-23). Por todo ello, en el hombre histórico no solo se hace presente la situación de pecado y de enemistad con Dios, sino también el don de aquel «principio» restaurado por Cristo en su pascua. En efecto:

Así, pues, el «hombre histórico» –tanto el interlocutor de Cristo de aquel tiempo, del que habla Mt 19, como el hombre de hoy– participa de esta perspectiva. Él participa no solo *en la historia del estado pecaminoso humano* como sujeto hereditario y, a la vez, personal e irrepetible de esta historia, sino que participa también en *la historia de la salvación*, si bien aquí como sujeto y cocreador.<sup>236</sup>

– *Soledad original*. En el análisis del «principio» Juan Pablo II se pregunta sobre el sentido de la «soledad original».<sup>237</sup> Y observa dos momentos, casi simultáneos. El primero hace referencia a la soledad del ser humano ante la creación y ante Dios. Aquí el hombre se autocomprende como ser personal tomando conciencia de su diferencia con el resto de las criaturas y, sobre todo, de su relación única con Dios. La autoconciencia se expresa a través del propio cuerpo, como parte de la creación visible, aunque al mismo tiempo la trasciende. El segundo momento se refiere a la añoranza del «tú», a partir del cual se produce la distinción de los sexos. Parece que, en el estadio de la soledad original, Dios muestra una pedagogía con el hombre: primero le orienta hacia la propia

---

– Libreria Editrice Vaticana 1985. De esta versión se imprimieron numerosas ediciones (en el año 2009 Città Nuova publicaba la novena edición). En lengua española puede consultarse la versión de A. Burgos y M. A. Pardo, bajo los auspicios del *Istituto*: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Madrid: Cristiandad 2000, aunque las citas las extraemos de las audiencias generales ubicadas en la web del Vaticano. Puede verse una edición más reciente en: GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, preparada per Gilfredo Marengo, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009. Blanca Castilla Cortázar escribe un resumen de la teología del cuerpo de Juan Pablo II en el prólogo del libro: JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Madrid: Palabra 1995, pp. 9-28.

<sup>236</sup> JUAN PABLO II, Audiencia general. *La respuesta de Cristo a los fariseos sobre la indisolubilidad del matrimonio*, 3 (26-9-1979).

<sup>237</sup> Cf. las audiencias generales 31-10-1979 y 10-10-1979.

subjetividad y autoconciencia y, a través de la percepción del propio cuerpo, le lleva a descubrir el vínculo con la creación, con Dios mismo y con los demás.<sup>238</sup> De este modo, el cuerpo que es expresión de la persona,<sup>239</sup> tiene un *significado esponsal*,<sup>240</sup> porque permite reconocer a la otra persona y orientarse hacia ella, expresando el amor de formas distintas.

– *Corporalidad y sexualidad*. En el instante de la soledad el hombre se experimenta como una persona a partir de la autoconciencia del propio cuerpo, y en el encuentro con el «tú» toma conciencia del otro como distinto en la diferencia de los sexos. De este modo, la «corporalidad» sería anterior a la «sexualidad», porque primero es la persona, por la percepción del cuerpo, y después la distinción de los sexos. La corporalidad formaría parte del ser del hombre y de la persona más profundamente que la distinción de los sexos y, por lo tanto, masculinidad y feminidad serían dos modos distintos de «ser cuerpo».<sup>241</sup> Al mismo tiempo, la sexualidad acaba siendo una dimensión transversal de toda la persona: «En efecto, la sexualidad es una riqueza de toda la persona –cuerpo, sentimiento y espíritu–, y manifiesta su significado íntimo al llevar a la persona hacia el don de sí misma en el amor».<sup>242</sup>

– *Communio personarum*. El siguiente paso se refiere a la comunión de las personas, fruto maduro de la soledad original. Cabría un progreso en cuanto a la imagen de Dios, que consistiría en el trascurrir de la subjetividad a la comunión de las personas. No es que, en la soledad, la imagen no sea plena, pero en el encuentro con el «tú» se manifiesta en toda su plenitud. La soledad es plenitud, pero también apertura a la *epifanía* de esa plenitud en la experiencia de la *communio personarum*. En efecto:

---

<sup>238</sup> Juan Pablo II interpreta del siguiente modo el «sueño profundo» de Adán en Gn 2,21: «Quizá, pues, la *analogía del sueño* indica aquí no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto un retorno específico al no-ser (el sueño comporta un componente de aniquilamiento de la existencia consciente del hombre), o sea, al momento antecedente a la creación, *a fin de que, desde él, por iniciativa creadora de Dios, el “hombre” solitario pueda surgir de nuevo en su doble unidad de varón y mujer*» (JUAN PABLO II, Audiencia general. *El relato bíblico de la creación de la mujer*, 3 [7-11-1979]).

<sup>239</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Persona y acción*, 238.

<sup>240</sup> Cf. JUAN PABLO II, *El significado «esponsalicio» del cuerpo humano*, 4.

<sup>241</sup> «La corporeidad y la sexualidad no se identifican completamente. Aunque el cuerpo humano, en su constitución normal, lleva en sí los signos del sexo y sea, por naturaleza, masculino o femenino, sin embargo, *el hecho de que el hombre sea “cuerpo” pertenece a la estructura del sujeto personal más profundamente que el hecho de que en su constitución somática sea varón o mujer*. Por esto el significado de la soledad originaria, que puede referirse sencillamente al “hombre”, es anterior substancialmente al significado de la unidad originaria; en efecto, esta última se basa en la masculinidad y en la feminidad, casi como en dos “encarnaciones” diferentes, esto es, en dos modos de “ser cuerpo” del mismo ser humano, creado “a imagen de Dios” (Gn 1,27)» (JUAN PABLO II, *El relato bíblico de la creación de la mujer*, 1).

<sup>242</sup> JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 37.

En el relato bíblico, la soledad es camino que lleva a esa unidad, que siguiendo al Vaticano II, podemos definir *Communio personarum*. [...] La soledad del hombre, en el relato yahvista, se nos presenta no solo como el primer descubrimiento de la transcendencia característica propia de la persona, sino también como descubrimiento de una relación adecuada «a la» persona, y por lo tanto como apertura y espera de una «comunidad de personas».<sup>243</sup>

Juan Pablo II va más allá cuando parece conceder mayor atribución de la imagen en la comunión que en la persona individual:

El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es «desde el principio» no solo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige al mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas.<sup>244</sup>

Quizá hubiera sido más adecuado mostrar que la imagen se realiza tanto en la persona como en la comunión, porque, de hecho, ambas dimensiones son inseparables. Ahora bien, no es menos cierto que cuando la persona se cierra a la comunión, manifiesta con menor transparencia la gracia de la imagen. Y cuando el sujeto se diluye en una pseudo-comunión puede derivar en alienación y pérdida de libertad, y sin libertad no llega a ser transparencia de la imagen.

– *Analogía de la comunión humana con la divina*. En la carta apostólica *Mulieris dignitatem* Juan Pablo II establece una analogía entre la *communio personarum* y las relaciones intratrinitarias, con una aplicación especial a la comunión hombre-mujer.

El punto de partida es «aquel “principio” bíblico según el cual la verdad revelada sobre el hombre como “imagen y semejanza de Dios” constituye la *base inmutable de toda la antropología cristiana*».<sup>245</sup> Este «principio», en efecto, asegura que «*ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer; ambos fueron creados a imagen de Dios*».<sup>246</sup> Una afirmación fundamental, porque es la primera vez que una declaración del Magisterio afirma tan claramente que la mujer es imagen de Dios con igual dignidad que el hombre.

A continuación, el Papa hace referencia a una fórmula clásica de la antigüedad que, pasando por Agustín y Tomás, llega hasta nuestros días. Fórmula que localiza la imagen en la *mens* (*ánima*, intelecto), según la definición boeciana de persona («la persona es

<sup>243</sup> JUAN PABLO II, *La unidad originaria del hombre*, 2.

<sup>244</sup> JUAN PABLO II, *La unidad originaria del hombre*, 3.

<sup>245</sup> JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 6.

<sup>246</sup> *Ibid.*

una sustancia individual de naturaleza racional».<sup>247</sup> Ahora bien, la antropología actual nos dice que no solo la *mens* forma parte de la imagen, sino también toda la *persona*.

A continuación, el Papa propone considerar conjuntamente los dos relatos de la creación del hombre: Gn 1,27-28 y Gn 2,18-25. Ambos textos, «si se leen juntos, nos ayudan a comprender de un modo todavía más profundo la verdad fundamental, encerrada en el mismo [está comentando Gn 2,28-25], sobre el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, como hombre y mujer».<sup>248</sup>

Así pues, en la imagen de Dios habría como tres niveles interrelacionados: ser humano, persona, hombre-mujer. De este modo, el papa Wojtyła introduce la comunión de las personas aplicada a la comunión hombre-mujer, viendo en esa misma comunión una concretización de aquella imagen divina que se refleja en el ser humano, ya sea masculino o femenino. Escribe, en efecto:

El hecho de que el ser humano, creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como «unidad de los dos» en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios, por la que las tres Personas se aman en el íntimo misterio de la única vida divina.<sup>249</sup>

Esta «unidad de los dos», según el Papa, hace referencia a la tensión hacia la *una sola* del relato del Génesis; una unidad referida al matrimonio, aunque también trascendiéndolo. La «unidad de los dos» se vive entonces como *llamada* a una comunión de amor que es reflejo de la comunión de amor intratrinitario. Sin duda, esta «unidad de los dos» implica apostar por la dinámica de la *unidad en la diferencia*, presente de modo originario en el misterio trinitario y de modo participado en la comunión hombre-mujer. De este modo, el Papa quiere subrayar que la unidad no equivale a uniformidad, ni tampoco la diferencia equivale a un abismo separador:

En su reciprocidad esponsal y fecunda, en su común tarea de dominar y someter la tierra, la mujer y el hombre no reflejan una igualdad estática y uniforme, y ni siquiera una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva: su relación más natural, de acuerdo con el designio

---

<sup>247</sup> Cf. BOECIO, *De Persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium*, 3 (PL 64, 1343); cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 1.

<sup>248</sup> JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 6.

<sup>249</sup> JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 7. En otro texto añade: «Antes de crear al hombre, parece como si el Creador entrara dentro de sí mismo para buscar el modelo y la inspiración en el misterio de su Ser, que ya aquí se manifiesta de alguna manera como el “Nosotros” divino. De este misterio surge, por medio de la creación, el ser humano: “Creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; varón y mujer los creó” (Gn 1,27)» (JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratisimam sane*, 6 [2-2-1994]).

de Dios, es la «*unidad de los dos*», o sea una «unidualidad» relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante.<sup>250</sup>

La comunión de los diferentes se expresa como don recíproco, más allá de toda rivalidad. A partir de aquí Juan Pablo II dedica un apartado importante de la *Mulieris dignitatem* a mostrar la concordancia de la imagen de Dios en el hombre y la mujer con el misterio nupcial de Cristo-Iglesia según Ef 5.<sup>251</sup> Y, de este modo, se cierra el círculo hermenéutico de la analogía esponsal que le sirve de fundamento, cuando vincula la antropología unidual con la comunión intratrinitaria y con el misterio esponsal de Cristo-Iglesia.

– *Imagen de Dios y sexualidad*. Una última cuestión hace referencia al papel de la sexualidad. Nos preguntamos, en efecto, hasta qué punto Juan Pablo II considera la sexualidad humana como formando parte de la imagen de Dios. A este respecto Scola hace la siguiente consideración:

Está fuera de duda que, aun dentro de su inevitable concisión, este número seis de la *Mulieris dignitatem*, contiene una valoración antropológica de la sexualidad humana de gran interés. Esta no aparece condenada al mundo intracósmico como la sexualidad animal o aprisionada en la red de un numinoso (*theion*) intercambio sexual, de naturaleza cosmogónica, entre cielo y tierra. La sexualidad humana, sin negar su relación con el nivel bioinstintivo, la semejanza con la animal, es decididamente elevada al rango de la *imago Dei*. Y ello está cargado de consecuencias.<sup>252</sup>

La sexualidad humana, por tanto, sin abandonar la ley del instinto animal, aunque trascendiéndolo, recibe una llamada a incorporarse en la esfera de lo espiritual, llegando

<sup>250</sup> JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 8.

<sup>251</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 23-27.

<sup>252</sup> SCOLA, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, 67. El mismo Scola reconoce, sin embargo, la dificultad de este tema: «La cuestión sobre si la sexualidad humana forma parte o no de la *imago Dei*, está todavía abierta por varios motivos, y no ha encontrado una respuesta definitiva» (SCOLA, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, 65). Más adelante añade: «Desde un punto de vista más estrictamente teológico, la sexualidad humana y, por lo tanto, la diferencia de los sexos pertenece al ser del hombre a imagen de Dios. Esta afirmación permite evitar, en la definición del hombre, toda clausura en el mundo intracósmico (y, por ello, evita reducir la sexualidad humana a nivel animal). Por otra parte, nos permite entender que la imagen divina no puede ser reducida al elemento puramente espiritual. Además, la inclusión de la diferencia sexual en la *imago Dei* nos permitirá hablar –con buena precisión– de una cierta analogía entre la relación hombre-mujer y las relaciones trinitarias. La *communio* como dimensión esencial del hombre forma parte de su ser a imagen de Dios» (op. cit., 38). Según Scola estos serían algunos de los autores atentos a este tema: M. J. Scheeben, K. Barth, E. Brunner, E. Przywara, H. U. von Balthasar. Para esta cuestión, aparte de la obra citada de Scola, donde propone las obras de los autores mencionados en la n. 134, puede verse también su obra A. SCOLA (ed.), *Antropología teológica. La persona humana*, Valencia: Edicep 2003, pp. 192-195. Sin duda, este tema podría profundizarse mucho más, ampliación que superaría los límites de nuestro estudio, sobre todo porque no son pocas las diferencias entre los autores que Scola menciona.



a ser una sexualidad *vocacionada* o elevada. En una de sus catequesis Juan Pablo II afirma que la «teología del sexo», unida a la «teología del cuerpo», forma parte de la *imago Dei*:

La teología del cuerpo, que desde el principio está unida a la creación del hombre a imagen de Dios, se convierte, en cierto modo, también en teología del sexo, o mejor, teología de la masculinidad y de la feminidad, que aquí, en el libro del Génesis, tiene su punto de partida.<sup>253</sup>

¿Cuál sería, entonces, la aportación específica de Juan Pablo II a la temática de la imagen de Dios? ¿Qué elementos de crítica deberíamos considerar?

Comenzamos recordando la crítica de fondo a la cual nos hemos referido más arriba, estableciendo ahora para su comprensión una distinción entre pensamiento y mentalidad, distinción que probablemente nos afecta a todos. El *pensamiento* del Papa, en efecto, es realmente novedoso y original. Destaca la atención prestada al ser humano y, en particular, a la mujer. Pero el Papa es también hijo de su tiempo y de su propio contexto histórico-cultural, que va forjando en su conciencia una determinada *mentalidad* sobre el matrimonio y la familia tradicionales. No parece difícil constatar que esta mentalidad alberga formas de patriarcalismo cultural y que supone, al mismo tiempo, una determinada hermenéutica de los textos bíblicos. Así, al lado de una irrefutable defensa de la igualdad varón-mujer, se percibe una cierta concepción de la familia donde destaca la figura del paterfamilias y de la mujer como buena esposa consagrada al ejercicio de la maternidad. Es posible, también, que cierto enaltecimiento o idealización de la figura femenina, como ocurre a menudo con la figura de María, implique establecer una distancia que podría acrecentar la asimetría.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> JUAN PABLO II, *La unidad originaria del hombre*, 5. En otro lugar escribe: «En consecuencia, la analogía del cuerpo humano y del sexo con relación al mundo de los animales —a la que podemos llamar analogía “de la naturaleza”— en los dos relatos (aunque en cada uno de modo diverso), se eleva también, en cierto sentido, a nivel de “imagen de Dios”, y a nivel de persona y de comunión entre las personas» (Audiencia general. *El hombre en el jardín del Edén*, 6 [9-1-1980]). De hecho, ya había afirmado: «Precisamente la función del sexo, que, en cierto sentido, es “constitutivo de la persona” (no solo “atributo de la persona”), demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como “él” o “ella”» (*El significado de la unidad originaria del hombre*, 1).

<sup>254</sup> Las circunstancias culturales no deberían ensombrecer el pensamiento objetivo. Es decir, sería inadecuado considerar en el pensamiento de Juan Pablo II una superioridad del varón respecto de la mujer. En un reciente documento: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*Che cosa è l'uomo?*», 130-131, se constatan dos líneas principales en la interpretación de Gn 1-3. La primera, llamada «tradicional», concibe el nacimiento de la mujer a partir del varón y, por lo tanto, avala una jerarquía familiar donde el varón está por encima de la mujer. La segunda interpretación, aquella asumida por la Comisión bíblica, entiende que del Adam originario o genérico Dios crea al varón y a la mujer en igualdad de condiciones y con idéntica dignidad. Esta sería también, sin ninguna duda, la interpretación de Juan Pablo II, que para él

Esta crítica de fondo del feminismo teológico y de las teologías de la igualdad tienen su razón de ser, porque ciertamente sería hoy inadmisibles asignar de modo casi exclusivo a la mujer la tarea de la maternidad y el cuidado de los niños. Asumiendo, sin embargo, la dimensión relacional como una adquisición de nuestros tiempos, no parece inadecuado considerar un papel peculiar de la mujer en la familia, en la sociedad y en la Iglesia, al lado y en correspondencia, ciertamente, con el del hombre. Un papel o rol que guarda relación con su feminidad y con la función maternal que le caracteriza. Es decir, sustrayendo del pensamiento del Papa algunos elementos propios de la mentalidad histórica es posible entresacar algunos puntos de interés para la reflexión antropológica. A partir de aquí, afirmamos que la mujer tiene pleno derecho a la propia promoción social, profesional y cultural, sin necesidad de un permiso por parte de nadie. Y, al mismo tiempo, aquella mujer que en conciencia así lo sienta, debe gozar también del derecho de manifestar, a través de su propia promoción y realización, la dimensión femenina y maternal. Conviene, por tanto, respetar a la mujer que decide orientar su propia realización y promoción personal al margen de la función maternal, así como también conviene respetar a quien decide vivir su autorrealización profesional, social y cultural como expresión de su ser femenino y maternal.

Abordamos, a continuación, la cuestión de la comunión de las personas como reflejo o icono de la comunión de las personas divinas. En este punto el papa Wojtyła sigue de cerca al Concilio (GS) y, de algún modo, secunda la *analogia relationis* de Barth, aunque distanciándose de ella, ya que le atribuye cierto rango ontológico. Es decir, la dimensión relacional, considerada desde la *analogia entis*, formaría parte de la ontología de la persona. La reflexión, sin embargo, se profundiza cuando se atribuye a la *consociatio* hombre-mujer una forma o participación en la imagen en sentido prototípico (*formam primam*), en tanto que estructura relacional fundamental de la naturaleza humana, según la hermenéutica wojtyliana de Gn 1-2. El Papa, en efecto, concibe estos textos del libro del Génesis como plan creatural de Dios para el ser humano, en el sentido de constituir una «llamada a la comunión interpersonal» que se efectúa a través de la integración en la historia de lo masculino y lo femenino.

El Papa y el Magisterio, así como los teólogos que secundan esta hermenéutica de Gn 1-2, subrayan una antropología de la diferencia como plan divino para la humanidad. Es decir, en el acto creador de Dios, coronado por el varón y la mujer como *unidad*

---

constituye una «verdad revelada» y la «base inmutable de toda la antropología cristiana» (cf. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 6).

*de los dos*, se significa el destino último y, en cierto sentido, primero de toda la humanidad, como llamada universal a entrar en comunión de alianza con el Creador-restaurador, a fin de que esta misma humanidad, a través de la comunión efectiva y afectiva entre las personas que la forman, llegue a reflejar en el mundo la comunión de las personas divinas. Esta concepción universalista, sin embargo, no aparece siempre con igual claridad en los textos papales, ya que a veces se constata cierta ambivalencia entre lo universal y lo particular en referencia al Matrimonio. Así, por ejemplo:

La descripción «bíblica» [de Gn 2] habla, por consiguiente, de la *institución del matrimonio* por parte de Dios en el contexto de la creación del hombre y de la mujer, como condición indispensable para la transmisión de la vida a las nuevas generaciones de los hombres, a la que el matrimonio y el amor conyugal están ordenados: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla» (Gn 1,28).<sup>255</sup>

El texto sugiere una lectura de Gn 2 en el sentido de la *institución del matrimonio*. Pero si lo consideramos en el conjunto del pensamiento antropológico wojtyliano, permite una aplicación universal en cuanto a «la integración en la humanidad misma, querida por Dios, de lo “masculino” y de lo “femenino”», que tiene como objetivo postrero la realización de la humanidad como «llamada a la comunión interpersonal».

Esta antropología de la diferencia basada en una determinada lectura de Gn 1-2 resulta ser una interpretación posible entre muchas, ciertamente la más cercana a la tradición y a la doctrina del Magisterio. Esta opción es también la nuestra, aunque le añadimos la necesidad metodológica de no perder nunca de vista la perspectiva cristológica, tal como venimos insistiendo a lo largo del capítulo. Otras hermenéuticas, plenamente posibles y legítimas, merecen toda la atención. Por todo ello nos parece conveniente presentar a continuación una lectura alternativa de los textos de Gn 1-2, que nos ayudará a ampliar y enriquecer el horizonte de comprensión de nuestro estudio.

#### 4.4. *André Wénin: Una lectura alternativa de Gn 1-2*

Más arriba nos referíamos a la propuesta de relectura de los textos de Gn 1-2 por parte de Christoph Theobald, quien alertaba de cierto peligro de ideologización en las lecturas tradicionales y reclamaba al mismo tiempo prestar más atención a la estructura

---

<sup>255</sup> Ibid., 6.

«carismática» de la Iglesia. Decíamos, también, que Theobald se apoyaba en la exégesis de André Wénin, a quien concedemos a partir de ahora la palabra.<sup>256</sup>

De entrada, Wénin realiza la siguiente constatación:

Parece obvio entre los círculos creyentes, incluso de los teólogos, que estas primeras páginas de la Biblia constituyen un discurso teológico y antropológico (casi) químicamente puro sobre la creación y que contienen una revelación única sobre el ser humano y sobre la humanidad.<sup>257</sup>

El autor recuerda que se trata de un relato mítico —estamos analizando Gn 1-2—, y que, por su naturaleza, no deberíamos derivarlo hacia la dogmática. Si bien es verdad que lo mítico, por su propio lenguaje, conlleva cierta pretensión de universalidad.

En su aproximación a los textos bíblicos, analizados con las herramientas del análisis narrativo,<sup>258</sup> Wénin considera al ser humano creado por Dios como enzarzado entre dos polos: por un lado, es «imagen» de Dios (cf. Gn 1,26-27) y, por el otro, se asemeja a los animales, ya que, como ellos, fue creado «macho y hembra» (v. 27).<sup>259</sup> Ahora bien, estos textos no son propiamente una definición del ser humano, sino, como mucho, la indicación de una tarea o *programa*, consistente en el dominio sobre la animalidad (*maîtrise de l'animalité*), no solo en relación a los *animalia* (v. 26-28), sino también en relación al mismo hombre, a fin de asemejarse cada vez más al Creador. Siguiendo a Paul Beauchamp fija la atención en los versículos relativos a la alimentación a base de vegetales (v. 29-30). El régimen vegetariano, en efecto, causaría «dulzura» en el trato del hombre con los animales, siendo también signo de la ausencia de guerra. De este

---

<sup>256</sup> A este respecto afirma Theobald: «Ce processus de recherche proprement spirituel, individuel et collectif, de ce qui convient ici et maintenant, fondé sur la structure “charismatique” de l’Église et le sensus fidei ou le sensus Regni de tous, y compris du dernier (LG 12), risque évidemment d’être étouffé sous les coups d’arrêt d’une argumentation idéologique. Il correspond cependant à une “manière de procéder” qu’André Wénin a mis en évidence en relisant le récit biblique de Genèse 1 à 3; récit qui, loin de véhiculer une théorie anthropologique, fonctionne plutôt comme un “programme” qui, au sein d’un ensemble culturel particulier, initie un itinéraire contingent avec ses aléas, porté par une Parole qui éveille la conscience à une tâche» (THEOBALD, «Pour une anthropologie théologique de la différence», 393).

<sup>257</sup> WÉNIN, «Humain et nature, femme et homme», 401. Nos ceñimos prácticamente a este artículo. Más extensamente y también del mismo autor puede consultarse: A. WÉNIN, *D’Adam à Abraham ou les errances de l’humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris: Cerf 2007, sobre todo los cc. 1 y 2.

<sup>258</sup> Una introducción al método narrativo se puede encontrar en: J. L. SKA, – J.-P. SONNET, – A. WÉNIN, *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2007. Según la Pontificia Comisión Bíblica, se trata de «un método de comprensión y de comunicación del mensaje bíblico que corresponde a las formas de relato y de testimonio, modalidades fundamentales de la comunicación entre personas humanas, características también de la Sagrada Escritura» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa* [15-4-1993]).

<sup>259</sup> La mayoría de las Biblias traducen «hombre y mujer», sin embargo, la Biblia de Jerusalén que utilizamos, traduce, como Wénin, «macho y hembra».

modo, la llamada a instaurar una sociedad pacífica y fraterna abriría el acceso a la imagen divina.<sup>260</sup>

A continuación, Wénin conjetura que en los textos de Gn no existe una diferencia singular entre lo humano y la naturaleza. No cabría entonces una supuesta superioridad del hombre que le permitiría el sometimiento y la dominación, sino simplemente, la concesión por parte de Dios de una *posición particular*, orientada a dominar la propia animalidad y, de este modo, asemejarse más a Dios. La misma idea se repite en Gn 2:

Vinculado al suelo —a lo mineral—, el ser humano recibe el aliento de dios.<sup>261</sup> De nuevo aquí se ubica en un punto intermedio. El resto del relato, sin embargo, refuerza la idea de pertenecer a la naturaleza, porque las plantas crecen, como en el ser humano, «a partir del humus» (v. 9) y, también como en él, los animales son «modelados a partir del humus» (v. 19). Este origen común reclama la pertenencia del ser humano a la naturaleza. Pero con el don del aliento, que los animales no recibirán, dios anuncia una posición emergente para el ser humano, que recibe el encargo del jardín plantado en el Edén (v. 8 y 15), mientras va reuniendo a los animales para ver qué nombre les dará (v. 19-20).<sup>262</sup>

Wénin refuerza esta reflexión comentando el salmo 104:

este poema no reconoce ningún lugar especial para los humanos que, como tantos otros seres vivos, pueblan la tierra [...] Nada, en ningún caso, que evoque el dominio de la humanidad, nada que sugiera que ella sería la medida de todas las cosas. Por el contrario, lo que el poema mismo atestigua, como lo hace la apertura de Génesis, es la capacidad de los humanos de cantar su admiración cuando descubren en la belleza y exuberancia del universo los signos de un dios que merece su alabanza.<sup>263</sup>

El exégeta le concede importancia a este salmo que, ciertamente, no alude al dominio del hombre. A pesar de todo, en otros textos bíblicos sí se alude a este dominio: Gn 1,26.28; 9,2; Sal 8,5-6; Sb 9,2-3; 10,2; Si 17,2-4, a fin de contrarrestar la tentación de

---

<sup>260</sup> «Et, sur la base d'autres textes faisant écho à la fin de Gn 18, Beauchamp ajoute: "la douceur de l'homme envers l'animal, douceur exigée par son régime alimentaire, est le signe de l'absence de guerre entre les hommes" et constitue un "appel à une société pacifique", constitutif de l'image de dieu. Car si ce dernier impose bel et bien sa maîtrise à l'univers et à ses composantes, c'est la douceur qui est sa marque principale: le déploiement de cette puissance, en effet, ne comprend ni combat, ni destruction; seulement des séparations nécessaires à l'harmonie, des appels à l'être, une générosité dans le don de la fécondité, un émerveillement répété» (WÉNIN, «Humain et nature», 404). Nos preguntamos, sin embargo, hasta qué punto la llamada a construir una sociedad sin violencia a través del dominio con dulzura de los *animalia*, no constituye una proyección de los ideales pacifistas y medioambientales actuales. De hecho, también la Biblia presenta a Yahvé mismo ordenando violencia y muerte contra los que infringen la ley sagrada y guerra santa y expolio contra los enemigos de Israel...

<sup>261</sup> A. Wénin toma la decisión metodológica de escribir «dios» en minúsculas: «Volontairement, je n'use pas de la majuscule dans la traduction du mot 'èlohîm, pour éviter que l'on confonde la représentation que le récit biblique donne du personnage ainsi nommé avec le dieu vivant auquel adhèrent les croyants» (WÉNIN, «Humain et nature», 401, n. 1).

<sup>262</sup> Ibid., 405.

<sup>263</sup> Ibid., 408.

idolstrar la naturaleza asimilándola a ciertas formas panteístas, por la influencia de las culturas circundantes. Ahora bien, señorear, como bien apunta Wénin, no significa en ningún caso destruir sus claves y lenguajes propios, sino más bien respetarla sirviéndola, promoviendo su equilibrio a partir de sus propias claves y lenguajes.

Entrando a comentar Gn 2 el autor constata:

Pronto en la historia del cristianismo, la escena conocida como la «creación de la mujer» de Génesis 2,18-24 fue interpretada como un texto que funda al mismo tiempo la superioridad del hombre sobre la mujer y el matrimonio, y también la culpa de la mujer.<sup>264</sup>

Y refiere los textos del NT donde aparece evidente la sumisión de la mujer por el varón: 1Co 11,8-10; Ef 5,21-33; Mc 10,6-9; Mt 19,4-6; 1Tm 2,11-15. Sumisión algo contrarrestada por el hecho de la maternidad: 1Co 11,11-12; 1Tm 2,13-15. Enumera, a continuación, aquellos puntos que la tradición cristiana asumió como propios, fruto de una lectura sesgada de Gn 1-3 a partir del NT:

Supuesta división «natural» entre hombre y mujer; indiscutible superioridad del primero sobre el segundo, que a menudo va de la mano con su instrumentalización; devaluación de la sexualidad, a veces incluso en el contexto del matrimonio, pero sobrevaloración de la función materna; sacralización de la familia clásica.<sup>265</sup>

Y lo más sorprendente es constatar cómo estas «adquisiciones» de la tradición entran en oposición con las características del fundador de la nueva alianza:

fundador profético cuyos evangelios dicen que proviene de una «familia» muy poco convencional (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38), que permaneció (indudablemente) célibe y fue un rabino que contaba con mujeres entre sus discípulos (Lc 8,1-2; 23,49; Mt 27,55; 24,42), que abogó por la relativización de los lazos de sangre (Mc 3,33 y par.; Mt 10,37; Lc 14,26) e incluso del matrimonio (Mt 19,29; Lc 18,29), como unión fugaz sin relevancia en el Reino (Mc 12,25 y par.) y que, en términos de concepción de las relaciones entre el hombre y la mujer, comparte aproximadamente la de los fariseos de la época, con una tendencia al radicalismo con respecto al divorcio (Mc 10,11-12).<sup>266</sup>

Wénin constata, en primer lugar, «que nada en el texto hebreo obliga a pensar que este ser llamado *ha'adam* sea de sexo masculino».<sup>267</sup> Precedido del artículo tendría el sentido de un sujeto genérico, ni hombre ni mujer, o quizá ambos a la vez. A partir de la traducción de los LXX, sin embargo, pasa a significar «hombre masculino». Un segundo elemento se refiere al término *çéla'*, traducido habitualmente por «costilla»: «la ma-

<sup>264</sup> Ibid., 409.

<sup>265</sup> Ibid., 410.

<sup>266</sup> Ibid.

<sup>267</sup> Ibid., 411.

yor parte de los treinta y nueve usos de la palabra (excepto Gn 2) tiene el significado de “lado” de un objeto ocupante, como es el caso de un cuerpo, un cierto volumen (la tienda, el arca, altar, montaña)». <sup>268</sup> La traducción alternativa sería entonces: «la separación de un ser humano genérico en dos “lados”», traducción que el autor encuentra en algunos textos rabínicos y en algún autor moderno. <sup>269</sup> De este modo, Dios secciona un «lado» del Adán genérico a partir del cual forma a la mujer, que él mismo ofrece como regalo al otro lado de aquel ser genérico. Se da, entonces, en el caso de la mujer, como una «doble» creación que permite dinamizar la estructura del darse del ser humano.

Otro elemento filológico hace referencia al término *nègèd*, en el v. 18, traducido como «cara a cara» (*vis-à-vis*) o «uno frente al otro». Término que para el exégeta contiene un sentido incluso de *oposición*, «una cierta distancia entre uno y otro en un cara a cara que no excluye la confrontación», así como también la idea de una comunicación que no fue posible con los animales. Destaca también la imposibilidad de definirse mutuamente, porque cada uno no ha participado ni ha presenciado el origen del otro (este sería el sentido del sueño de Adán).

Es interesante la traducción sugerida para *çéla'*, «costado» o «lado», porque, junto con la concepción del Adán genérico, transmite mejor la idea de la igualdad entre hombre y mujer, aunque evoque, de alguna manera, el mito del andrógino. Ya no se trata entonces del hombre «perfecto», sin falta (que la tradición ha atribuido al varón), sino precisamente de un ser humano, hombre y mujer, que nace de una «falta» o vacío (de la soledad y de ser un *lado* de aquel todo). Además, tampoco se remarca la prioridad del varón como origen de la mujer, porque en el relato nadie es anterior a nadie ni es causa de nadie; ni siquiera la mujer tiene una función de auxiliar o de complemento del varón, porque «en el relato, cada uno es ayuda para el otro, lo que permite a cada uno escapar del aislamiento mortal, siempre y cuando asuma frente al otro como una compostura de su “vis a vis”, algo muy distinto de una complementariedad». <sup>270</sup>

En cuanto a Gn 2,23, el autor explica que el hombre (Adán) no dirige sus palabras a la mujer sino a él mismo, en una especie de monólogo: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne». Según él, el varón constata simplemente –un poco desinte-

<sup>268</sup> Ibid.

<sup>269</sup> Puede consultarse la nota bibliográfica en WÉNIN, «Humain et nature», 411, n. 19. El documento de la Comisión bíblica pontificia justifica también esta traducción. En efecto, el termino ebraico *çéla'* «non designa mai una specifica parte del corpo (umano), ma semplicemente un “lato” o un fianco di qualche oggetto. Se si evita il riferimento a un organo anatomico [...], si potrebbe far apparire l'idea che “uomo e donna” sono come “fianco e fianco”, simili nella loro natura costitutiva» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «Che cosa è l'uomo?», 133).

<sup>270</sup> WÉNIN, «Humain et nature», 412.

resadamente— que la mujer allí donada, le sustrae algo de él mismo («hueso de mis huesos...»). Es decir:

a sus ojos, ella es parte de él, de los huesos y la carne que le fueron quitados, una pérdida que se le impuso. Y también notaremos esto: Apenas dios adonai «le presentó» a la mujer, reduce su acción a un simple «tomar» anónimo, usando un verbo que resalta la carencia de la cual se resiente y detrás de la cual don y donante desaparecen a sus ojos.<sup>271</sup>

El relator quiere mostrar el error de apreciación en que incurre Adán, porque no es capaz de apreciar la novedad de la compañera que se le ha dado. Manifiesta, únicamente, una imagen espontánea que se ha hecho de ella, de alguien que usurpa algo de lo suyo, y el intento por su parte de acomodarla a él mismo, imponiéndole un nombre derivado del suyo propio (*'ish* / *'ishâ*). Desde el principio el varón intenta someter a la mujer, realidad que marca de modo indeleble a la humanidad postlapsaria: «Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará» (Gn 3,16).<sup>272</sup> Además, la respuesta de Adán a la pregunta del Creador después de la caída denota cierta distancia con Eva: «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí» (v. 12). Finalmente le da un nuevo nombre que denota una función, «madre de todos los vivientes» (v. 20), lejos de definir la identidad de ella como su mujer o esposa. Y concluye Wénin: «A partir de todo esto, es muy difícil decir que existe reciprocidad alguna».<sup>273</sup>

El autor denuncia a continuación el error de atribuir a Gn 2,24 la institución del matrimonio y la verdad revelada sobre su indisolubilidad. Afirma:

Sin embargo, está claro que el texto hebreo no usa ninguna de las expresiones que generalmente designan la unión conyugal, por lo que es razonable pensar que el tema no ha cambiado y que sigue siendo la diferencia entre mujer y hombre, la cual, por supuesto, también puede considerarse en el ámbito del matrimonio.<sup>274</sup>

El comentario de Wénin entra en oposición con los postulados de aquella doctrina que fundamenta en Gn 2 la institución del matrimonio y su encaje en la ley natural.<sup>275</sup> El

<sup>271</sup> WÉNIN, «Humain et nature», 413.

<sup>272</sup> Comenta A. Wénin: «Que la réaction de l'homme devant la femme soit inappropriée est un fait que confirme la suite du récit de l'éden, dans la scène où sont développées les conséquences de la victoire du serpent de la convoitise. La domination de l'homme sur la femme y est présentée comme l'un des effets de la convoitise, parallèlement à l'avidité de la femme envers lui (Gn 3,16b)» (Ibid., 414).

<sup>273</sup> Ibid., 415.

<sup>274</sup> Ibid., 416.

<sup>275</sup> Esta es, sin duda, la perspectiva del documento reciente de la Comisión bíblica pontificia (2019). Aunque también consigna la novedad de Jesús: «È certo infatti che il Signore Gesù è venuto a inaugurare un nuovo Israele, non più procreato da seme umano, ma generato dal Verbo e vivificato dallo Spirito (Gv 1,13; 3,5-6; Gc 1,18; 1Pt 1,23). I Dodici—in rapporto oppositivo con i dodici figli di Giacobbe—costitui-



exégeta explica que *basar* no tiene el sentido de una unión entre dos, ya que se trataría de una *fusión*, antropológicamente inaceptable. Efectivamente, «en la antropología bíblica el término *basar*, “carne”, no designa una pareja unida, sino la persona, el individuo, sobre todo en relación con su apariencia frágil, vulnerable».<sup>276</sup>

En las conclusiones de su artículo Wénin asevera:

Las diferencias entre la humanidad y la naturaleza, por un lado, y entre el hombre y la mujer, por el otro —utilizo el artículo definido a propósito—, a menudo se han considerado en Occidente como fundacionales y, por tanto, esenciales, según el conocimiento que el cristianismo se ha dado a sí mismo.<sup>277</sup>

Estas diferencias se han utilizado histórica y doctrinalmente para fundamentar aspectos esenciales de la fe cristiana. Pero, quizá, cierta orientación de la diferencia ha causado sobre todo desigualdad. En este sentido, el problema no reside tanto en la diferencia, sino en la *gestión* que hacemos de ella, y aquí entramos en el ámbito de la ética. El problema no es que el ser humano se vea distinto de la naturaleza —aunque, al mismo tiempo, deba identificarse con ella—, sino que sepa ejercer con respeto y sostenibilidad su dominio sobre ella. Y continua Wénin: «No se trata entonces de saber quién es el hombre, sino qué camino tomará. La perspectiva no es ontológica, sino ética, y su propósito es sugerir que, de la elección de los humanos, dependerá el futuro de la creación».<sup>278</sup> En cuanto a la relación hombre-mujer, la diferencia ha sido también el pretexto para la manipulación y el sometimiento. Es entonces importante «purificar» lo ideológico, a fin de reencontrar aquellos elementos que son comunes por el Bautismo. La necesidad de subrayar la diferencia indica el interés de salvaguardar la institución, remarcando las jerarquías y los roles precisos de cada uno. Y cuando se insiste en la defensa y promoción del matrimonio y de la familia como «célula» de la sociedad, remarcando estos valores sociales se corre, al mismo tiempo, el peligro de perder de vista la estructura orgánica, viva y elemental de la Iglesia, según su dimensión carismática. En efecto:

Agregaremos que los textos que evocan el final [escatológico] no están exentos de la relatividad de esta diferencia [hombre-mujer]. Los evangelios sinópticos atribuyen a Jesús una declaración según la cual el hombre y la mujer, habiéndose convertido en «hijos de la resurrección» (Lc 20,36), son «como los ángeles en el cielo» (Mc 12,25 // Mt 22,30; *isangeloi* según Lc 20, 36), lo que explica la desaparición del matrimonio en la escatología, institu-

---

scono il principio simbolico del nuovo popolo di Dio, con “figli” resi tali dall’obbedienza di fede» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*Che cosa è l’uomo?*», 175).

<sup>276</sup> WÉNIN, «*Humain et nature*», 416.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 417.

<sup>278</sup> *Ibid.*, 419.

ción que pierde su importancia cuando se acerca el final, tal como por su cuenta lo dirá Pablo (1Co 7,29-31). También es él quien, en un famoso pasaje al final del capítulo 3 de la epístola a los Gálatas, afirma que la diferencia planteada por el creador en Gn 1,27 («hombre y mujer los creó») ya no es relevante para aquellos que, a través del Bautismo, se han revestido de Cristo y se han convertido en hijos de Dios por la fe: «ya no hay judío ni no judío, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,26-28).<sup>279</sup>

A pesar de todo, la condición escatológica de los bautizados no implica sustracción de la identidad diferencial, pero según Wénin, es «la forma de situarse en relación con el otro, lo que da contenido concreto a la diferencia. Y lo que la historia sugiere es que pensar en uno mismo es negar la diferencia, no una forma de honrarla. Por eso, el desafío no es saber qué es el “hombre” y qué es la “mujer”, sino ver cómo los dos combinarán sus singularidades».<sup>280</sup> Y finalmente concluye:

Entonces: ¿es esencial la diferencia hombre-mujer? Ciertamente. Pero también relativa, incluso en aquellas páginas del Génesis donde hemos pensado encontrar el fundamento de una antropología que haría de esta relación el paradigma de toda diferencia.<sup>281</sup>

La propuesta de Wénin –en concordancia con las reflexiones antropológicas de Theobald– contiene aspectos relevantes y sugerentes para nuestro estudio. De entrada, su planteamiento se distancia de una posible comprensión de Gn 1-2 desde la perspectiva de la antropología de la diferencia «como paradigma de toda diferencia», porque no cabría en dichos textos la consideración de una revelación especial o programática sobre el ser humano y, en consecuencia, difícilmente sería plausible una comunión de las personas humanas –él y ella– como reflejo o imagen de la comunión intradivina.

Wénin comprende a la pareja original desde la perspectiva de una confrontación o conflicto que marcará la historia de la humanidad desde sus orígenes. No existiría, por tanto, una situación prelapsaria como manifestación de un designio divino para la humanidad, siendo esta precisamente la lectura wojtyliana de Gn 1-2. Lo que realmente existe desde el principio es la tendencia a querer poseer por uno mismo, aunque esta tendencia pone de relieve la constitución esencialmente relacional del ser humano, puesta por el Creador. Es decir, lo que para unos evoca el paraíso ideal primero, para otros manifiesta el origen narcisista de todo lo humano. ¿No se da aquí en el fondo una proyección de cierto pesimismo antropológico no exento de razones históricas? Y, por

---

<sup>279</sup> Ibid., 420.

<sup>280</sup> Ibid.

<sup>281</sup> Ibid.

otra parte, ¿no se proyecta, en el otro extremo, un mundo buenista fundamentado en una especie de *historia de amor*, la de él y ella, cuya realización histórica no pasa de ser el sueño romántico de los espíritus idealistas de todos los tiempos? Estas distintas proyecciones del *principio* nos hacen comprender los horizontes alternativos y cuasi opuestos de los dos modelos antropológicos que estamos considerando.

Según el sentido etiológico de los primeros capítulos de Gn parece razonable deducir que el hagiógrafo busca algunas respuestas sobre el impulso sexual del varón hacia la mujer y viceversa, y sobre la unión y la prole. ¿No sería también razonable considerar que la visión o contemplación de la mujer, regalo del Creador como solución a la soledad existencial del Adán genérico, debería provocar lo que venimos llamando *estupor adámico* en el ahora Adán singular (varón)? Wénin, sin embargo, interpreta la escena atribuyendo al varón cierto malestar, porque constata que la mujer le sustrae algo de sí mismo, que le ha sido arrebatado sin previo aviso y sin su permiso. Según el exégeta la expresión del varón suena a monólogo de tono reivindicativo («hueso de mis huesos...»), pero, en el otro extremo, para los defensores de la «unidad de los dos», se trata más bien del inicio de la comunicación y del diálogo a partir de constatar el esplendor y la belleza del «tú» que Dios presenta al varón. Ahora bien, si se interpreta el mito de los orígenes en clave únicamente postlapsaria se proyecta entonces un ser humano, varón, languideciendo en su propio narcicismo, predispuesto al ejercicio del dominio sobre la naturaleza y sobre la mujer. Sin embargo, nuestra opción antropológica descubre en este texto de Gn, más que la constatación de una distancia entre varón y mujer, la fascinación mutua del otro y por el otro como semilla de la constitución relacional del ser humano. Ciertamente, Gn 2-3 presenta la realidad de la humanidad pecadora y caída, pero también evoca el «sueño» del Creador sobre lo humano; la recepción del *nefēs* divino, el jardín de delicias, los ríos misteriosos, la formación de animales y plantas, la desnudez de los cuerpos..., ¿no son elementos reveladores de este sueño divino? Así, al lado del Adán-Eva narcisista, signo de la humanidad que ellos van a engendrar, ¿no aparecería también el Adán-Eva pensado por Dios, icono en el mundo de su mismo ser relacional?

Finalmente, son de gran interés para nuestro estudio algunas consideraciones de Wénin que proporcionan fundamento exegetico a la doctrina de Theobald sobre la escatologización de las singularidades históricas de los bautizados en Cristo. Wénin, en efecto, considera equívoco atribuir al texto de Gn 2,24 la institución del matrimonio, porque el relato no implica instaurar por parte de Dios el matrimonio natural, sino más bien presentar las relaciones genéricas varón-mujer como primera humanidad. Estas

observaciones nos hacen comprender una vez más la importancia de releer el AT en clave cristológica, a fin de contemplar el acto creador de Dios *en Cristo*, «porque en él fueron creadas todas las cosas» (Col 1,16). A partir del encuentro con Cristo se recibe la llamada a relativizar los lazos de sangre, de modo que el matrimonio acaba desapareciendo en la escatología. Además, según Pablo («ya no hay ni hombre ni mujer»), la diferencia generada por el mismo Creador («hombre y mujer los creó») ya no es relevante para aquellos que se han revestido de Cristo por el Bautismo.<sup>282</sup> Ahora bien, la condición escatológica de los bautizados no implica sustracción de la identidad diferencial. Según Wénin, lo que realmente cambia, al vivir incorporados a Cristo, es la *gestión ética* de la diferencia, que pasa a ser ejercida, ya no como dominio desde los intereses particulares y egoístas, sino como servicio gratuito y donación de la propia vida. A este criterio, los autores de la antropología de la diferencia le añaden la posibilidad de un cambio o trasmutación profundo e íntimo, a partir del cual varón y mujer se reencuentran en una nueva y escatologizada relación. Es decir, partiendo de la aceptación de un *estupor adámico* (y *évico*) primordial, en la escatología esta misma experiencia se reencontra *cristificada* y plenificada, ya que solo en Cristo encuentra su sentido último y primero.

Sin la diferencia, ¿cómo sería posible la vivencia de la unidad? Si se la elimina, se proyecta un modelo uniformizado de ser humano abocado al solipsismo. ¿Deberíamos identificar entonces al *hombre nuevo* (varón y mujer), nacido como hijo en el Hijo en las aguas del Bautismo, con una especie de ser humano neutro, asexual, que ya no es ni varón ni mujer? Ciertamente, no parece que sea esta la doctrina antropológica de Theobald ni de Wénin, aunque tampoco comparten la función paradigmática que los antropólogos de la diferencia atribuyen a él y ella escatologizados en Cristo.

Todos estarían de acuerdo, sin embargo, en que la vivencia de la diferencia se aprende y se interpreta correctamente (se gestiona éticamente) en el contexto más amplio de las múltiples relaciones que nos constituyen a lo largo de nuestra historia. Para unos, la relación él-ella es una más entre esas múltiples relaciones que constituyen a la familia humana; para los otros, contiene además un sentido paradigmático o de referencia para todas ellas, aún a sabiendas de que la relación varón-mujer no tiene finalidad en ella misma, ni en el matrimonio, sino que está llamada a ser icono y testimonio de Dios amor en el mundo.

---

<sup>282</sup> Cf. Ibid., 420.

#### 4.5. *El ser humano, imagen en la Imagen*

Terminamos esta sección sobre la imagen de Dios en el ser humano con algunas aportaciones de carácter propositivo, como síntesis o reflexión final de las distintas posiciones analizadas y comentadas.

Encauzamos la reflexión a partir de los siguientes ámbitos: antropológico y trinitario, cristo-escatológico y eclesiológico.

– *Ámbito antropológico y trinitario.* La teología de la imagen nos ha permitido completar la ontología de la persona relacional analizada en el apartado anterior. Hemos definido a la persona como sustancia y relación, ambas inseparables y condicionándose recíprocamente. Hemos sugerido la categoría de necesidad ontológica para ambas dimensiones del ser personal, porque sin identidad sustancial no tiene dónde ubicarse la alteridad, y sin alteridad la identidad personal se disuelve y empobrece. Y en el estudio sobre la *imago Dei* hemos justificado que la persona relacional encuentra su fuente y fundamento en Dios Trinidad. De este modo, la generación del Hijo por el Padre indica un dinamismo relacional que se funda en el Amor, en el interior del cual acontece el acto creador capaz de generar todas las realidades del mundo, que participan de forma gradual de su misma sustancia. Finalmente hemos concluido que ser imagen de Dios significa haber sido concebido en el mismo dinamismo relacional de amor infinito que impulsa al Padre a generar al Hijo en la espiración del Espíritu.

Todos estos razonamientos, aceptados por la gran mayoría de autores, entran en debate en el momento en que a la díada varón-mujer se le aplica la imagen y semejanza. De hecho, este era el argumento de *Gaudium et spes* cuando afirmaba que él y ella – aludiendo básicamente al matrimonio– es la *primam formam* de aquella comunión de las personas que guarda semejanza con la comunión trinitaria (GS 12; 24). Eran también los argumentos barthianos, más difíciles aún, cuando presentaba esa díada como «gran paradigma de todas las relaciones con Dios, así como de las relaciones de las criaturas humanas entre ellas» e incluso como «el modelo de la historia de la alianza y de la salvación».<sup>283</sup> O también cuando Juan Pablo II no dudaba en afirmar que «el hombre se ha convertido en “imagen y semejanza” de Dios no solo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas, que el hombre y la mujer forman desde el comienzo».<sup>284</sup>

<sup>283</sup> Cf. BARTH, *Dogmatique*, vol III/1 § 41, p. 199.

<sup>284</sup> JUAN PABLO II, *La unidad originaria del hombre*, 3.

¿Insinúa, por lo tanto, esta doctrina que la comunión varón-mujer aporta un *plus* en cuanto a visibilizar la comunión de las personas divinas, llegando a ser la forma más *eminente* de la imagen de Dios en el mundo? Ciertamente la cuestión resulta altamente compleja para muchos teólogos, provocando a menudo un rechazo desde las filas del feminismo y del igualitarismo. Sin duda, aparece aquí una pregunta cargada de obviedad y coherencia: ¿por qué razón la comunión varón-mujer debería expresar la imagen divina de un modo *más* eminente que cualquier otra forma de relación humana? Autores actuales, como Theobald o Wénin, cuestionan precisamente la posibilidad de un discurso esponsal que busca «integrar la bisexualidad y su relacionalidad interna en la misma imagen de Dios, viendo en ello una anticipación de la relación de plenitud de Cristo y de la Iglesia, como prefiguración de la comunión trinitaria en Dios».<sup>285</sup>

¿Qué podemos aducir al respecto, intentando, por un lado, ser coherentes con nuestra opción por una antropología de la diferencia y, por el otro, estando abiertos a las mutaciones antropológicas actuales? Deberíamos, antes que nada, rebajar las pretensiones de este modelo antropológico, insistiendo en nuestro argumento de atribuirle un sentido más referencial que paradigmático. Y a partir de aquí, constatar que la díada él-ella no expresa *la* imagen de Dios en un sentido unívoco, sino más bien *una* determinada forma de la misma. Sería bueno, por tanto, rechazar cierto sentido de exclusión, que podría incurrir en juicios de valor condenatorios de otras formas posibles de relación. Precisamente el matiz de referencialidad que le concedemos debería caracterizarse por la inclusión y la acogida, la hospitalidad y la integración, a sabiendas de que cualquier forma de relación humana contiene matices de lo masculino y de lo femenino. Se podría apelar, entonces, a unos principios genéricos, femenino y masculino, presentes en el ser humano que se manifestarían a través de múltiples singularizaciones; principios básicos que adoptan diversas formas según sean las circunstancias históricas y concretas de cada sujeto. A esto se refiere Levinas cuando afirma:

Quizá, por otro lado, todas estas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerán menos arcaicas si, en vez de dividir a la humanidad en dos especies (o en dos géneros), pudiéramos significar que la participación en lo masculino y en lo femenino es lo propio de todo ser humano. ¿Sería este el sentido del enigmático versículo de *Génesis* 1,27 «hombre y mujer los creó»?<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> THEOBALD, «Pour une anthropologie théologique de la différence», 402. Cf. WÉNIN, «Humain et nature», 401.

<sup>286</sup> LEVINAS, *Ètica i infinit. Diàlegs amb Philippe Nemo*, Barcelona: Barcelonesa 1988, 71.

Estas últimas reflexiones no conjeturan que debamos aplaudir o estar plenamente de acuerdo con las distintas singularidades relacionales que hoy en día se nos presentan. A pesar de todo, es fundamental cultivar un profundo respeto y una gran acogida por cada una de ellas. A partir de aquí, admitimos firmemente que toda relación humana ética-mente válida, puede expresar sin duda la imagen de Dios en el mundo.

¿Cuál sería, entonces, el sentido de referencialidad que asignamos a la díada varón-mujer? Poner sencillamente de relieve que todo ser humano nace por lo general o bien como varón o bien como mujer. Es decir, subrayar la evidencia de la dimensión fisiológica de la persona o bien, sirviéndonos del lenguaje escolástico, remarcar la unión sustancial de alma y cuerpo como constitutiva de la persona. A partir de estos presupuestos la doctrina de la diferencia ubica la imagen y semejanza de Dios en la dimensión pneumo-psico-somática de la persona integral. A sabiendas de que este modelo tiene un sentido claramente propositivo y nunca impositivo, siempre abierto a la integración y acogida de otros modelos antropológicos claramente éticos y humanistas.

A partir de estas consideraciones, ¿parece viable aún vincular analógicamente la comunión de él y ella con la comunión intratrinitaria? Presentamos algún argumento más al respecto con la siguiente reflexión.

Dios, en efecto, no se corresponde con el Motor inmóvil de la metafísica clásica, sino con aquella fascinación de amor que estimula el Padre a engendrar al Hijo en el Espíritu. Y es precisamente en esta fascinación de amor, destacada por el Aquinate o por Barth, donde se ubica la imagen y semejanza en el hombre individual o social. Es por amor que el Padre engendra al Hijo y lo envía al mundo, y es también por y en ese mismo amor que cada ser humano es engendrado a la vida divina y hecho hijo en el Hijo e imagen en la Imagen. De manera que la imagen divina en el ser humano consiste en participar de la fascinación del Hijo por el Padre y viceversa. Ciertamente, en toda criatura existe un vestigio de Dios en diversos grados, pero la plenitud de la imagen es ciertamente dinámica, no estática, porque supone participar del dinamismo de la comunión intratrinitaria.

No podemos dejar de vincular analógicamente este estupor o fascinación trinitaria con el estupor adámico que también se vuelve «évico» (Eva) en el Ct, a sabiendas de que algunos autores no aceptan esta hermenéutica. El problema surge cuando se buscan vínculos asociativos entre los sujetos analógicos, porque fácilmente se incurre en políticas de subordinación. Así, por ejemplo, si la igualdad analógica corresponde a: Padre-Hijo → varón-mujer, entonces se interpreta la primacía del varón frente a la sujeción de

la mujer. Y si, por otro lado, la analogía se interpreta como: Padre-Espíritu → varón-mujer, en este caso, feminizando al Espíritu, la tendencia subordinacionista continúa presente. Algunos autores proponen incluso esta otra correspondencia: Padre/Madre-Hijo → mujer-varón, destacando la función maternal de la mujer en relación con el hijo en correspondencia con la acción generativa del Padre en relación con el Hijo, un modelo quizá más acorde con el pensamiento feminista y más proclive a la igualdad. Ya vimos, sin embargo, que los grandes autores clásicos (Agustín, Tomás de Aquino) no son nada partidarios de estas identificaciones, puesto que la analogía esponsal se muestra ordinariamente quiásmica. Así, por ejemplo, el Padre se *asemeja* al padre y también a la madre terrenales y, al mismo tiempo, trasciende infinitamente estas figuras. En cuanto al Hijo, todos, varones y mujeres en la Iglesia, se identifican con Cristo, siendo a la vez para cada uno padre y también hijo, amigo, así como hermano, etc. En la espiritualidad esponsal, además, tanto el bautizado como la bautizada adoptan el papel de la esposa frente a Cristo esposo. En cierto sentido, las antropologías actuales avalan de algún modo las relaciones quiásmicas de la analogía esponsal, a la vista de la variada amalgama de roles presente en sus modelos humanos.

Desde esta perspectiva la díada varón-mujer, en tanto que vivencia de comunión satisfactoria y plena, puede significar en el mundo la belleza de la comunión intradivina como unidad en la diferencia, pero una vez más, como punto de referencia de la racionalidad humana; aquel estupor «adámico-évico» puede llegar a ser cifra del estupor infinito entre Padre, Hijo y Espíritu, teniendo presente que existen otras muchas vivencias de relación humana capaces de expresar la misma o una mayor plenitud de la imagen divina.

Quizá todos estos argumentos no sean suficientes para justificar teológicamente la cuestión que nos ocupa hasta ahora. Es muy probable. Nos queda aún, como mínimo, el ámbito de la experiencia ya sea en el mundo profano como en el eclesial. Quizá no podamos decir mucho más de lo que experimentan, en el mundo eclesial, los amantes en el Señor, cuando creen gozar del cielo trinitario del amor de Dios desde una perspectiva por ellos antes desconocida.

– *Ámbito cristo-escatológico y eclesiológico.* Terminamos este apartado sobre la *imago Dei* retomando la reflexión sobre la comunidad bautismal y escatológica, caracterizada por su radical cristocentrismo. De hecho, así como no podemos desvincular la antropología genesíaca de la cristología, tampoco no es viable analizar la imagen de



Dios sin la referencia directa a Cristo. La persona humana, en efecto, es imagen de Dios en Cristo, porque «todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen» (2Co 3,18). Cada creyente escucha y acoge, *en Cristo*, la voz del Padre que le dice en Él: «Tú eres mi Hijo amado» (Mc 1,11). Y a su vez, el creyente responde con el Hijo: «¡Abbá, Padre!» (Rm 8,15; Ga 4,6). Somos imagen en la Imagen, porque Cristo «es imagen de Dios invisible» (Col 1,15), de manera que únicamente *en Él*, por la unión hipostática, podemos alcanzar la *theosis* o transformación en Dios en Cristo.

Pero no únicamente la persona individual es imagen de Dios. La teología de la imagen, en efecto, sobre todo en la versión de los autores modernos (Barth, Juan Pablo II, también GS, etc.) presenta con gran vigor el vínculo analógico entre el «nosotros» humano y la comunión trinitaria, incluso más allá de la cuestión difícil de la diferencia. La existencia escatológica *en Cristo* implica, no solo incorporarse a Él por el Bautismo y por el don del Espíritu, significa también incorporarse y vincularse con la nueva familia de los hijos de Dios, la comunidad escatológica del Hijo muerto y resucitado. Es importante considerar, entonces, que el amor recíproco de los renacidos en Cristo –que no es opcional, porque constituye *su* mandato (cf. Jn 13)–, forma parte de la imagen trinitaria de Dios como reciprocidad entre las personas divinas.

Terminamos este apartado con una última reflexión de cariz eclesiológico, permitiéndonos utilizar la metodología simbólica de los Padres. Se trata, en efecto, de considerar una vez más la nueva existencia de los bautizados *en Cristo*. A nuestro modo de ver, el hogar de Nazaret simbolizaría la nueva comunidad bautismal, donde los estados de vida y los proyectos existenciales se reencuentran escatologizados como ministerios y carismas al servicio de la edificación de la comunidad y en pro de la misión. Algunos autores interpretan que, así como la antigua alianza comienza con un hombre y una mujer, Adán y Eva, así también la nueva alianza comienza con un hombre y una mujer, José y María. De este modo, la pareja primordial, símbolo de toda la humanidad, es creada a imagen y semejanza del Creador, y análogamente la pareja de los tiempos escatológicos es recreada anticipadamente *en Cristo*, acogiendo la escatologización que Cristo opera en su proyecto matrimonial. Es decir, José y María, según lo interpreta la tradición, renuncian a la forma tradicional del matrimonio, sin abandonarlo, *virginizando su corazón* en Cristo, es decir, consagrando su existencia a favor de la misión del Hijo encarnado. En este sentido aparecen como la pareja escatológica que inaugura la nueva alianza en Cristo. El matrimonio continúa, sin duda, pero escatologizado-virgi-

nizado en Cristo, incorporado a la nueva *ekklesia* que Él muy pronto comenzará a convocar. En definitiva, la *imago Dei* que reflejaba la pareja primordial ha sido restaurada en Cristo en el simbolismo de la pareja escatológica de la nueva alianza.

## 5. CONCLUSIONES

El capítulo sobre la cuestión antropológica tiene a nuestro modo de ver una relevancia especial, porque ayuda a justificar la valencia y el sentido de nuestra hipótesis de trabajo. Intentamos indagar efectivamente la posibilidad y viabilidad de una aportación de la mujer al ministro ordenado en el contexto de la amistad espiritual. Ahora bien, si nuestra opción antropológica subraya por encima de todo la igualdad, carece entonces de sentido teologizar sobre dicha aportación. Si, además, la perspectiva de la igualdad viene reforzada por el hecho de reclamar para la mujer el ministerio ordenado, parece ya un sinsentido. Por otro lado, no son pocos los autores que consideran desfasada la opción metodológica por la sponsalidad y la diferencia como claves hermenéuticas de la relación ministro-mujer.

Somos conscientes de abordar una temática difícil y arriesgada, que no sigue los meandros habituales de las tendencias culturales actuales. Nuestra propuesta consiste en presuponer que la mujer, desde su feminidad, tiene algo que decir al ministro ordenado; su aportación no es neutra, ni ajena al género, porque contiene un matiz específico y peculiar. Destacamos de igual modo el valor de la contribución mutua, porque el ministro como varón aporta un matiz específico a la mujer, así como la mujer al ministro. Probablemente hubiera sido mejor afrontar la cuestión desde la contribución mutua, pero hemos optado por ceñirnos a la perspectiva de la mujer.

¿Cuáles serían, por tanto, las conclusiones generales de este capítulo antropológico de singular importancia? Intentaremos dar respuesta a la pregunta retomando y ampliando los cuatro puntos presentados al inicio del capítulo, que tenían el sentido de *hoja de ruta*.

1) *Tanto en la tradición bíblica como en la eclesial se constata un filón relativamente importante de simbología sponsal, que comparte espacio con otros muchos filones argumentales.* Esta primera consideración, que ahora ampliamos a la cuestión antropológica de la diferencia, es metodológicamente relevante. Tiene, en primer lugar, el sentido de presentar un camino hermenéutico posible, entre otros muchos, a sabiendas de

que ocupa su propio espacio entre las distintas posiciones antropológicas, todas ellas merecedoras de respeto.

Un segundo punto se refiere a la necesaria contextualización de la vivencia varón-mujer –y ministro-mujer– en el marco general de la sponsalidad. Así, lo propiamente sponsal atañe a la vocación universal del ser humano a unirse sponsalmente con Dios amor en Cristo Jesús (cf. GS 22). Es decir, la díada varón-mujer considerada en ella misma de forma aislada, carece de valencia teológica, porque lo sponsal en sentido teológico se refiere únicamente a la unión con Dios en Cristo. ¿Dónde se ubica entonces la referencia a Cristo/Dios en una vivencia horizontal? El estudio sobre la persona relacional y sobre la imagen de Dios –y en definitiva sobre la doctrina de la gracia–, nos indica que la naturaleza humana participa graciosamente de la naturaleza divina, merced a la constitución humano-divina del Verbo encarnado. La moderna teología de la imagen añade al respecto que esta participación no solo acontece en la persona individual sino también en la comunión de las personas. De este modo, la trama sponsal vertical, que tiene su fuente en las procesiones trinitarias, se expande hacia la horizontalidad, completando de este modo su ciclo analógico: Dios-Humanidad → Cristo-Iglesia → Fraternidad en Cristo → Hombre-Mujer en Cristo. Dios no es una mónada, sino Amor recíproco, por eso «los seres humanos estamos llamados a reproducir sobre la tierra la *pericoresis* (intercambio de amor recíproco) que une en el cielo a las tres personas de la santa Trinidad».<sup>287</sup>

2) *En Jesús, Verbo encarnado, convergen la dimensión vertical y horizontal de la sponsalidad. De este modo, la sponsalidad se centra exclusivamente en Jesucristo (verticalidad) e inclusivamente en el amor a Jesucristo a través de los hermanos (horizontalidad).* Este punto, que resume el anterior, lo completamos ahora añadiendo que la vivencia sponsal significa asumir una nueva existencia en Cristo que vincula con los lazos del Espíritu a la comunidad escatológico-bautismal de los hijos en el Hijo. Esta vivencia comporta la renuncia de todas las singularidades históricas, incluso de los estados de vida, a fin de reencontrarlos escatologizados en Cristo. De este modo estamos indicando que la antropología de la diferencia, desde la cual consideramos la díada varón-mujer, no puede ser sino radicalmente cristocéntrica.

Ahora bien, el amor exclusivo a Cristo no implica una entrega opcional por los demás, porque el amor a los hermanos es inclusivo, forma parte del amor a Cristo. Es de-

---

<sup>287</sup> WARE, *La rivelazione della persona*, 6.

cir, la unión con Dios es unión con Jesús, porque «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9), pero también es unión con todos los hombres: «Os aseguro que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40). Cristo se identifica con el Padre y también con el ser humano. Por eso, lo que le hacemos al hermano no es «como» si se lo hiciéramos a Él; aquí no hay «como»: se lo hacemos a Él. Así pues, desposarse o unirse en el amor con el hermano, no es «como» desposarse con Cristo, sino que es el mismo desposorio con Cristo.

Por otra parte, el Concilio explica que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado», y más adelante añade que Cristo «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre».<sup>288</sup> Sin la referencia a Cristo no es posible conocer al ser humano. A partir de aquí deducimos la importancia de interpretar la antropología de Gn 1-2 a la luz de la cristología, de modo que la sponsalidad del varón y la mujer es relativa a Cristo, único Esposo y Señor. En este sentido el discurso esponsal adquiere una dimensión sobre todo formal, de explicarnos el «cómo» del amor de Dios a los hombres, y nos transmite a los hombres este mismo «cómo» aplicado a la comunión de las personas, que consiste en definitiva en hacerse uno mismo don para los demás.

3) *En un contexto esponsal el rol de la mujer no es meramente pasivo, puesto que ella expresa una iniciativa y unos matices específicos.* Este tercer punto puede dar a entender que existe una dimensión pasiva en la mujer, aunque en muchas ocasiones destaque en ella una clara iniciativa. Esta concepción, fuertemente criticada por las antropologías actuales, es aún plenamente vigente en los postulados de la antropología tradicional de corte patriarcal. Es importante reconocerlo. No obstante, reconocemos también el esfuerzo de una «puesta al día», evidentemente no siempre satisfactoria. La principal adquisición radica en afirmar con toda claridad la igual dignidad del hombre y de la mujer. A partir de aquí no resulta fácil adjetivar algunas características o actitudes específicas en el varón y en la mujer. En nuestros análisis hemos llegado a la conclusión de que es preferible hablar de modalidades, más que de especificaciones concretas. Así, por ejemplo, la actividad o la pasividad son propias tanto del varón como de la mujer. En todo caso, la diferencia estriba en el modo de ser activo o pasivo.

Por otra parte, también subrayamos que Cristo, como Verbo encarnado, trasciende la singularidad de los sexos, siendo esta una importante aportación de la teología feminista. Jesucristo, en efecto, conforma lo masculino y lo femenino, porque Él es en sí mismo

---

<sup>288</sup> GS 22.

la síntesis y plenitud de todo lo humano, no solo de una parte. De modo consecuente afirmamos que Cristo conjuga en su persona la plenitud del encuentro de comunión varón-mujer. Ahora bien, también constatamos que, en Jesús de Nazaret, a causa de su historicidad, se manifiesta la singularidad del varón. ¿No parece lógico pensar entonces que, sin dejar de remarcar la radical igualdad varón-mujer, existe en la mujer un *modo* específico de relacionarse con Jesús? Ella, en efecto, frente al hombre Jesús despliega desde la modalidad de su ser femenino algunos registros específicos de su corporalidad y gestualidad, distintos de los ademanes del discípulo varón. Este criterio, sin embargo, choca con algunas interpretaciones feministas que recelan de cualquier atisbo de relegación neoplatónica de la mujer al ámbito de la carne y de la materia, de la cual escaparía el varón, sujeto más bien al mundo celestial y de las ideas. No cabe duda de que, desde una cultura marcadamente patriarcal y subordinacionista, la mujer se convierte en objeto de *comercio carnal*. Pero abrazando las novedades de la antropología actual –y en el fondo la que subyace en la Biblia–, liberándola de prejuicios históricos y culturales, ¿no aparece el cuerpo y la «carne» con toda su dignidad y como lugar teológico privilegiado e imprescindible, donde se manifiesta el dinamismo del Verbo que se hace carne humana? Es decir, subrayar la expresividad corporal de la mujer no significa en ningún caso relegarla al ámbito de la mera «carnalidad», sino más bien vincularla íntimamente a la dinámica encarnatoria del Hijo de Dios. Tanto varones como mujeres no solo somos oyentes de la Palabra, sino que además necesitamos que fructifique y sea fecunda en nosotros, incorporándola corporalmente, a fin de que sea también carne de nuestra carne en el desplegarse pleno de la encarnación del Verbo en el mundo. No cabe duda de que en estas reflexiones subyace un trasfondo mariológico que corresponde a todos los bautizados, varones y mujeres. Pero también es oportuno remarcar que este trasfondo caracteriza precisamente al ser femenino.

4) *La relación de amistad en Cristo –también entre hombre y mujer– puede estimular la unión esponsal personal con Él.* Esta afirmación que, en la sección de fundamentación (cap. 1 y 2) se insinuaba en la doctrina de Elredo sobre la amistad espiritual, ahora se muestra como una importante adquisición del capítulo antropológico. Así, a partir de la hermenéutica trinitaria de los Padres capadocios, de Agustín y quizá, sobre todo, de Ricardo de San Víctor, los autores actuales, apoyados igualmente por las filosofías del personalismo, no dudan en afirmar que la definición joánica «Dios es amor» implica a la postre reciprocidad entre las personas trinitarias, intrínseca al ser de Dios. Tanto si nos referimos al término griego *pericorexis* como al latino *circumincessio*, todo apunta a

la interrelación entre las personas, al intercambio y a la inhabitación recíproca. «Algunos incluso ven un vínculo con *choros*, “danza”, y así deducen que *pericoresis* significa “danza circular”». <sup>289</sup> A partir de estas consideraciones, la teología de la imagen nos permite vincular analógicamente la reciprocidad de las personas divinas con la reciprocidad de las personas humanas. Allí donde se manifiesta una vivencia de verdadera comunión entre las personas, allí se manifiestan trazas de la reciprocidad entre las personas divinas. De este modo, la dimensión social de la imagen se nos presenta como una adquisición importante de la modernidad, porque Dios no es una mónada, sino la danza trinitaria del uno y único Dios. Nos referimos, de este modo, a la Trinidad desde la perspectiva del amor, como pura fascinación o estupor entre las personas divinas, desdénando una aproximación más fríamente racional o cuasi matemática de lo trinitario.

Esta dimensión social de la imagen se aplica también a la díada varón-mujer, aunque, como ya hemos visto, el igualitarismo la rechaza cuando se le otorga rango de paradigma. Hándicap que hemos resuelto substituyéndolo por el de *referencialidad*.

Sea como fuere, los análisis y debates de este capítulo otorgan cierta fundamentación antropológica a la cuestión de la amistad espiritual entre ministro y mujer, abordada también en un sentido sponsal, cuestión que pasamos a considerar en el próximo capítulo.

---

<sup>289</sup> WARE, *La rivelazione della persona*, 31.



## CAPÍTULO 4

---

# APORTACIÓN DE LA MUJER A LA VIVENCIA HUMANA Y ESPIRITUAL DEL MINISTRO ORDENADO EN EL CON-TEXTO DE LA AMISTAD ESPIRITUAL

Hemos constatado un filón de sponsalidad a lo largo de la trama bíblica, interpretada por la tradición profética como una verdadera historia de amor entre Yahvé e Israel. La tradición cristiana reinterpreta esta historia y la completa y plenifica en Cristo. El Esposo, en efecto, es Cristo que se entrega por todos, por la Iglesia que es su esposa, signo de toda la humanidad. Por otro lado, Cristo, como Verbo encarnado, reúne todas las cosas en su persona humano-divina, las del cielo y las de la tierra, de modo que en Él la sponsalidad vertical y la horizontal se unen y complementan. A partir de aquí: «Si alguno dice: “Yo amo a Dios”, y a la vez odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1Jn 4,20). Todo esto nos ayuda a fundamentar el amor mutuo de la fraternidad y de la pareja de amigos en el Señor en la sponsalidad de Cristo y en su entrega oblativa.

La amistad espiritual entra, en efecto, en la dimensión horizontal de la sponsalidad, porque implica entregar la propia vida por el amigo haciéndose don por él: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15,13). Desde la perspectiva cristológica este *hacerse-don-por-el-otro* encuentra la fuente, el sostén y su fin último en la entrega oblativa de Cristo crucificado; desde la perspectiva celebrativa la referencia es la Eucaristía, celebración y actualización del Cuerpo entregado y de la Sangre derramada; desde la perspectiva antropológica, nos fijamos en el delirio amoroso de los esposos del Cantar, como invitación a descartar la mediocridad y la pusilanimidad en el amor a Cristo y en la entrega a los demás.

La amistad espiritual que nos disponemos a analizar en este nuevo capítulo encuentra su significación en la sponsalidad general propia de la fraternidad cristiana, pero también puede caminar por los recodos de aquella sponsalidad *nupcial* aludida por Viladrich y Castilla de Cortázar. Su propuesta hacía referencia a la nupcialidad horizon-



tal de los cónyuges y a la nupcialidad vertical de los célibes. A esta sponsalidad más específica, o *nupcial*, le añadimos la nupcialidad horizontal virginal relativa a las vivencias de amistad espiritual que han frecuentado la tradición eclesial.

Así pues, en este último capítulo la reflexión versará sobre la relación de amistad en Cristo entre una mujer y un hombre que, en nuestro caso, es un ministro ordenado, fijándonos específicamente en la aportación de ella a él.

El *iter* a seguir será el siguiente: 1) comenzamos ofreciendo algunos testimonios de la historia relativos a una amistad espiritual entre ministro y mujer; 2) a continuación, tratamos de modo específico el tema de la amistad espiritual desde distintos ángulos; y 3) consideramos la aportación específica de la mujer al ministro ordenado en el contexto de la amistad espiritual.

## 1. ALGUNOS TESTIMONIOS DE LA HISTORIA

La temática de la amistad espiritual, sobre todo si se refiere a un hombre y a una mujer, es ciertamente compleja, porque en ella entran en juego distintos elementos de la psicología humana. Quizá por este motivo no existe una teoría o doctrina clara al respecto. Incluso los filósofos personalistas han sido reticentes, a menudo, en describir los meandros complejos de la relacionalidad hombre-mujer. Tampoco nosotros tenemos la pretensión de elaborar una teoría definitiva. Y, como signo de honestidad intelectual, nos parece adecuado comenzar este capítulo proponiendo algunos testimonios históricos de relación ministro-mujer, a fin de que sean ellos mismos quienes nos expliquen su propia autopercepción vivencial.

En la presentación de estos testimonios hemos tomado la decisión metodológica de obviar una perspectiva crítica. Es decir, renunciamos a valorar críticamente las experiencias que se van a consignar. Preferimos, en consecuencia, que hablen ellos mismos, los protagonistas elegidos, que nos expliquen, cada uno desde su propia personalidad e idiosincrasia, las peculiaridades del propio encuentro de amistad.

Estas son las parejas elegidas para esta sección testimonial. Las dos primeras se refieren al Carmelo descalzo, que nos presentan las experiencias de una religiosa, Teresa de Jesús, con dos presbíteros, Juan de la Cruz y Jerónimo Gracián. A continuación tenemos la vivencia de un presbítero y eminente teólogo, Hans Urs von Balthasar, y una mujer casada y mística, Adrienne von Speyr. Y, finalmente, acogemos el testimonio

del que fuera prelado del Concilio Vaticano II, el cardenal Leo Josef Suenes, y de una mujer implicada eclesialmente, Verónica O'brien.

### *1.1. Escuela carmelitana descalza*

#### *1.1.1. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*

Teresa y Juan se conocieron en agosto de 1567 y, desde entonces, mantuvieron una estrecha relación de colaboración eclesial hasta la muerte de Teresa, acaecida en el año 1582, es decir, durante quince años. A ambos se les considera los fundadores de la reforma carmelitana, aunque pasaron largas épocas distanciados físicamente debido a las circunstancias de la propia misión. Teresa y Juan eran realmente distintos y formaban una pareja peculiar; por la distancia en la edad (Teresa era veintisiete años mayor que Juan), por la distinta proveniencia social y por las diferencias de carácter, formación y sensibilidad. A pesar de todo, trabajaron juntos con una gran sintonía espiritual y misional y con gran fruto a favor de la reforma descalza.

En el año 1563 Juan ingresó en los Carmelitas de Medina del Campo. Entre 1564-1567 estuvo en Salamanca para completar sus estudios. En 1567 se trasladó por unos días a Medina del Campo para recibir las órdenes sagradas en presencia de su familia. Fue precisamente allí, durante aquellos días, que tuvo la oportunidad de conocer a Teresa de Jesús, desplazada a Medina para fundar un nuevo convento de la reforma descalza. En aquella época Juan vivía una crisis vocacional, ya que experimentaba cierta insatisfacción con el modo de vivir la vida contemplativa en el Carmelo y se planteaba seriamente de entrar en la Cartuja. En este contexto de búsqueda e incertidumbre el encuentro con Teresa supuso un momento clave en su vida, un verdadero haz de luz divina que le ayudaría a discernir su propia vocación en la Iglesia.

Teresa, por su lado, ya en plena madurez, reconoce la capacidad espiritual del joven carmelita de veinticinco años.<sup>1</sup> Así, lo describe, más adelante, a la M. Ana de Jesús:

En gracia me ha caído, hija, cuán sin razón se queja, pues tiene allá a mi padre fray Juan de la Cruz, que es un hombre celestial y divino. Pues yo le digo a mi hija que, después que se fue allá, no he hallado en toda Castilla otro como él ni que tanto fervore en el camino del cielo. No creará la soledad que me causa su falta. Miren que es un gran tesoro el que tienen allá en ese santo, y todas las de esa casa traten y comuniquen con él sus almas y verán qué

---

<sup>1</sup> Cf. TERESA DE JESÚS, F 13, 1.

aprovechadas están, y se hallarán muy adelante en todo lo que es espíritu y perfección; porque le ha dado nuestro Señor para esto particular gracia.<sup>2</sup>

Teresa le da a conocer el espíritu de su reforma y le entusiasma en la misma; se trata de volver a la observancia de las reglas originales de la Orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo, redactadas por san Alberto de Jerusalén en el año 1226 y aprobadas por Honorio III, buscando mayor austeridad y pobreza y una clausura más estricta. Teresa le pide que le acompañe en alguna fundación, para que «llevase bien entendidas todas las cosas, así de mortificación como del estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas».<sup>3</sup> Teresa descubre en Juan una ayuda adecuada para llevar a término su reforma, y lo corrobora en una visita a la primera fundación reformada masculina en Duruelo: «y así me fui con harto grandísimo consuelo, aunque no daba a Dios las alabanzas que merecía tan gran merced [...] que bien entendía era esta muy mayor merced que la que me hacía en fundar casas de monjas».<sup>4</sup>

Es cierto que tuvieron algunas diferencias, sobre todo en cuanto al carácter y la teoría contemplativa de Juan, que quedan de manifiesto en la referencia que hace la santa en Vejamen 6: «Dios me libre de gente tan espiritual, que todo lo quiere hacer contemplación perfecta, dé do diere».<sup>5</sup> Pero el camino compartido hace confluir a ambos, tanto en lo espiritual como en lo doctrinal. Juan y Teresa gozaron sin duda de una profunda y fluida comunicación espiritual, como lo acredita un testimonio ocular referente a un coloquio que les sumió en un éxtasis compartido:<sup>6</sup>

Estando en el locutorio hablando con la madre Santa Teresa, de tal forma rebotó en él el amor divino, que prendiendo en el corazón de la santa ella se quedó arrobada, y lo mismo hizo el santo varón Fr. Juan [...] y como entrase una monja, por nombre Beatriz de Jesús, a dar un recado a la santa, viendo al uno de la una parte de la reja, y al otro de la otra, arrobados, admirada, hizo el caso público. Y preguntada después la santa virgen Teresa de la causa de este rapto, respondió que este ímpetu en Dios había sido causado de que hablando el santo padre Fr. Juan en el misterio de la Santísima Trinidad con unas palabras más que humanas y con una celestial penetración, llena de luz, había dado al alma una tan alta noticia

---

<sup>2</sup> TERESA DE JESÚS, Ct 277, 1.

<sup>3</sup> TERESA DE JESÚS, F 13, 5.

<sup>4</sup> TERESA DE JESÚS, F 14, 12.

<sup>5</sup> TERESA DE JESÚS, Ve 6.

<sup>6</sup> Para comprender la comunicación entre los dos santos puede consultarse: EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS – O. STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid: BAC maior 1996, pp. 537-538; cf. A. M. LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, *Aproximación a san Juan de la Cruz de la mano de santa Teresa*, Madrid: Narcea 1990, pp. 38-40.

amorosa de la Santísima Trinidad, que el alma, enajenada en aquel amor inmenso, salió de sí.<sup>7</sup>

En relación con la simbología esponsal, Juan la desarrolla más y mejor que Teresa. Ella, en efecto, en los primeros tiempos de la reforma se mostraba algo cauta a la hora de usar esta simbología, pero en su última etapa la usará con mucha más libertad.<sup>8</sup> Probablemente fue Juan quien debió animarla a emplear esta simbología, que alcanzará con él las cimas más altas de comunicación de la experiencia mística.

Habría que sopesar las influencias mutuas entre Teresa y Juan.<sup>9</sup> Inicialmente Teresa ejerció una gran influencia, dando forma en Juan a su deseo de perfección, encaminándolo por el sendero de la reforma carmelitana y también moderando sus impulsos ascéticos. Después, durante el tiempo en que coincidieron en Ávila, creció y maduró la sintonía y comunicación entre ambos. Indudablemente allí Teresa abrió su alma, ya experimentada en el camino hacia Dios, a su nuevo confesor. Y Juan de la Cruz se fue descubriendo como discípulo y, a la vez, como influencia hacia Teresa, como hijo de la reformadora, pero también como hermano de ella. En cierto sentido, Juan acabó asumiendo el papel de acompañante de Teresa, y, de este modo, los dos eran, el uno para el otro, maestro y discípulo.<sup>10</sup> Poco a poco nace entre ellos una comunión profunda de bienes y de luces espirituales, necesaria para llevar a buen término la fecundidad espiritual deseada.<sup>11</sup>

Esta cooperación carismática y fundacional fue abandonada paulatinamente en la misma Orden Descalza, amenazando las genuinas raíces teresianas; la orden se decantó en efecto por un estilo monástico más bien eremítico-ascético, del cual Juan y Teresa se

---

<sup>7</sup> SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmelo Descalzo en España, Portugal y América*, vol. 5, Burgos: Monte Carmelo 1935, p. 74.

<sup>8</sup> Cf. T. ÁLVAREZ, «Desposorio espiritual», en ID. (ed.). *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo 2001, pp. 494-495.499.502. El tema del desposorio Teresa ya lo había tratado antes en *Libro de vida* 18-21. Sin embargo, lo desarrolla en *Cuentas de conciencia* 5 y en *Moradas* VI.

<sup>9</sup> Cf. CRISÓGONO DE JESÚS, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, vol. 1, Ávila: Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz 1929, pp. 437-447. Algunos autores insisten en la mayor influencia de Juan sobre Teresa (por ejemplo: EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, «Dos maestros y una misma doctrina», *San Juan de la Cruz* 2 [1984] 77-90). No resulta fácil definir esa mutua influencia, aunque parece evidente que cronológicamente la primacía corresponde a Teresa.

<sup>10</sup> Cf. LÓPEZ DIAZ-OTAZU, *Aproximación a san Juan de la Cruz*, 75. Teresa manifestará: «Él era tan bueno, que al menos yo podía mucho más deprender [aprender] de él que él de mí; mas esto no era lo que yo hacía, sino [mostrarle] el estilo del proceder las hermanas» (TERESA DE JESÚS, F 13, 5). Cf. T. ÁLVAREZ, «La madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz. Repertorio de textos teresianos sobre el santo», en F. RUIZ (ed.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid: EDE 1990, pp. 401-459.

<sup>11</sup> En su memorial al P. Rubeo, general de los carmelitas, la santa ya sugería el nombre de Juan de la Cruz como visitador general de los Carmelos teresianos femeninos: cf. ÁLVAREZ, «La madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz», 449.

habían distanciado. Es decir, aquella fundación a dúo imprimía cierto equilibrio en los conventos, donde era posible combinar una vida austera con la vida de familia.

### 1.1.2. Teresa de Jesús y Jerónimo Gracián

En la reforma descalza entra en escena un nuevo personaje, Jerónimo Gracián. Jerónimo procede de una familia de buena posición social. Su padre fue secretario de Carlos V y de Felipe II y su madre era la hija del embajador de Polonia en la corte española, el humanista polaco y erasmista Juan Dantisco (Jan Dantyszek). Gracián estudió filosofía y teología en Alcalá de Henares y, a pesar de poder aspirar a algún cargo importante por su cultura, procedencia social y brillantez, se sintió llamado a participar de la incipiente aventura del Carmelo reformado.

En 1572 ingresa en el Carmelo descalzo alcanzando rápidamente responsabilidades relevantes en la orden, ya que al año siguiente fue nombrado visitador apostólico de la provincia de Andalucía. En 1575 se encuentra por primera vez con Teresa de Jesús, de quien, a partir de entonces, será su confesor. La distancia en años –treinta– de Teresa con Gracián es mayor aún que con Juan de la Cruz, pero la edad no es un obstáculo para que Teresa se confíe a partir de ahora al buen hacer y proceder de su nuevo fraile. Teresa, en efecto, comprende que, con Gracián, se abre una nueva etapa para la Orden Descalza en vista a consolidar la reforma emprendida.<sup>12</sup> Una carta suya a la madre Isabel de Santo Domingo atestigua el impacto que le produjo su nuevo pupilo:

¡Oh, madre mía, cómo la he deseado conmigo estos días! Sepa que a mi parecer han sido los mejores de mi vida, sin encarecimiento. Ha estado aquí más de veinte días el padre maestro Gracián. Yo le digo que, con cuanto le trato, no he entendido el valor de este hombre. Él es cabal en mis ojos, y para nosotras mejor que lo supiéramos pedir a Dios. Lo que ahora ha de hacer vuestra reverencia y todas es pedir a Su Majestad que nos le dé por prelado. Con esto puedo descansar del gobierno de estas casas, que perfección con tanta suavidad yo no la he visto. Dios le tenga de su mano y le guarde, que por ninguna cosa quisiera dejar de haberle visto y tratado tanto.<sup>13</sup>

No menos significativo es el relato de Gracián de aquella convivencia con Teresa:

Estuve en Beas muchos días, en los cuales comentábamos todas las cosas de la Orden, así pasadas como presentes y lo que era menester para prevenir las futuras. Y demás de esto, de toda la manera de proceder en el espíritu, y cómo se había de sustentar, así en frailes como en monjas. Ella me examinó a mí de todo cuanto sabía en esta doctrina de espíritu, así por

<sup>12</sup> Para una visión global de esta figura véase C. ROS, *Jerónimo Gracián: el amigo de Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo 2014; *El hombre de Teresa de Jesús: Jerónimo Gracián*, Sevilla: Rosalibros 2006.

<sup>13</sup> TERESA DE JESÚS, Ct 81, 2.

letras como por experiencia; y me enseñó todo cuanto ella sabía, dándome tantas doctrinas, reglas y consejos, que pudiera escribir un libro muy grande de lo que aquí me enseñó. Porque, como digo, fueron muchos días, y todo el día, fuera del tiempo de misa y de comer, se gastaba en esto. Díome cuenta de toda su vida, espíritu e intentos. Quedele tan rendido, que desde entonces ninguna cosa hice grave sin su consejo.<sup>14</sup>

En su relación con Juan y Jerónimo podemos establecer como tres etapas en la actividad reformadora de Teresa. Unos siete años –redondeando– desde que ella comienza la reforma fundando en 1560 el convento de San José en Ávila; unos siete/ocho años –también redondeando– de trabajo y de convivencia con algunas alternancias con Juan desde que se conocen en 1567 en Medina; unos siete años de relación con alternancias con Jerónimo, desde que se conocen en Beas de Segura en el año 1575. Se podría conjeturar que, con Juan, Teresa pone las bases de la reforma, y con Gracián, la consolida y expande. La personalidad de ambos frailes es muy distinta y cada uno, desde su propia identidad, le ofrece un espacio de relación que fructifica en la consolidación de la reforma. Conviene resaltar que fue precisamente Gracián quien mandó escribir a Teresa su obra principal, las *Moradas* o *El Castillo interior*, y que controló el manuscrito con alguna corrección.

Juan impone corrección en el trato y cierta seriedad. La relación con Jerónimo, sin embargo, sorprende por la libertad y espontaneidad que presenta.<sup>15</sup> Por un lado destaca el afecto y la cordialidad y, por el otro, toda suerte de purificaciones y correcciones mutuas. Así, en cierta ocasión, Teresa corrige a Gracián a causa de sus escrúpulos y le critica que se deje arrastrar por la melancolía: «Cuanto a lo primero, está mi Pablo [Gracián] muy bobo con tantos escrúpulos. Vuestra paternidad se lo diga. A vuestra paternidad no hay que decir».<sup>16</sup> Por su cuenta, Gracián somete algunas veces a Teresa a peculiares y variadas purificaciones y penitencias:

Como me reconoció por prelado y obedeció como a tal, procuré con muchas veras mortificarla, no por estar dudoso de su virtud, sino por el excesivo amor que la tenía y saber que ninguna otra cosa le daba mayor contento que en procurarle nuevos merecimientos y coronas con medios trabajosos y penosos. Y así, procuraba muchas invenciones de humildad, como el que saliese al refectorio ya con cruces a cuestras con ceniza sobre la cabeza, o besase los pies a sus hijas y que ellas la afrentasen y semejantes cosas, de las cuales yo pude sa-

---

<sup>14</sup> J. L. ASTIGARRAGA, «Escolias del P. Jerónimo Gracián a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera», *Ephemerides Carmeliticae* 32, 2 (1981) 390-391.

<sup>15</sup> La relación entre ambos la encontramos en las *Cartas y Relaciones* de Teresa. Por parte de Gracián, en sus *Escolias*, en su *Peregrinación de Anastasio* (JERÓNIMO GRACIÁN, *Peregrinación de Anastasio*, Burgos: El Monte Carmelo 1905) y en sus *Diálogos* (JERÓNIMO GRACIÁN, *Diálogos sobre la muerte de la M. Teresa de Jesús*, Burgos: El Monte Carmelo 1913).

<sup>16</sup> TERESA DE JESÚS, Ct 261, 2.

ber y haber leído que son las mortificaciones ordinarias que se usan en nuestra Orden y usaban antiguamente. Mas todo esto era para ella mayor dulzura.<sup>17</sup>

Ahora bien, su relación estaba entretejida de sentimientos humanos y de verdadero afecto. Así, por ejemplo, Teresa, según consta en una carta, le reprocha a Gracián que quiera más a su madre que a ella misma: «Estaba yo pensando cuál querría más a vuestra paternidad de las dos: hallo que la señora doña Juana [madre del P. Gracián] tiene marido y otros hijos que querer, y la pobre Laurencia [Teresa] no tiene cosa en la tierra sino este padre».<sup>18</sup> Teresa no esconde los sentimientos de añoranza por su ausencia: «Sólo quisiera estar cerca donde nos viéramos a menudo, que se consolara mucho mi alma; no lo merezco, sino cruz y más cruz. Como esté vuestra paternidad sin ella, venga enhorabuena».<sup>19</sup> O también: «¡Oh, qué soledad me hace cada día más para el alma estar tan lejos de vuestra paternidad!».<sup>20</sup> Y más adelante, donde da a Gracián el sobrenombre de «Pablo»: «Dios le guarde, que para tener alguna cosa que me diese contento, deseo ya ver a Pablo. Si Dios no quiere que le tenga, sea enhorabuena, sino cruz y más cruz».<sup>21</sup> Teresa ansía recibir cartas de Gracián, que en ocasiones se muestra parco en escribir por sus ocupaciones; «Es indudable que cada carta de Gracián es un regalo que le llega al alma y aviva su ternura».<sup>22</sup> Ella misma confirma que es un regalo: «Cada vez que veo cartas de vuestra paternidad tan a menudo, querría besarle de nuevo las manos porque me dejó en este lugar, que no sé qué hubiera hecho sin este remedio. Sea Dios por todo bendito».<sup>23</sup>

A menudo se han querido censurar tales expresiones o bien considerarlas como meras anécdotas, por el temor de no poder presentar a los santos como seres angélicos y puros, ajenos a la «contaminación» de lo demasiado humano. Sin embargo, esta postura contiene un error fundamental, ya que la lógica de la Encarnación indica un proceso inverso: cuanto más se crece en espiritualidad, más se crece en humanidad. Este es el caso de Teresa de Jesús: en el grado máximo de madurez espiritual y mística y después de haber alcanzado el matrimonio espiritual, manifiesta una libertad y espontaneidad de espíritu que ella proyecta también en la amistad espiritual y humana con Jerónimo Gra-

<sup>17</sup> ASTIGARRAGA, «Ecolias del P. Jerónimo Gracián a la vida de Santa Teresa», 392.

<sup>18</sup> TERESA DE JESÚS, Ct 124, 7.

<sup>19</sup> TERESA DE JESÚS, Ct 272, 8.

<sup>20</sup> TERESA DE JESÚS, Ct 297, 5.

<sup>21</sup> TERESA DE JESÚS, Ct 324, 11.

<sup>22</sup> A. RUIZ CALAVIA, «El epistolario de la santa con Gracián», en F. J. SANCHO – R. CUARTAS (eds.), *Epistolario y escritos breves de Santa Teresa de Jesús. Actas del V Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Burgos: Monte Carmelo – CITES, Universidad de la Mística 2015, p. 181.

<sup>23</sup> TERESA DE JESÚS, Ct 159, 1.

cián. Sin esa humanidad de Teresa sería difícil comprender la reforma del Carmelo, concebido por ella como una verdadera familia, donde tampoco se permiten rebajas en la exigencia. De hecho, a la persona con espíritu creativo en el ámbito de la fe, que en ocasiones parece ir más allá de lo aceptablemente correcto, se le admiten expresiones o gestos «demasiado» humanos que, sin embargo, no parecen ensombreceer la pureza del mensaje que comunican. En este sentido, Pahud de Mortanges concluye:

que la búsqueda religiosa e intelectual de una persona, así como su obra creativa, se debe no únicamente al eros de la fe y del pensamiento, sino también al eros del deseo. Y que la pasión por una obra y la entrega por una causa a veces se entrelaza y se mezcla con la pasión por un «tú» humano.<sup>24</sup>

De algún modo Teresa visualiza en Gracián el equilibrio de su misma espiritualidad humanista. Gracián, en efecto, es suavidad y conocimiento, virtud y humanismo. Decía la santa de él: «perfección con tanta suavidad yo no la he visto».<sup>25</sup> Teresa admiraba la capacidad de Gracián para gobernar con sabiduría y con mano suave, y serán precisamente las acusaciones de «excesiva suavidad», de trato poco apropiado con la mujer y de falta de disciplina y de cumplimiento de las normas, lo que provocará la «caída» de Gracián poco después de la muerte de la santa. Desafortunadamente la Orden, después de Teresa y Gracián, se aleja de los elementos teresianos más humanistas y abiertos, representados también por Gracián, porque se interpretan en clave de relajación. En el fondo, desdeñando el estilo teresiano-graciano, se menospreciaba una nueva espiritualidad arropada en la cultura y el humanismo.

No debería asombrar la diferencia de trato de madre Teresa con respecto a los dos carmelitas. De Juan, resalta su santidad. En una carta a Gracián, le pone a Juan como modelo del buen llevar los sufrimientos.<sup>26</sup> Y, a pesar de la mutua fidelidad de Teresa y Juan, ella descubre en Gracián una dimensión humana que aporta equilibrio y sosiego, no solo a la reforma, sino también a ella personalmente. Él es para ella un verdadero descanso, hasta el punto de que le acaba prefiriendo. En una carta a Gracián le escribe:

¡Oh, mi padre!, alabe a Dios que le hizo tan agradable con los que le tratan, que nadie parece hinche ese vacío, que a la pobre Lorencia [Teresa] todo la cansa. Encomiéndose mucho a vuestra reverencia. Dice que no hay apaciguar ni sosegarse su alma si no es con Dios y con

<sup>24</sup> E. PAHUD DE MORTANGES, *Unheilige Paare? Liebesgeschichten, die keine sein durften*, München: Kösel 2011, p. 12.

<sup>25</sup> Para una visión de la personalidad de Gracián y de su relación carismática y humana con Teresa puede verse: I. MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?*, Roma: Teresianum 1968, pp. 44-52.65-99.

<sup>26</sup> Cf. TERESA DE JESÚS, Ct 260.



quien, como vuestra reverencia, la entiende. Lo demás le es tanta cruz que no lo puede enca-recer.<sup>27</sup>

Teresa, bajo el sobrenombre de «Lorencia», le dice a Gracián que sólo descansa en él, y compara su presencia con la de Dios. Pero Gracián no es un obstáculo entre Dios y ella, porque Teresa, en la etapa de la madurez, goza de aquella unidad interior que le permite conciliar los gestos o expresiones más cotidianas con las vivencias místicas más elevadas. Ciertamente, Teresa había tenido que seguir su propio proceso de purificación para llegar a centrar sus afectos en Dios, como ella misma atestigua: «en veinte y ocho años que ha que comencé oración, más de los dieciocho pasé esta batalla y contienda de tratar con Dios y con el mundo».<sup>28</sup> Pero, para ella, el fruto de la purificación y la renuncia se plasma en el trascurrir de la división interior al corazón unificado.<sup>29</sup> En esta etapa de madurez espiritual no son de extrañar algunas expresiones suyas sobrecargadas de humanidad. Así, por ejemplo:

Y acuérdomme que reprendiéndola yo [P. Gracián] un día que por qué me quería tanto y mostraba tanto regalo, me dijo muy riéndose: «¿Él no sabe que cualquier alma, por perfecta que sea, ha de tener algún desaguadero? Déjeme a mí tener éste, que por más que me diga no pienso mudar del estilo que con él llevo».<sup>30</sup>

Sin embargo, la relación no es puro capricho. No se trata de una elección personal de Teresa, de buscar lo que a uno más le agrada. Teresa era plenamente consciente de que esa relación recibía aprobación y bendición por parte de Dios, tal como lo creyó entender a través de una revelación:

Parecióme que estaba junto a mí nuestro Señor Jesucristo de la forma que Su Majestad se me suele representar, y hacia el lado derecho estaba el mismo maestro Gracián y yo al izquierdo. Tomonos el Señor las manos derechas y juntolas y díjome que este quería tomase en su lugar mientras viviese, y que entrambos nos conformásemos en todo, porque convenía así.<sup>31</sup>

En esta revelación se esconde un sentimiento esponsal que el mismo Señor aprueba y bendice. Se le pide a Teresa que, en esta vida, acoja a Gracián como «substitución» del mismo Señor. En otra carta atrevida, donde Teresa aparece con el seudónimo de «Ángela», se ve confirmada esta unión esponsal querida por Dios:

---

<sup>27</sup> TERESA DE JESÚS, Ct 390, 6.

<sup>28</sup> TERESA DE JESÚS, V 8, 3.

<sup>29</sup> Sobre este tema puede consultarse: O. STEGGINK, *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid: EDE 1974, pp. 131-162.

<sup>30</sup> ASTIGARRAGA, «Escolias del P. Jerónimo Gracián a la vida de Santa Teresa», 388.

<sup>31</sup> TERESA DE JESÚS, CC 40 (39-40), 2.

¡Oh, pues lo que se regaló Ángela [Teresa] con el sentimiento que muestra en una plana después de escrita una carta que le envió! Dice que le quisiera besar muchas veces las manos, y que le diga a vuestra paternidad que bien puede estar sin pena, que el casamentero [Dios] fue tal y dio el nudo tan apretado que sola la vida le quitará, y aun después de muerta estará más firme, que no llega a tanto la bobería de la perfección, porque antes ayuda su memoria a alabar al Señor; sino que esta libertad que solía tener la ha hecho guerra<sup>32</sup>.

Sin duda, para Gracián la amistad con Teresa significó un verdadero estímulo hacia una madurez que quizá por él mismo no hubiera alcanzado,<sup>33</sup> una amistad nada fácil y a menudo puesta a prueba, que culminó tras su expulsión del Carmelo descalzo, tras la muerte de Teresa. De hecho, su relación no estuvo exenta de prejuicios y de críticas,<sup>34</sup> de las cuales Gracián se resentía, a pesar del consuelo de ella. A la postre también Gracián recoge el fruto de su trato con Madre Teresa. Él mismo ofrece el testimonio de aquel gozoso encuentro acontecido en medio de tantas dificultades y persecuciones:

Sábetse que [Teresa] me amó tiernísimamente, y yo a ella más que a ninguna otra criatura de la tierra [...] Mas este amor tan grande que yo tenía a la Madre Teresa y ella a mí, es muy de otro jaez que el amor que suele haber en el mundo, porque aquel amor es peligroso, embarazoso y causa pensamientos y tentaciones no buenas que desconsuelan y entibian el espíritu, inquietan la sensualidad. Mas este amor que yo tenía a la Madre Teresa y ella a mí, en mí causaba pureza, espíritu y amor de Dios, y en ella consuelo y alivio para sus trabajos, como muchas veces me dijo, y así no querría que ni aun mi madre me quisiese más que ella. Bendito sea Dios que, me dio tan buena amiga, que estando en el cielo, no se le entibiará este amor, y puedo tener confianza que me será de gran fruto. Mas mira qué cosa son lenguas mordaces que de la grande comunicación y familiaridad que teníamos los dos juzgaban algunos maliciosos no ser amor santo, y, cuando no fuera ella tan santa como era y yo el más malo del mundo, de una mujer de sesenta años tan encerrada y recatada no había que sospechar mal; y con todo eso encubríamos esta tan íntima amistad porque no se nos echase a mala parte.<sup>35</sup>

Ni Teresa ni Gracián conciben su relación como finalizada en ella misma. Son plenamente conscientes de que la iniciativa es toda de Dios y que solo a Él alaban y sirven. En este sentido es significativo el modo en que Teresa revive con radicalidad su máxima: «Sólo Dios basta». Nos referimos a la experiencia de su muerte, acaecida en Alba de Tormes, donde fue llevada por obediencia en contra de su voluntad en una situación de cierta soledad, lejos de Gracián, y habiendo sufrido dolorosos sinsabores por parte de alguna de sus hijas más queridas, como la priora de Valladolid, sobrina suya. En el último instante, Teresa muere en soledad con Dios, su Esposo, a quien se entrega definiti-

<sup>32</sup> TERESA DE JESÚS, Ct 174, 5.

<sup>33</sup> Cf. STEGGINK, *Experiencia y realismo*, 153-155.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 150.

<sup>35</sup> JERÓNIMO GRACIÁN, *Peregrinación de Anastasio*, 309.

vamente desapegada de todo afecto humano y llena de paz. Es también iluminadora la gracia que su secretaria decía haber recibido al lado de Teresa, en el momento de su muerte: «Ella me alcanzó la libertad de no estar asida a nadie [...] y me parece que tengo más amor a las que amo, que a todas las amo en Dios y por Dios».<sup>36</sup> Teresa ha concedido a su secretaria, a la que abraza en el lecho de muerte, el don de amar con libertad, sin apegos.

Gracián, por su parte, llevó siempre consigo una reliquia de la santa Madre, que le acompañó hasta el momento de su muerte. Probablemente, la presencia espiritual de la Madre Teresa le confortó para vivir con valentía y fe esperanzada la expulsión de la Orden que él había contribuido a edificar,<sup>37</sup> los años de destierro en Túnez con toda clase de agravios y la etapa final, acogido en el seno de la Orden Carmelita Calzada.

Ciertamente, en el testimonio de Juan de la Cruz, Teresa de Jesús y Jerónimo Gracián hemos encontrado la riqueza de unas relaciones humanas que brotan del amor de Dios en sus múltiples, ricas y variadas manifestaciones, y que reflejan, cada una a su modo, la profundidad creativa del amor divino.

En definitiva, Juan de la Cruz y Jerónimo Gracián representan los dos vértices de la reforma carmelitana: el ideal eremítico contemplativo original y el humanismo cristiano, ambos unidos en el corazón de Madre Teresa. Ellos dos son expresión del carisma de Teresa desde dos perspectivas distintas y complementarias. No cabe duda, los tres unidos representan la verdadera reforma teresiana, aunque quizá falta aún un estudio en profundidad del equilibrio humano-divino de lo que fue un carisma a tres voces.

## 1.2. *Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr*

### 1.2.1. «Las dos mitades de la luna»

Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr son un hombre y una mujer, más concretamente, un ministro ordenado y una mujer casada, doctora en medicina, ambos nacidos en Suiza. Ella es una mística y él un teólogo contemplativo, que consagran sus vidas a una misión en común, sobre todo a la fundación del instituto secular *Comunidad de Juan (Johannesgemeinschaft)* y a la ingente obra espiritual y teológica de ambos.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> ANA DE SAN BARTOLOMÉ, *Obras completas*, Burgos: Monte Carmelo 1998, p. 355.

<sup>37</sup> Cf. BERTOLDO IGNACIO DE SANTA ANA, *Vida de la Madre Ana de Jesús, coadjutora de Santa Teresa en la reforma del Carmelo y fundadora de la orden en Francia y Bélgica*, vol. 2, Burgos: Imprenta de San José 1901, pp. 321-328.

<sup>38</sup> A pesar de querer ser fieles a la decisión metodológica de no entrar en cuestiones críticas en relación a los testimonios consignados en esta sección, no podemos dejar de referirnos a la opinión generalizada en ambientes eclesiásticos sobre Adrienne y Balthasar, de la cual se hace eco, por ejemplo, Pahud de

El encuentro entre ambos se produce en el año 1940 y, como consecuencia del mismo, ella abandona la fe protestante para incorporarse a la fe católica de la mano de quien será, a partir de ahora, su confesor y director espiritual, mientras él experimenta un cambio importante en su vida, ya que, a partir de entonces, ella va a influir en su discurso teológico y, sobre todo, en su itinerario espiritual.<sup>39</sup> Balthasar y Adrienne son conscientes de haber recibido una llamada de Dios con el fin de desarrollar una misión conjunta en la Iglesia. Así lo testifica Balthasar comentando textos de Adrienne: «Las cartas [de Adrienne] subrayaban con mucha fuerza que, de ahora en adelante, nuestras misiones se habían convertido en una conjunta».<sup>40</sup> En este sentido es interesante la interpretación de Marcello Paradiso a esta misión eclesial a dúo:

[...] comienza el gran juego de la reflexión mutua entre ellos: fácilmente la relación entre ambos se podría pensar como la relación entre el confesor/confidente espiritual/guía y el alma que da los primeros pasos en el camino de la fe católica, sin embargo, no es tan sencillo reducir el encuentro de Adrienne y Baltasar a partir de este esquema clásico y ordinario. Más bien cada uno vive bajo la luz del otro, hasta el punto de no distinguir dos luces. Para ella, la vida no será la misma de antes, pero tampoco para él. Balthasar percibe, más aún, acoge en sus escritos sucesivos la novedad que Adrienne representa y, como ya hemos dicho, relee y entiende su pasado desde esta nueva luz. Así es también para ella: ve la vida hasta ese momento como un camino que ha alcanzado la meta codiciada.<sup>41</sup>

Este vivir el uno en el otro y para el otro no implica dejarse llevar por el mundo de las compensaciones o de los falsos afectos. Ciertamente, es necesario estar siempre en vela para no caer en tentación, para no verse sometido a los vaivenes de la propia psicología. En el caso de nuestros protagonistas el encuentro es obra exclusiva de Dios; es Él quien lo ha preparado y previsto y, por tanto, Él y su gloria permanecen en el centro.<sup>42</sup>

---

Montarges: «Ein mancher fragt sich, wie der so gebildete und bisweilen gar als Universalgenie geltende Theologe Balthasar, der die weiten Räume der Kunst, Literatur und Musik bewohnte, aus dieser Offenheit abtauchen konnte in die visionären Innenwelten einer als verschoben geltenden Mystikerin. Und wie er sich über ihren Tod hinaus ihr so verschreiben konnte, dass er alle Hebel in Bewegung setzte, um ihre Seligsprechung und damit die kirchliche Anerkennung für ihre seherische Begabung zu erhalten. Seine Bemühungen laufen jedoch ins Leere. Zu groß war und ist bis heute die Skepsis gegenüber einem Phänomen, das man leicht und schnell mit weiblicher Hysterie gleichsetzt und damit auch bereits für erledigt weil desavouiert hält. Ihr Zimmer, so ein Zeitzeuge, "glich einem botanischen Garten. Riesenhafte Rauten standen da, und sie thronte in der Mitte, eine imponierende Frau mit verbundenen Händen, da sie angeblich die Stigmata trug. Sie war ein Phänomen, das schwer einzuordnen war zwischen Esoterik und Mystik"» (PAHUD DE MORTANGES, *Unheilige Paare?*, 192).

<sup>39</sup> Paradiso interpreta el cambio de Balthasar en clave de conversión: «La conversione di Adrienne convertì in un certo qual modo anche il dotto e giovane gesuita» (M. PARADISO, *Il blu e il giallo. Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: un'avventura spirituale*, Cantalupa: Effatà 2009, p. 38).

<sup>40</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Milano: Jaca Book 1991, p. 58.

<sup>41</sup> PARADISO, *Il blu e il giallo*, 38.

<sup>42</sup> Así lo explica Roten: «Certamente non v'è però nulla nella loro amicizia che avrebbe potuto ostacolarli nell'essere completamente liberi e disponibili per Dio, nessun vincolo posto a Hans Urs von Balthasar da parte di Adrienne von Speyr e tantomeno alcuna dipendenza di natura sensuale» (J. G. ROTEN, «Le

Sin embargo, la recta intención no implica la aprobación de los hombres. La amistad de Balthasar y Adrienne, en efecto, provoca una polvareda de críticas y murmuraciones en los ambientes eclesiales de ambos lados, protestante y católico.<sup>43</sup>

Balthasar, habiendo concluido el noviciado en los jesuitas, se preparaba para realizar los votos definitivos. Él intentó explicar a sus superiores de qué modo la recién fundada Comunidad de Juan podría insertarse en la estructura de la Compañía, enriqueciendo su misión con la presencia de laicos que viven como contemplativos en medio del mundo. Sin embargo, la propuesta no fue ni recibida ni aceptada y Balthasar se vio abocado a un callejón sin salida, al final del cual debería tomar una decisión: o bien Adrienne y la Comunidad de Juan o bien la Compañía de Jesús. Finalmente, con mucho pesar, también para ella, abandonó la Compañía de Jesús, su «patria más querida».

Balthasar y Adrienne prosiguen su camino eclesial a pesar de las dificultades. Y no tarda mucho el teólogo suizo en comprender que su obra teológica está cada vez más imbricada con el pensamiento y la espiritualidad de Adrienne. Elke Pahud de Mortanges comenta que los reconocimientos internacionales hacia Balthasar no modifican su desafiante insistencia en cuanto a esa simbiosis de su obra con la de Adrienne:

Él se convierte en administrador de su patrimonio como voz en el desierto; sus críticos hablan de lealtad a los Nibelungos y de obcecación. Pero él manifiesta lo que le aflige: la indiferencia general frente a su talento [de Adrienne], afianzado a lo largo de su vida.<sup>44</sup>

El propio Balthasar reconoce que «nadie o casi nadie hasta el presente [1978] ha estudiado seriamente su obra escrita. [...] Las pocas recensiones que se han hecho de sus libros han sido por lo general absolutamente incoloras, como si nadie quisiera comprometerse con su causa».<sup>45</sup> En una ocasión confesó: «Su obra [la de Adrienne] y la mía no se pueden separar ni psicológicamente ni filológicamente; se trata de las dos mitades de

---

due metà della luna. Le dimensioni antropologiche-mariane nella comune missione di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar», en K. LEHMANN – W. KASPER, *Hans Urs von Balthasar. Figura e Opera*, Casale Monferrato: Piemme 1991, p. 152). También Ricci Sindoni: «Va subito detto che la natura di questa amicizia così intima e reciproca fu sempre oggetto di un attento e aperto discernimento, al fine di evitare quegli ostacoli, di natura psicologico-affettiva e di dipendenza spirituale, che avrebbero potuto ostacolare la libertà e la trasparenza della loro reciproca e differente vocazione ecclesiale» (P. RICCI SINDONI, *Adrienne von Speyr. Storia di una esistenza teologica*, Torino: SEI 1996, p. 20).

<sup>43</sup> Escribe Paradiso: «Balthasar fu accusato di sudditanza nei confronti della dottoressa, e quindi di essere succube delle sue visioni mistiche, di aver rinunciato quindi ad approccio critico e istituzionale verso le confidenze di Adrienne. Lei era giudicata malevolmente superba, eccentrica, piuttosto visionaria, una donna dalla personalità forte e condizionante, insensibile nei confronti dei suoi familiari» (PARADISO, *Il blu e il giallo*, 210).

<sup>44</sup> PAHUD DE MORTANGES, *Unheilige Paare?*, 214.

<sup>45</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica*, Madrid: Encuentro 1986, p. 6.

un todo, que tiene como centro un único fundamento».<sup>46</sup> Los comentadores intentan delimitar lo propio de cada uno, tarea no fácil. Probablemente una parte importante, nuclear, es patrimonio común de los dos, y luego habría elementos propios de cada uno.<sup>47</sup> Pero, no comparten únicamente una doctrina, es mucho más lo que tienen en común: «Es evidente que no solo la teología mariana de Hans Urs von Balthasar, sino aún con más profundidad su personalidad, su afectividad y su estructura intelectual se han visto influidas y plasmadas por Adrienne von Speyr».<sup>48</sup> Y se podría decir lo propio de Adrienne; comparten un proyecto de vida y una misión eclesial. En este sentido, la obra teológica de Balthasar se parece más a lo que Metz llama una «biografía teológica»,<sup>49</sup> es decir, lo que Hans Urs vive y experimenta junto a Adrienne es lo que él escribe.

En diversos momentos de su proceso los dos protagonistas reflexionan sobre su propia misión. Así, por ejemplo, en una obra posterior a la muerte de Adrienne acaecida en el año 1967, Balthasar comentaba:<sup>50</sup>

Hay varios tipos de misiones en la Iglesia. Algunas se encuentran «solas delante de Dios, tal como Adán al principio estaba solo ante Dios» (T 1993), por ejemplo, la misión de Pablo, Agustín, Ignacio (T 1050/51). «Sería totalmente erróneo que uno, que se siente enviado de una manera tal, comenzara a recorrer el mundo en busca de una integración. Cada uno ha recibido de Dios lo que Dios le da» (T 1993). Pero hay también «misiones dobles», que deben integrarse como «dos mitades lunares», donde los individuos singulares de los que se trata «han sido previamente conducidos a lo largo de un complicado y necesario camino, a fin de llegar finalmente a una justa combinación» (Ibid.). Podemos considerar a María y Juan, en tanto que unidos al Crucificado, como el arquetipo de este encuentro, con el fin de formar la célula virginal original de la Iglesia (Adrienne vuelve a menudo sobre este tema). Podemos considerar modelos posteriores: la colaboración de Juan de la Cruz y Teresa, Juan Eudes y María des Vallées (T 1702), Francisco de Sales y Juana de Chantal. Puede haber misiones dobles «que exteriormente no trabajen juntas, y también hay otros en que lo decisivo para ambas partes ocurre únicamente en el confesionario» (T 1993).<sup>51</sup>

La reiterada insistencia de Adrienne en la pareja María-Juan (Adrienne identifica el *discípulo amado* con el evangelista Juan) les sirve de punto de referencia de estas rela-

---

<sup>46</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln: Johannesverlag 1990, p. 71. Esta obra es una recapitulación de escritos anteriores de Balthasar, en los cuales comenta su propia obra. La cita corresponde a: *Rechenschaft 1965*, Einsiedeln: Johannesverlag 1965.

<sup>47</sup> Fisichella, por ejemplo, se plantea esta cuestión: «Dove finisce Balthasar e inizia von Speyr? Difficile, a questo punto, poter verificare cosa è peculiare di uno e specifico dell'altra; si rimane in quella indecisione che fa concludere di essere dinanzi a un'unità che se scissa perderebbe la forza e la convinzione che possiede solo rimanendo un tutt'uno» (R. FISICHELLA, «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. L'inseparabilità delle due opere», *Communio* 156 [1997] 72).

<sup>48</sup> ROTEN, «Le due metà della luna», 147.

<sup>49</sup> Cf. J. B. Metz, citado por ROTEN, «Le due metà della luna», 147.

<sup>50</sup> Las citas indicadas con una «T» corresponden a comentarios de Adrienne, consignados en el *Tagebuch* o diario de Balthasar.

<sup>51</sup> VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, 15.

ciones «dobles», las cuales, en el fondo, quieren expresar una única misión eclesial compartida por un hombre y una mujer. No sería extraña una cierta identificación o proyección en el subconsciente, más por parte de Adrienne, de esa misión compartida con Balthasar con aquella de Juan y María, con el trasfondo de una amistad espiritual entre un ministro y una mujer. Hay, por lo tanto, una mirada diferente hacia un mismo objeto, que tiene muy en cuenta el genio masculino y el femenino, constitutivos de estas «dos mitades de la luna».

### 1.2.2. «El azul y el amarillo»

Balthasar y Adrienne son conscientes en todo momento de esa «mirada diferente» en la misión común. Es decir, la misión en conjunto no uniforma las tareas. Todo lo contrario, se da una clara diferenciación de las mismas como causa de complementariedad:

Esta complementariedad fue descrita una vez de esta manera: «A. ve siempre de nuevo el misterio de la consignación [*Hinterlegung*]] –es decir, de la divinidad del Hijo junto al Padre, a fin de que sean posibles el abandono en cruz y la redención– «y al principio no comprende lo que se le ha mostrado... Aquí interviene la misión de H.U. De algún modo esta es para A. norma de su hablar en el Espíritu: ella tiene que dedicarse a “hablar en el Espíritu” hasta que H.U. comprende. En cada caso, conviene explicarse largamente, hasta que él vea con claridad de qué se trata...». <sup>52</sup>

En las distinciones de roles parece claro que ella es la fuente, por el hecho de recibir la misión de «hablar en el Espíritu» hasta que él llega a la comprensión. En este contexto, Balthasar, teólogo culto y brillante, no duda en ponerse a la escucha de la vidente sin formación teológica alguna y, como varón-ministro, se «somete» al profetismo de la mujer. No es una experiencia eclesial nueva, la hemos constatado a lo largo de nuestro estudio, sobre todo en la época floreciente de la mujer mística medieval. Por otro lado, él es para ella la «norma» de su hablar, porque al principio no llega a comprender lo que contempla; solo cuando él se hace eco de su palabra, llega ella, y también él, a la plena comprensión. En cierto sentido, la intuición mística de Adrienne se convierte en concepto teológico en Balthasar. Balthasar añade:

En todo este proceso H.U. no la influye; ella analiza, discierne la verdad unitaria que ve. A. no cree que tenga gran incidencia el hecho de que yo (H.U.) esté teológicamente formado y ella no; pero la situación actual de la teología no está (o no está aún) en condiciones de comprender todo esto que señalamos. <sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Ibid., 16.

<sup>53</sup> Ibid.

La fuente es ella, hasta el punto de que la ciencia de él no le debería influir. De este modo, Balthasar, que es el teólogo, aprende los misterios de Dios entrando en la escuela de la mujer. ¿No constituye esta experiencia un verdadero paradigma para el quehacer teológico? Ni una teología elaborada únicamente por el varón, ni únicamente por la mujer, sino a partir del diálogo y de la interpelación mutuas. Balthasar ilumina un poco más esta metodología dialógica:

Si alguien lee A. y dice que en todo y por todo es H.U., tal vez tenga razón. Allí donde A. ve amarillo, y H.U. azul, ella se ha de trasladar hasta el punto donde él ve azul, para poderlo conducir desde allí hasta donde ella ve amarillo. En el interior del hablar en el Espíritu puede haber estadios en los que H.U. ofrece ciertos contornos. Esto, sin embargo, no influye el resultado de conjunto, sino solamente el camino. H.U. es también para ella el público; de lo contrario la cosa no funcionaría.<sup>54</sup>

Ella es, por tanto, la fuente, pero también se adapta y se somete a los «contornos» teológicos que le ofrece Balthasar, con el fin de atraerlo finalmente a la fuente primera de donde procede la luz. Un cometido importante de él es ser «camino» o, sobre todo, «público». Al mismo tiempo, ambos son profundamente ignacianos y han incorporado la actitud ignaciana de la *indiferencia*. En este contexto, ni ella ni él son importantes, lo único que cuenta es transmitir la luz recibida a la Iglesia. La misión de ella consiste en «interpretar» la luz que Dios le ofrece, pero necesita un «tú» que le interpele.

### 1.2.3. Elementos de sponsalidad

Adrienne y Balthasar describen a menudo la fundación de la *Johannesgemeinschaft* desde una perspectiva sponsal. Al respecto comenta Johann G. Roten: «En las visiones y en el imaginario de Adrienne von Speyr la génesis de la comunidad experimenta y se describe como un tiempo de embarazo, donde la comunidad representa el niño que va a nacer, Adrienne von Speyr, la madre y Hans Urs von Balthasar, el padre».<sup>55</sup> La *Johannesgemeinschaft*, llamada a menudo «el niño» (*das Kind*), expresa la fecundidad de su misión sponsal-eclesial. Roten descubre otras dimensiones de esta sponsalidad y, a partir de una referencia del *Tagebuch*, escribe lo siguiente: «La fecundidad espiritual del hombre será puesta en la carne de la mujer, a fin de que pueda dar fruto. En este sentido, la fecundidad de Hans Urs von Balthasar fue puesta en la llaga que Adrienne von Speyr

<sup>54</sup> Ibid. Al respecto comenta Paradiso: «La expresión de Balthasar pone de relieve que la iniciativa se encuentra en manos de Adrienne; es ella quien conduce el juego, quien se mueve, actúa, opera antes de trasladarse a la posición del teólogo, entonces parece cogerlo de la mano y conducirlo a su posición, aquella de la que ella había partido» (PARADISO, *Il blu e il giallo*, 7).

<sup>55</sup> ROTEN, «Le due metà della luna», 157. Roten se refiere a A. VON SPEYR, *Erde und Himmel, I: Einübungen* (Nachlaßbände VIII), Einsiedeln: Johannes 1975, p. 123.



recibió por él».<sup>56</sup> Adrienne siempre había creído que la llaga que le apareció bajo el pecho en la visión de la Virgen en 1917 fue debido a Balthasar. Tienen conciencia, por lo tanto, de vivir una relación sponsal virginal, que incorpora el símbolo de los esposos y del hijo en su común itinerario de fe al servicio de la Iglesia. Esto implica, una vez más, que cada uno, según sea hombre o mujer, realiza un rol diferente en el interior de una misión común a los dos.<sup>57</sup>

Además, esta relación hombre-mujer, querida por Dios, se expresa a menudo desde la simbología de la relación sexual: «La misión doble es complementaria en relación con los roles sexuales respectivos».<sup>58</sup> Balthasar expresa el papel masculino de dar la «semilla» que será acogida receptivamente por Adrienne, y de esta comunión nacerá un fruto para la Iglesia. En este contexto, según lo interpreta Roten, «los roles respectivos de hombre y mujer se orientan al cultivo del fruto común. Para Hans Urs von Balthasar y Adrienne von Speyr este fruto común será concretamente el Instituto secular, bautizado como ya sabemos con el nombre de “El Niño”».<sup>59</sup> En este sentido, ellos dos viven su amistad asumiendo que son un hombre y una mujer y, en consecuencia, adoptan en su contenido, no en la forma, el lenguaje propio de la conyugalidad, incorporando los símbolos sponsales de donación y receptividad en orden a la fecundidad.

Así pues, según Paradiso, su amistad espiritual contendría matices sponsales:

No se puede definir simplemente como una amistad espiritual, encuentro en sintonía/sinfonía de dos almas cercanas a Dios, como tantas otras experiencias en la Iglesia; es mucho más, realmente distinto, a nuestro entender, más allá de las habituales experiencias dobles, que no han faltado nunca en la historia de la Iglesia. Se trata de una experiencia mucho más cercana a la experiencia conyugal, pero que la trasciende y de otra naturaleza.<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> ROTEN, «Le due metà della luna», 160, según A. VON SPEYR, *Die Zeit der großen Diktate* (Nachlaßbände IX), Einsiedeln: Johannes 1975, p. 1680.

<sup>57</sup> Roten, ferviente balthasariano-speyeriano, profundiza aún más: «L'azione oggettivamente ricettiva di Adrienne von Speyr accoglie e trasmette la Parola di Dio, comunque in sintonia con l'azione teologica di Hans Urs von Balthasar a favore di questa Parola, anch'essa ecclesialmente oggettiva. Gli elementi centrali della comunione antropologica sono illustrati nella relazione che intercorre tra le rispettive personalità. C'è prima di tutto l'unità dell'uomo e della donna, espressa nella loro mutua interdipendenza. Ancora più importante è la loro comune dipendenza ricettivo-femminile da un orientamento verso le origini e le fonti comuni della loro duplice missione. Laddove la loro missione si è oggettivata nella fondazione comune della comunità di S. Giovanni, i ruoli permangono tuttavia diversi, basati sul loro essere uomo e donna. Persino la Chiesa di Pietro e quella di Maria, l'ufficio e l'istituzione e tutta la tenerezza materna che li circonda sono riflessi nella loro relazione voluta dalla Provvidenza, la quale riproduce così la sola e unica intenzione del fondatore attraverso la complementarietà delle loro funzioni» (ROTEN, «Le due metà della luna», 177-178).

<sup>58</sup> ROTEN, «Le due metà della luna», 161.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> PARADISO, *Il blu e il giallo*, 12.

#### 1.2.4. Una santidad a dúo

Otro aspecto por considerar se refiere al concepto de santidad. Paola Ricci Sindoni no duda en afirmar: «La intensa colaboración entre Adrienne y Hans Urs se inscribe en esta especial modalidad de realización de la santidad».<sup>61</sup> Las «misiones dobles», que se encuentran pródigamente a lo largo de la historia de la Iglesia, muestran una forma de santidad vivida «dualmente», o mejor, esponsalmente. Roten, por su lado, observa en estas tales formas de santidad y de misión un matiz de plenitud y completitud:

El vínculo entre Adrienne von Speyr y Hans Urs von Balthasar es una expresión particular del vínculo vivo y permanente entre Dios y la persona humana. Ahora bien, en este caso el «*admirabile commercium*» entre cielo y tierra no se realiza a favor de un individuo singular, sino en favor de la humanidad en su expresión más plena y completa, encarnado [el *admirabile commercium*] en el hombre y la mujer, unidos en la voluntad de Dios para una misión común. Más aún, esta misión —en su forma, proceso, y realización— no es otra cosa que la perfecta encarnación de la noción patrística de «*anima ecclesiastica*». Si juntos, el hombre y la mujer representan la completitud del ser humano, no hay duda entonces de que la expresión plena del compromiso eclesial (*anima ecclesiastica*) es conforme a la dimensión horizontal, aquella del hombre y la mujer, y, como tal, plena expresión de la criatura en su relación vertical con el Creador.<sup>62</sup>

El texto de Roten equipara, en el interior de una misma experiencia de santidad, las dimensiones vertical y horizontal. El vínculo entre Balthasar y Adrienne estaría asociado al designio de Dios para el hombre y la mujer como «expresión plena y completa» de la humanidad, siendo, al mismo tiempo, la forma dual de la santidad prevista por Dios. La novedad de la propuesta radica en el hecho de considerar una forma esponsal de la santidad que no se refiere solamente al sacramento del Matrimonio, sino también a cualquier otra forma de relación virginal eclesial.

También resulta novedoso situar la relación de nuestros dos protagonistas en el interior de la noción patrística de «*anima ecclesiastica*», expresión máxima de compromiso eclesial. Entonces, la forma más plena de compromiso eclesial se asociaría a la forma más plena de humanidad, aquella del hombre-mujer.

#### 1.2.5. Misterio esponsal de Cristo-Iglesia

Veamos, por último, un texto sorprendente de Paradiso, que enmarca la experiencia de Balthasar y Adrienne en el contexto amplio del misterio esponsal de Cristo-Iglesia:

<sup>61</sup> RICCI SINDONI, *Adrienne von Speyr. Storia di una esistenza teologica*, 19.

<sup>62</sup> ROTEN, «Le due metà della luna», 178.

Osando aún expresarnos con un lenguaje analógico, no ausente en la historia de la más alta mística cristiana, apuntemos que la vocación/misión común de Adrienne y Balthasar es la figura extrema de un matrimonio indisoluble, místico, teológico, espiritual, eclesial, de una única forma misional/vocacional para la Iglesia y para el mundo. En el fondo afirmamos con fuerza el vínculo místico entre Cristo y la Iglesia, el Esposo y la Esposa y su fuerte analogía, como imagen reflejada, casi el injerto de cada uno de una pareja en la otra. En definitiva, el principio estético es lo que regula, porque lo que se ve en una persona, aparece en la otra; una forma hace ver y percibir la otra forma, se refleja en la otra forma. En la pareja Adrienne-Balthasar aparece y se percibe la forma de la relación Cristo-Iglesia, la unión sacramental hombre-mujer, el mismo encuentro hombre-Dios. De este modo, nos damos cuenta de que se sugiere de manera inverosímil el significado de su experiencia para la Iglesia, para el mundo, para cada hombre y mujer. Ciertamente, no es la única historia que se ha presentado con una tal proporción, pero se trata, sin duda, de una historia singular, tal vez irrepetible por sus múltiples rasgos originales.<sup>63</sup>

Balthasar y Adrienne no se ven a sí mismos como una pareja esponsal especial. A nuestro entender, se ven reflejados, más bien, en la pareja virginal María-Juan que constituye, según ellos, el punto de referencia de la Iglesia. María y Juan tienen la misión de reflejar para todo el Pueblo de Dios la unión indisoluble de Cristo con la Iglesia. Sobre esto escribe Balthasar:

No es raro que Él reúna por parejas de manera que no sean ya dos llamados separados, sino «dos en una llamada». Tales uniones pueden tener la misma necesidad y urgencia que la llamada misma, y puede valer de ellas lo que está escrito acerca de la unión natural obrada por Dios: «Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (Mt 19,6). Modelo de tal reunión que concuerda con el sacramento de la carne en el plano de los consejos y del voto si-gue siendo la unión de María y Juan, dispuesta y bendecida por el Señor.<sup>64</sup>

### 1.3. Cardenal Suenens y Verónica O'Brien

#### 1.3.1. El cardenal Suenens

Leo Jozef Suenens nace en Ixelles (Bélgica) en el año 1904, fue ordenado presbítero en 1927. Poseedor de una sólida formación teológica tenía, al mismo tiempo, una profunda espiritualidad. En 1961 fue nombrado arzobispo de Malinas (1961-1979), archidiócesis que pronto se llamaría de Malinas-Bruselas, y vicario apostólico militar de Bélgica. También fue primado de la Iglesia de Bélgica desde 1961. Juan XXIII lo creó cardenal en 1962. Murió en Bruselas en el año 1996.

Sin duda Suenens tuvo un papel muy importante en el Concilio Vaticano II como representante de los padres conciliares renovadores. Pablo VI lo nombró uno de los cuatro

<sup>63</sup> PARADISO, *Il blu e il giallo*, 184-185. Sin duda, sorprende la «osadía» del comentario de Paradiso.

<sup>64</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid: Encuentro 1994, pp. 338-339.

moderadores del Concilio y su aportación fue decisiva sobre todo en relación con los documentos *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*. Probablemente los temas que marcaron su obra y su ministerio fueron el ecumenismo, la figura de la Virgen María y la renovación carismática católica. Y no cabe duda de que el cardenal fue una de las figuras más emblemáticas de la Iglesia belga y europea del siglo XX. Mantuvo una relación muy directa, estrecha y cordial con los papas Juan XXIII y Pablo VI. Especialmente Juan XXIII le tenía en gran estima. De hecho, Suenens fue el encargado de pronunciar el discurso en el funeral del papa Roncalli.

No es muy conocida la presencia de una mujer, Verónica O'Brien, en la historia del cardenal, a quien acompañaría durante casi medio siglo en su misión apostólica. La importancia que el cardenal concede a esa relación queda patente en el hecho de que le haya dedicado el segundo libro de sus memorias.<sup>65</sup> A través de las palabras del cardenal y de las cartas de Verónica que aparecen en este libro, se intuye una relación entre un ministro y una mujer que ellos mismos definen como una «alianza espiritual».

### 1.3.2. Verónica O'Brien

Por su lado, Louise-Mary O'Brien nació en Midleton (Irlanda), en el año 1905. Entró en la congregación religiosa de las Damas de Santa Clotilde y, tras catorce años de vida conventual, abandonó la congregación por el consejo de sus superiores, ya que los caminos de su vocación parecían más orientados a una vida de apostolado activo. Conservó, sin embargo, su nombre de religiosa: Verónica.

Después de cierta búsqueda descubrió finalmente su camino en la Legión de María, fundada por un compatriota suyo Frank Duff, que se hallaba en un momento de gran expansión. Al poco tiempo Verónica fue enviada a fundar la Legión en Francia, comenzando en Nevers (1940). Después de la guerra fundó más de 800 *praesidia* en toda Francia. Durante veinte años fue delegada de la Legión de María, fundándola también en Bélgica, Grecia, Turquía y en la ex-Yugoslavia.

En el año 1947 vivió un encuentro con Suenens que marcaría definitivamente su camino espiritual y eclesial, entretejido de una estrecha colaboración con quien sería uno de los prelados más influyentes del Concilio Vaticano II.

Otro encuentro decisivo fue el de la Renovación carismática. En el año 1972 visitó en Estados Unidos varios centros universitarios donde había surgido entre los católicos esta renovación espiritual inspirada por el movimiento pentecostal. Tomó parte activa

---

<sup>65</sup> Cf. L. J. SUENENS, *Les imprévus de Dieu*, Paris: Fayard 1993. Más adelante apareció la traducción al español, que es el texto utilizado en nuestro estudio: *Los imprevistos de Dios*, Valencia: EDICEP 2004.

en el desarrollo de la Renovación en Bélgica, en Francia y en los Estados Unidos. Desempeñó un papel importante en la elaboración de los textos doctrinales conocidos como *Los documentos de Malinas*, que contribuyeron de manera notable a arraigar el entusiasmo carismático en la tradición católica, al mismo tiempo que ponía en guardia contra ciertas derivas fundamentalistas. Fue consejera especial del ICCRO, Secretariado internacional de la Renovación, que tuvo su sede primero en Bruselas, en la residencia del cardenal Suenens, y, después, en Roma.

Fue una cristiana intrépida, apasionada por la misión de la Iglesia de dar a conocer a Cristo al mundo. Un alma mariana que estuvo al lado de muchos ministros de la Iglesia, no solo del cardenal Suenens, animándolos en la tarea de su ministerio. Dejó este mundo como verdadera *anima ecclesiastica* el año 1998.

### 1.3.3. Apuntes sobre la relación del cardenal Suenens con Verónica O'Brien

El cardenal Suenens en sus memorias describe el primer contacto con la Legión de María como un encuentro fortuito. Un comunista neoconverso fue recibido por Suenens, en nombre del cardenal de Malinas, en la sede del arzobispado, para solicitar un permiso para poder fundar la Legión de María en Malinas. Aquel hombre contó a Suenens su conversión y le instó a conocer más de cerca la Legión en su sede central en Francia, en la calle Boileau de París. La ocasión de la visita se produjo efectivamente en julio de 1947, cuando se produce el primer encuentro con Verónica. Al respecto comenta el cardenal:

Advertí que llevaba en un dedo un anillo en el que figuraba una paloma, símbolo del Espíritu Santo, que recubría con sus alas un diamante, símbolo de María. Esto casaba con mi divisa episcopal: «En el Espíritu Santo y con María». A lo largo de la conversación habló mi interlocutora de la unión con María como apertura al Espíritu Santo. De inmediato me di cuenta de que hablaba por propia experiencia, con una rara profundidad.<sup>66</sup>

El encuentro decisivo de Verónica con el futuro cardenal tuvo lugar en Lourdes, en abril de 1948. Suenens formaba parte de una peregrinación militar de un millar de soldados que prometieron peregrinar a Lourdes si sobrevivían a su encierro en un campo de prisioneros en Alemania (Segunda Guerra Mundial). Ella, por su lado, hacía tiempo que le había pedido a la Virgen encontrar en Lourdes su vocación definitiva. Pero, a fin de no interferir en la respuesta a su petición, no quería tener una iniciativa propia para organizar el viaje. Finalmente le llegó una invitación gratuita para incorporarse a la pe-

---

<sup>66</sup> SUENENS, *Los imprevistos de Dios*, 98.

regrinación de Dijon, ya que una persona había causado baja; se trataba de las mismas fechas en que iba el cardenal.

En Lourdes Verónica y el obispo auxiliar de Malinas, Mons. Suenens, tienen la oportunidad de conversar largamente y de establecer un vínculo espiritual que les une definitivamente, como regalo de Dios. Escribe Suenens en su libro:

En el intervalo de los ejercicios espirituales reservados a nuestra peregrinación militar, proseguí con Verónica unas conversaciones cada vez más profundas en las que me iba revelando su alma y su vida. Estas conversaciones se prolongaron, con diferentes pretextos, yendo de locutorio en locutorio, en diferentes conventos de Lourdes, a falta de poder hablar cómodamente en el vestíbulo de un hotel.<sup>67</sup>

En alguna de sus conversaciones Verónica le comunica a Suenens su devoción por san Pablo. Y, durante aquellos días, ella —según relata Suenens— le dirige al Apóstol la siguiente petición: «que necesitaba el concurso visible, constante y concreto de un obispo que pudiera ayudarle, aquí abajo, a transmitir las gracias que ella creía recibir para la Iglesia. Le pedía que le ayudara a encontrar “un obispo que supiera escribir”».<sup>68</sup> No es de extrañar que, en este contexto, ella le preguntara con cierto candor: «¿Sabe usted escribir?». El cardenal le respondió que no había escrito prácticamente nada, aunque le agradaba el oficio. Y prosigue: «Bien poco pensaba yo que tendría que escribir... una treintena de libros, y que un día había de recibir, por ello, el gran premio de la Francofonía otorgado por la Academia francesa: lo que no carece de imprevisto ni de gracia».<sup>69</sup> De hecho, la obra escrita de Suenens se forjó en estrecha colaboración con Verónica.

El impacto del encuentro en Lourdes fue memorable para los dos. Veamos, en primer lugar, la valoración del cardenal:

Nuestras conversaciones de Lourdes me abrieron nuevos horizontes y marcaron la orientación de mi ministerio pastoral y de mis futuros libros. En el plano personal, estas jornadas se me quedaron grabadas de una manera extraordinaria. El último día que nos vimos o, dicho de manera más exacta, la última noche que pase en Lourdes en la habitación de mi hotel, el Señor me inundó de su gracia, de una manera que ha marcado mi vida para siempre.<sup>70</sup>

Suenens atribuye esa gracia a una verdadera «efusión del Espíritu» que luego, años más tarde, él mismo reconocerá en la Renovación carismática que Verónica le da a conocer. Sorprende la modestia del cardenal al reconocer que aquella gracia que se prolongó durante ocho días no fue más que entrever, como una escapada furtiva, «lo que es

---

<sup>67</sup> Ibid., 100-101.

<sup>68</sup> Ibid., 101.

<sup>69</sup> Ibid., 102.

<sup>70</sup> Ibid., 103.

una vida de unión constante y experimentada con Dios, tal como la he descubierto – afirma Suenens– cada día desde entonces en el alma de Verónica».<sup>71</sup> En aquel encuentro Suenens comprende que lo institucional y lo carismático en la Iglesia no se pueden separar y, desde entonces, se convierte en un defensor de los carismas en la Iglesia.

Por parte de Verónica resulta decisiva, también para él, la carta que ella le escribe desde Toulouse unos días más tarde, fechada el 15 de abril de 1948:

Estoy completamente asustada y conmovida por lo que acaba de suceder. No hay nada más hermoso que dejarse conducir suavemente por la Divina Providencia, pero hay momentos en que nos sentimos superados por la grandeza de los planes del Buen Dios, que apuntan a hacer maravillas en esa nada nuestra, con tal de que esa nada se deje transportar y entre plenamente en el gran juego del Señor del Universo. Yo me siento en uno de esos momentos.

Encuentro en mi alma una extraordinaria unión con usted, una simpatía y una comprensión profundas, como si yo hubiera sido hecha en cierto modo para usted. Es terriblemente atrevido pensar y escribir de este modo, pero lo hago con toda naturalidad. ¿Se trata de una ilusión? No lo creo, pues, al mismo tiempo, estoy inundada de la luz de nuestra dulce Reina; en relación con lo que Ella hará en usted y, por medio de ella, si se muestra humilde y dócil, lo que recibirá de las manos de su miserable pequeña sierva de lo que Ella pondrá en mí. Y pondrá mucho, mucho, mucho...

Yo seré como el muchacho sin importancia que aporta los cinco panes y los dos peces al gran Maestro, para alimentar a los cinco mil y a los millares de almas que tienen hambre. ¿Quiere usted, por su parte, escuchar con atención los susurros de la gracia en su alma, y ver si ella le invita a esta especie de alianza mística conmigo?

El universo entero es mi campo de acción y, con un puñado de almas, quisiera trabajar en la conversión de las masas con que soñaba León XIII. Satán trabaja para estrangularme antes de que pueda comunicar este «secreto de María». Me atrevo a decir que he sido elegida por Nuestra Señora para comunicar esta energía atómica...<sup>72</sup>

Mons. Suenens comprendió «el carácter grave y sagrado» de aquella petición, de aquella «alianza mística» a la cual ella le invitaba con cierto atrevimiento; ella, que experimenta su existencia como orientada hacia él, ha sido hecha para él. «Comprendí enseguida –escribe Suenens– que su oferta correspondía a una llamada única del Señor».<sup>73</sup> Una vocación o llamada de Dios consistente en vivir el uno para el otro en el Señor. Suenens no guardó copia de su respuesta a Verónica, pero sí la reacción de ella a su respuesta en una carta fechada el 26 de abril:

¿No es maravilloso? Mi mano temblaba esta mañana al abrir su carta, pues la mía era tan atrevida que cualquier persona con un poco de «sentido común» se hubiera quedado horrorizada. Pero ahora, *Deo gratias*, mil y mil veces. La otra noche yo tenía tanto miedo de caer

---

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid., 104.

<sup>73</sup> Ibid., 104-105.

en una ilusión, tanto miedo de robar algo de usted para mí, que le expresaba mi temor a Nuestro Señor, y me parecía que Jesús me respondía con mucha ternura: «Tengo confianza en ti». ¡Oh! ¡Oh! Yo no quisiera traicionar esta confianza...<sup>74</sup>

En esta carta se percibe la honradez de Verónica, en el sentido de no querer «robar» nada de él para ella, sino todo lo contrario: ella sabe que esa alianza mística con Suenens es una gracia de Dios y para Dios, y para el bien de la Iglesia. Más adelante, en una carta del 22 de noviembre Verónica se manifiesta «emocionada y confusa» por la especial misión de ayudarle en su propia vocación. Ella experimenta que esta ayuda significa que María, «la dulce Reina», guía al obispo a través de Verónica. Y, a pesar de reconocer que se trata de unas «relaciones tan desconcertantes», está convencida de que son inspiración de la Virgen:

Le respondo a vuelta de correo para intentar expresarle inmediatamente lo emocionada y confusa que me tiene este tipo de misión que nuestra dulce Reina me confía. Yo me la tomo muy en serio y ante Ella le prometo, con la ayuda de la gracia, intentar ayudarle a conocer mejor y a seguir mejor cada día su vocación.

Su éxito sobrenatural será uno de los grandes objetivos de mi vida. Y será en cada momento un estímulo para mí ser un instrumento dócil entre las manos de mi dulce Reina, a fin de que Ella misma le guíe a través de mí.

Ella le ha dado muchísimos dones naturales y sobrenaturales, y, sobre todo, le mantiene en una gran humildad y simplicidad de espíritu y de corazón. Ella le inspira que prosiga estas relaciones tan desconcertantes conmigo.

También estoy convencida de que será mi delicadeza y fidelidad en las cosas pequeñas de todos los días y la renovación constante de la unión con María lo que va a constituir el gran medio de apostolado con usted. No me siento capaz en absoluto de escribir cosas bellas ni de hacer extensas exposiciones sobre la vida interior, pero todo lo que el Buen Dios me dé le pertenece a usted.

La mayor alegría que yo podría tener sería verme superada en cada instante por las almas que están unidas a mí. Me parece que tengo una vocación muy especial: la de un agente de policía en un cruce de caminos. Hago circular a todo el mundo, hago que todos avancen, pero yo me quedo en mi sitio.

Cada línea de su carta estaba llena de vida sobrenatural y expresaba perfectamente un ideal que es preciso realizar para no procurar decepciones al Buen Dios. Con usted, digo y repito: «Gracias a Nuestra Señora».<sup>75</sup>

Se da, por lo tanto, una llamada a una íntima comunión en el Señor, porque, como bien lo expresa Verónica, «todo lo que el Buen Dios me dé le pertenece a usted». Una circularidad comunional de lo que se recibe de parte de Dios para el «tú» que Dios prepara y dispone.

---

<sup>74</sup> Ibid., 105.

<sup>75</sup> Ibid., 106-107.



Un poco más tarde Suenens pasa un tiempo en Nevers, cuna de la Legión en Francia, y allí conoce al canónigo Guynot, rector del seminario mayor, que recibió gran influencia de Verónica y fue durante años su director espiritual. Después del encuentro de abril de 1948 con Verónica en Lourdes, Suenens escribió el 8 de mayo de aquel año a Guynot, a petición de la misma Verónica, como buscando cierta confirmación del camino iniciado con ella:

le escribo estas líneas para responder al deseo de la hermana O'Brien, con la que he pasado inolvidables momentos de gracia en Lourdes. Se ha establecido allí entre nosotros un misterio de unidad cuya responsabilidad recae por completo, según creo, en la Santísima Virgen, y que marca verdaderamente mi vida espiritual. La hermana O. Brien le dirá, o le escribirá, sin duda, dándole más detalles. Yo quería simplemente someterle el conjunto a usted, que es su director espiritual [...] Una palabra de usted, tanto a ella como a mí, nos resultaría preciosa...<sup>76</sup>

En su respuesta el canónigo hace referencia a la profundidad espiritual y humana de Verónica y, sobre todo, a la gran influencia de su persona y de sus consejos en gran número de eclesiásticos:

Este trabajo apostólico, que ha proseguido en unas sesenta diócesis francesas, presenta un aspecto particularmente interesante: pretendo hablar de la influencia ejercida en un gran número de sacerdotes. Varios de ellos me han confiado que después del sacerdocio habían recibido dos gracias extraordinarias: la primera era haber conocido la Legión de María y, por ella, el *Tratado de la verdadera devoción*; y la segunda haber encontrado a esta irlandesa. Este tipo de influencia, que parece paradójica, no la ha buscado la señorita O'Brien; pero la Providencia se ha servido de ella para un trabajo que no deja de tener cierta analogía con la acción de santa Teresa entre las carmelitas de su tiempo.<sup>77</sup>

En el año 1958 un grave accidente puso en peligro la vida de Verónica y de su acompañante Yvette Dubois. Providencialmente las dos mujeres salieron ilesas, aunque se les prescribió un tiempo de reposo. Este acontecimiento supuso un cambio de rumbo en la vida de Verónica, porque ya no le sería posible seguir el ritmo frenético de viajes y encuentros como enviada de la Legión de María. A fin de dilucidar el camino a seguir a partir de ahora en cuanto a su vocación apostólica se entrevistó con el vicario general de la ciudad del Vaticano, Mons. Van Lierde. La respuesta del prelado fue clara: «Hay que amar a la Iglesia más que a la Legión. Usted no puede servir hoy mejor a la Iglesia que poniéndose al servicio del obispo auxiliar de Malinas, Mons. Suenens».<sup>78</sup> Más adelante, en una estancia en Lourdes para dar gracias de su curación, encontró al padre Philippe,

---

<sup>76</sup> Ibid., 114.

<sup>77</sup> Ibid., 116.

<sup>78</sup> Ibid., 209.

o.p., futuro cardenal, que conocía bien. Quería confirmar el consejo del vicario general, y la respuesta fue la misma. Verónica lo interpretó como una doble respuesta del cielo: «la de María en Lourdes y la de Pedro en Roma». A partir de entonces trasladaría su vivienda de París, como centro de su actividad legionaria en Europa, a un apartamento en Bruselas, cerca del obispo auxiliar. En relación con este cambio el cardenal escribió: «Nuestra colaboración, que empezó en cierto modo a media jornada en 1948, adquirió a partir de 1959 su forma plena. Ella siguió siendo para mí la gracia espiritual de mi vida. [...] iban a abrirse para nosotros unos horizontes nuevos».<sup>79</sup>

En la década de los setenta Verónica comienza sus contactos con la Renovación carismática. En 1972 visita los centros más importantes de la Renovación en Estados Unidos y le transmite al cardenal Suenens el impacto recibido. A partir de entonces una misión común será, por un lado, concienciar a la Iglesia (en su representación jerárquica) de la necesidad de integrar su misma dimensión carismática y, del otro, insertar el floreciente movimiento de la Renovación carismática en el corazón de la Iglesia. De este modo se abre para Verónica y para el cardenal una importante labor carismática y también ecuménica. Consecuencia de esta labor es una cierta reflexión de Verónica que resulta interesante para los objetivos de nuestro trabajo. Así, en una carta al Santo Padre, respuesta de una nota suya en motivo de su setenta aniversario, Verónica le comenta sobre su misión con relación a la Renovación carismática:

En virtud de mi vocación precedente en la Iglesia, me doy cuenta de que tengo una misión completamente especial en la Renovación carismática, a fin de que dos polos muy importantes de la vida de la Iglesia no corran el riesgo de hacerse sombra so pretexto de «caridad ecuménica», esos dos polos son María y Pedro.<sup>80</sup>

Verónica se identifica con el papel de María, como guía verdadera de la Iglesia en estrecha comunión con Pedro, representado por el papa unido a los obispos. Ella tuvo realmente un cometido especial y muy activo en vista a la integración de la Renovación en el centro romano de la Iglesia, porque hay que tener presente que en aquel momento las reticencias de la jerarquía romana eran muy fuertes en relación con esa ola carismática procedente de los EE.UU. Verónica, como mujer, hace presente en la Iglesia el papel maternal de María, que no cesa de acercar a los hombres y mujeres de este mundo a su Hijo encarnado, representado por sus pastores. El comentario del cardenal a esa misión de Verónica parece vincular el papel mariano de la mujer con los carismas inspira-

---

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid., 243.

dos por el Espíritu Santo, que deberán someterse al discernimiento apostólico. Escribe Suenens:

El papel desempeñado por Verónica ante Pablo VI en la aceptación de la Renovación «pentecostal» por la Iglesia jerárquica, ilustra, a su manera, el doble aspecto de la Iglesia: realidad visible, institucional y sacramental, y, al mismo tiempo, realidad invisible, apertura y acogida a las mociones del Espíritu Santo. Las reivindicaciones de tipo igualitarista en el plano funcional subestiman el verdadero papel de la mujer. Basta con comparar el papel de María con el de Pedro para situarse en la verdadera perspectiva.<sup>81</sup>

Por lo tanto, el juego relacional mujer-ministro guardaría relación con aquel otro de María-Pedro. Y, de algún modo, la armonía jerarquía-carisma, si no hemos entendido equívocamente las palabras de Suenens, también tendría su correspondencia mariano-petrina. El cardenal cita dos autoridades para corroborar su reflexión, aunque sin mencionar la cita de origen. En primer lugar, Juan Pablo II en un discurso dirigido a unas religiosas francesas: «La Iglesia, en el sentido jerárquico –les decía– está dirigida por los sucesores de los apóstoles y, por consiguiente, hombres. Es ciertamente más verdadero, en el sentido carismático, que las mujeres la conducen en la misma medida y tal vez más aún...». Y en segundo lugar se refiere al libro *María, primera Iglesia* del cardenal Ratzinger: «La Iglesia tiene necesidad del misterio mariano, y es ella misma misterio mariano... Allí donde la Iglesia no es considerada todavía más que de una manera masculina, estructural e institucional, ahí ha desaparecido el carácter propio de la Iglesia. La Iglesia no es organización, sino organismo de Cristo».<sup>82</sup>

Al lado de esta tipología, María-Pedro, Verónica solía usar también la de Pedro-Pablo, como queriendo personificar, respectivamente, a la jerarquía y a los dirigentes de la Renovación carismática. En una carta (marzo 1975) dirigida a Mons. Benelli presentando sus trabajos en relación con los documentos programáticos de la Renovación escribía: «Siento en mí, cada vez más, esa palabra profética y ese consejo del Santo Padre respecto a mí, hace exactamente dos años, me parece: “Tiene usted la misión de promover la unidad entre Pedro y Pablo”. Y este Pablo, como ve, puede tener varias significaciones, en el caso que nos ocupa parecen ser los responsables de South Bend y Ann Arbor».<sup>83</sup> En marzo del 1972, en efecto, Verónica tuvo audiencia con el papa Pablo VI, en la cual el Santo Padre le confió casi proféticamente –puesto que ella no se había comprometido todavía con la Renovación– una misión eclesial de relevancia universal:

---

<sup>81</sup> Ibid., 244.

<sup>82</sup> Ibid., 244-245.

<sup>83</sup> Ibid., 265.

Tiene usted como misión servir a la unidad en la Iglesia. Rezo por usted, para que cumpla esta misión. Es menester que usted sirva a esta unidad en la Iglesia, que se impregne de ella, que se vivifique con ella. [...] Mire bien a Pedro y Pablo. Usted tiene una misión en la Iglesia: servir a Pedro y a Pablo –servir a la unidad en la Iglesia. ¿Ha comprendido bien? No lo olvide nunca.<sup>84</sup>

Con relación a esta simbología se podría interpretar que Verónica se identifica con María, como haciendo de puente entre Pedro y Pablo. Se deduciría entonces que para ese encuentro entre jerarquía y carisma –Pedro y Pablo– sería necesaria la intervención de María. Es decir, sin la pedagogía maternal de la mujer difícilmente se alcanzaría tal encuentro en la Iglesia. Aunque en este punto expresamos nuestra interpretación.

De hecho, el cardenal Suenens se refiere a menudo, como hemos visto, a esa influencia de la mujer, como presencia de María en la Iglesia, al lado de la jerarquía. Sin duda él tuvo la oportunidad de constatarlo en su propia experiencia al lado de Verónica. Una influencia relativa a la dimensión espiritual y a la pastoral, es decir, al acompañamiento del ministro obispo o presbítero. Y que hace referencia también a la misión ministerial del «discernimiento de espíritus». A este respecto el cardenal escribe:

Debo reconocer que, en materia de «discernimiento de espíritus», mi tarea se vio singularmente facilitada por la colaboración constante de Verónica. Su seguridad doctrinal, vivificada por su experiencia espiritual sin par, me ayudó a separar la presencia auténtica del Espíritu y de sus carismas, de las exageraciones o desviaciones que encontramos por el camino.<sup>85</sup>

Pocos años antes de partir de este mundo, en el mes de junio de 1989, Verónica y el cardenal deciden ir en peregrinación a Lourdes. En efecto, «ambos habíamos decidido ir a Lourdes, en peregrinación de acción de gracias, antes de nuestra partida para el cielo».<sup>86</sup> Lourdes tenía un significado especial para nuestros protagonistas, tal como constata Suenens: «Lourdes, como es sabido, fue el punto de partida de la alianza espiritual que hemos vivido juntos, Verónica y yo, durante casi medio siglo».<sup>87</sup>

En este contexto se produce una escena singular no exenta de cierto «romanticismo». Estaban hospedados en lugares diferentes, realizando cada uno su propio programa. El cardenal quería hacer una visita a la Gruta y orar un rato con tranquilidad, pero la gente, que lo conocía, no dejaba de saludarle. Decidió entonces caminar por un camino solitario detrás de la Gruta y, al fin, encontró un lugar con sombra donde orar en soledad, sin sospechar una presencia inesperada:

---

<sup>84</sup> Ibid., 225.

<sup>85</sup> Ibid., 263.

<sup>86</sup> Ibid., 330.

<sup>87</sup> Ibid.

Oré allí un buen rato [...], con los ojos cerrados. Cuando los abrí, miré de una manera maquinal hacia la persona que había venido a orar también allí, a unos cuantos pasos de mí, por el mismo sendero umbroso. La sorpresa fue total por ambas partes: era Verónica, que, antes de regresar, había deseado ir a orar a la Gruta, justo lo contrario de su intención inicial, y que había ido a buscar refugio a la sombra, justo en el mismo lugar que yo.

Fuimos juntos a dar las gracias a Nuestra Señora de Lourdes, en el interior de la misma Gruta, cerca de la fuente, donde una banqueta vacía nos permitió cantar, interiormente y en paz, nuestro magnífico jubilar.

Esto supuso para nosotros una sonrisa de Nuestra Señora, una delicada atención que no carecía ni de humor ni de carácter imprevisto.

Esto representó para mí la ocasión de agradecer al Señor, en este lugar privilegiado, todo lo que ha constituido la trama de mi vida y, en particular, por el imprevisto mayor, que tuvo su fuente en Lourdes en 1948. Gracias a este encuentro, hace casi medio siglo, descubrí la maternidad de María, siempre en la obra, de la que fue, para mí, su imagen más transparente. Ella me ha ayudado a vivir, en ósmosis, la alianza de la Iglesia jerárquica y carismática.<sup>88</sup>

Verónica es, para el cardenal, transparencia fiel de María, que le ayuda a concretar su ministerio, en el necesario diálogo entre jerarquía y carisma. Una historia eclesial orientada de lleno a la misión, pero también una insólita relación de amistad en Cristo reconocida en cierto sentido por la Iglesia.

#### *1.4. Consideraciones finales*

Podríamos encontrar muchos más ejemplos de amistad espiritual con rasgos esponsales entre un ministro ordenado y una mujer, pero nos parecen suficientes los que acabamos de consignar, sobre todo para no alargar excesivamente nuestro estudio. En estos breves testimonios se nos ofrece cierta variedad de situaciones y de estados de vida. El ministro, en efecto, es un obispo, un presbítero y dos religiosos; y la mujer, una religiosa, una laica casada y una laica virgen. Esta variedad identitaria de los protagonistas comporta, al mismo tiempo, una gran variedad de matices vivenciales. No obstante, y a pesar de las múltiples diferencias, nos parece posible extraer algunos elementos comunes. Serían los siguientes.

–*Amistad espiritual como llamada.* La relación de amistad que viven nuestros protagonistas no parece constituir un obstáculo para el camino personal de fe. Más bien todo lo contrario: supone un verdadero estímulo y refuerzo, que les incentiva y les proyecta hacia una vivencia más profunda de la propia vocación-misión. De hecho, estas «misiones dobles» son autopercebidas como una verdadera llamada-convocatoria por parte

---

<sup>88</sup> Ibid., 331-332.

de Cristo en vistas a concretar una misión eclesial compartida o dual. En este sentido, los protagonistas no se buscan, sino que se encuentran.

–*Expresividad amorosa de la amistad.* El encuentro de amistad en el Señor genera una expresividad nueva en el lenguaje, a veces sorprendente. Una expresividad que suele incorporar expresiones claramente esponsales. Veamos, a continuación, un elenco de algunas de ellas, que hemos glosado con cierta libertad. Al final de cada expresión se consigna entre paréntesis al autor: la ausencia causa soledad (Teresa); le tiene un exceso de amor (Gracián); recibir sus cartas le causa ternura (Teresa); Dios mismo junta sus manos en sentido esponsal (Teresa); en él se encuentra con el Señor (Teresa); sus obras y sus misiones forman un todo inseparable (Balthasar); unión virginal que concuerda, trascendiéndola, con la conyugal (Balthasar); una misma llamada para los dos (Balthasar); la mutua unión implicó una efusión del Espíritu que marcó su historia (Suenens); percibe en el alma una extraordinaria unión, simpatía y comprensión profunda (Verónica); ella ha sido hecha para él (Verónica); que vea él si la Virgen le invita a la alianza mística con ella (Verónica); la unión corresponde a una llamada única del Señor (Suenens); la Virgen inspira la mutua unión (Verónica); todo lo que el Buen Dios le da a ella le pertenece a él (Verónica); ella es para él la gracia espiritual de su vida (Suenens). Resulta imposible entrar a valorar estas expresiones con una fuerte carga subjetiva. Denota un conocimiento mutuo en el Señor, generador de un espacio de intersubjetividad impenetrable a las miradas ajenas.

–*Verticalidad y horizontalidad en confluencia.* En las expresiones amorosas de los amigos en el Señor se percibe cierta confluencia entre verticalidad y horizontalidad. Los amigos no confunden la llamada de Dios con la llamada a la amistad en Dios, pero tampoco las pueden ni las quieren separar. Dios se manifiesta personalmente en cada uno y, al mismo tiempo, se manifiesta *en* el otro. Se da, por consiguiente, una fidelidad a Dios y una fidelidad a Dios en el *tú* que Dios mismo dispone frente a uno mismo. Esta confluencia vertical-horizontal propia de la amistad espiritual solo es posible en el Verbo encarnado, quien posibilita en la amistad cierta *pericoreosis* de origen trinitario.<sup>89</sup>

Es importante advertir que la fidelidad al *tú* humano no afecta únicamente a los temas de la vida ordinaria, sino que, muy a menudo, toca directamente los aspectos más

---

<sup>89</sup> Al respecto escribe Hallet: «Dentro de una visión cristiana, no cabe duda de que la humanidad está marcada por una característica de origen divino: la pericoreosis. Las íntimas relaciones mutuas que constituyen la unidad de la Trinidad tienen sus reflejos y, podríamos decir, sus paralelos, en la constitución de la humanidad. Cada ser humano, por el simple hecho de existir, está llamado a participar en la construcción de una pericoreosis que sea cada vez más imagen de la pericoreosis divina» (C. HALLET, «De la pericoreosis trinitaria a la comunión de los hombres», *Cuadernos de Teología* 1, 2 [2009] 175).

decisivos y fundamentales de la propia vocación a Dios y de la misión eclesial. Y no nos referimos a aquella fidelidad de la obediencia institucional habitual (obediencia al abad, al obispo, al superior...). La fidelidad al amigo/a se mueve entre los cauces de la libertad y de la gratuidad, aunque exista un vínculo institucional o jurídico, como por ejemplo, la dirección espiritual. Es decir, aunque uno de los dos ejerza «oficialmente» cierto rol pastoral, la guía o dirección se desarrolla recíprocamente en el contexto de la amistad.

–*Santidad «a dúo»*. No es difícil deducir de las experiencias consignadas un crecimiento o progreso en la propia vida espiritual. Pero probablemente se ha explorado poco el sentido de una *santidad a dúo*, y menos aún referida a la amistad hombre-mujer. La Iglesia reconoce normalmente la santidad de los individuos, incluso en el caso de los escasos matrimonios canonizados. ¿Cabría la posibilidad de considerar una santidad como fruto de una amistad espiritual? Evidentemente, no se canoniza una *relación* santa, sino a las personas que la viven, aun cuando en Dios Trinidad las relaciones subsistentes forman parte de la santidad divina...

–*Humanidad y cotidianidad*. A menudo una relación amical conlleva un trato familiar cargado de gestos humanos y cotidianos. Encontramos, por ejemplo, simpatía y ternura, calidez y también un toque de humor. Algunas expresiones atrevidas hablan de cierto consuelo o descanso en la propia amistad, como la sorprendente «concesión» que Teresa se permite, aceptando la amistad como cierto «desaguadero». En este punto apelamos de nuevo al misterio de la Encarnación, en donde la presencia del Dios vivo y verdadero se esconde tras lo más humano y cotidiano. De hecho, una mística poco sensible a lo humano se aleja del sello cristiano del Verbo encarnado, porque cuanto más se crece en espiritualidad, más se crece en humanidad.

–*Función maternal en la mujer*. Los testimonios consignados nos muestran que la mujer, en el contexto de una amistad espiritual, interpela al ministro con resolución y firmeza. Ella presenta a menudo la «urgencia» de atender y concretar un «plan» divino para el bien de la Iglesia, que el ministro debe apresurarse a realizar con decisión y entrega. El marco cultural patriarcal no debilita la interpelación de la mujer, a sabiendas de que la interpelación es recíproca. Se da, en consecuencia, una circularidad interpelativa que indica participación en la maternidad espiritual de María-Iglesia propia de todos los bautizados (cf. Ga 4,19). De este modo, la función maternal de todo el Pueblo de Dios adquiriría un matiz especial en la mujer, por mor de la maternidad biológica que le constituye.

Con estas reflexiones terminamos la presentación de nuestros testimonios. Las características que acabamos de destacar en las consideraciones finales las ampliaremos de modo más sistemático en el apartado siguiente. Aquí se trataba de tomar conciencia de la gran riqueza y variedad de experiencias que giran alrededor de una amistad espiritual forjada en Cristo.

## 2. LA AMISTAD ESPIRITUAL ENTRE EL MINISTRO ORDENADO Y LA MUJER

La temática de la aportación de la mujer al ministro ordenado encuentra una sólida referencia en el gran número de testimonios consignados a lo largo de la historia de la Iglesia. En el apartado anterior hemos expuesto cuatro experiencias concretas de alianza esponsal entre ministro y mujer, pero hubiéramos podido remitirnos al elenco copioso de otros muchos testimonios que constituyen un verdadero patrimonio para la Iglesia. Sin duda, este amplio abanico testimonial constituye la fuente principal de nuestro estudio y, además, nos hace conscientes del valor de la experiencia como verdadero *locus theologicus* y como punto de partida de toda reflexión sistemática.

Estos testimonios, que deberían ser considerados plenamente eclesiales, la Iglesia los enmarca en el amplio abanico de las vivencias denominadas «amistad espiritual». En la parte histórica nos hemos referido a la aportación de Elredo de Rieval al respecto, como un oasis en medio del desierto, sobre una temática escasamente profundizada ni por la teología ni por los autores espirituales. Además, Elredo se refiere a la relación de amistad entre monjes, obviando en su tratado la posibilidad de una amistad heterosexual entre hombre y mujer; probablemente, las coordenadas culturales de su época le impedían ir más allá. Sin embargo, nuestro contexto antropológico y cultural sí nos permite – o nos debería permitir – indagar en esta línea temática. Y lo escribimos expresamente en condicional para remarcar que algunos temas no son tratados con suficiente determinación o profundidad, a sabiendas de que son temas arduos y difíciles. ¿Cómo afrontar, por ejemplo, la realidad del presbítero o religioso que se enamora de una mujer, o viceversa? La cuestión no atañe únicamente al ámbito moral o disciplinar sino también al de la pedagogía y del acompañamiento. Tampoco se afronta el fondo de la cuestión optando por el abandono del ministerio y accediendo a unas posibles nupcias. Algunos preferirían plantear un celibato opcional... ¿Cómo afrontar todas estas cuestiones seriamente?

Esta temática es ciertamente delicada y compleja. A pesar de todo, pensamos que las vivencias de amistad espiritual pueden ofrecer un poco de luz al respecto. Sus protago-



nistas muestran, antes que nada, una consagración personal y exclusiva a Jesucristo. Y a partir de aquí, una acogida en la propia historia creyente de un *tú* amoroso en el Señor. Este tipo de vivencias, ¿deberían ser minimizadas o disimuladas, a fin de evitar complicación o escándalo? ¿Incumben únicamente al fuero interno de la persona o deberían adquirir alguna forma testimonial o de eclesialidad?

No todas las experiencias de este estilo han sido satisfactorias, y pueden ser vividas con más o menos acierto. Muchas, sin embargo, manifiestan cierta originalidad única, no imitable, que los protagonistas interpretan como iniciativa o don de Dios. Estas sorprendentes vivencias nos presentan nuevos interrogantes: ¿Es realmente posible en una relación varón-mujer compaginar el amor particular a una persona con el amor exclusivo a Dios? ¿Tiene algún sentido que una pareja virginal se sirva del lenguaje propio de los cónyuges o del amor considerado «profano» para describir su vivencia? ¿Puede existir en una pareja de célibes una amistad espiritual interpretada por sus protagonistas como un enamorarse en el Señor?

En las próximas páginas intentaremos buscar algunas respuestas a todas estas preguntas, a sabiendas de que serán probablemente respuestas parciales, dada la complejidad de la temática.

En primer lugar, expondremos algunos elementos que nos parecen básicos para la amistad espiritual. A continuación, indagaremos los vínculos entre la amistad espiritual y el complejo mundo de los afectos humanos. Y, finalmente, expondremos algunas formas eclesiales de la amistad espiritual.

## *2.1. Elementos básicos de la amistad espiritual*

La amistad espiritual no se ciñe a una relación varón-mujer. Podemos hablar, por ejemplo, de amistad en general, presente en el mundo a través de múltiples formas y expresiones. De modo más específico nos podemos referir a la amistad fruto de la mutua y continua caridad, según se vive en el seno de la fraternidad eclesial. Sin embargo, nuestro tema específico se refiere a una amistad en Cristo entre dos bautizados y, más concretamente, entre varón y mujer, que incluso puede adquirir matices esponsales.

### *2.1.1. Una amistad fundamentada en Dios uno y trino*

Antes que nada, nos interrogamos sobre el fundamento o el elemento esencial de toda amistad espiritual, y lo hacemos sirviéndonos de la reflexión que nos ofrece Elredo

de Rieval a través del diálogo con su discípulo Ivo. Su interlocutor figurado, en efecto, le propone la siguiente cuestión:

¿Qué me dices? ¿Aplicaré a la amistad lo que Juan, el amigo de Jesús, dice de la caridad: Dios es amistad?<sup>90</sup>

La interesante expresión *Dios es amistad* parece glosar aquí aquella otra de 1Jn: «Dios es amor». Si el *amor* revela el ser más íntimo de Dios, la *amistad* subrayaría la dimensión relacional y de reciprocidad. La amistad se construye, en efecto, porque existe el amante, el amado y el amor en reciprocidad. El amante es también amado y el amado es a su vez amante, y en esto consiste el amor de amistad. La reacción de Elredo a la afirmación-pregunta de su discípulo no se hace esperar:

No hay duda de que eso es algo inusitado y que no se apoya en las Escrituras. Pero lo que afirma a continuación de la caridad yo no dudo aplicarlo a la amistad: *quien permanece en la amistad permanece en Dios, y Dios en él*.<sup>91</sup>

La amistad en sentido genérico comporta establecer vínculos de afecto y de íntima comunicación entre las personas. Pero, la amistad que propone Elredo surge de la común llamada al discipulado en Cristo y se establece, por tanto, en nombre de un tercero.<sup>92</sup> Cristo. Esta característica diferencial de la amistad espiritual la constata Joachim Negel, docente de la Facultad de Teología de Friburgo, en su reciente obra sobre la amistad:

Amistad espiritual: se diferencia de otras amistades en la medida en que no tiene su fundamento real y más profundo ante todo y sobre todo en la simpatía mutua (que, sin duda, juega un papel y es de gran importancia), sino que se basa en un tercero que conecta a los amigos. Las personas que se unen en amistad espiritual sienten la misma hambre de Dios; es esta hambre lo que les une.<sup>93</sup>

En la amistad «ordinaria» (habitual, general, profana...) es suficiente, como punto de partida, el florecimiento de una mutua simpatía que puede generar el encuentro amical y un posible compromiso. En la amistad «espiritual» la iniciativa parte de Dios, o bien se origina a partir de una simpatía *en* o *a causa* de Dios. Los dos elementos –*amistad* y

---

<sup>90</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, I, 69.

<sup>91</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, I, 70.

<sup>92</sup> Escribe Florenski: «La amistad consiste en verse a sí mismo con los ojos de otro, pero ante el rostro de un tercero, y precisamente ante la faz del Tercero. Mi Yo, reflejándose en *el amigo*, en el Yo del amigo reconoce su *otro Yo*» (P. FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, Salamanca: Sígueme 2010, p. 384).

<sup>93</sup> NEGEL, *Freundschaft*, 297. En este apartado seguimos de cerca esta obra de Joachim Negel.

*Dios*—, que son inseparables, constituyen propiamente la llamada *amistad espiritual*, según la doctrina que escuchamos de labios de Elredo:

En la amistad se hallan unidas la honestidad y la afabilidad, la verdad y la alegría, la simpatía y la voluntad, el sentimiento y la acción. Todas estas virtudes nacen de Cristo, se desarrollan por Cristo y se perfeccionan en Cristo.<sup>94</sup>

La descripción elrediana de la amistad nos hace comprender su origen y fundamento en Dios. Ahora bien, la expresión de talante joánico *Dios es amistad*, ¿sugiere enlazar analógicamente el nivel antropológico de la amistad con el trinitario? El discurso o la oración de Jesús de Jn 17, dentro también de la tradición joánica, parece confirmarlo:

Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Les he dado la gloria que me diste, para que sean uno, como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí (Jn 17,21-23).

La amistad consiste, entonces, en *estar el uno en el otro*, como «tú en mí y yo en ti». Es decir, la relación de concomitancia entre los amigos debería asemejarse —según el deseo-súplica de Jesús— a la relación de «amistad» unitiva de Jesús con el Padre. De este modo, los amigos están llamados a realizar entre ellos aquella misma unidad que Jesús vive con el Padre. Al respecto escribe Negel:

El amor que se autoconoce solo puede describirse adecuadamente en términos trinitarios: «Como tú, Padre, estás en mí y yo estoy en ti, que también ellos estén en nosotros, para que el amor con que me has amado esté en ellos y nosotros en ellos». La llamada oración sacerdotal de Jesús (Jn 17) puede leerse en el sentido de una resonancia recíproca del deseo humano y del deseo divino, en los que el mundo encuentra su destino.<sup>95</sup>

El amor no es entonces una experiencia individual, sino fundamentalmente colectiva o comunitaria, que bien podría adjetivarse de *trinitaria*. El amor consiste no solo en amar, sino sobre todo en amarse, amar y ser amado, a fin de reflejar en el mundo la *pericorexis* trinitaria. Entendiendo de este modo la relación de Jesús con el Padre como sacramento de las relaciones intratrinitarias, modelo y arquetipo de la amistad con Dios y entre los hombres, según lo concibe Negel:

---

<sup>94</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, II, 20. Ivo tiene igualmente claro el sentido de la amistad espiritual: «También quisiera instruirme lo mejor posible cómo esta amistad, que conviene que exista entre nosotros, comienza en Cristo, se mantiene según Cristo y en Cristo halla su meta y su utilidad. Es evidente que Tulio ignoraba la eficacia de la verdadera amistad, pues desconocía por completo a Cristo que es su principio y su fin» (Ibid., I, 8).

<sup>95</sup> NEGEL, *Freundschaft*, 340-341.

Con esta observación, una vez más nos encontramos ante el nexo entre amistad y Trinidad. Si el amor del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo es el símbolo de una amistad realizada, es a su vez modelo y sacramento de la amistad no solo de los hombres entre sí [...] sino también de la amistad entre Dios y el hombre mismo.<sup>96</sup>

La amistad interhumana, o si se quiere más concretamente, la fraternidad cristiana, no es una amistad derivada o secundaria. No es posible mantener la relación esponsal vertical sin implicaciones con la esponsalidad horizontal. Por lo menos en Dios no existe una vocación *individual* al amor; existe el amor únicamente en su forma *trinitaria*, es decir, como reciprocidad, porque siempre se ama a un tú y su sola presencia predispone ya a la reciprocidad. En todo caso, en el ser humano, existe la prevalencia de la respuesta personal y libre de cada uno al amor de Dios. Pero incluso esta respuesta individual se encuentra misteriosamente vinculada a la respuesta de la humanidad una que Cristo ofrece al Padre en su pascua. En este sentido, la fe que nos transmite Jesús es esencialmente una experiencia relacional porque es trinitaria. Y, sin embargo, hemos tendido a configurar un cristianismo como religión de consumo individualista, tal como constata Negel: «Ser cristiano no significa de algún modo creer en Dios de manera monoteísta (muchos lo hacen) sino participar íntimamente de la relación de Jesús con Dios. La participación en el misterio más íntimo de Jesús da origen a la amistad entre los discípulos».<sup>97</sup> En definitiva, una verdadera amistad es cristocéntrica, y por ello también trinitaria.

### 2.1.2. Doble dimensión de la llamada

Una amistad que surge por la necesidad de una compensación —cuando se presupone que una criatura puede saciar o llenar las expectativas de felicidad de otra criatura—, ya no entraría en el calificativo de la *amistad espiritual*, correspondería a otra realidad. De algún modo, una insatisfacción o un vacío personal imposibilitaría el encuentro de amistad en Cristo, porque el amigo no puede ocupar ni llenar el vacío existencial que únicamente Dios puede llenar, si hacemos caso de la catequesis de Jesús a la samaritana: «Todo el que beba de esta agua volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le dé no tendrá sed jamás, pues el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna» (Jn 4,13-14).

---

<sup>96</sup> Ibid., 481. El texto de Negel no es muy claro, porque es difícil entender que las relaciones intratrinitarias sean sacramento de otra realidad, a no ser que se refiera a Jesucristo en su relación con el Padre, tal como hemos indicado, es decir, Cristo es imagen y *sacramento* del Dios invisible (Col 1,15).

<sup>97</sup> Ibid., 481.



Para describir lo que queremos decir, nos fijamos en una imagen clásica de la iconografía franciscana que representa a Francisco y Clara (imagen de la izquierda). Esta representación de los dos con-  
ciudadanos de Asís, nos sugiere plásticamente el sentido genuino de una amistad que se fundamenta

únicamente en la dinámica del Tercero. En la imagen, Francisco y Clara no se miran. Se diría que casi se ignoran. Ambos, sin embargo, no dejan de mirar al Tercero, como al Único. No buscan ni necesitan nada el uno del otro. Por eso, en sus rostros se percibe un anhelo profundo para con Dios. Sus rostros reflejan diáfananamente la seducción que les envuelve, con una intensidad que transfigura sus cuerpos en aquello que sus ojos contemplan. No se miran entre ellos –señalábamos más arriba–, pero en realidad, interpretando subjetiva y libremente, sí se miran y se aman en el Tercero. Es decir, nos parece que la imagen sugiere que se encuentran en Aquel que miran.

Este icono de Francisco y Clara representa con exactitud, a nuestro entender, el sentido de una amistad centrada en Cristo. Ahora bien, una vez los amigos se afianzan en el «sólo Dios basta» de Teresa de Jesús, a partir de una real y mutua independencia, su amistad llega a formar parte de la unión personal con Dios, de modo que el amigo se encuentra como ubicado, sin crear confusión, en el centro mismo de la propia vocación a Dios. En este sentido, Jesús Sanz, franciscano y actualmente arzobispo, reflexionando sobre Francisco y Clara, se pregunta sobre la posibilidad de separar o distinguir la unión con Dios de la unión con el otro, y comenta:

Según se desprende suavemente en el Testamento de Clara, o más drásticamente en las cartas a Inés de Praga, no se puede ser fiel a la llamada de Dios sin serlo también a quien la ha hecho perceptible. Clara no confunde la Voz (Dios) con el porta-voz (Francisco), pero tampoco los puede ni los quiere separar. Consiguientemente, la fidelidad será también fusionada pero sin confusión, tanto a Dios como a Francisco: ella profesará el Evangelio ante Dios y ante Francisco, es decir, ante quien y para quien quiere vivirse y desvivirse, pero igualmente ante aquel que medió para que ella descubriese el beneficio de su vocación.<sup>98</sup>

<sup>98</sup> SANZ, «*Illum Totaliter Diligas*», 337. Y añade en otro lugar: «En ella [Clara] ha existido una mediación particular de alguien que se convirtió en eco de otra Voz y en transparencia de otro Rostro. Por eso, entre las muchas aproximaciones que pueden hacerse a Clara, hay una que forma parte de un aspecto de la vida y personalidad de nuestra santa, sin la cual no se entendería adecuadamente ni su carisma ni su

Sanz percibe una doble dimensión de la llamada, de la Voz y del porta-voz, que le exige a Clara una fidelidad aparentemente doble, porque en realidad es una sola. Una fidelidad sin confusión, porque para ella la única fuente es Dios. Si realmente tiene sentido afirmar que Clara, según la interpretación de Sanz, no confunde la Voz (Dios) con el porta-voz (Francisco), «pero tampoco los puede ni los quiere separar», deberíamos concluir entonces que el tú humano no aleja del Tú divino, sino que se integra plenamente en el encuentro personal con Dios, sin fusión ni confusión.

Con otras palabras, Juan Pablo II expresa esta misma idea en un discurso a las clarisas de Asís, cuando se refiere a un vínculo «indisoluble» entre Francisco y Clara:

Si es cierto que Clara era como un «reflejo» de Francisco, y en él «se veía toda como en un espejo», no hay duda de que, en la comunión del mismo Espíritu, la luz de la pureza y la pobreza de Clara iluminó el rostro del Poverello, así como su recuerdo y la certeza de su oración lo alentaron en momentos de dificultad y prueba. Por eso Clara está indisolublemente ligada a Francisco y el mensaje evangélico de ambos es complementario.<sup>99</sup>

A partir de la elección personal de *Madonna povertà* Francisco y Clara son reflejo el uno del otro, de modo que su *unión indisoluble* formaría parte de la vocación personal a Dios. Es decir, los amigos no se buscan, porque en la renuncia a todo eligen a Dios como el todo, y, en Dios, gratuitamente se encuentran, llegando a ser su encuentro inseparable del encuentro personal con Dios. Además, el vínculo que Dios establece entre los amigos llega a ser más profundo que el de la amistad más excelsa según la carne; más profundo y más estable, porque una amistad en Dios carece de fisuras o de intermitencias y se caracteriza por una copresencia estable y permanente del amigo en el amigo. En este sentido tiene razón Benoit-Dominique de La Soujeole, cuando califica este tipo de amistad de un verdadero *estado*:

La amistad no es solamente un acto o una serie de actos, sino que es un *estado*, una determinada situación afectiva (por tanto, del orden de lo voluntario) estable entre dos o más personas, o al interior de un grupo. Se expresa en los actos, pero no cesa con ellos. El progreso virtuoso de esta amistad útil la hace tender a convertirse en una benevolencia (querer el bien del otro por sí mismo) que, cuando es recíproca, culmina en una amistad perfecta.<sup>100</sup>

La amistad espiritual refleja, por tanto, un equilibrio difícilmente alcanzable por la sola voluntad humana. ¿Cómo compaginar, por ejemplo, la independencia y la libertad

---

misión: nos estamos refiriendo a la relación humana, espiritual y carismática que la vinculó a San Francisco (obviamente, el mismo discurso cabe decir para el Poverello: sin Clara tampoco se comprendería del todo su carisma y su misión)» (Ibid., 316-317).

<sup>99</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Visita pastorale ad Assisi. Incontro con le clarisse e le claustrali nel protomonastrero*, 2 (Perugia, 10-01-1993).

<sup>100</sup> B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introducción al misterio de la Iglesia*, Madrid: BAC 2020, p. 223.

plena entre los amigos con una íntima e indisoluble unión entre ellos? ¿O bien, la renuncia a todo afecto, para luego expresarlo abiertamente con el amigo? ¿O cómo vivir al mismo tiempo la soledad del encuentro personal con Dios con una copresencia del amigo en el núcleo de la propia vocación a Dios? Esto solo es posible como acción del Espíritu Santo en los amigos. Contando, lógicamente, con la libre colaboración de la criatura. En este sentido, la amistad espiritual pone de relieve que la dinámica del seguimiento no significa únicamente el momento de la renuncia, sino también recibir como puro don el «céntuplo» que promete Jesús a los que lo dejan todo por el Reino (cf. Mc 10,29-30). La amistad espiritual constituye, en efecto, una realización de la ley evangélica del perder para ganar: «quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 16,25).

### 2.1.3. Conversión a dos tiempos

La conocida sentencia atribuida a Teresa de Jesús «sólo Dios basta», fundamental para el camino de conversión a Dios y que evoca el primer mandamiento del Decálogo, lo es también para la amistad espiritual, tal como acabamos de sugerir. Bíblicamente la conversión significa el abandono de los ídolos para adorar al Dios vivo y verdadero. Pablo da gracias a Dios por la conversión de los tesalonicenses, junto con otras iglesias vecinas, en estos términos: «Ellos mismos comentan cómo llegamos donde vosotros y cómo os convertisteis a Dios, tras haber abandonado los ídolos para servir a Dios vivo y verdadero» (1Ts 1,9).

El pecado de la idolatría, en efecto, recorre toda la trama bíblica, provocando una lucha sin tregua en su contra. Se idolatraban figuras de vegetales o animales, pero también se puede idolatrar a la persona humana, siendo esta, precisamente, la más grave tentación de la amistad espiritual: colocar a la criatura en el lugar que le corresponde únicamente a Dios. La Escritura alude a un plan original de Dios contrapuesto a la tentación de la idolatría, que el ser humano no fue capaz de realizar. Dice así: «por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía, a su Creador» (Sb 13,5; cf. Rm 1,19-20). Sin percibir la naturaleza de este conocimiento *analógico* se incurre en la idolatría, ya que la criatura, en vez de conducir a Dios, acaba siendo el obstáculo principal para llegar a Él. Por eso, «convertirse de los ídolos» implica no absolutizar a ninguna criatura alabando sólo a Dios, tal como recuerda el *Šemá*: «Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-5). Esta es precisamente la pedagogía que la Igle-

sia ha aplicado habitualmente a lo largo de los tiempos a través de los maestros espirituales. Una pedagogía que se complementa con aquella otra de Elredo de Rieval cuando, secundando el plan original y creatural de Dios, afirma: «de la amistad con el hombre, por cierta analogía, se pasa más fácilmente a la amistad con Dios».<sup>101</sup> Visión más positiva y optimista de la amistad, basada en vivencias reales, que se diferencia quizá de aquella otra generada por el celo pastoral de formadores de novicios y seminaristas, que rezaba así: «al que aspira a la vida interior y espiritual le conviene apartarse con Jesucristo de la multitud». En el capítulo de investigación histórica aludíamos a algunos autores que la fomentaron.<sup>102</sup>

Sin duda, la conversión verdadera equivale a abandonar a los ídolos para adorar al Dios vivo y verdadero, pero ¿significa esto que debemos abandonar y desdeñar todo lo que Dios pone a disposición del ser humano en su acto creador? No es la *fuga mundi* lo que constituye el núcleo de la vocación consagrada, sino el deseo de entrega radical a Dios Amor. Elredo y los monjes cistercienses comprendieron que era este precisamente el plan creacional de Dios, no el de la renuncia por la renuncia, sino más bien aprender a amar a Dios a través del amor y del afecto a las criaturas, renunciando al mismo tiempo a todas las ataduras. Jesús mismo, en la respuesta al fariseo (cf. Mt 22,34-40), asocia dos preceptos fundamentales de la Ley (cf. Dt 6,5 y Lv 19,18.34): el amor a Dios es inseparable del amor al prójimo como a uno mismo. En este sentido, la amistad espiritual constituye una forma eclesial adecuada a este fin. Un fin que, muy probablemente, Francisco de Sales supo integrar en su vivencia creyente y eclesial, tal como queda patente en este texto:

No puede creer cómo mi corazón se afianza en nuestras resoluciones y cómo todo concurre a afianzarme. Siento una suavidad extraordinaria en ello y también en el amor que a usted le tengo. Pues amo este amor incomparablemente. Es fuerte, implacable y sin medida ni reserva, pero dulce, fácil, completamente puro, completamente tranquilo; en una palabra, si no me equivoco, todo en Dios.<sup>103</sup>

No parece muy cauto el obispo a la hora de expresar con total franqueza el amor que siente por Juana de Chantal; un amor extraordinariamente suave, incomparable, fuerte,

<sup>101</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, III, 87.

<sup>102</sup> La cita corresponde al cap. XX de T. A. KEMPIS, *L'imitation de Jésus-Christ*, Paris: Cerf 2019; VINCENT DE PAUL, *Correspondance, Entretiens, Documents*, vol. 10, Paris: Librairie Lecoffre 1923, p. 497. L. TRONSON, *Examens particuliers pour tous les jours de l'année*.

<sup>103</sup> FRANCISCO DE SALES, *Carta CDII*, 7 de julio de 1607 (OEA XIII, 294-297), en E. ALBURQUERQUE, *Dirección y amistad espiritual. Cartas de san Francisco de Sales a santa Juana Francisca de Chantal*, Madrid: CCS 2008. Todas las citas que siguen de Francisco de Sales se extraen de la obra de Alburquerque, que, a partir de ahora, ya no se mencionará más.



implacable, sin medida ni reserva, dulce, puro...; ahora bien: «todo en Dios». Pero ¿no es precisamente este *amor más grande*, el que debemos manifestar en exclusiva a Dios? ¿No corremos el peligro de incurrir en cierta idealización de la persona, convirtiéndola en sustituto de Dios? Probablemente Francisco de Sales, consciente de todos estos peligros, no tarda en añadir:

Entonces, ¿por qué no la voy a amar? Pero ¿a dónde voy? Sin embargo, no borraría esas palabras que son muy verdaderas y fuera de todo peligro. Dios, que ve los repliegues íntimos de mi corazón, sabe que no hay nada dentro de mí que no sea para Él y según Él, y quiero, mediante su gracia, no ser nada para nadie y que nadie sea algo para mí; pero, en Él, quiero no solo conservar sino alimentar, y muy tiernamente, este único afecto. Pero, lo confieso, mi espíritu no había pensado tomarse la libertad de expansionarse así; se me ha escapado; habrá que perdonarle esta vez y, en cambio, no hablará ya más.

El obispo de Ginebra no pretende sobrepasar el límite que trasfiere finalmente a la idolatría, y se alerta a sí mismo con la expresión: «¿a dónde voy?» Acto seguido se afana a confesar la fe y a mostrar su total disponibilidad al Dios único y verdadero: «no hay nada dentro de mí que no sea para Él y según Él, y quiero, mediante su gracia, no ser nada para nadie y que nadie sea algo para mí». Pero a continuación, tampoco duda ni vacila a la hora de reafirmar el amor incondicional por Juana: «pero, en Él, quiero no solo conservar sino alimentar, y muy tiernamente, este único afecto». El ministro manifiesta decididamente un amor único, lleno de afecto y ternura por una mujer y, al mismo tiempo, se sabe todo entero propiedad exclusiva de Dios amor.

Se diría, por tanto, que la amistad espiritual nos sitúa en la tesitura de una conversión a dos tiempos: primero, se plantea la renuncia a todo, también a todos los afectos humanos, a fin de experimentar, en radical desnudez, que *sólo Dios basta*; en un segundo momento, y sin jamás perder de vista la necesaria renuncia, se aprende a degustar las delicias de Dios a través de la belleza de las criaturas. Ahora bien, este segundo paso sería totalmente baldío sin aquel primero, porque conviene afirmar sin excepción la relatividad de la amistad espiritual. El encuentro amical, en efecto, no es lo definitivo; lo definitivo es la unión en soledad con Dios en Cristo. En este sentido una experiencia de amistad espiritual no es imprescindible en vistas a alcanzar la meta de la unión con Dios, aunque después, pueda ayudar a su plena realización. Esta relatividad de la amistad se percibe de modo sorprendente, por ejemplo, en cierto distanciamiento entre las dos almas gemelas que fueron Francisco de Sales y Juana de Chantal durante los últi-

mos seis años de relación.<sup>104</sup> Con frecuencia, cierto distanciamiento o ausencia puede formar parte misteriosamente del itinerario de fe que Dios propone. Además, la *forma* de la amistad espiritual la suele disponer Dios mismo; Él la puede conceder y también retirar, según su beneplácito. También puede ocurrir que a uno de los dos amigos se le abra el espacio de una nueva misión eclesial. El sentido de una amistad verdadera nos dice que el otro amigo o amiga debe mostrar un respeto sagrado a la decisión libre del amigo/a. Si una amistad incluye obligatoriedad y, en consecuencia, pérdida de la libertad individual, fácilmente se diluye el misterioso vínculo divino que la sustentaba. Y, a menudo, una amistad «obligada» conduce finalmente al complejo mundo de las dependencias afectivas y/o pseudosentimentales, o a las mutuas exigencias y reclamaciones, cuyo primer efecto suele ser el distanciarse de la comunión eclesial, «porque no nos entienden», o porque la pareja en cuestión se fabrica cierto «nido» privado donde cuidar exclusivamente de los propios intereses al margen de la comunión.

#### 2.1.4. Eclesialidad de la amistad espiritual

La centralidad de Cristo en la amistad espiritual sugiere también el vínculo de los amigos con la fraternidad eclesial a la cual pertenecen. Es decir, los amigos no constituyen una unidad aislada o insolidaria: están unidos a Dios y a la comunidad eclesial. Su amistad es *católica* (universal), no privada, aunque plenamente personal y particularizada. Los amigos tienen plena conciencia de relacionarse bajo la mirada de aquel mismo Cristo que está siempre presente en medio de la fraternidad cristiana. No viven al margen de ella, sino en comunión con ella. Obran de acuerdo con la vida que de ella han recibido, en fidelidad al mandato del amor que les impulsa, por la fuerza del Espíritu, a «engendrar» a Cristo místicamente en medio de ellos: «Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos» (Mt 18,20). Esta presencia viva de Jesús en medio de dos o más que se reúnen en su nombre en el seno de la fraternidad, constituye el único argumento eclesial que vincula a los amigos, tal como certifica Elredo en su reunión con Ivo: «Aquí estamos tú y yo, y confío que también Cristo se

---

<sup>104</sup> Lo comenta Negel en su libro: «Gerade deshalb muß es befremden, daß sich die letzten sechs Jahre ihrer Freundschaft so schmerzlich verdunkeln. Franz von Sales zieht sich von Johanna zunehmend zurück; es gibt keine Erklärung dafür. Die von ihm vorgetragenen Gründe, der Liebe zu Gott sei keinerlei Menschenliebe vorzuziehen (man erinnere sich an das zu jener Zeit aufkommende quietistische Ideal eines „amour désintéressé“), wirken merkwürdig aufgesetzt; aus dem zärtlichen Mystiker von einst, der den großen „Traité de l'Amour de Dieu“ („Theotimus“) für seine Seelenfreundin verfaßt hatte, wird, so scheint es zumindest für den Außenstehenden, zunehmend ein erbarmungsloser Asket, für Johanna eine Erfahrung, die sie drastisch mit einer Häutung bei lebendigem Leibe vergleicht» (NEGEL, *Freundschaft*, 311).

halle con nosotros».<sup>105</sup> Si Cristo está realmente presente en medio de ellos, significa, a su vez, que también lo está la Iglesia entera. La amistad espiritual debería ser, por tanto, una experiencia plenamente eclesial, no privativa. Al respecto escribe Florensky:

la reunión de dos o tres *en el Nombre* de Cristo, la entrada-*en común* de los hombres en el misterio de la atmósfera espiritual que rodea a Cristo, la comunión en su fuerza de gracia, los transforma en una nueva substancia espiritual, hace de *los dos* una partícula del *Cuerpo de Cristo*, una viviente encarnación de la Iglesia –¡el Nombre de Cristo es la Iglesia mística! –, los eclesializa.<sup>106</sup>

No tendría sentido en la Iglesia un espacio de privacidad en el cual se actúa a título personal o por cuenta propia al margen de la comunión. Existe ciertamente una intimidad y una reserva en cada relación particular, pero siempre con la conciencia de formar, *los dos*, como escribe Florensky, «una partícula del *Cuerpo de Cristo*». Sin esta conciencia de eclesialidad la pareja de amigos, más que formar una célula o partícula del Cuerpo de Cristo, formaría una célula extraña ajena al orden armónico del mismo. Abogamos, en definitiva, por una amistad con un sello de eclesialidad, porque es toda la Iglesia que se hace presente en el encuentro amoroso de los amigos en el Señor.

#### 2.1.5. Afianzarse en la propia vocación-misión

Otra característica importante de la amistad espiritual es su descentralización y su proyección hacia la vocación-misión. Debemos insistir aún en que los amigos no se encierran en un círculo privado ni se centran en ellos mismos. La pareja de amistad no vive centrada en ella misma, como cerrando las puertas al exterior. Vive dialécticamente hacia dentro y hacia afuera, porque cada vez que se activa la fuerza centrípeta se activa al mismo tiempo la centrífuga. Es decir, por supuesto que existe intimidad y reserva, pero a la vez, proyección en pro de la misión. En este sentido, Negel propone como punto de discernimiento para una verdadera amistad, analizar si entorpece o favorece la vocación-misión de sus protagonistas:

la pregunta que debe plantearse es si y en qué medida la relación de amistad puede también ser vivida por el otro; en qué medida le promueve a él mismo y a su propia elección de vida. [...] Ambos deben preguntarse hasta dónde pueden llegar con la amistad por el bien de ellos dos; hasta qué punto, desde la perspectiva de la fe, permanecen en el espacio de la voluntad divina.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual*, I, 1.

<sup>106</sup> FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la verdad*, 370.

<sup>107</sup> NEGEL, *Freundschaft*, 313-314.

Y más adelante concreta un poco más:

Porque no es suficiente que ambos, en cuanto al propio plan de vida y a la amistad, sean compatibles entre sí. Para que la amistad sea espiritual se necesita algo más; debería ayudar a profundizar la propia decisión espiritual. ¿Pueden dos personas que están fundamentalmente conectadas en la fe conseguir animarse mutuamente a encontrar con más determinación el camino de su propia vocación? También se puede convertir la pregunta en psicológica. Es decir, el individuo tiene que preguntarse hasta qué punto crece interiormente a través de la relación, comprobando si le ayuda a ser coherente en sus sentimientos y pensamientos.<sup>108</sup>

¿Ayuda la amistad a crecer y a progresar o más bien estanca y enmudece el alma? Sin duda, una verdadera amistad en Cristo debería ayudar siempre a vivir con más ímpetu y entrega la propia vocación a Dios, y a realizar con mayor entusiasmo y dedicación la misión que el Señor prepara para cada uno.

En el texto de Jn 17, citado más arriba, Jesús expresa el objetivo último de la amistad-unidad de los discípulos: «para que el mundo crea» (v. 21). Están llamados a ser uno, como Jesús y el Padre, a fin de que los hombres y mujeres del mundo crean que Él es el enviado del Padre. Esta proyección misionera de la amistad discipular es reflejo de la irradiación y fecundidad trinitarias. El amor de Dios, en efecto, es extático; sale de sí mismo y se proyecta hasta el infinito con una creatividad sin fin. De modo análogo, la amistad-unidad de los discípulos, siguiendo la amistad-unidad de Cristo y el Padre, encuentra su pleno sentido en la misión *ad gentes*. De este modo, los amigos no cultivan una amistad para sentirse mejor o con el fin de obtener alguna ganancia personal, sino únicamente para ser *sal de la tierra y luz del mundo* (cf. Mt 5,13-16). Evidentemente, la amistad les aportará un fruto personal ineludible, pero este fruto no es la finalidad de la amistad, sino únicamente la misión.

## 2.2. Amistad espiritual y afectividad

Hemos señalado hasta ahora algunos elementos básicos de la amistad espiritual. Nos proponemos acto seguido indicar algunos aspectos relativos a la vinculación que toda amistad establece con el complejo mundo de los afectos.

### 2.2.1. Para una renovación del lenguaje

Nos interrogamos en primer lugar sobre el sentido del adjetivo «espiritual» para la amistad ministro-mujer. Desde la perspectiva de la antropología actual parecería una

---

<sup>108</sup> NEGEL, *Freundschaft*, 313.

adjetivación poco adecuada. Si la analizamos desde el punto de vista de la estética de la comunicación, una amistad presentada como espiritual «conecta» poco con el genio cultural actual, porque se puede percibir como incompleta, sin el anclaje a lo corporal. En la sección antropológica hemos subrayado la importancia de la persona integral, formada de cuerpo, alma y espíritu. Hemos reflexionado sobre la sexualidad y sobre el género, tomando conciencia de la complejidad de estos temas en el debate cultural y social actual. También la Iglesia se abre a estos nuevos horizontes culturales, buscando un lenguaje nuevo, una comprensión más amplia que antaño sobre la sexualidad y la corporalidad, tal como se plasma en las enseñanzas del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Así, por ejemplo:

La *sexualidad* abraza todos los aspectos de la persona humana, en la unidad de su cuerpo y de su alma. Conciérne particularmente a la afectividad, a la capacidad de amar y de procrear y, de manera más general, a la aptitud para establecer vínculos de comunión con otro.<sup>109</sup>

O bien también:

La castidad significa la integración lograda de la sexualidad en la persona, y por ello en la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual. La sexualidad, en la que se expresa la pertenencia del hombre al mundo corporal y biológico, se hace personal y verdaderamente humana cuando está integrada en la relación de persona a persona, en el don mutuo total y temporalmente ilimitado del hombre y de la mujer.<sup>110</sup>

La amistad en Cristo significa entonces establecer «vínculos de comunión» con la otra persona, y esto equivale, según el *Catecismo de la Iglesia Católica*, a la sexualidad; de este modo, la sexualidad tiene un sentido más amplio, que abarca a toda la persona sin confundirse con la mera genitalidad. La castidad, en el contexto de una amistad en Cristo, se comporta entonces como el elemento integrador de la sexualidad en la persona, haciendo posible «la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual». De este modo la sexualidad se convierte en personal y humana: «en la relación de persona a persona, en el don mutuo total y temporalmente ilimitado del hombre y de la mujer», tanto en la virginidad como en el Matrimonio, según se desprende de los textos del *Catecismo de la Iglesia Católica*.

No podemos, por tanto, considerar la amistad espiritual del ministro con la mujer sin hacer referencia al cuerpo y a la sexualidad, ya que una amistad espiritual en sentido estricto afectaría únicamente a los espíritus y a los ángeles. De hecho, la perspectiva an-

---

<sup>109</sup> CIC, núm. 2332.

<sup>110</sup> CIC, núm. 2337.

tropológica actual, más cercana a la persona integral, se ajusta mejor a la antropología semítica presente en la Palestina del s. I que a las antropologías culturales del medio grecorromano, invasoras durante siglos del lenguaje y del imaginario cristiano. En nuestra trayectoria bíblica, por ejemplo, enfatizamos la amistad de algunas mujeres con Jesús, constatando una gestualidad a menudo corporal, no exenta de cierta carga erótica. ¿Deberíamos minimizar estas escenas, apelando a la «debilidad» de la mujer, que Jesús acogería pacientemente? ¿Iría Jesús a remolque de la expresividad femenina, manifestando incomodidad y buscando alguna forma de evadirla? Esta constituye, sin duda, cierta forma secular de interpretar el *noli me tangere*. ¿No parecería que acontece justamente a la inversa, porque es la mujer quien, como espejo donde se refleja Jesús, se siente impelida a moverse y a expresarse, devolviéndole ella la misma fascinación que recibe de Él? ¿Deberíamos obviar tales gestos y ademanes bíblicos, ignorarlos y minimizarlos, aduciendo que son elementos secundarios, ajenos a lo nuclear del mensaje?

¿Cómo deberíamos comprender entonces una amistad entre ministro y mujer desde los parámetros de la cultura antropológica actual? Aludiendo a los testimonios que nos sirven de apoyo, ¿deberíamos utilizar el mismo lenguaje amoroso anclado en la antigüedad y que, a menudo, ha perdurado hasta nuestros días? Ciertamente, el contenido profundo de la amistad es invariable y perpetuo porque, siguiendo a Elredo, nace de Cristo, se desarrolla por Cristo y se perfecciona en Cristo. Sin embargo, las formas culturales son distintas en cada época y, siguiendo ahora el último concilio, es importante entrar en diálogo con el mundo para comprenderlas y assimilarlas. Quizá hoy en día, una amistad en Cristo entre un ministro y una mujer debería tener en cuenta por lo menos estos dos elementos: la antropología que subyace en los relatos evangélicos, a fin de comprender de qué modo acoge Jesús a la mujer, y los elementos característicos de las antropologías actuales. A partir de estos nuevos parámetros culturales sería interesante apostar por una renovación del lenguaje y de los símbolos concernientes a la relación esponsal. Así, por ejemplo, ¿no sería más adecuada la expresión *amistad en Cristo* o *amistad esponsal* en lugar de «amistad espiritual»? Quizá ayudaría a comprender que la amistad no se ciñe al nivel espiritual sino al nivel de la persona integral, formada de cuerpo, alma y espíritu. Además, una *amistad esponsal en Cristo* no solo se aplicaría a la pareja virginal, también a la matrimonial, porque sin duda el Matrimonio debería manifestar una verdadera amistad de los cónyuges en Cristo. No es nuestra intención, sin embargo, cambiar la semántica de las expresiones tradicionales de la Iglesia, porque comprendemos bien el sentido, sobre todo a nivel conceptual, de la expresión *amistad*

*espiritual*. Ahora bien, en lo que toca al ámbito pastoral y a la evangelización, nos parece poco acorde con la sensibilidad cultural actual.

En una amistad en Cristo entre ministro y mujer, ¿se debería evitar entonces la feminidad de ella y la masculinidad de él, renunciando a una mirada contemplativa ante la presencia que acontece aquí y ahora? ¿Debería exigir el ministro a la mujer, con quien mantiene una amistad, cierta espiritualización y sublimación a fin de «esconder» o disimular la feminidad, evitando de este modo el escollo de la tentación? ¿Debería evitar también él cualquier muestra de su propia masculinidad? ¿Es todo esto posible? ¿Es posible para el ministro y para la mujer renunciar a la condición sexuada de su identidad masculina y femenina, a fin de espiritualizar la relación, porque las expresiones afectivas serían pecaminosas de gravedad fuera del matrimonio? Ciertamente, una pedagogía que busca más la integración que la mera negación no implica en absoluto renunciar a las leyes de la virginidad ni al celibato consagrado. Además, los testimonios analizados presentan una pareja virginal y la reflexión no versa sobre la vida conyugal. En fin, nos parece una síntesis adecuada de esta cuestión el criterio al cual apuntaba el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «La castidad significa la integración lograda de la sexualidad en la persona, y por ello en la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual».<sup>111</sup> La castidad no aleja de la sexualidad o de la corporalidad, sino todo lo contrario, supone más bien su «integración lograda». La dificultad radica, ciertamente, en «lograr» esa integración. Una tarea de la persona que exige renuncia a la carnalidad, a fin de humanizar y personalizar la sexualidad, como sugiere el *Catecismo de la Iglesia Católica*, en el don mutuo total del hombre y de la mujer. En este sentido: «La virtud de la castidad se desarrolla en la *amistad*».<sup>112</sup> En consecuencia, una castidad orientada de modo individual, sin el contexto de la amistad y de la fraternidad, puede conducir a lo contrario de lo que pretende, sumiendo a la persona en el mundo de las pasiones concupiscentes. Al respecto insiste el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

La castidad se expresa especialmente en la *amistad con el prójimo*. Desarrollada entre personas del mismo sexo o de sexos distintos, la amistad representa un gran bien para todos. Conduce a la comunión espiritual.<sup>113</sup>

En definitiva, una amistad que conduce a la comunión espiritual es el mejor camino para lograr esa integración pneumo-psíquico-corporal típica de una castidad bien orien-

---

<sup>111</sup> CIC, núm. 2337.

<sup>112</sup> CIC, núm. 2347.

<sup>113</sup> Ibid.

tada, ajena, por tanto, al dejarse llevar de la carnalidad como a la pseudosublimación en el rechazo de la molesta o perniciosa sexualidad.

### 2.2.2. Amistad y enamoramiento

No es extraño que los maestros espirituales formulen no pocas cautelas en lo referente al campo resbaladizo de los sentimientos. De hecho, una relación varón-mujer puede poner al descubierto algunos registros de la persona que permanecen ocultos, cuya gestión no siempre es fácil. El simple hecho de la presencia del otro implica ya una interpelación que impele a buscar una respuesta adecuada; supone una «pro-vocación», es decir, una *llamada hacia adelante* o un *salir afuera* de uno mismo para ir al encuentro del *tú*. A partir de aquí, el encuentro con el otro, en el contexto de un interés común por el Evangelio, puede derivar en la vivencia extraordinaria –no habitual– de un enamorarse en el Señor. ¿Cómo gestionar entonces estas vivencias? La espiritualidad clásica tiende a recomendar para los «consagrados», varones o mujeres, escapar convenientemente de una relación de proximidad o familiaridad con una persona del sexo opuesto, por los peligros que conlleva, exceptuando aquellas circunstancias en las que se ejerce un ministerio o una función pastoral. No cabe duda de que este tipo de vivencias requieren afianzarse en una vida espiritual madura e incluso en cierto equilibrio humano. Pero estas vivencias están ahí, prodigándose a lo largo de la historia de la Iglesia. Y a pesar de las cautelas, forman ya parte de su tradición secular.

Por otro lado, las vivencias enamoradas generan un cierto *lenguaje del amor*, que guarda algunas analogías con la expresividad amorosa profana. Algo de esto fue constatado en la simbiosis medieval entre el amor cortés y el lenguaje de los maestros místicos. El *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, por ejemplo, describe una vivencia de alta mística utilizando el lenguaje amatorio secular, aunque de hecho se trata de una vivencia en sentido vertical. El problema surge cuando se traslada la experiencia vertical en el interior mismo de una vivencia horizontal esponsal. ¿Tiene entonces algún sentido tal traslación? ¿Una relación enamorada, junto con el lenguaje amatorio que comporta, puede encontrar algún tipo de ubicación en la llamada a una vida de perfección?

Los testimonios históricos consignados avalan, a nuestro entender, una respuesta afirmativa a todas estas preguntas. Estos testimonios, en efecto, combinan holgadamente dos aspectos inseparables: por un lado, la percepción clara y distinta, por parte de los protagonistas, de acoger una amistad enamorada como don de Dios y como verdadera



experiencia mística y, por el otro, la posesión de un determinado cultivo personal y de una determinada cultura que hace posible acoger y utilizar el lenguaje amoroso profano como expresión del don. El equilibrio de estos dos elementos permite, por ejemplo, la existencia en el canon bíblico de un libro como el Cantar de los Cantares, donde se entremezcla la inspiración divina de su autor material con una gran sensibilidad literaria poco común. En otro contexto, el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, denota igualmente una profunda experiencia del Espíritu y, al mismo tiempo, un exquisito conocimiento del arte amoroso secular.

No cuesta ver este equilibrio en los testimonios que vamos consignando. Así, por ejemplo, Verónica no duda en expresar al cardenal Suenens sus sentimientos más íntimos después de su encuentro en Lourdes: «¿Quiere usted, por su parte, escuchar con atención los susurros de la gracia en su alma, y ver si ella le invita a esta especie de alianza mística conmigo?». <sup>114</sup> Esta proposición parece indicar que la alianza mística entre el ministro y la mujer será un signo de la alianza de cada uno con Dios. No son menos elocuentes algunas expresiones del cardenal: «he pasado [con ella] inolvidables momentos de gracia en Lourdes. Se ha establecido allí entre nosotros un misterio de unidad cuya responsabilidad recae por completo, según creo, en la Santísima Virgen, y que marca verdaderamente mi vida espiritual». <sup>115</sup> Es decir, el «misterio de unidad» que se ha establecido entre el ministro y la mujer, responsabilidad de la Virgen, marca ineludiblemente la vida espiritual de ambos protagonistas.

El equilibrio entre gracia y libertad lo descubrimos también en las cartas de Francisco de Sales, obispo de Ginebra, cuando hace memoria de su primer encuentro con la viuda y después religiosa Juana de Chantal: «Recuerde que la primera palabra que le escribí fue precisamente, que Dios me había entregado a usted; los sentimientos sobre esta cuestión son cada día más grandes en mi alma. Este gran Dios sea siempre nuestro Todo». <sup>116</sup> En este caso, el ministro tiene plena y diáfana conciencia de haberse entregado a una mujer en nombre de Dios, es decir, como una acción de Dios en su vida, y de experimentar la certeza de la unión con ella. Un aspecto este último que se repite a doquier:

---

<sup>114</sup> SUESENS, *Los imprevistos de Dios*, 104.

<sup>115</sup> Ibid., 114. Se trata de una carta de Suenens al canónigo Guynot, donde el cardenal le relata el encuentro de abril de 1948 con Verónica en Lourdes, y le solicita cierta confirmación del camino iniciado con ella.

<sup>116</sup> FRANCISCO DE SALES, *Carta DXL y DCCCXXXVIII*, 16 de enero de 1610 (OEA, XXI, 89-98).

Me gustaría poder decirle el sentimiento que he tenido hoy al comulgar, sobre nuestra querida unidad, pues es grande, perfecto, suave, poderoso y casi como un voto de entrega.

Buenas noches, Hija de mi corazón o mejor, mi Hija y mi corazón. Quede en paz, descanse y, sobre todo, permanezca todo en Dios.<sup>117</sup>

En el corazón –en el centro íntimo– del obispo está la presencia de ella, con un sentimiento grande, perfecto, suave, poderoso... de la unidad de los dos. Una unidad que se subraya siempre de nuevo:

¿Qué más le diré? Nada más, queridísima Madre, sino que amo incomparablemente su corazón tanto como al mío, si es que se puede hablar de suyo y mío entre nosotros, donde Dios ha establecido una invariable unidad, en la que Él sea eternamente bendito.<sup>118</sup>

En esta misma línea de expresividad amorosa hacemos también referencia a un texto inédito de Juan Pablo II, dado a conocer por el presbítero y escritor italiano Mauro Leonardi. Se trata de un texto público del Papa editado recientemente, que tiene el carácter de una meditación. Escrito en polaco constaba únicamente en las *Acta Apostolicae Sedis*.<sup>119</sup> No se conocen las circunstancias de su redacción, pero al final del escrito consta el lugar y la fecha: Ciudad del Vaticano, 8 de febrero de 1994. Veamos un fragmento:

Un largo camino me llevó al descubrimiento del «genio femenino», pero solo la Providencia consiguió que llegara el día de su reconocimiento y, en ciertos aspectos, de su iluminación.

Pienso que cada hombre, prescindiendo de su estado y de su vocación de vida, debe oír al menos una vez en la vida las palabras que escuchó José de Nazaret: «No temas tomar contigo a María» (Mt 1,20). «No temas tomar contigo» significa «haz todo lo que sea a fin de reconocer el don que ella es para ti».

Teme solamente una cosa: no apropiarte de este don, teme esto. Durante todo el tiempo que ella se mantiene para ti como el don de Dios mismo puedes tranquilamente gozar de todo lo que es ese don. Más aún, deberías hacer todo lo que esté en tu mano a fin de reconocer este don, para demostrarle a ella misma que es un valor irrepetible. [...] Tal vez Dios quiere que tú le comuniques precisamente a ella aquello en que consiste su valor irrepetible, así como su singular belleza. En este caso, no temas tu complacencia. [...] Si temes adecuadamente, no temas por anticipado, para que tu complacencia no se vuelva una fuerza destructiva. Serán los frutos los que demuestren si tu complacencia es creativa.

[...] Ruega con toda humildad saber ser guardián de tu hermana, para que, en los límites de irradiación de tu masculinidad, ella misma descubra el camino de su vocación y la santidad que le está destinada en los planes de Dios. Enorme es la fuerza espiritual de la mujer. Una vez liberada, demuestra una intrepidez muchísimo mayor, una prontitud para sacrificios en

<sup>117</sup> FRANCISCO DE SALES, *Carta DCLXIII*, febrero de 1611 (OEA XV, 21).

<sup>118</sup> FRANCISCO DE SALES, *Carta MDCCLXXXVIII*, comienzos de mayo 1621 (OEA XX, 74-75).

<sup>119</sup> ACTA APOSTOLICAE SEDIS, vol. 98, t. II (2006), 628-638. M. Leonardi descubrió el texto en el año 2006. Puede leerse el texto completo en su blog: <https://mauroleonardi.it/2018/05/08/juan-pablo-ii-el-don-desinteresado/>. O bien también en su libro: M. LEONARDI, *Como Jesús. La amistad y el don del celibato apostólico*, Madrid: Palabra 2015, pp. 263-277.

los que a veces un varón se resiste a pensar. Justamente con este conocimiento, la Iglesia repite las palabras del Cantar de los Cantares: «¡Qué hermosa eres, amiga mía!».

El papa polaco transmite aquí, probablemente, una experiencia personal de amistad espiritual.<sup>120</sup> En el texto, el sujeto en tercera persona tiene clara conciencia de que ella es don para él y que, en ella, Dios es don para él. También se insiste en que él le comunique a ella la importancia de su ser un don para él: ella tiene que saberlo. Rechazando toda apropiación, no hay que temer de complacerse en el don y gozar de su belleza. Los frutos ya confirmarán la «creatividad» de aquella complacencia. Él le ayuda a ella para que descubra el «camino de su vocación y la santidad» del plan de Dios. A partir de aquí el pontífice descubre «la fuerza espiritual de la mujer», que provoca la fascinación de su belleza (mención del Ct) en el varón.

La lectura de todos estos textos nos lleva a la siguiente conclusión en forma de pregunta: ¿todos estos prelados –Francisco de Sales, Suenens, Juan Pablo II– tuvieron, aun siendo prelados de la Iglesia, la experiencia de un *enamorarse* de una mujer en Dios? ¿Es equívoca esta afirmación, o bien responde a una realidad factible? Por lo menos, a través de sus escritos, podemos concluir que todos ellos tuvieron, en el contexto de una amistad espiritual en Cristo, una cierta experiencia de encuentro amoroso y virginal con una mujer. Se trata, sin duda, de experiencias sorprendentes y con matices únicos en cada caso, capaces de aunar elementos tan aparentemente antinómicos como una alta vida mística y una relación ministro-mujer cargada de matices afectivos y amorios que presentan, al mismo tiempo, un equilibrio humano-divino en la experiencia de fe, únicamente posible como don del Verbo encarnado, en quien se armoniza en perfecto equilibrio la naturaleza divina con la humana en el misterio de la unión hipostática.

### 2.2.3. Caminos pedagógicos de integración y unificación

Esta sería, sin duda, una de las condiciones para admitir la viabilidad de una amistad espiritual en Cristo: la capacidad de integración y unificación interior de cada uno de sus protagonistas. Negel concreta esta integración a partir de dos fuerzas que él define como *eros espiritual* y *eros sexual*. Y a partir de aquí se pregunta sobre la interacción entre ambas fuerzas:

---

<sup>120</sup> No parece difícil vincular este texto con la amistad que el papa polaco mantuvo con Wanda Póltawska, cuyo diario fue publicado en el año 2009. En el prólogo de la edición, Andrzej Póltawski, esposo de Wanda, escribió: «[el libro] es el relato de lo que le ocurrió a un ser humano-mujer y médico psiquiatra, y de su amistad, muy estrecha, con un ser humano-hombre que fue sacerdote, pastor de almas y Papa» (W. PÓLTAWSKA, *Diario de una amistad. La familia Póltawski y Karol Wojtyła*, Madrid: San Pablo 2011, p. 12).

Por supuesto, el eros espiritual y el sexual pueden tener la misma intensidad, de un modo tal, que surge entonces la pregunta de si se interponen en el camino del otro (este es el miedo que a menudo expresan los maestros de la vida espiritual) o si, posiblemente, se fecundan entre sí. En consecuencia, es importante finalmente considerar qué formas de cooperación deben cultivarse para que las amistades espirituales puedan tener éxito.<sup>121</sup>

De entrada, la interacción entre «eros espiritual» y «eros sexual», según Negel, contribuye al buen funcionamiento de la amistad espiritual. Por otro lado, también advierte que esta interacción no es nunca neutra, porque, o bien se interpone en la amistad, dañándola gravemente, o bien la fecunda, haciéndola crecer y progresar. Y justifica sus pensamientos reflexionando sobre las tres acepciones principales de la palabra *amor*, según la etimología del griego: *eros*, *filia*, *ágape*. A partir de aquí, si bien es verdad que en el NT *amor* se traduce normalmente por *ágape* y sus variantes, algunas veces por *filia*, pero nunca por *eros*, a pesar de todo, «el amor de Dios es amor en todas sus formas, y es, por tanto, de modo unificado eros, filia y ágape».<sup>122</sup> La amistad (*filia*) de la cual tratamos se fundamenta entonces en *eros* y en *ágape*, y no únicamente en *ágape*. Una amistad sin la referencia a *eros* equivaldría a la amistad entre ángeles o espíritus, ajena a la constitución material del mundo; y una amistad sin *ágape* desembocaría en una relación que se consumiría en ella misma. La amistad verdadera no debería prescindir de las tres dimensiones, menos aún si se trata de una amistad en Cristo, porque por la gracia del Verbo encarnado los amigos están llamados a unificarse no solo personalmente, también en su relación de amistad.

Más adelante, el autor ofrece nuevas perspectivas de las distintas relaciones entre los tres componentes del amor:

Las nociones clásicas de amor de deseo (*eros*) y amor de amistad (*filia*), que entran en el campo gravitacional del evento Cristo, necesitan ahora una nueva interpretación por parte de *ágape*, que las amplía por su matiz de solicitud y menesterosidad. El deseo erótico alimenta el *ágape* (sin el «subsuelo vital de la *passio amoris*», la *caritas* como acto humano no se pondría en marcha ni podría mantenerse viva [citando a Josef Pieper]); Al mismo tiempo, el *ágape* doma el lado ansioso del eros, sin limitarse a poner grilletes a su pasión; todo lo contrario: del juego del eros y del *ágape*, surge *filia*, la voluntad apasionada del otro y la preocupación por acrecentar su belleza, su libertad, su encanto. En otras palabras: *ser cristiano significa ser capaz de entablar amistad en el sentido fuerte de la palabra. Quien es capaz de amar es capaz de amistad. La capacidad de amar, sin embargo, implica la capacidad de*

<sup>121</sup> NEGEL, *Freundschaft*, 298.

<sup>122</sup> Ibid, 109.

*Dios*. Y así, la amistad agápica se convierte cada vez más en el centro de una ética específicamente cristiana.<sup>123</sup>

La «solicitud y menesterosidad» del ágape hace referencia a la dimensión oblativa del amor, en tanto que vivencia radical del darse sin esperar nada a cambio; es el amor gratuito del darse «retirándose», aparentemente en precario y vacío de toda respuesta, respetando al máximo la libertad ajena. El amor agápico, sin embargo, no acaba en la precariedad del vacío, puesto que el mismo gesto del darse oblativo contiene ya el anhelo de comunión. Es de tal modo intenso el *eros* de Dios hacia el hombre, es decir, su deseo infinito de introducirle en el misterio de la comunión intratrinitaria, que envía al Hijo al mundo, a fin de consumir esta comunión a través de su muerte vicaria. El amor unitivo y posesivo conduce finalmente al amor oblativo, como camino o prenda de la unión. Y, por consiguiente, la *filia*, entendida como «la voluntad apasionada del otro y la preocupación por acrecentar su belleza, su libertad, su encanto», se fundamenta en el *eros agapizado* o en el *ágape erotizado*.

Benedicto XVI también pone de relieve este importante equilibrio entre *eros* y *ágape* en su encíclica *Deus caritas est*. Como punto de partida indica la necesaria purificación de *eros*, reclamando, al mismo tiempo, la necesaria humanización de *ágape*:

En realidad, *eros* y *ágape* –amor ascendente y amor descendente– nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente –fascinación por la gran promesa de felicidad–, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro. Así, el momento del *ágape* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza.<sup>124</sup>

Ciertamente, si entendiéramos *eros* como mera carencia, sería imposible aplicarlo a Dios, porque Dios es abundancia, y su aplicación al ser humano redundaría en remarcar tristemente la miseria de la condición humana. Pero si *eros* es comunicación de vida y deseo extremo de comunión resulta plenamente imprescindible, para Dios y para el hombre, a fin de catapultar el amor hacia adelante en busca de su propio objeto. En el caso del ser humano, cuando ya se ha establecido *eros*, llega a continuación *ágape* con la tarea de transformar el impulso inicial de *eros* en amor oblativo, a fin de buscar úni-

<sup>123</sup> Ibid, 105.

<sup>124</sup> BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 7.

camente el bien del amado. Ahora bien, el amor no consiste únicamente en vaciarse, en todo caso es un vaciarse para llenarse. Por eso continua el Papa:

Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don.<sup>125</sup>

A partir de estos principios Benedicto XVI aplica *eros* a Dios, citando al Pseudo Dionisio,<sup>126</sup> porque el amor de Dios a Israel, «puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*».<sup>127</sup> Y se refiere a las «imágenes eróticas audaces» con las cuales la Biblia describe la «pasión de Dios por su pueblo» a través de los profetas (Oseas, Ezequiel...). La cruz de Cristo sería, entonces, la máxima expresión del *eros agapetizado* de Dios, donde las tres dimensiones del amor encuentran su referencia y su inseparabilidad. La misma idea la comenta de otro modo Negel:

Este Dios que anhela al hombre (*eros*) y le abre un espacio de libertad (*filia*), se experimenta como un espacio de *discretio* y *dilectio*, de *distanciamiento* y de *cercanía* que se abre al hombre, como un Dios que se expresa personalmente en indulgencia y bondad hacia el otro en forma de retirada creativa de sí mismo (*ágape*).<sup>128</sup>

No deberíamos, a la postre, excluir ninguno de los tres elementos en una relación de amistad en Cristo. Ciertamente, resulta más fácil con *filia* y *ágape*, porque la amistad verdadera va asociada al amor oblativo como entrega martirial por el tú «a cambio de nada». Con *eros* es un poco más difícil; comprensible respecto a la pareja conyugal, pero no tanto en relación con la virginal. Por otro lado, la antropología actual nos presenta una imagen unificada de la persona humana, porque, tal como afirma el teólogo y psicoanalista Antoine Vergote: «Si el hombre llega a ser capaz de amar a Dios es porque es un ser sexuado y ha experimentado el amor sexual, como testigo, como objeto y como sujeto».<sup>129</sup> No cabrían en el hombre, por tanto, dos tipos diferenciados de deseo, uno para Dios y otro para la carne, sino que existiría el mismo y único deseo fundamental y fontal que deberá educarse y cultivarse a lo largo de la vida. En este anhelo fontal y esencial «están arraigados tanto el anhelo de Dios como el anhelo del amado y, en últi-

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Cf. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Dels noms divins*, IV, 12-14, donde atribuye y de hecho llama a Dios *eros* y *agapé* al mismo tiempo.

<sup>127</sup> BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 9.

<sup>128</sup> NEGEL, *Freundschaft*, 110-111.

<sup>129</sup> A. VERGOTE, *Dette et desir. Deux actes chretiens et la derive pathologique*, Paris: Seuil 1978, p. 178, citado por NEGEL, *Freundschaft*, 327.

ma instancia, este anhelo es único».<sup>130</sup> El deseo-anhelo único, cuando se halla compartimentado, no indica tanto la existencia de dos deseos como la inmadurez de la persona, llamada sin duda a unificarse en Cristo.

Se trataría, por tanto, de integrar unificando los tres elementos constitutivos del amor. Pero precisamente surge aquí la acuciante cuestión: ¿Cómo proceder para integrarlos a fin de asegurar una verdadera y equilibrada amistad en Cristo? ¿Qué herramientas pedagógicas tenemos a nuestro alcance en vista de la integración, evitando de este modo el escollo del pseudoespiritualismo o de la mera *carnalidad*? Negel presenta alguna pista al respecto, cuando plantea, citando a Hermann Kurzke, la posibilidad de una pedagogía que tendría en cuenta cierto *cultivo de la sensualidad*. Escribe:

¿Cómo sería un cultivo de nuestra sensualidad que supiera transferir a lo corporal la dinámica de la amistad espiritual, de tal manera que lo espiritual, en lugar de desvanecerse en la borrosidad del mero pensamiento, se encarnara profundamente en lo sexual de nuestra existencia, y lo sexual, en lugar de ser un burdo factor perturbador, se refinara en el sublime y vital eros?<sup>131</sup>

El reto que propone Negel, con Kurzke, es pedagógicamente audaz, aunque nada fácil de vehicular. En vez de «eliminar» el *eros* de la amistad con el objeto de evitar posibles «peligros» y molestias, se trataría más bien de «cultivarlo», a fin de compensar una proyección excesivamente intelectual de lo espiritual y para ayudar a modelar la fuerza perturbadora de lo sexual. De otro modo, Sandra M. Schneiders, citada por Negel, expone con audacia el vínculo que asocia la intimidad de la amistad con el amor sincero con Dios y con los demás:

La capacidad de amar a Dios y al prójimo de todo corazón [...] se basa en la capacidad de intimidad humana. [...] Quien nunca haya amado a una persona real, concreta y única, con sentimientos auténticos, concretos, humanos, sexualmente vivos y vigorizantes y ha sido amado por ella, puede hablar sin fin de la belleza y de la alegría del amor divino; sin embargo, no será muy convincente para alguien que ha experimentado la realidad de la agonía y el éxtasis del amor. Solo hay que leer a los grandes místicos para saber que sus imágenes no provienen de rumores o de la imaginación. Uno de los rasgos más substanciales de los grandes amantes de Dios y de los siervos personalmente más poderosos de Dios en la historia de la Iglesia radica en su capacidad de desarrollar relaciones personales profundas y amistades reales.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> NEGEL, *Freundschaft*, 317.

<sup>131</sup> NEGEL, *Freundschaft*, 304.

<sup>132</sup> NEGEL, *Freundschaft*, 347, citando S. M. SCHNEIDERS, *New Wineskins. Re-imagining Religious Life Today*, New York/Mawah: Paulist Press 1986, p. 220.

Esta última reflexión nos lleva a la siguiente conclusión: una verdadera amistad espiritual se encuentra en las antípodas de una vivencia superficial o pasajera; se trata, sin duda, de un reto o compromiso humano y evangélico que requiere madurez y seriedad, así como una clara apertura al *tercero* –Dios, la comunidad, el pobre...–, como forma estructural de la amistad en Cristo.

### 2.3. *Formas eclesiales para la amistad espiritual*

Después de analizar algunos elementos característicos de la amistad en Cristo en clave sponsal nos detenemos a investigar algunas formas eclesiales de esta amistad. La primera se refiere a una cierta institucionalización de la amistad entre dos bautizados, que pueden ser varón y mujer, como práctica eclesial propia de la antigüedad y del medioevo. La segunda hace referencia a una carta de Juan Pablo II a los sacerdotes en el día de Jueves Santo, donde alude a la «hermana» del presbítero.

#### 2.3.1. «Adelphopoiesis» o «fraternitas iurata»

Esta primera forma eclesial para la amistad espiritual parte de una reflexión de Negel sobre una experiencia eclesial con base histórica. El autor, constatando las múltiples experiencias de amistad espiritual, propone desarrollar formas institucionales de acompañamiento. Afirma:

se requiere, además del acompañamiento sensato de personas externas, con las que uno pueda revisar lo vivido, también un apoyo institucional. Y precisamente aquí cabe preguntarse si, en el giro de la citada crisis de identidad de una amistad o amor recién encontrado, la tradición espiritual de la Iglesia no conoce modelos que permitan darle una representatividad simbólica y, por tanto, una forma visible. Quizá de este modo podría evitarse, o al menos aliviarse, la dolorosa ruptura que significa renunciar a la forma de vida anterior –matrimonio, familia, existencia sacerdotal o monástica.<sup>133</sup>

Ciertamente, el camino de una nueva amistad en Cristo puede redundar en situaciones personales graves, porque puede afectar a los compromisos sociales y eclesiales de cada persona. Así, por ejemplo, la intimidad entre Balthasar y Adrienne podría haberse interpuesto en la relación de ella con su marido. Son circunstancias personales complejas que, el propio protagonista, por la novedad de la vivencia, no sabe quizá cómo afrontar. De hecho, la misma dinámica del seguimiento discipular comporta situaciones insólitas: dejar padre y madre, dejar mujer e hijos... y las múltiples «fugas» de la casa paterno-materna de tantos bautizados/as siguiendo una llamada, como, por ejemplo, la

---

<sup>133</sup> NEGEL, *Freundschaft*, 316.



de Clara de Asís, huyendo de noche para encontrar refugio entre un grupo de varones en plena campiña. Es decir, en algunos casos, una amistad en Cristo, que irrumpe como llamada divina, puede provocar una debacle a nivel familiar y social e incluso eclesial. ¿Cómo encajar, por ejemplo, que la esposa de un matrimonio creyente sienta una llamada a un vínculo de especial amistad con un presbítero o un obispo? Puede llegar a provocar escándalo en el ámbito familiar e incluso eclesial. Por otro lado, es importante afirmar con toda claridad que una amistad espiritual no debería en ningún caso implicar la rotura de un compromiso matrimonial o sacerdotal; otra cosa es que la nueva vivencia comporte a la postre una forma distinta de concretarlo.

La problemática de estas experiencias eclesiales singulares parece aconsejar, como propone Negel, acompañar cuanto sea posible a las personas implicadas, no solo en el nivel personal, también en el institucional. Negel se preguntaba, en efecto, si cabría alguna forma institucional que les concediera cierta representatividad simbólica. Una respuesta posible, aludida por él, hace referencia a una forma antigua de institucionalización de la amistad en Cristo, llamada *Adelphopoiesis*, en latín *fraternitas iurata* o bien *ordo ad frates faciendum*, practicada sobre todo en la tradición oriental, con raíces muy antiguas y que perduró ya muy debilitada hasta la Edad Moderna. Se trataba, en efecto, de una ceremonia que consistía en hermanar o unir espiritualmente a dos personas del mismo o de distinto género. En la ceremonia, sellada litúrgicamente, los «dos amigos se prometían públicamente amor y lealtad y, además, en la medida en que sea compatible con otras obligaciones, apoyo material en la vida cotidiana y en la necesidad, así como oración mutua». <sup>134</sup> En esto consistía:

Los futuros hermanos o hermanas (o hermano y hermana, aquí en su mayoría un monje y una monja) entran en la iglesia frente al altar en el que descansan la cruz y el evangelio; el mayor de los dos está a la derecha, el más joven a la izquierda. Se recitan oraciones y letanías, que recuerdan ejemplos de amistad de la Biblia y de la historia de la iglesia, y piden que los dos amigos quieran estar unidos en el amor; sus manos entrelazadas (*dextrarum iunctio*) están unidas con una estola por el sacerdote; luego sus manos se colocan sobre el evangelio; se leen los versículos 1Co 12,27-13,8 (Cantar de los Cantares de Pablo) y Jn 17,18-26 (Oración sacerdotal de Jesús «Que todos sean uno»), se pronuncian otras oraciones y el Padre Nuestro. Los futuros hermanos son consagrados, y el sacerdote recita la siguiente oración de bendición... <sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Ibid., 317. Puede verse una descripción del ritual en: FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la verdad*, 398-399.

A continuación, los amigos recibían unos dones y, tomados de la mano, eran conducidos tres veces alrededor del altar, mientras se entonaban cánticos. Besaban la Sagrada Escritura, al sacerdote y se besaban entre ellos y, finalmente, recibían la Sagrada Comunión. Sin duda, se trataba de uniones espirituales que excluían cualquier forma de unión sexual. A pesar de todo, a partir del s. XV entraron en descrédito por la sospecha de que se buscaba en el fondo una forma de unión sexual encubierta, sobre todo cuando comprometía a dos personas del mismo género.<sup>136</sup>

Retomar hoy en día esta institucionalización de la amistad espiritual o amistad en Cristo, comportaría probablemente serias dificultades. De todos modos, para nosotros alberga cierto interés proseguir el hilo argumental de nuestro autor, ya que permite iluminar nuevos aspectos de nuestra temática. Así, por ejemplo, nos proporciona un nuevo horizonte para la esponsalidad horizontal. En el contexto eclesial, en efecto, contemplaríamos con mayor claridad el misterio esponsal de Cristo-Iglesia expresado en sus dos vertientes horizontales principales: Matrimonio y virginidad. Para el Matrimonio, existe ya una dimensión institucional a través del sacramento. Para los vírgenes, cabría acceder a una institucionalización a través de la *Adelphopoiesis*, dado por sentada la existencia de los votos en el caso de la consagración virginal individual (que en este caso va referida a la esponsalidad vertical). En ambos casos, la presencia de los testimonios garantizaría la eclesialidad de la unión, ya que se trata de experiencias de la comunidad: surgidas, acompañadas y celebradas en ella. Y, por supuesto, con una plena incorporación a la misión eclesial.

Una *Adelphopoiesis* entre ministro y mujer tendría, sin duda, una especial significatividad que nos cuesta imaginar. Debería ser, ciertamente, una relación totalmente inclusiva, porque estaría abierta permanentemente a la acogida de la comunidad parroquial, diocesana y, de modo especial, a los más pobres. Podría representar una buena ayuda para afianzar adecuadamente el camino eclesial y misional de estas vivencias peculiares. O, por lo menos, asegurar un acompañamiento que ayudara a discernir y que evitara prejuicios peyorativos, basados más en la desconfianza que en una verdadera acogida pastoral.

---

<sup>136</sup> John Boswell, historiador católico norteamericano, considera que las *Adelphopoiesis* eran uniones homosexuales que encontraron una fórmula de reconocimiento en la antigüedad. Sin embargo, ha sido muy criticado, sobre todo por la Ortodoxia, porque considera que proyecta en la antigüedad problemáticas modernas, cf. J. BOSWELL, *Same-sex unions in premodern Europe*, New York: Vintage Books 1995.

### 2.3.2. La «hermana» del ministro según Juan Pablo II

Terminamos este apartado sobre la amistad espiritual o amistad en Cristo mencionando un texto de Juan Pablo II sobre una relación explícita entre el ministro ordenado y la mujer. Se trata de la tradicional carta que el Papa escribía a los presbíteros en ocasión del Jueves Santo, concretamente la del año 1995.<sup>137</sup> Comienza diciendo el Pontífice: «este año quiero hablaros de la importancia de la mujer en la vida del sacerdote». Después de hacer referencia a la figura de la madre para el sacerdote, menciona la importancia de María en el mundo y en la Iglesia, argumento que le permite introducir el tema de la carta: «La Madre del Hijo de Dios ha sido la “gran inspiradora” para los individuos y para naciones cristianas enteras. También esto, a su modo, dice muchísimo por la importancia de la mujer en la vida del hombre y, de manera especial, en la del sacerdote».<sup>138</sup> A continuación se refiere a la liturgia del Jueves Santo, en la cual los sacerdotes rememoran el sacerdocio de Cristo que han recibido para hacerse ellos mismos ofrenda en Cristo para el mundo. Sin embargo, Cristo no hubiera podido ejercer su sacerdocio si no hubiera nacido de la Virgen María. Igualmente, los presbíteros, no podrían actuar *in persona Christi* sin haber nacido de mujer a través de sus madres. Añade: «¡De qué manera tan real, y al mismo tiempo discreta, está presente la maternidad y, gracias a ella, la femineidad en el sacramento del Orden, cuya fiesta renovamos cada año el Jueves Santo!».<sup>139</sup>

Se refiere, acto seguido, a la vida en el seminario y comenta: «Para vivir en el celibato de modo maduro y sereno, parece ser particularmente importante que el sacerdote desarrolle profundamente en sí mismo la imagen de la mujer como hermana».<sup>140</sup> Y especifica:

«La hermana» representa sin duda una manifestación específica de la belleza espiritual de la mujer; pero es, al mismo tiempo, expresión de su «carácter intangible». Si el sacerdote, con la ayuda de la gracia divina y bajo la especial protección de María Virgen y Madre, madura de este modo su actitud hacia la mujer, en su ministerio se verá acompañado por un sentimiento de gran confianza precisamente por parte de las mujeres, consideradas por él, en las diversas edades y situaciones de la vida, como hermanas y madres.<sup>141</sup>

La presencia de la mujer adornada de «belleza espiritual» puede ayudar al presbítero a vivir de modo maduro y sereno su vocación-misión, y por ello debe considerarla como

<sup>137</sup> JUAN PABLO II, *Carta a los sacerdotes para el Jueves Santo de 1995* (25-03-1995).

<sup>138</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 5.

hermana y madre. ¿Cómo entiende, entonces, el Papa este rol de la mujer como «hermana»?:

Una «hermana» es garantía de gratuidad: en la escuela, en el hospital, en la cárcel y en otros sectores de los servicios sociales. Cuando una mujer permanece soltera, con su «entrega como hermana» mediante el compromiso apostólico o la generosa dedicación al prójimo, desarrolla una peculiar maternidad espiritual. Esta entrega desinteresada de «fraterna» femineidad ilumina la existencia humana, suscita los mejores sentimientos de los que es capaz el hombre y siempre deja tras de sí una huella de agradecimiento por el bien ofrecido gratuitamente.<sup>142</sup>

La «hermana» es, por tanto, una mujer esencialmente soltera que, a través de un compromiso hacia los demás, ejerce una «peculiar maternidad espiritual». Estas son las dos dimensiones fundamentales de la relación entre la mujer y el sacerdote: madre y hermana. Y, a partir de aquí, añade:

Cada sacerdote tiene pues la gran responsabilidad de desarrollar en sí mismo una auténtica actitud de hermano hacia la mujer, actitud que no admite ambigüedad. En esta perspectiva, el Apóstol recomienda al discípulo Timoteo tratar «a las ancianas, como a madres; a las jóvenes, como a hermanas, con toda pureza» (1Tm 5,2).<sup>143</sup>

Advierte, sin embargo, que la mujer no puede ser para el sacerdote más que una hermana, y esta dignidad de hermana debe ser considerada conscientemente por él. Siempre son necesarias las cautelas y la actitud de vigilia. Y se lamenta de aquellos sacerdotes que, a causa de la mujer, no guardan fidelidad al celibato. Y advierte:

La vocación al celibato necesita ser defendida conscientemente con una vigilancia especial sobre los sentimientos y sobre toda la propia conducta. [...] Cuando en el trato con una mujer peligrara el don y la elección del celibato, el sacerdote debe luchar para mantenerse fiel a su vocación.<sup>144</sup>

La carta termina con unas consideraciones más amplias sobre el papel de la mujer en la Iglesia. Lleva a cabo una reflexión sobre el protagonismo de la mujer en los evangelios comentando, entre otras cosas, que «la tradición oriental pone a la Magdalena casi a la par de los Apóstoles, ya que fue la primera en anunciar la verdad de la resurrección, seguida después por los Apóstoles y los demás discípulos de Cristo».<sup>145</sup>

¿Cuál es la aportación específica de la carta a nuestro estudio? En primer lugar, nos parece significativo que el Magisterio aborde directamente, quizá por primera vez, la

---

<sup>142</sup> Ibid.

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> Ibid., 6.

temática de la relación específica del ministro con la mujer. Sin duda, son muchas las mujeres que, a lo largo de la historia, han ayudado y estimulado a los ministros a ejercer con más intensidad su vocación ministerial. Pero lo significativo es que el Magisterio se pronuncie al respecto, aunque sea a través de una carta a los sacerdotes.

La aportación del Papa es también discreta y concisa, denota cierto trasfondo cultural aún hoy vigente. No deja de existir, en efecto, la advertencia secular sobre los «peligros» siempre latentes de la mujer en relación con el ministro, procedentes de la – también secular– interpretación de Gn 2. En el trasfondo la mujer continúa siendo ocasión de pecado y, en consecuencia, conviene «protegerse» de ella manteniendo la adecuada distancia. ¿No cabría aquí un verdadero cambio de mentalidad que debería partir de un profundo respeto hacia la mujer, ya que ella, por los méritos de Cristo, puede y debe moverse, como el varón, a partir de la gracia de Dios? Evidentemente hay que estar siempre en vela, tanto varones como mujeres. Pero es al ministro a quien se le urge, a causa de su misión pastoral, el acompañar a la comunidad y, por tanto, a la mujer, desposándola con Cristo como casta doncella (cf. Ga 4,19; 2Co 11,2). No es el ministro quien deba protegerse de la mujer, porque somos todos, varones y mujeres, quienes debemos protegernos del pecado. Ahora bien, el ministro debe proteger a la mujer –y a toda la grey encomendada– de todo mal, evitando proyectar sobre ella y sobre la comunidad la concupiscencia clerical, cuando, en vez de servir, busca ser servido.

Un último elemento por considerar hace referencia a la presencia de la mujer al lado del ministro, conviviendo bajo el mismo techo en la casa cural. Ella suele dedicarse a las tareas domésticas, haciendo posible la plena dedicación del ministro a las tareas pastorales, recibiendo a cambio un justo salario. Esta tipología convivencial, sin embargo, no encaja plenamente con la concepción de la «hermana» del ministro desarrollada por Juan Pablo II, ya que no plantea la acogida de la mujer en el contexto de la fraternidad cristiana, ni se plantea un diálogo o una comunicación a nivel de fe, ni quizá una oración en común. Es decir, la hermana del ministro no debería ser una simple sirvienta, sino una verdadera *hermana en la fe*, copártcipe de la vida de la comunidad. La memoria histórica nos habla, sin embargo, de un modelo propio de la época de cristiandad, donde el sacerdote, ubicado en el centro de la realidad parroquial, actuaba como funcionario que tiene a su servicio la sirvienta que se ocupa de las tareas domésticas y el «público» que participa y colabora en los actos litúrgicos y pastorales. Ni la mujer doméstica ni la comunidad fiel incidían prácticamente en la vida del ministro plenipotenciario,

porque él ostentaba la última palabra en todo y para todo. No se trata de ninguna caricatura, sino de modelos eclesiales que han existido y que quizá aún perduran.

La presencia de la «hermana» del ministro solo tiene sentido en un modelo eclesial de corte sinodal y comunional. Ciertamente, el ministro coordina y preside la comunidad, pero en relación de reciprocidad y circularidad, en un contexto eclesial que permite a las mujeres ejercer una verdadera interpelación y aportación al ministro o al grupo de ministros. La comunidad parroquial no es entonces el «público» que acude al templo, sino el sujeto agente principal de toda la actividad pastoral y misionera. Ahora bien, allí donde persiste el «vacío» de la comunidad, difícilmente se puede transitar de un modelo clerical a un modelo sinodal de Iglesia.

#### 2.4. Consideraciones finales

Terminamos este apartado con la siguiente conclusión general: la amistad en Cristo no debería ser considerada como un aspecto marginal en la vida de la Iglesia. Constituye, más bien, uno de los espacios privilegiados de la vivencia de la fe y, consecuentemente, debería formar parte de la reflexión teológica. De hecho, existen no pocos libros que relatan variedad de experiencias de amistad. Ahora bien, echamos en falta estudios sistemáticos sobre estas vivencias, que podrían ofrecer una nueva aproximación a algunos temas de la dogmática, sobre todo en el campo de la eclesiología.

Una conclusión más específica reza así: nuestro tema de la aportación de la mujer al ministro ordenado ha hallado en la vivencia eclesial de la amistad espiritual un espacio natural de desarrollo. Ciertamente, cabrían otros espacios eclesiales donde considerar esta contribución de la mujer, pero el de la amistad en Cristo ha ocupado en nuestro estudio un lugar privilegiado. Hemos priorizado al mismo tiempo la amistad en sentido sponsal. Y, bajo la influencia de los testimonios históricos, hemos orientado la reflexión hacia aquellas experiencias de encuentro amical entre ministro y mujer, que pueden englobarse en el llamado *don del enamoramiento*, sobre el cual añadiremos en estas consideraciones finales algunos pensamientos más.

Un balance general obligado nos dice que la realidad eclesial que nos toca vivir no ayuda a vislumbrar la oportunidad de fomentar este tipo de relaciones de amistad en Cristo, con los frutos eclesiales que podría comportar. El mayor condicionante se refiere a las experiencias negativas que han salido a la luz en los últimos decenios, relativas a los abusos en el orden moral y a los graves delitos cometidos por parte de eclesiásticos contra la integridad de las personas. En este contexto se tiende a juzgar preventivamente

cualquier expresión de amistad en Cristo bajo la misma perspectiva de los abusos y delitos. Por otro lado, las nuevas perspectivas antropológicas (GS) y eclesiológicas (LG) propugnadas por el Concilio Vaticano II permitieron investigar y proponer, con el impulso profético de los nuevos carismas, nuevas formas y modelos eclesiales, más cercanos y acordes con las inquietudes y las sensibilidades de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Hoy, sin embargo, debemos hablar de claro retroceso antropológico y eclesiológico hacia formas más bien preconciarias, próximas a menudo a la época de cristiandad que parecía ya superada.

Sea como fuere, nuestro compromiso con el presente trabajo nos empuja a proseguir la reflexión con el mayor rigor académico posible. Veamos a continuación algunos puntos conclusivos de la investigación realizada sobre la temática de la amistad espiritual.

– *Actualización del lenguaje y de las formas culturales.* Plantear hoy la amistad espiritual, sobre todo entre ministro y mujer, implica una revisión y actualización del lenguaje y de las formas culturales de los testimonios recibidos de la tradición. Ciertamente, estos testimonios los leemos hoy con unas herramientas hermenéuticas adecuadas, a fin de comprender lo mejor posible el contexto cultural de cada época. Hoy, sin embargo, situados en pleno s. XXI, desarrollamos una antropología cultural que presenta al ser humano con todo el realismo de su corporalidad y emotividad. Atendiendo a esta necesaria actualización, hemos osado cuestionar la expresión *amistad espiritual*, ofreciendo la alternativa de una nueva –que es también antigua– nomenclatura que hable más bien de *amistad en Cristo* o *amistad sponsal*.

Por otro lado, esta puesta al día nos ayuda a recuperar y a valorizar las múltiples formas de amistad presentes en la trama bíblica y, de modo especial, en los evangelios y en el primer cristianismo. Destaca, por ejemplo, la amistad de Jesús con el círculo preferido de discípulos –Pedro, Santiago y Juan–, o la relación de intimidad con el *discípulo amado*, o bien la amistad particular y también de profunda amistad con algunas mujeres –María Magdalena, Marta y María de Betania, etc. Se intuyen, por otro lado, las múltiples relaciones de Pablo, y probablemente de otros apóstoles y discípulos preeminentes, con distintas mujeres –Lidia, Febe, Prisca, Junia, etc.–, algunas de ellas implicadas directamente en la tarea evangelizadora y en el gobierno de las comunidades. No cabe duda de que la urgencia de la proclamación *kerigmática* permitía múltiples formas de asociación entre los creyentes, desarrolladas con libertad y espontaneidad.

– «*Catolicidad*» de la amistad en Cristo. La amistad espiritual o amistad en Cristo debería ser una vivencia plenamente eclesial. Este aspecto nos parece de singular impor-

tancia, sobre el cual hemos insistido de forma recurrente. De hecho, carece de sentido la vivencia de una pareja virginal o conyugal al margen de la comunión eclesial. La urgencia eclesiológica a la cual nos impulsa el Concilio consiste en transitar de la situación de cristiandad a la Iglesia-comunidad, del «grupo religioso» que consume sacramentos a la comunidad orientada a la misión. Sin la comunidad evangelizadora la amistad espiritual podría incurrir en cierto narcicismo, porque se echaría en falta la estructura formal del *tercero*. Y, sin embargo, en una comunidad viva la amistad espiritual formaría parte de los carismas y ministerios que el Espíritu suscita en su seno al servicio de la edificación de la misma comunidad y de la misión *ad gentes*.

– *Niveles de la amistad en Cristo*. Este orden eclesiológico que venimos describiendo configura de algún modo los distintos niveles de la amistad en Cristo en el seno de la Iglesia. Podrían ser los siguientes:

1) Un primer nivel, el principal, se refiere a la *fraternidad cristiana*, donde los hermanos y hermanas reciben la llamada a vivir la amistad del amor recíproco según el mandato de Jesús (cf. Jn 13,34). La amistad de la comunidad o de la fraternidad cristiana consiste en vivir y convivir con Jesús, presente en medio de dos o más reunidos en su nombre (cf. Mt 18,20). En este primer nivel, la fraternidad cristiana forma parte de aquella esponsalidad horizontal general, reflejo del plan universal de Dios de desposar a la humanidad en Cristo y, más específicamente, de unirse con el hombre a través del misterio esponsal de Cristo-Iglesia.

2) Un segundo nivel hace referencia a una *relación más cercana e íntima, entre personas del mismo género o de diverso género*. En este nivel se pueden cimentar lazos de afecto y de colaboración, intensos y duraderos. Se trata de una amistad orientada a la misión y al testimonio, a través de unas tareas misioneras o apostólicas específicas para el bien social y/o eclesial. Aquí nos referimos a un grupo reducido o, sobre todo, a una diada esponsal. Este segundo nivel corresponde a aquella esponsalidad *nupcial*, según la terminología de Viladrich y Castilla de Cortázar, que toca de modo especial al sacramento del Matrimonio o la vida consagrada, a la cual hemos añadido la posibilidad de una esponsalidad horizontal de cariz virginal. En este nivel no sería imprescindible, aunque posible, establecer una amistad espiritual en sentido esponsal.

3) El tercer nivel se refiere a la vivencia que apodamos *don del enamoramiento*, donde la amistad en Cristo es ya de signo claramente esponsal. Algunos autores, como Sanz, aludiendo a Maurice Nédoncelle, afirman que la vivencia esponsal hombre-mujer se manifiesta sobre todo a partir de un único «tú». Es decir, difícilmente hallaríamos en



la misma persona la realización de más de una relación amical esponsal. Escribe, en efecto:

Queda claro, ante semejante pensamiento, que la reciprocidad amorosa que llega a una particular comunión de conciencias, tan sólo se establece binariamente ante otro tú. Desde la fenomenología y desde la psicología podemos añadir que no es ni frecuente, ni fácil, ni – acaso– tampoco muy factible el vivir seriamente de un modo simultáneo varias díadas. Se podrá hablar de otro tipo de relaciones, hondas y significativas, con su peso y su secreto, pero la relación propia de la díada amorosa es privativa de un único tú.<sup>146</sup>

Por otro lado, el don del enamoramiento no guarda relación con los primores amorosos de la adolescencia. Se trata, en efecto, de «una *vivencia* determinante que explica la “condición amorosa” y no un simple y fugaz estadio de amor inmaduro, precoz o tardío».<sup>147</sup> Enamorarse en Dios o en Cristo culmina, más bien, la vivencia de la «condición amorosa» propia de la amistad espiritual, y satisface, por tanto, las exigencias de madurez humana y espiritual que venimos reclamando para la amistad en Cristo.

En la vivencia del don del enamoramiento se tiene plena conciencia de que es Dios quien propone y dispone, porque los amigos no se buscan, sino que se encuentran en la convocatoria del Tercero. Por otro lado, asevera Sanz: «La relación enamorada que aquí estamos describiendo no es una experiencia periférica, sino que se adentra en la vida de sus protagonistas hasta el fondo, y lo abarca también todo».<sup>148</sup> Una experiencia de una profunda e íntima unión vivida desde la máxima independencia y libertad: «Nada más lejos del auténtico enamoramiento que la posesión de la otra persona. No cabe la apropiación».<sup>149</sup> Pero, al mismo tiempo, una unión que se percibe como *copresencia* mutua, como un estar presente el uno en el otro, sin esfuerzo ni acomodo, y sin intermitencias, porque es copresencia estable y permanente, como vasos comunicantes. Se trata, en definitiva, de una vivencia plenamente eclesial y abierta a la misión, porque, «cuanto mayor y más fuerte es nuestra amistad con una persona en particular –escribe Ignace

---

<sup>146</sup> Cf. SANZ, «*Illum totaliter diligas*», 67. Se refiere sobre todo a M. NÉDONCELLE, *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Roma: Paoline 1959, pp. 36-38; ver también del mismo autor *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Madrid: Caparrós 1997.

<sup>147</sup> SANZ, «*Illum totaliter diligas*», 78. Añade Sanz en otro lugar: «No nos movemos en esa línea que concibe el enamoramiento como una forma amorosa fugaz e inmadura, propia de los ensueños de la mocedad, sino más bien en esa otra línea que ha profundizado más en esta fenomenología afectiva y ha descubierto en ella un modo de amar que implica idealmente toda la realidad, es decir, un afecto que interesa toda la existencia de quien/quienes lo viven» (Ibid., 75).

<sup>148</sup> Ibid., 82.

<sup>149</sup> Ibid., 81.

Lepp—, más nos sentimos dispuestos a ofrecer nuestra amistad a todo hombre que se cruza en nuestro camino».<sup>150</sup>

En definitiva, el amor enamorado entre varón y mujer puede llegar a ser, a nuestro entender, una forma de santidad y de vida mística, y, en este sentido, la amistad espiritual hallaría en esta vivencia el nivel de máxima madurez de una amistad esponsal en Cristo.

### 3. SÍNTESIS TEOLÓGICA DE LA APORTACIÓN DE LA MUJER AL MINISTRO ORDENADO EN EL CONTEXTO DE LA AMISTAD ESPIRITUAL

Nos ocupamos del último apartado de nuestro estudio, donde intentaremos sistematizar la aportación de la mujer al ministro ordenado en el contexto de una amistad espiritual. Y lo vamos a realizar mediante una síntesis teológica de los elementos más importantes surgidos en los capítulos precedentes.

También debemos advertir que nos movemos en un ámbito, el de la experiencia, sujeto a no pocos condicionantes personales y ambientales y, al mismo tiempo, rebosante de la más pura gratuidad. Nos centramos habitualmente en una cierta tipología relacional, la del encuentro enamorado entre un ministro y una mujer, conscientes de que existen otras muchas posibilidades de relación amical y de expresión de la fe. No buscamos, por tanto, principios universales, sino más bien sugerir elementos de reflexión a partir de la observación de las distintas y variadas experiencias de amistad. Y finalmente conviene insistir en el ambiente o contexto existencial de nuestras observaciones, que no es otro que el de la amistad en Cristo, abordado a menudo en clave esponsal.

#### 3.1. Principio mariano y papel de la mujer en la vida del ministro

Este primer punto no está exento de conflictividad, ya que para algunas teologías no resulta fácil identificar a la mujer con la figura de María. Como telón de fondo teológico tenemos presente las constelaciones cristológicas de Balthasar y su concepción de los principios mariano y petrino.<sup>151</sup> La identificación o correspondencia, por un lado, entre Pedro y el ministro ordenado y, por el otro, entre María y la mujer, se interpreta a veces como discriminación de la mujer, ya que, con esta identificación, parece que se la excluye del acceso al ministerio ordenado. A pesar de todo, y fieles a nuestra opción me-

<sup>150</sup> I. LEPP, *La comunicación de las existencias*, Buenos Aires: Carlos Lohlé 1972, p. 147.

<sup>151</sup> Generalmente la teología feminista no acepta la doctrina de los principios mariano y petrino de Balthasar, porque considera que excluyen a la mujer del acceso al ministerio ordenado.

todológica en pro de la diferencia, nos parece adecuado investigar sobre una posible identificación de la mujer con la figura mariana y, desde esta perspectiva, considerar su posición al lado del ministro ordenado.

Por otro lado, partimos en todo momento de la representatividad universal de María, conscientes de que todo el Pueblo de Dios, varones y mujeres, encuentra en ella un punto de referencia para la vivencia de la propia fe. Ahora bien, ya que ella es, precisamente, una mujer, nos planteamos si su representatividad eclesial universal adquiere algún matiz propio para la mujer. Comenzamos presentando el mundo de las tipologías alrededor de la figura mariana, para analizar a continuación la contribución de la mujer identificada con María al ministro ordenado.

### 3.1.1. Identidad María-Iglesia-creyente

En la sección histórica analizamos la figura de María a partir de la doctrina de los Padres y de los autores medievales. El Concilio Vaticano II, haciéndose eco de esta antigua tradición, afirma que «la Madre de Dios es tipo de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo».<sup>152</sup> Y añade:

La Iglesia, a su vez, glorificando a Cristo, se hace más semejante a su excelso Modelo [María], progresando continuamente en la fe, en la esperanza y en la caridad y buscando y obedeciendo en todo la voluntad divina. Por eso también la Iglesia, en su labor apostólica, se fija con razón en aquella que engendró a Cristo, concebido del Espíritu Santo y nacido de la Virgen, para que también nazca y crezca por medio de la Iglesia en las almas de los fieles. La Virgen fue en su vida ejemplo de aquel amor maternal con que es necesario que estén animados todos aquellos que, en la misión apostólica de la Iglesia, cooperan a la regeneración de los hombres.<sup>153</sup>

La Iglesia se asocia a María, designada por los Padres como *tipo* de la Iglesia,<sup>154</sup> a fin de que Cristo, por la fuerza del Espíritu, nazca y crezca en las almas de los fieles. El Concilio vincula de este modo la maternidad mariano-eclesial a la *misión apostólica de la Iglesia*, que compete de modo especial a los ministros. Pero es importante subrayar que esta «identidad mística»<sup>155</sup> de María-Iglesia, que el Concilio adopta de los Padres,<sup>156</sup> es patrimonio común de todos los bautizados, y desde luego del ministro orde-

---

<sup>152</sup> LG 63.

<sup>153</sup> LG 64.

<sup>154</sup> Así Agustín: «La Virgen María fue de antemano el tipo de la Iglesia» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermon* 25, 8).

<sup>155</sup> Cf. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 263.

<sup>156</sup> Por ejemplo, Clemente: «¡Qué misterio tan admirable! [...]; una única Virgen, que se ha convertido en madre y que a mí me gusta llamarla Iglesia» (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* 1, 42,1-2 [FuP 5, 163.165]).

nado. De este modo, cuando un ministro confiere el Bautismo, sabe bien que no es él quien regenera al neófito en las aguas bautismales, sino el Espíritu Santo, actuando a través de la mediación de la Iglesia-madre. El ministro actúa como servidor de la gracia bautismal que la Iglesia ofrece a los hombres.

Por otro lado, la referencia a la Iglesia o, quizá mejor, al Pueblo de Dios como sujeto principal de la Iglesia, es de gran importancia a la hora de interpretar adecuadamente las tipologías. En este sentido, debemos recordar de qué modo el resurgir mariológico conoció excesos importantes a partir de la tardía patrística y del medievo hasta nuestros días (s. XX), excesos corregidos por el Concilio Vaticano II.<sup>157</sup> La tradición popular, en efecto, incurrió en cierta idealización de la figura mariana que después fue necesario reconducir. La asociación María-Cristo, alimentada por las tipologías del Nuevo Adán y de la Nueva Eva, le asignaba a María unos atributos divinos que son exclusivos de Cristo, Hijo de Dios encarnado. En este sentido, Balthasar comenta que la perspectiva antropológica aplicada a Cristo-María «conduce forzosamente a consecuencias problemáticas, en el supuesto de que, dada la polaridad hombre-mujer, se pierda de vista la distancia Dios-hombre».<sup>158</sup>

A pesar de todas estas cautelas el Concilio no deja de acoger las tipologías mariológicas de la tradición a fin de redefinir la maternidad de la Iglesia en relación con la maternidad de la Virgen. María, efectivamente, engendra a Cristo en su seno virginal, así como la Iglesia le engendra místicamente en los creyentes en su seno de virgen y madre. Existiría, por tanto, una única maternidad mariano-eclesial, participada por cada bautizado según los distintos carismas y ministerios, siendo la tipología resultante la de María-Iglesia-bautizado/a.

Si tenemos en cuenta esta perspectiva universal de la maternidad eclesial concluimos que la Iglesia toda ella es mariana. ¿Tiene sentido entonces indagar sobre una posible asociación de la mujer con María? O dicho de otro modo: ¿la contribución de la

---

<sup>157</sup> El Concilio, en efecto, «exhorta encarecidamente a los teólogos y a los predicadores de la palabra divina a que se abstengan con cuidado tanto de toda falsa exageración cuanto de una excesiva mezquindad de alma al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios» (LG 67). Además es importante matizar que hay «un solo mediador entre Dios y los humanos, Cristo Jesús» (1Tm 2,5), tal como explicita el Concilio, abriendo las puertas, al mismo tiempo, a la participación de distintas maneras por parte de las criaturas de esta única mediación: «Jamás podrá compararse criatura alguna con el Verbo encarnado y Redentor; pero así como el sacerdocio Cristo es participado tanto por los ministros sagrados cuanto por el pueblo fiel de formas diversas, y como la bondad de Dios se difunde de distintas maneras sobre las criaturas, así también la mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas diversas clases de cooperación, participada de la única fuente» (LG 62). Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptoris Mater*, 38-47 (25-03-1987).

<sup>158</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, vol. 3, Madrid: Encuentro 1993, p. 287. En estas páginas Balthasar expone la evolución de la mariología, sus excesos y la corrección de los mismos: pp. 284-294.

mujer al ministro ordenado incluiría un significado mariológico? Algunas teologías feministas han querido ver en la exaltación de la figura de María cierta forma velada de minusvaloración de la mujer. Según esta perspectiva la identificación no tendría ya ningún sentido, porque de entrada se rechaza la mariología.<sup>159</sup>

En el otro extremo, Juan Pablo II ha querido indicar una *relación singular* de la mujer con María, insinuando para ella cierto «ministerio», que compartiría con la mujer, en relación con el acontecimiento de la Encarnación. Escribe el Papa:

Esta dimensión mariana en la vida cristiana adquiere un acento peculiar respecto a la mujer y a su condición. En efecto, la feminidad tiene una *relación singular* con la Madre del Redentor, tema que podrá profundizarse en otro lugar. Aquí sólo deseo poner de relieve que la figura de María de Nazaret proyecta luz sobre la *mujer en cuanto tal* por el mismo hecho de que Dios, en el sublime acontecimiento de la encarnación del Hijo, se ha entregado al ministerio libre y activo de una mujer.<sup>160</sup>

Dios, en la encarnación del Hijo, se entrega al «ministerio libre y activo» de la mujer María, de este modo su figura ilumina a la mujer en cuanto mujer. Evdokimov entiende este ministerio en un sentido más ontológico que funcional: «Ahora bien, el ministerio de la mujer no se asienta en las funciones, sino en su *naturaleza*. El ministerio del Orden no se incluye entre sus carismas y, por tanto, representaría una traición a su ser».<sup>161</sup> Frase polémica que, en su sentido primero, quiere indicar un ministerio para la mujer asentado en su naturaleza femenina. De modo análogo Louis Bouyer habla de este ministerio de la mujer, inaugurado por María, presente en la Iglesia al lado del ministerio apostólico:

Sin embargo, hay que subrayar que lo que la Iglesia primitiva ha reconocido como único e imposible de superar en María, iba parejo con el convencimiento de que todas las mujeres de fe estaban llamadas también a asociarse a ello, a través de las diversas vocaciones y en ministerios complementarios. Es así como se mantiene entre nosotros y hasta el final de los tiempos, junto al Ministerio apostólico, ese otro Ministerio que en cierto modo la Virgen María ha inaugurado en la tierra con ocasión de las bodas de Caná, y que ella continúa desde el cielo hasta que tengan lugar las bodas del Cordero, tal y como lo afirma la tradición apostólica.<sup>162</sup>

Todos estos argumentos a favor de la identificación de la mujer con María no deberían perder de vista la perspectiva universal de la maternidad mariano-eclesial. En este sentido afirmamos que todo bautizado/a se identifica con María. Por parte de la mujer,

<sup>159</sup> Cf. J. BURGGRAF, «Madre en la Iglesia y mujer en la Iglesia», *Scripta Theologica* 18 (1986/2) 582.

<sup>160</sup> JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, 46.

<sup>161</sup> EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, 217.

<sup>162</sup> L. BOUYER, *Misterio y ministerios de la mujer*, Madrid: Fundación Maior 2014, p. 64.

cabría considerar un matiz propio, ya que ambas –María y la mujer– participan de la condición femenina y materna y, en consecuencia, cualquier mujer poseería en potencia la capacidad de generar al Verbo en el mundo. A partir de aquí se podría conjeturar que la mujer hace presente de algún modo a María en la Iglesia. Pero es importante matizar que se trata de la maternidad mariano-ecclesial universal manifestada en la mujer con el matiz propio de su ser mujer. Así como, en el caso del ministerio apostólico, se trata sobre todo de representar a Cristo cabeza como actualización del principio petrino. Es decir, incurriríamos en cierto reduccionismo si pensáramos que el ministro actúa simplemente como representante del apóstol y la mujer como representante de María. Sin negar la identificación ministro-apóstol y mujer-María, parece no obstante mejor considerar al ministro-obispo representante, como sucesor de los apóstoles, de Cristo cabeza, y a la mujer como representante, en María que personifica a la Iglesia, de todo el Pueblo de Dios.

Las tipologías pueden ser, en conclusión, metodológicamente correctas, siempre y cuando se inscriban en una perspectiva eclesiológica universal, dentro de la cual el sujeto principal es siempre la comunidad eclesial reunida en nombre de Cristo.

### 3.1.2. Papel de la mujer asociada a María en relación con el ministro

Esta vinculación de la mujer con María, como determinación de la maternidad universal de la Iglesia, ¿podría incidir de algún modo en la identidad-misión del ministro ordenado? Este nuevo elemento de nuestro estudio lo fundamentamos a partir de unas reflexiones del cardenal Marc Ouellet sobre la circularidad entre sacerdocio bautismal y sacerdocio ministerial. Ouellet establece un vínculo entre María y el sacerdocio ministerial a partir de considerar su figura como la expresión más alta del sacerdocio común o bautismal:

El sacerdocio de los bautizados es de naturaleza filial, porque resulta de la participación en la filiación divina de Jesús. Pertenece a todos en cuanto discípulos, e incluye una auténtica mediación de gracia que consiste en el ejercicio de las virtudes teologales en todas las actividades de culto y de apostolado que proceden de dicho ejercicio. María ejerce este sacerdocio en plenitud, hasta el punto de que su mediación maternal envuelve e incluso fundamenta el sacerdocio ministerial.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> M. OUELLET, *Sacerdotes, amigos del Esposo. Para una visión renovada del celibato*, Madrid: Encuentro 2019, p. 164. Este capítulo del libro recoge un coloquio del cardenal en el Seminario francés de Roma, el 6 de enero de 2012, que tituló: «Prêtres dans le mystère de l'Église. Filiation et paternité, fraternité et sponsalité».

Ouellet interpreta el sacerdocio bautismal como una participación en la filiación divina del Hijo que se ofrece al Padre, y el sacerdocio ministerial como una participación en la paternidad del Padre que envía al mundo al Hijo.<sup>164</sup> Y, a partir de aquí, propone para María el ejercicio en plenitud del sacerdocio bautismal, hasta el punto de que «su mediación maternal envuelve e incluso fundamenta el sacerdocio ministerial», un concepto que recibe de los principios mariano y petrino de Balthasar.<sup>165</sup> Más adelante añade el cardenal:

María no es solamente el modelo insuperable de la fe fecunda de los discípulos, es la Madre del sacerdocio jerárquico. Porque en la Iglesia no habría representación ministerial de Cristo, Cabeza y Esposo, si antes la Iglesia Esposa no hubiese sido constituida por la presencia personal y envolvente de María.<sup>166</sup>

María es presencia envolvente de la fe de los bautizados y, en consecuencia, de los ministros. Más aún: ella es la «Madre del sacerdocio jerárquico». Existiría, por tanto, un vínculo íntimo («relación vital») entre la maternidad espiritual de María y la paternidad espiritual de los ministros, de modo que el ministerio no se ejercería de modo fecundo sin ese vínculo. En efecto:

La maternidad espiritual de María alimenta en consecuencia la vida filial de los hijos de Dios, y el carisma paternal de los obispos y sacerdotes. Toda gracia y toda misión en la Iglesia, y ante todo la del ministerio jerárquico, se deben a María y no pueden ejercerse de forma duradera y fecunda sin una relación vital con la Madre del sacerdocio.<sup>167</sup>

Con la ayuda de los exégetas<sup>168</sup> Ouellet interpreta ahora Jn 19,27 y concluye:

El contexto inmediato es, en efecto, la última voluntad de Jesús, de algún modo es su testamento; desea que su propia intimidad con su madre sea prolongada en la de su discípulo amado. Esta determinación del Señor significa que la vida y el ministerio apostólico del discípulo serán habitados, sostenidos y enriquecidos por la presencia y la plenitud de gracias de su madre.<sup>169</sup>

---

<sup>164</sup> Cf. Ibid., 127-128, donde explica sintéticamente esta distinción.

<sup>165</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal*, Madrid: BAC 2018, pp. 185-229. Juan Pablo II se hizo eco de esta idea en *Mulieris dignitatem* 27, sobre todo en la n. 55, donde afirma, citando a Balthasar: «Este perfil *mariano* es igualmente –si no lo es mucho más– fundamental y característico para la Iglesia, que el perfil *apostólico* y *petrino*, al que está profundamente unido... La dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina, aunque esté estrechamente unida a ella y sea complementaria».

<sup>166</sup> OUELLET, *Sacerdotes, amigos del Esposo*, 165.

<sup>167</sup> Ibid., 165-166.

<sup>168</sup> Ouellet se refiere a I. DE LA POTTERIE, *La pasión de Jesús según San Juan*, Madrid: BAC 2007, p. 115.

<sup>169</sup> Ibid., 166.

¿Cuáles son a partir de aquí los frutos en el ministro de la presencia de María? Responde Ouellet:

Esta viva intimidad del sacerdote con María es la manera concreta y eficaz de reconocer que la Iglesia no es primero una institución, una organización, sino una persona que tiene un rostro y unas actitudes personales, de las que María, por ser Madre y Esposa, es el símbolo por excelencia. [...] un sacerdote nutrido de eclesiología mariana ve vigorizado su ministerio, su estilo de vida y su fervor. Su relación con sus semejantes y con la comunidad será más humana y personalizada, para gran beneficio de sus fieles que se sentirán tratados con respeto y solicitud.<sup>170</sup>

Sin la relación de intimidad con María, estas serían algunas consecuencias:

Por el contrario, ahí donde falla la relación del discípulo con la Madre de Dios, se hace menos alegre y arduo su compromiso en el celibato, aumenta el riesgo del activismo estéril, puede faltar a su oración el aliento, así como el entusiasmo por la propia vocación, lo que repercute en la eclosión de nuevas vocaciones.<sup>171</sup>

Se trata, sin duda, de un coloquio en un seminario y no de una clase de teología. Pero se constata al mismo tiempo una eclesiología pensada y reflexionada, con la que algunos pueden no estar de acuerdo. El cardenal, Prefecto de la Congregación para los Obispos, termina su exposición con una significativa referencia a la mujer, que puede dar la sensación de salto argumental. Dice lo siguiente:

El Occidente cristiano atraviesa una crisis de identidad sin precedentes, que amenaza no solamente el futuro de sus instituciones sino, sobre todo, la transmisión de la fe a las próximas generaciones, por falta de sacerdotes disponibles para la evangelización. En el corazón de esta crisis, la cuestión de la mujer se impone tanto desde el punto de vista de los fenómenos culturales e ideológicos, como desde el punto de vista de la eclesiología, para una revalorización de su papel fundamental de madre y esposa.

Los esfuerzos de la Iglesia para comprometer a los sacerdotes en la nueva evangelización tendrán éxito, en mi humilde opinión, si su amor a Cristo y a la Iglesia es regenerado en la fuente de la fe de la Mujer coronada de estrellas, cuya maternidad abraza todo el misterio del sacerdocio en la Iglesia. Puesto que la crisis de identidad de los sacerdotes es ante todo una crisis de fe y de amor, ¿la solución no dependería de la respuesta renovada del discípulo a la voluntad del Señor: *Ahí tienes a tu madre?*<sup>172</sup>

La trama argumental de todo el coloquio versa sobre María y el sacerdocio ministerial, con el título: «María, el sacerdote y la misión». ¿Por qué, entonces, la referencia a la mujer en los últimos párrafos? Se refiere a la crisis de identidad del Occidente cristiano, que tiene como principal efecto la falta de sacerdotes disponibles para la evange-

---

<sup>170</sup> Ibid., 167.

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Ibid., 168-169.



lización y la transmisión de la fe. Esta crisis profunda, que es también una crisis del ministerio, pasa necesariamente («se impone») por la mujer, por una «revalorización de su papel fundamental de madre y esposa», no solo en el ámbito de la cultura, también en el de la eclesiología. Y a continuación se refiere de nuevo a María con el apodo de «Mujer», cuya maternidad acogida por el ministerio hará posible que tengan éxito los «esfuerzos de la Iglesia para comprometer a los sacerdotes en la nueva evangelización».

Parece insinuar el cardenal que la acogida de María por parte del ministro pasa «necesariamente» por la revalorización del papel de la mujer en la Iglesia. Apunta también a que la maternidad espiritual de la mujer actualiza de algún modo en el hoy de la historia la maternidad espiritual y fontal de María. Y cuando al final del coloquio plantea la pregunta: «¿la solución no dependería de la respuesta renovada del discípulo a la voluntad del Señor: *Ahí tienes a tu madre?*», parece sugerir que hoy el Crucificado muestra su Madre al discípulo-apóstol en la mujer. Debemos preguntarnos hasta qué punto esta identificación es posible y factible. De hecho, al comienzo de nuestro trabajo hacíamos alusión a otra conferencia del cardenal Ouellet pronunciada en el Congreso para los nuevos obispos, el día 8 de septiembre de 2015 en Roma, titulada: «Servidores de la comunión eclesial». El cardenal, reflexionando sobre las dimensiones de la Iglesia mariana y jerárquica según los principios mariano y petrino de Balthasar, expone lo siguiente:

Si el episcopado actualiza el principio petrino en la Iglesia, ¿quién realiza y reverbera, según vosotros, el principio mariano? Tal como nos urge el Santo Padre, preguntémonos cuál es el lugar de la mujer en nuestra vida y en la vida de la Iglesia a la que se nos envía a guiar. ¿Cómo podemos facilitar esta armoniosa complementariedad a través de nuestro ministerio, llamado a ejercer dentro del Pueblo de Dios el carisma de la síntesis?<sup>173</sup>

Parece claro, entonces, que quien realiza y reverbera, según el cardenal, el principio mariano en la Iglesia es la mujer. Y por eso se pregunta acerca del lugar de la mujer en la vida del obispo y de la Iglesia. De otro modo lo escribe también la teóloga María Teresa Porcile Santiso: «las mujeres tienen un secreto de comunión antropológica con el ser de María, serán como los sacramentos de la presencia de la Madre de Dios, de la *nueva maternidad según el Espíritu* para el tiempo, el mundo, la sociedad y la Iglesia de hoy».<sup>174</sup> A partir de esta «comunión antropológica con el ser de María», ¿sería también la mujer —siguiendo y extrapolando las reflexiones del cardenal— *madre del ministro*, con quien establece una *relación vital que le fundamenta y le sostiene en su ministerio*,

<sup>173</sup> OUELLET, «Servitori della comunione ecclesiale», 28. Curiosamente, en el libro que estamos comentando, donde aparece también esta conferencia a los nuevos obispos, este párrafo ha sido omitido...

<sup>174</sup> PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación*, 367.

*le alimenta y le enriquece en su fe*, a fin de dar aquel fruto que la Iglesia espera de él? ¿Cabría pensar, entonces, en una contribución de la mujer, asociada a María, en la línea de aquellos frutos enumerados más arriba por el cardenal: *vigorización del ministerio en su estilo de vida y en su fervor, relación más humana y personal con la comunidad y con todos, trato más respetuoso y solícito con los fieles*? ¿Le ayudaría también a *superar una vivencia negativa del celibato, un activismo estéril o desaliento en la oración*? ¿La influencia de la mujer, en definitiva, ayudaría al ministro a *distanciarse de la esterilidad vocacional y de un modelo eclesial funcional y burocrático*? Una influencia compartida y recíproca, concebida no como un juego de rivalidades o suspicacias, sino enmarcada en alguna forma de amistad espiritual, dual o grupal.

No cabe duda de que el cardenal desea remarcar de modo explícito —a pesar de la referencia última a la mujer— la doctrina tradicional y magisterial sobre la relación y devoción del ministro en relación con la figura de María. A partir de aquí, se podría deducir —si hemos comprendido bien sus palabras— que el vínculo del ministro con María se actualizaría en el hoy de la Iglesia a través de cada mujer concreta con la cual el ministro se relaciona cotidianamente, sin confundir, naturalmente, la veneración que se le debe solo a ella, Madre de Dios y Madre de la Iglesia. María, de hecho, por su situación escatológica, puede interpelar relativamente a cada uno de sus hijos, y decimos «relativamente», como indicando que algunas veces podemos pensar que ella nos dice lo que en el fondo nos decimos a nosotros mismos. Es decir, no podemos negar que a menudo proyectamos sobre ella sentimientos y frustraciones psicológicas, que ella acogería con maternal indulgencia transformándolos en renovada entrega.<sup>175</sup> Ahora bien, la interpelación de la mujer, asociada a María, que comparte historia con el ministro, participando quizá de una amistad en el Señor, puede incidir efectivamente, ahora y aquí, en su estilo de vida personal y pastoral. ¿Cómo deberíamos interpretar entonces una gran devoción mariana y, al mismo tiempo, una tendencia permanente a evitar la quizá incómoda in-

---

<sup>175</sup> El feminismo considera además que a lo largo de la historia eclesial han sido precisamente los varones, en especial los ministros, los que han proyectado cierto «ideal» de mujer en María, tal como explica Zorzi: «María de nuestra devoción se ha convertido en una figura o quizá en el símbolo arquetípico de lo femenino. Pero ¡cuánto han proyectado los hombres sobre la devoción a María en sus propias experiencias, y qué difícil es para nosotras, mujeres concretas, acercarnos a una figura de María construida así! ¡Digámoslo a los hombres! Hay que decir que una madre así puede ser perfecta para ellos, pero es insoportable para nosotras» (B. S. ZORZI, «Femminilità, figure femminili e donne», *Inter Fratres* 59, 2 (2009) 201-222, aquí 211). Zorzi comenta que una madre sabe que la relación madre-hija es absolutamente diferente de la relación madre-hijo, porque la figura de la madre «perfecta» supone anular la relación hija-madre, ya que la hija se ve incapaz de medirse con la mujer con quien se identifica. Y añade: «De ahí el intento de muchas teólogas de redescubrir a María como una mujer cotidiana, una mujer concreta y tal vez una hermana en la fe» (Ibid., 212).

terpelación de la mujer concreta que se encuentra aquí y ahora? ¿Escuchar a esa mujer no es, en realidad, escuchar a María?

Por otro lado, la aportación de la mujer al ministro es expresión del *sacerdocio bautismal* o común del Pueblo santo de Dios, que María, como indicaba el cardenal, realiza en plenitud. Las mujeres, mayormente fieles laicas, como *christifideles* «incorporados a Cristo por el Bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde». <sup>176</sup> Desde este contexto entendemos la contribución de la mujer al ministro, a partir de la circularidad o reciprocidad entre sacerdocio común y ministerial —«ordenados el uno al otro» como *vasos comunicantes* de la gracia, según indica el Concilio.

Esta doctrina conciliar nos indica la personalidad de María como mujer fuerte e intrépida, que se sabe profundamente hija de Dios y llena de aquel espíritu profético que Moisés anhelaba para todo el pueblo de Dios. María se caracteriza, en efecto, por su libertad e independencia; cuando dice su *sí* a la propuesta de Dios no busca el permiso o el consejo de su prometido José, ni tampoco de sus progenitores o familiares, en un medio claramente patriarcal. Es libre también de la legalidad vigente o del quedar bien con la parentela o la sociedad de su tiempo. Es decir, María, por encima de todo y de todos, es ella misma, es la mujer libre para decidir desde su saber estar sola delante de Dios. A nuestro entender este es el gran mensaje de María para todos los creyentes y, de modo especial, para la mujer. Ella no necesita que nadie la represente, sino que cada mujer *sea ella misma*, siguiendo su misma estela de *libertad e independencia*, rechazando toda pseudodependencia infantil respecto a cierto paternalismo clerical. Solo esta mujer, «de decisiones arriesgadas», según ha dicho el Papa, <sup>177</sup> tiene una palabra que decir al ministro ordenado, a los obispos y a los presbíteros. Pero una vez más remarcamos la inutilidad de una relación basada en el dominio mutuo o la conflictividad, y reiteramos el valor de una fraternidad grupal que permita espacios donde desarrollar una verdadera amistad en Cristo. Esta sería la mujer asociada a María, la mujer que, como María, es ella misma en su soledad, capaz de pronunciar con decisión su *sí* a Dios al servicio del Pueblo de Dios.

---

<sup>176</sup> LG 31.

<sup>177</sup> Cf. FRANCISCO, *Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso a Roma* (28-7-2013), en <[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html)> [Consulta: 12-2-2019].

### 3.2. Dimensión ontológico-religiosa de la mujer

En este segundo punto queremos desarrollar un discurso más cercano a lo filosófico que a lo teológico, que puede completar la línea argumental de nuestros pensamientos. Nos fijaremos, concretamente, en algunos elementos de matiz ontológico-relacional, para dilucidar si tienen cabida dentro de nuestro tema de la influencia de la mujer en el camino espiritual y humano del ministro ordenado.

#### 3.2.1. La mujer como principio religioso de la naturaleza humana

Esta sorprendente expresión de Paul Evdokimov nos permite iniciar la reflexión. El teólogo ortodoxo, en efecto, parece contemplar en la mujer la realización de los principales eventos salvíficos de Dios en el mundo. Escribe:

Eva ha sido proclamada «Vida» (Gn 3,20) en el sentido más pleno de la palabra. A partir de aquí se puede comprender por qué es precisamente la mujer quien recibe la promesa de la salvación; es a la mujer a quien se dirige el mensaje de la Anunciación, es a una mujer a quien se aparece Cristo resucitado por primera vez, y es la mujer «vestida de Sol» (Ap 12,1) quien simboliza la nueva Jerusalén: *La Biblia pone a la mujer como principio religioso de la naturaleza humana*.<sup>178</sup>

Según este autor Eva fue tentada por la serpiente no a causa de su mayor debilidad, sino más bien porque necesitaba acceder de modo eficaz al «órgano más receptivo y más sensible a la comunión entre Dios y el ser humano».<sup>179</sup> La clave era, por tanto, acceder a lo humano a través de la mujer. La actitud de Adán en la caída consistió en seguir a la mujer, como ya lo fue también cuando, escuchando la llamada divina de dejar padre y madre, se unió a ella para formar una sola carne (cf. Gn 2,24). Esta interpretación, sin embargo, contradice abiertamente aquella otra secular según la cual el varón estaría más cerca de lo celestial y divino y la mujer de lo terrenal y humano. Aquí, según parece, acontece de modo inverso: la mujer tiende más certeramente a la unión con Dios y el varón se une a Dios entrando en comunión con la mujer. La humanidad, por tanto, accedería a Dios por la *puerta* de la mujer, por eso ella constituye el *principio religioso de la naturaleza humana*.

La frase de Evdokimov nos lleva a reflexionar sobre el relato simbólico del principio. Así, en el plan creacional, la *carne vivificada* (Adán) contenía ya la semilla de la relacionalidad, pero fue necesario una segunda intervención del Creador a fin de actualizarla definitivamente a través de la mujer. Más allá de una burda idealización de la

<sup>178</sup> EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, 158.

<sup>179</sup> Ibid., 160.

mujer se abre paso, en la conciencia de muchos hombres laicos o clérigos, la percepción de una capacidad actualizadora de la relacionalidad humana por parte de la mujer. Sobre esto escribe Bouyer:

En esta relación, tal y como ella puede ser y debería ser, la mujer se manifiesta para el hombre como algo más que como compañía soñada, o como complemento del que tienen necesidad: como único espacio en el que siendo plenamente humano llegue a ser él mismo, el único espacio en el que, experimentando su realidad total, le sea posible a él acceder al ser totalmente real. Por tanto, no se ha de dudar en decir que, para encontrar a Dios, al varón le hace falta la mujer. El hombre, el varón, a fin de cuentas, es llevado por la Presencia total, la presencia divina, como más allá de Ella misma. Pero Ella no le acoge nada más que en armonía con la totalidad del cosmos, encuentro del que la mujer es, no solamente el medio indispensable, sino el lugar predestinado.<sup>180</sup>

El Adán solitario, que no es aún ni varón ni mujer, no encuentra un ser semejante en la naturaleza que le permita desarrollar la función dialógica. La creación de la mujer puede interpretarse entonces como el resurgir de la relacionalidad de lo humano en el mundo, «en armonía con la totalidad del cosmos». A partir de aquí, se inaugura la dimensión dialógica interhumana y se redescubre el acceso a Dios como Presencia total a través de la humanidad del «otro», acogiendo, al mismo tiempo, la naturaleza cósmica. Sorprende que Bouyer concluya sus reflexiones afirmando: «no se ha de dudar en decir que, para encontrar a Dios, al varón le hace falta la mujer». Ella es, por tanto, algo más que una «compañía soñada» o un «complemento necesario»; es el «único espacio» a través del cual el varón llega a ser él mismo y por medio del cual tiene acceso al «ser totalmente real». Al respecto añade Mazzanti que la «mujer representa para el hombre una auténtica *coronación*. Apareciendo en el último lugar hace posible que el *toque* de la intervención de Dios creador sea *un toque femenino*». De este modo, es «la mujer quien completa al varón y lo revela a sí mismo». Cabe pensar, según estos autores, en una clara preeminencia –¿ontológica?– de la mujer, aunque «*la conciencia humana es acto común de varón y mujer*».<sup>181</sup> Por otro lado, destacar la preeminencia de la mujer no significa que el varón asienta y conceda sin más, ya que él también interactúa con ella, existiendo un intercambio o *feedback* entre ambos que no cancela las diferencias.

Si realmente el varón necesita a la mujer para encontrar a Dios, sorprende que precisamente el varón –y el ministro varón– haya sometido secularmente a la mujer. La historia nos dice que la cultura patriarcal predominante, bajo pretexto del monoteísmo, ha forjado lamentablemente un ateísmo práctico absolutista, generador de desigualdad. De

<sup>180</sup> BOUYER, *Misterio y ministerios de la mujer*, 51.

<sup>181</sup> Las tres citas corresponden a: MAZZANTI, *Persone nuziali*, 23-24.

este modo, el resurgir de la dimensión dialógica entre los hombres y con Dios, depende en parte del abandono del patriarcalismo y de un nuevo caminar humilde –y en esta dirección– del varón hacia la mujer y viceversa. Si aplicamos ahora la expresión de Bouyer a nuestro tema, ¿deberíamos reconocer una hipotética «necesidad ontológica» de la mujer por parte del ministro y viceversa? ¿Tendría sentido, por tanto, hablar de *necesidad ontológica* o formular que la mujer también es principio religioso para el ministro ordenado?<sup>182</sup> En caso afirmativo cabría considerar un cambio radical de mentalidad en la eclesiopraxis, que pondría en cuarentena todo clericalismo (patriarcal o feminista). ¿Debería, en efecto, el ministro existir como un *Adán solitario*, o más bien dejarse constituir dialógicamente por la mujer y viceversa? Quizá este sería el camino para un reencontro, no con el Dios monoteísta, sino con el Dios de la danza trinitaria. Todas estas cuestiones permanecen por ahora abiertas, como preguntas que estamos proponiendo más que afirmando.

### 3.2.2. Dimensión ontológico-relacional desde lo femenino

En el ámbito del ser la dimensión relacional aparece como fundamental, según vimos en el capítulo antropológico. Ratzinger hablaba de una verdadera revolución en el pensamiento moderno, porque «se quiebra el dominio total de la idea de sustancia y se concibe la relación como una forma primigenia de lo real del mismo rango que la sustancia».<sup>183</sup> Él intuía que, a partir de estos nuevos horizontes culturales, se abrían unas posibilidades aún no exploradas. Sin embargo, ¿hasta qué punto sus intuiciones responden al progreso real del mundo, a la vista del individualismo imperante?

En el campo eclesial cabe esperar un poco de todo. Un verdadero resurgir de experiencias de comunión aquí y allá, así como la esperanzadora propuesta de Francisco sobre un Sínodo que ha de versar precisamente sobre la sinodalidad. Y, a la par, en lo que concierne a nuestro tema, la necesidad de asumir una situación histórica en la cual la interpelación de la mujer se ha concebido a la práctica como *no necesaria*, ya que el ministro, por la sustancia del sacramento, actúa habitualmente como el único *canal* autorizado de la gracia. A pesar de la revolución, preconizada por Ratzinger, en pro de la relacionalidad como categoría fundamental de la eclesiopraxis, constatamos aún hoy

---

<sup>182</sup> Juan Pablo II hablaba de una dimensión ontológica en la complementariedad entre varón y mujer: «Cuando el Génesis habla de “ayuda”, no se refiere solamente al ámbito del obrar, sino también al del ser. Femenidad y masculinidad son entre sí complementarias no solo desde el punto de vista físico y psíquico, sino ontológico. Solo gracias a la dualidad de lo “masculino” y de lo “femenino”, lo “humano” se realiza plenamente» (JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 7).

<sup>183</sup> RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, 156-157.

resistencias a un verdadero cambio de mentalidad eclesiológico, que se percibe en la incapacidad de ubicar a la mujer en los distintos ámbitos eclesiales. No se trata, probablemente, de una mala voluntad o de un simple cambio estructural o formal, sino de emprender con firmeza el mencionado cambio de mentalidad.

Pero sigamos adelante. Macmurray afirma la «necesidad del “Tú” para ser yo mismo»<sup>184</sup> Y, Juan Pablo II, insiste en la dimensión relacional del ministerio: «La relación con la Iglesia se inscribe en la única y misma relación del sacerdote con Cristo, en el sentido de que la “representación sacramental” de Cristo es la que instauro y anima la relación del sacerdote con la Iglesia».<sup>185</sup> Zizioulas afirma por su cuenta y riesgo que la *identidad* sustancial del ministro, fruto del sacramento del Orden, no se despliega completamente al margen de la relación con la comunidad: «hay una *interdependencia fundamental entre el ministerio y la comunidad concreta de la Iglesia*, tal como esta surge por la *koinonía* del Espíritu».<sup>186</sup> Y añade: «si la comunidad, al ser *koinonía* del Espíritu, es por naturaleza una *entidad relacional*, el ministerio *en su conjunto* solo puede describirse como una complejidad de relaciones en el interior de la Iglesia y en su relación con el mundo».<sup>187</sup> Si admitimos, por un lado, que la relación forma parte intrínseca del *ser sacerdotal* con valencia ontológica –ya que la relación es una forma primigenia de lo real del mismo rango que la sustancia– y, por el otro, admitimos que la mujer posee una preeminencia en lo relacional, considerando que algunos estudios de psicología realizados por mujeres «convergen en afirmar que la mujer se siente, mucho más que el varón, como un *yo-en-relación*»,<sup>188</sup> ¿no deberíamos concluir que el ser relacional constitutivo del ministerio reclama para su pleno despliegue la contribución y la ayuda de la mujer? Es decir, la mujer, como buena pedagoga y en cuanto constituida esencialmente en lo relacional, ayudaría a *sacar afuera* esa misma esencia relacional y dialógica que constituye substancialmente al ministro ordenado.

Bruno Forte nos ofrece algunas reflexiones al respecto. Afirma, en efecto: «La reciprocidad de las conciencias es entonces la condición estructural de la existencia humana: ¡el misterio de la vida y de la historia es un misterio de alianza! Esto quiere decir que el hombre es constitutivamente un ser dialógico». Y, más adelante, amplía esta dimensión dialógica del ser humano a la relación varón-mujer, que señala como recípro-

<sup>184</sup> J. MACMURRAY, *Persons in relation*, 17, citado en WARE, *La rivelazione della persona*, 38.

<sup>185</sup> JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, 16 (25-03-1992).

<sup>186</sup> ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 226.

<sup>187</sup> ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 233-234.

<sup>188</sup> GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristiana. Perspectiva sistemático-teológica. Fundamentos e identidad*, vol. II, Madrid: Publicaciones Claretianas 1999, p. 516.

cidad dialógica, al interior de la cual María ejercería una función ejemplar,<sup>189</sup> función, a la luz de María, de la que participaría también la mujer:

El hecho de que el Hijo de Dios haya «nacido de mujer» (cf. Ga 4, 4) revela que la mujer tiene en el designio creador y redentor de Dios una especial aptitud para la reciprocidad de la alianza, en virtud de la cual María pudo ser al mismo tiempo acogida virginal y fecundidad maternal. En este sentido se da un lazo muy estrecho entre el Espíritu de la reciprocidad divina y la mujer, figura concreta de la reciprocidad humana; [...] La misión de la mujer, manifestada en la reciprocidad concreta vivida por María, consiste en realizar de hecho la alianza en el don del Espíritu, atestiguando y viviendo la reciprocidad densa y verdadera de la que tan solo ella entre todas las criaturas es plenamente capaz.<sup>190</sup>

El arzobispo de Chieti-Vasto considera que la mujer, como «figura concreta de la reciprocidad humana», posee «una especial aptitud para la reciprocidad de la alianza», porque «se da un lazo muy estrecho entre el Espíritu de la reciprocidad divina y la mujer». Considera que la misión de la mujer, a la luz de María, consiste en realizar «la alianza en el don del Espíritu», a partir de una reciprocidad que solo ella es capaz de atestiguar y vivir plenamente. Formaría parte de la vocación de la mujer a la reciprocidad convocar al hombre, y por ende al ministro ordenado, a esa misma reciprocidad:

En la escuela de la Esposa de la alianza no solo aprende la mujer su vocación prioritaria a la reciprocidad, en la que convergen la acogida virginal y la fecundidad maternal, sino que descubre que tiene que hacer partícipe al hombre de esta reciprocidad.<sup>191</sup>

Una vez más se constata la distancia entre las declaraciones de los prelados y la realidad concreta de la vida de la Iglesia. Porque, en efecto, ¿dónde visualizar en lo eclesial a la mujer como *maestra de una reciprocidad* que bebe de la fuente del Espíritu de la reciprocidad divina? Además, ella, según el arzobispo, tiene la *capacidad de realizar* plenamente esta reciprocidad de inspiración trinitaria.<sup>192</sup> Una última cita de Forte muestra esta implicación entre varón –y también ministro– y mujer. Dice así:

---

<sup>189</sup> Según Forte, María es la Esposa de la alianza y de la reciprocidad del Espíritu que constituye al ser humano: «Esta reciprocidad dialógica, radicalmente abierta, se realiza ejemplarmente en María, Esposa de la nueva alianza; [...] María, Esposa de la alianza, no manifiesta entonces solamente el profundo “ser dialógico” de la criatura humana, sino que muestra también el camino por el que puede realizarse en plenitud esta vocación radical: el camino de la santidad, de la reciprocidad perfecta en la gracia entre el don y la acogida, entre el amor gratuitamente ofrecido, vivido gracias a la libre y dócil acogida del Espíritu de la unidad y de la paz» (FORTE, *María, la mujer icono del misterio*, 267-268).

<sup>190</sup> Ibid., 271.

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> De estas reflexiones entresacamos una propuesta para la experiencia sinodal de la Iglesia: que los prelados comiencen su reunión escuchando la voz profética de la mujer, *maestra de la reciprocidad*, a fin de reproducir el mandato de Cristo resucitado a las mujeres, en cuanto al anuncio kerigmático que ellos deberán escuchar de ellas antes de iniciar la misión apostólica.



El papel liberador de la mujer se ejerce entonces concretamente en el desarrollo de la reciprocidad, humanizando al mundo, consolando su corazón, abriéndolo por dentro a la llegada de la promesa de Dios. [...] Sin embargo, ella es depositaria de una gran promesa: la que se le hizo en María, la Esposa de la alianza. Contemplándola, la mujer sabe que puede hacerse acogida del Espíritu, don de la vida, anticipación de la patria prometida; y el hombre [para nosotros, el ministro], mirando a María, sabe igualmente que la mujer, en profunda reciprocidad con él, le es indispensable para celebrar la alianza, para construir caminos de liberación y para edificar el mundo según el proyecto de Dios.<sup>193</sup>

### 3.2.3. Amor sobreabundante en la «escuela del deseo»

Terminamos esta sección relativa a la aportación de la mujer en perspectiva ontológica aludiendo a su modo de ser esencialmente *epifánico*, en el sentido de ofrecer- esperar un *amor sobreabundante*. Sobre este punto comenta Damiano Marzotto:

Se podría decir que Jesús aprende de María de Betania la lógica del don gratuito, sobreabundante, así como en Caná lo aprendió de su madre María. El gesto de María anticipa el de Jesús, le hace de ejemplo, de modelo, abre una vía, pero al mismo tiempo depende del suyo; en el sentido de que María, como Marta, actúa a partir del afecto y de la fe en el maestro que ha resucitado al hermano (12,1). María intuye la grandeza del misterio de Jesús y con su singular gesto manifiesta su extraordinariedad.<sup>194</sup>

Marzotto presenta la unción de los pies de Jesús, por parte de María, como una anticipación del lavatorio de pies a los discípulos, por parte de Jesús. Es significativo que el autor comente que Jesús «aprende» de su madre María, en Caná, y de María, en Betania, «la lógica del don gratuito» que se caracteriza por la *sobreabundancia*. En Caná el vino mejor se sirve de modo copioso gracias a la intervención de María, y en Betania se produce un verdadero derroche de perfume, que Judas, el contable del grupo, critica como totalmente inadecuado. Las dos Marías, sin embargo, han oído y corporalizado las palabras de Jesús: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10). Si Jesús mismo aprende de la mujer, según Marzotto, la *sobreabundancia del darse*, ¿cabría pensar entonces en una contribución de la mujer al ministro en este mismo sentido? ¿Cabría pensar en una invitación por parte de ella a entrar en la *escuela de la sobreabundancia*, abandonando la mediocridad o el apoltronamiento clericales, a fin de reavivar el don recibido por la imposición de las manos (2Tm 1,6)? Más adelante añade Marzotto:

Queriendo esquematizar las características de estas presencias femeninas en el contexto de los acontecimientos de la salvación, se podría decir que hay una función de provocación y

<sup>193</sup> Ibid., 274-275.

<sup>194</sup> D. MARZOTTO, *Pietro e Maddalena. Il Vangelo corre a due voci*, Milano: Ancora 2010, pp. 51-52.

anticipación por parte de la mujer. Si, por un lado, provoca, empuja y ayuda a Jesús a manifestar su gloria (como en Caná, en el Pozo de Sicar y en el banquete de Betania), por el otro, anticipa ese don total de sí mismo que es el núcleo del misterio pascual de Jesús (así en Caná y en el banquete de Betania). No solo eso, sino que la mujer es también la primera en emprender un camino de fe, que otros después de ella seguirán; prototipo de la comunidad mesiánica en Caná, vanguardia de la ciudad de los samaritanos, primicia de los judíos de Jerusalén que creerán en Jesús.<sup>195</sup>

Marzotto propone «una función de provocación y anticipación por parte de la mujer» en relación con Jesús, en cuanto a manifestar su gloria en la *hora* de pasar de este mundo al Padre. Nos parece que este punto puede iluminar la aportación específica de la mujer al ministro ordenado, presencia de Cristo cabeza en la comunidad. La mujer, en efecto, provoca, empuja y ayuda al ministro a vivir el don abundante de sí mismo, asociado a la ofrenda pascual y eucarística de Jesús. Si la mujer, como propone este autor, es «prototipo de la comunidad mesiánica», esta misma aportación se ampliaría de hecho a toda la comunidad.

Algunas autoras, como Porcile Santiso, comparten esta caracterización de la mujer desde la perspectiva del don sobreabundante y de la escuela del deseo. Afirma esta autora: «Lo que el mártir hace extraordinariamente, por la fuerza del Espíritu, la mujer lo tiene inscrito en su cuerpo como parte constitutiva de su ser mismo: todo nacimiento lleva sangre».<sup>196</sup> Sin embargo, algunas teologías feministas se muestran reticentes a la hora de considerar el ser de la mujer como *epifánico* —capaz de éxtasis y de deseo—, porque daría a entender que se la relega a la dimensión corporal, material o terrenal, en contraste con el ser del hombre más *noético*, capaz de razonar y proyectar, más cercano a lo celestial-espiritual. Esta antropología, sin embargo, parece contener un substrato más neoplatónico que bíblico, porque concibe un ser humano escindido entre lo espiritual y lo corporal. Ciertamente, relegar a la mujer al ámbito doméstico y al cultivo de la maternidad, o bien concebirla como virgen dedicada exclusivamente al ámbito de la *emoción* o del deseo divino supone un reduccionismo antropológico inaceptable. Por todo ello se debe afirmar rotundamente la igual dignidad del varón y de la mujer, y la urgencia de conceder a ambos las mismas oportunidades a todos los niveles. Todo esto no contradice la propuesta de que la mujer ayude a profundizar pedagógicamente en el misterio del Verbo encarnado, a fin de comprender que la razón no puede desvincularse del cuerpo. La *emoción* no es de ninguna manera un burdo sentimiento de segunda categoría respecto de la razón, sino la única forma de comunicar pensamientos y razona-

<sup>195</sup> MARZOTTO, *Pietro e Maddalena*, 54.

<sup>196</sup> PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación*, 359.

mientos, como constatamos en el buen hacer de Jesús de Nazaret, cuya humanidad nos comunica la misericordia y la sabiduría del Padre.

En la sección primera la Biblia nos presentaba al Dios de la misericordia y de la ternura, cuyo enojo responde únicamente al desamor de sus hijos, los hombres. Los profetas conciben a un Dios-esposo enamorado y seductor, que se desposa con su pueblo en amor y fidelidad (Os 2,16-22), con un amor eterno (Is 54,6-8; Jr 31,2-4) e inflamado (Is 62,4-5). Un Dios que se hace plenamente epifánico en la humanidad del Hijo encarnado. De este modo, el Dios de Jesucristo no se nos revela como una ecuación matemática o como el motor inmóvil de los griegos, sino, siguiendo a Galot, como una verdadera explosión de vida: «Cuando hablamos de sustancia [en Dios], no podemos olvidar que esta sustancia es la de un dinamismo soberano y consiste en una explosión de vida».<sup>197</sup> Las procesiones trinitarias no se basan únicamente en constructos racionales, porque poco nos dirían acerca de un Dios que se autodefine como sobreabundancia de vida y amor. Dios significa *emoción* y deseo, pasión y entrega por el «tú» sin medida, porque el Padre, generando por amor al Hijo, le muestra y comunica la fascinación de su belleza, y el Hijo, respondiendo al amor del Padre, le comunica la fascinación de su entrega. Siendo esta recíproca fascinación, que llamamos Espíritu Santo, el origen y la fuente del don sobreabundante que Dios comunica al mundo. El Padre envía el Hijo al mundo, mostrándole y revelándole, a fin de que el mundo se fascine por el Hijo con aquella misma fascinación con la que el Hijo se fascina por el Padre; fascinarse en y por el Hijo implica, entonces, participar de aquel amor enamorado, infinito, que vincula eternamente Padre, Hijo y Espíritu Santo. En el zénit de su entrega pascual, Jesús se convierte de este modo en plenamente epifánico: «Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo existiese» (Jn 17,5). Y es precisamente en esta *hora*, que Jesús seduce-atrae a toda la humanidad: «Y cuando yo sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). En definitiva, la *emoción* o fascinación, el deseo o el eros de Dios, equivalen a su Logos sapiente, porque en Dios lo epifánico coincide con lo noético.

Retomamos ahora las reflexiones de Marotto destacando cómo la mujer ayuda a entrar en la escuela del deseo, donde se aprende la sobreabundancia del don. En este sentido, algunos autores hablan de cierta complicidad entre la mujer y el Espíritu Santo. Así,

---

<sup>197</sup> J. GALOT, «La génération éternelle du Fils», *Gregorianum*, 71, 4 (1990) 665.

por ejemplo, para Bulgakov el Espíritu Santo equivale a la «maternidad hipostática».<sup>198</sup> La mujer se asocia con el Espíritu a fin de manifestar el anhelo por la presencia del Enviado del Padre: «El Espíritu y la Novia dicen: “¡Ven!”» (Ap 22,17). ¿Cabe pensar, entonces, en una contribución de matiz pneumatológico de la mujer al ministro, en el sentido de ayudarlo a incorporar en su misión eclesial aquella fascinación de la que ya hemos hablado entre Padre e Hijo y que recibe el nombre de Espíritu Santo? La mujer ejercería el servicio de arrancar al ministro de su conformismo y mediocridad, animándole a entrar en la escuela, regida por el Espíritu, del deseo de Dios y del servicio apasionado a los hombres y a los más débiles.

### 3.3. La mujer como pedagoga de la fe en relación con el ministro ordenado

En este apartado abordamos el ejercicio de una pedagogía de la fe por parte de la mujer en relación con el ministro ordenado. Una pedagogía que se inscribe en aquella circularidad propia de una eclesiología de comunión, en la cual no solo el ministro ejerce su rol pastoral específico, sino que también la comunidad eclesial actualiza y ejerce los dones y carismas que recibe del Espíritu Santo por medio de la consagración bautismal. En este contexto eclesial la mujer puede y debe ejercer todos estos carismas con el matiz propio de su ser mujer.

#### 3.3.1. Circularidad eclesial entre ministro y mujer

Este primer punto nos remite a los análisis de la parte histórica relativos a la teología de los Padres sobre la llamada *theologia cordis*.<sup>199</sup> Esta teología permitía, en efecto, relacionar la generación del Logos por el Padre con la de Cristo por María y con la del Logos en el corazón del creyente por mediación de la Iglesia, equiparando, de este modo, la paternidad del Padre con la maternidad mariano-eclesial.<sup>200</sup> La función generativa y maternal de María-Iglesia pasaba finalmente al bautizado, capaz de generar por don al

---

<sup>198</sup> Evdokimov plantea esta cuestión siguiendo a Bulgakov en EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, 221-224. Puede verse una buena exposición crítica del debate teológico al respecto en M. HAUKE, «La discusión sobre el simbolismo femenino de la imagen de Dios en la Pneumatología», *Scripta Theologica* 24, 3 (1992) 1005-1027.

<sup>199</sup> Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Escritos sobre la virginidad. Sobre las vírgenes*, 3,1,3 (BPa 85,93). Sobre el *Verbo saltante* escribe también Gregorio Magno: «Vedle que viene saltando por los montes [en alusión al Ct 2,8]. En efecto, hasta llegar a redimirnos dio, por decirlo así, algunos saltos. [...] Del cielo vino a la tierra, al seno de su Madre; del seno de su Madre saltó al pesebre; del pesebre saltó a la cruz; de la cruz, al sepulcro; del sepulcro volvió al cielo» (GREGORIO MAGNO, *Cuarenta homilías sobre el Evangelio*, 29,10 [BAC 170, 683]).

<sup>200</sup> Algunos autores remarcen esta doctrina de los Padres como, por ejemplo: J. GALOT, «Teologia della donna», *La Civiltà Cattolica* 126, 2 (1975) 237.

Verbo en sí mismo y en los demás.<sup>201</sup> Gregorio Nacianceno aplicaba además esta función a la mujer: «Cristo ha nacido de la Virgen: mujeres, sed vírgenes para que lleguéis a ser madres de Cristo».<sup>202</sup> Una reflexión prolongada por Agustín: «Pero este alumbramiento de una santa virgen es el honor de todas las santas vírgenes. También ellas son, con María, madres de Cristo si es que hacen la voluntad de su Padre».<sup>203</sup>

Según esta correlación entre María, la Iglesia y el bautizado en la doctrina de los Padres sobre el nacimiento de Dios en el corazón del creyente, cada bautizado deviene de algún modo «madre» de Cristo para los demás. Y de este modo, en la fraternidad eclesial, los bautizados, participando de la maternidad mariano-eclesial, se engendran unos a otros en Cristo. De modo análogo, los protagonistas de nuestro estudio participan también de esta maternidad mariano-eclesial engendrándose recíprocamente en Cristo.

Ahora bien, el ministro, como bautizado, participa de la maternidad mariano-eclesial y, en tanto que ministro, de la paternidad de Dios representada por Cristo cabeza. A partir de estos presupuestos, ¿se podría postular, en pro de la circularidad eclesial entre ministro y mujer, una cierta correspondencia entre la paternidad ministerial y la maternidad mariano-eclesial de todo el Pueblo de Dios, expresada particularmente por la mujer? La paternidad del ministro y la maternidad de la mujer se intercambiarían y complementarían quíasmicamente a causa de la circularidad del don, porque, como indica Pablo, la paternidad del ministro adquiere matices maternos,<sup>204</sup> y la maternidad mariano-eclesial de la mujer nos remite, según los Padres, a la paternidad trinitaria.

La circularidad eclesial entre ministro y comunidad, expresada en nuestro caso por la mujer, es de suma importancia. Porque si la función paterno-maternal propia de toda la Iglesia se ejerce únicamente por parte del ministro, entonces su paternidad corre el riesgo de transformarse en paternalismo clerical. En este sentido Zorzi argumentaba sobre la necesidad de regenerar la masculinidad a partir del reconocimiento de la parcialidad masculina,<sup>205</sup> porque el problema –añadía– no es tanto buscar el rol de la mujer en la Iglesia, sino revisar de qué modo el ministro ha ejercido el suyo propio. Añadíamos

<sup>201</sup> Cf. HIPOLITO, *Commentaire sur Daniel*, 1, 10,8 (SCh 14, 89); METODIO DE OLIMPO, *Le Banquet*, 3, 8 (SCh 95, 111); MÁXIMO CONFESOR, *Orationis Dominicae expositio* (PG 90, 888 BC).

<sup>202</sup> GREGORIO NACIANCENO, *Homilias sobre la Navidad*, 38,1 (BP a 2, 43).

<sup>203</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratados Morales. Sobre la santa virginidad*, 5, 5 (BAC 121, 145).

<sup>204</sup> Al respecto escribe Juan Pablo II: «Por tanto, está llamado [el ministro] a revivir en su vida espiritual el amor de Cristo Esposo con la Iglesia esposa. Su vida debe estar iluminada y orientada también por este rasgo esponsal, que le pide ser testigo del amor de Cristo como Esposo y, por eso, ser capaz de amar a la gente con un corazón nuevo, grande y puro, con auténtica renuncia de sí mismo, con entrega total, continua y fiel, y a la vez con una especie de “celo” divino (cf. 2Co 11,2), con una ternura que incluso asume matices del cariño materno, capaz de hacerse cargo de los “dolores de parto” hasta que “Cristo no sea formado” en los fieles (cf. Ga 4,19)» (JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, 22).

<sup>205</sup> Cf. ZORZI, «Genere in teologia», 135.

también que las teólogas feministas aludían a la expresión paulina «nacido de mujer» (Ga 4,4), haciendo referencia a ese dejarse moldear del Verbo por la acción maternal de María. El Hijo de Dios, en efecto, «necesita» nacer de mujer para poder realizar en el mundo el encargo del Padre. ¿Se podría postular en este mismo sentido que el ministro necesita la ayuda de la comunidad y, concretamente, de la mujer, a fin de alejarse de la autosuficiencia clerical, entrando de este modo en la circularidad del don eclesial?<sup>206</sup>

Desde la perspectiva de una teología esponsal y de la diferencia parece apropiado proponer para el ministro la decisión de entrar en lo que venimos llamando la *escuela de la mujer*. Probablemente, desde la teología feminista, la expresión carece de sentido, porque lo importante es que varón y mujer en igualdad de condiciones entren en la escuela de Jesús. Ciertamente este matiz es fundamental. A pesar de todo, nos parece que la expresión tiene un sentido, porque pone en evidencia una de las asignaturas históricamente pendientes del estamento clerical, que se puede sintetizar en la necesidad de la escucha de la mujer.

Los evangelios nos proponen algunos puntos de referencia ya destacados más arriba. Jesús, en efecto, entra en la escuela de la mujer a través de María, su madre, y a través de las mujeres que le acompañan durante su ministerio. Su gestualidad nos habla de la relación con el Padre y con las personas, caracterizada por la dinámica circular del dar y del acoger, no solo del dar. Jesús se deja moldear por el Padre y por la unción del Espíritu y, al mismo tiempo, por la carne de María que le configura en su humanidad. Se deja interpelar también por la mujer, que le incita a anticipar aquella gloria que se manifestará plenamente en su entrega vicaria.

Destacamos también algunos textos con relación a los discípulos. De modo particular la escena joánica de la cruz (Jn 19,25-27) aludiría a la circularidad del don eclesial, a través del cual, tanto María como el discípulo entran cada uno en la escuela del otro, a partir de la iniciativa del Crucificado. La alusión a la maternidad —«ahí tienes a tu madre»—, daría a entender una invitación para el discípulo en orden a entrar en la escuela de la mujer. Y el comentario del hagiógrafo —«desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa [entre sus cosas más íntimas]»—, sería una invitación para María en orden a dejarse acoger filialmente por el discípulo. Cristo establece, de este modo, la circularidad eclesial del acogerse recíprocamente en su nombre. En el capítulo de las apariciones descubrimos de nuevo la circularidad entre los discípulos y las mujeres. Jesús resucitado, en efecto, sugiere que el *kérigma* de su muerte-resurrección lo escuchen de

---

<sup>206</sup> Cf. MURARO, «La verdad de las mujeres»; ZORZI, «Genere in teologia», 135.

antemano los discípulos a través del anuncio de las mujeres (Jn 20,11-18 y par.). De este modo, el discípulo que entra en la escuela de la mujer aprende de ella el kérigma que deberá anunciar al mundo.

En definitiva, estos textos del NT, que reflejan cierto intercambio relacional entre Jesús y la mujer o entre los discípulos y las mujeres, nos ayudan a vislumbrar la circularidad eclesial que venimos presentando. Una circularidad que se manifiesta asimismo en la relación de amistad entre el ministro y la mujer, pero que necesita enmarcarse permanentemente en aquella circularidad eclesial universal que engloba al ministro y a la comunidad.

### 3.3.2. La misión femenina en el anuncio kerigmático

Un tema recurrente en nuestro estudio hace referencia a las escenas de las apariciones, donde las protagonistas, junto con Jesús, son las mujeres. Una cuestión apenas tomada en consideración, ni por la teología ni por el Magisterio. Este vacío temático se debe en parte a la tradición androcéntrica que ha predominado a lo largo de la historia de la Iglesia. ¿No tocaría acometer hoy una revisión actualizada de estos textos, esenciales para una buena comprensión de la fundación y constitución de la comunidad post-pascual? En el fondo, la presencia de la mujer en estas escenas se interpreta como mero accidente o como adorno textual, de modo que el acento recae casi exclusivamente en el envío por parte de Jesús a los discípulos varones, ignorando el primer envío a las mujeres. Nos parece conveniente, por tanto, reflexionar brevemente sobre estos relatos a partir de los textos del NT.

En Mt, el mensaje del ángel para las mujeres dice así: «Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos: “Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis.” Ya os lo he dicho». (Mt 28,7). A continuación, Jesús mismo sale al encuentro y les dice: «No temáis. Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán» (v. 10). El mensaje global que las mujeres –María Magdalena y la otra María– han de anunciar es que Jesús ha resucitado y que ellos, los discípulos, se dirijan a Galilea, porque allí le verán. Las mujeres en Mc –María Magdalena, María la de Santiago y Salomé– reciben también el mensaje de un ángel (joven vestido con túnica blanca): «id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dije» (Mc 16,7). Ellas, sin embargo, «no dijeron nada a nadie porque tenían miedo» (v. 8). A continuación, Mc comenta cómo Jesús se apareció a María Magdalena, y que, cuando ella les dio el anuncio a los discípulos, «ellos, al oír que vivía y que había

sido visto por ella, no creyeron» (v. 11). De hecho, tampoco creyeron a dos discípulos que le vieron por el camino (vv.12-13). Finalmente, cuando se aparece a los Once, «les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado» (v. 14). En Lc las mujeres –María Magdalena, Juana y María a de Santiago y las demás que estaban con ellas– anunciaron la resurrección de Jesús «a los Once y a todos los demás» (Lc 24,9); «Pero a ellos todas aquellas palabras les parecían desatinos y no las creían» (v. 11). En Jn María Magdalena anuncia a los discípulos: «He visto al Señor» (Jn 20,18). Y también les dice de su parte: «Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (v. 17).

Haciendo un elenco de los textos de los cuatro evangelios constatamos los siguientes elementos en el anuncio de las mujeres a los Once, a Pedro, a los discípulos y a todos los demás:

- Jesús ha resucitado, le hemos visto
- id a Galilea, allí le veréis, antes de su partida al Padre
- os lo había anunciado

A continuación, presentamos las distintas reacciones:

- no dicen nada por miedo
- su testimonio les parece desatinos y no las creen

El anuncio de la resurrección de las mujeres a los discípulos contiene el anuncio del kérigma completo: *aquel que murió en la cruz le hemos visto resucitado*. El anuncio indica en todos los casos un camino a recorrer por parte de los discípulos, necesario para el encuentro con el Señor resucitado, que prepara su vuelta al Padre: *id y le veréis*. Y, finalmente, la novedad del anuncio pone de relieve que, de hecho, *todos sabían lo que iba ocurrir*, porque Jesús lo venía anunciando reiteradamente.

Por otro lado, Jesús reprende a los discípulos porque *no han creído en el testimonio* de los que le han visto y, por tanto, también el *de las mujeres*. En algunos casos ellas tienen miedo, porque saben que no las van a escuchar y optan por el silencio. Cuando hablan, en efecto, no las creen e incluso reciben cierto desdén, porque sus palabras son consideradas como una locura.

Frente a un acto cuasi institucional de la aparición a los Once y de su envío al mundo, no podemos dejar de preguntarnos sobre el sentido de la aparición como primicia a las mujeres y de su envío a los discípulos. En estas escenas, parece claro que la mujer no actúa en representación del grupo de discípulos, si nos atenemos a una cierta personificación de la comunidad en la mujer; ellas se representan a sí mismas. ¿Cuál debería



ser, entonces, la intención de Jesús de optar por aparecerse en primer lugar a las mujeres? Esta sería, a nuestro entender, la primera pregunta que deberíamos plantearnos. De hecho, Jesús elige hombres varones –los Doce– como grupo base de su escuela itinerante y, sin embargo, como primeros testigos de su resurrección, sin la cual no existiría la Iglesia, elige a las mujeres. ¿Qué significado le podemos dar a todo esto? ¿Cómo entender este *iter* o protocolo del anuncio pascual: primero a las mujeres y, a continuación, a los Once y a los demás discípulos?

En la sección bíblica nos ha parecido descubrir cierta iniciativa de la mujer en algunos pasajes de la Escritura. También, en la sección antropológica, hemos opinado que en el contexto de una relación de amistad en Cristo se percibe cierta iniciativa por parte de la mujer. ¿Cuál debería ser hoy la iniciativa de la mujer en la Iglesia? ¿Qué anuncio debería comunicar, de parte del Señor muerto y resucitado? Y siguiendo la estela del anuncio de las mujeres a los Once, ¿qué anuncio comunica hoy la mujer, de parte del Resucitado, al ministro ordenado, sobre todo a los obispos, sucesores de los apóstoles?<sup>207</sup> Lourdes Campi propone al respecto lo siguiente:

Quizá Jesús elige a María Magdalena como «apóstol de los apóstoles», precisamente porque presiente que su «dolencia de amor» –la *que no se cura sino con la presencia y la figura*– es la única que puede despertar en los discípulos el deseo de estar con Jesús, de buscarlo, de esperarlo. María Magdalena lo hace todo aprisa, apasionada, sin demora. Comunica a la Iglesia el deseo insaciable por el Esposo. Es la mujer que transporta la comunidad a un más allá de ella misma, un más allá adonde está el esposo, Cristo.<sup>208</sup>

Nuestra intención, sin embargo, no es dar respuesta a estas preguntas, solo indicarlas y plantearlas, porque la respuesta está en manos de la mujer en diálogo con los ministros de la Iglesia. Por otro lado, ella anuncia las palabras que Cristo mismo le refiere, porque no se anuncia a sí misma, ni sus reivindicaciones o frustraciones. Quizás ella debería encarnar en el hoy de la Iglesia el anuncio de la Vigilia pascual. Sin embargo, solo podrá anunciar al ministro la novedad de vida que Cristo le consigne cuando encuentre quién la escuche, con respeto y sin desdén. No cabe duda, el miedo, la inseguridad y las dudas –también el activismo, la búsqueda de prestigio o de poder– coartan a menudo la libertad del ministro, cerrándole el oído a la escucha de la mujer. En este sentido proponemos una misión pedagógica para la mujer en la Iglesia que, para ser

<sup>207</sup> Desde la teología feminista parece claro que la iniciativa de la mujer debería vincularse a la posibilidad del ejercicio del ministerio ordenado. Sin descartar esta posibilidad, nuestra reflexión apunta hacia la dimensión de la circularidad relacional entre ministro y mujer, que, en este apartado, busca una referencia en el envío de las mujeres a los discípulos por parte del Resucitado.

<sup>208</sup> L. CAMPI, «El cuerpo de la mujer como lugar de salvación», *Sofía* 15 (2009) 70. En la cursiva está citando a San Juan de la Cruz en CB 11.

desarrollada con libertad, requiere acogida y escucha por parte de la comunidad y, de modo especial, del ministro ordenado.

### 3.3.3. Ministerio como poder o como servicio

La autarquía y el poder clerical constituyen las grandes tentaciones del ministerio, detectables desde los mismos albores del cristianismo. Los seguidores de Jesús, en efecto, discutían entre ellos quién era el más importante. Jesús propone entonces dos soluciones contra el ansia de protagonismo y de prestigio: hacerse «el último de todos y el servidor de todos» (cf. Mc 9,33-37) y hacerse como un niño (cf. Mt 18,1-4). De igual modo, frente a la propuesta de sentarse en la gloria a su derecha o a su izquierda, además de asegurarles que beberán la copa que Él ha de beber, les propone nuevamente la actitud del servicio y les invita a imitarle a Él, que no ha venido «a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (cf. Mc 10,35-45).

La lacra del prestigio y del poder atraviesa efectivamente la historia de la Iglesia, apareciendo no pocas veces como un mal cuasi endémico, escándalo para los más pequeños y para el mundo. El papa Francisco no ha cesado de denunciar esta lacra desde el inicio de su magisterio, a menudo con gran contundencia. Podemos aludir, por ejemplo, al impactante discurso dirigido a la Curia vaticana a propósito de la felicitación de las fiestas navideñas en el año 2014. El Papa sorprendió a los presentes pronunciando una exhortación con cierto tono de examen de conciencia, basado en la enumeración de una serie de «males curiales», aplicables, por extensión, al ministerio en general: patología del poder, «complejo de elegidos», narcisismo que mira apasionadamente la propia imagen, excesiva laboriosidad, «petrificación» mental y espiritual, mero funcionalismo y falta de coordinación y comunión, rivalidad y vanagloria, acumulación de bienes materiales, etc.<sup>209</sup> El Papa apeló a un sincero examen de conciencia, al abandono de la autoreferencialidad y de la autarquía clerical. Ejercía, de este modo, su rol paternal en relación con los demás obispos.

También parece posible un rol de la mujer en relación con el ministro como una ayuda para recordarle la actitud esencial del servicio, así como el abandono del prestigio y del poder. En tiempos de Jesús, las mujeres, al lado de los niños, cumplieron esta función ejemplar, haciendo de este modo una aportación clave para la buena comprensión del mensaje de Jesús. A este respecto comenta Palau:

---

<sup>209</sup> FRANCISCO, *Presentación de las felicitaciones navideñas de la curia romana* (22-12-2014).

Quisiéramos remarcar de qué modo la poca categoría concedida a las mujeres en aquella época ayuda a enfatizar el pensamiento evangélico sobre el papel de los pequeños, de los niños, de aquellos que no cuentan según las categorías puramente humanas.<sup>210</sup>

No se debería, por tanto, desdeñar la aportación de la mujer a la hora de interpretar y acoger el mesianismo de Jesús, porque «sin la misión de las mujeres, que apunta al *kérigma*, la misión de los Once se comprende en términos triunfalistas».<sup>211</sup> Las mujeres han acompañado a Jesús en la experiencia de la cruz y en la vigilia ante el sepulcro. No han dudado en compartir con Él los momentos más kenóticos de su existencia en este mundo. Ellas indican a la Iglesia, y a sus ministros, que la esencia del discipulado no consiste en gestas triunfales, sino en acompañar a Jesús en el camino de la cruz y del servicio. Añade al respecto esta autora:

los Doce necesitan el testimonio femenino para llegar a comprender lo que realmente son, en tanto que discípulos. Sin este paso, permanecerían en el lugar equivocado desde el cual no es posible ver al Señor. Así pues, la Iglesia necesita con urgencia el testimonio de todos aquellos que por su búsqueda apasionada pasan por delante en el conocimiento de Dios. Las mujeres de la Iglesia de todos los tiempos son símbolo de esta vida enamorada hacia Jesús; enamoramiento que lleva a permanecer a los pies del Maestro en los momentos más dolorosos de la historia, enamoramiento que sabe exigir el retorno, siempre de nuevo, a la Galilea humilde, signo del auténtico discipulado.<sup>212</sup>

En las experiencias de amistad espiritual que nos han acompañado a lo largo de nuestro estudio se constata efectivamente una influencia de la mujer hacia el ministro, en el sentido de ayudarle a centrarse en la experiencia del darse por amor a la comunidad esposa, la Iglesia. Sabiendo Jesús que son muchas las cosas a realizar por parte de sus seguidores, indicó a Marta en Betania que «hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola» (Lc 10,41-42), sin aclarar en qué consistía. De hecho, no hacía falta una gran explicación, bastaba con mirar a María sentada a los pies de Jesús escuchando su palabra. En este sentido el gesto contemplativo de la mujer puede ayudar al ministro de la Palabra a basar su actuación y misión no en un activismo estéril, sino en la escucha de esa misma Palabra.

### 3.3.4. La mujer como espacio de salvación

Un nuevo tema sobre la aportación de la mujer al ministro tiene en cuenta algunas facetas de lo femenino destacadas en la sección antropológica. Allí vimos que no era

---

<sup>210</sup> PALAU, *Les aparicions de Jesús Ressuscitat a les dones*, 290.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 288.

<sup>212</sup> *Ibid.*, 290-291.

conveniente dividir a la humanidad a partir del género, buscando características propias del varón con respecto a la mujer y viceversa, porque, en realidad, tanto varón como mujer comparten las mismas tendencias o aptitudes, aunque con matices diferenciales. Aceptando la existencia de unos matices diferenciales, reflexionamos ahora sobre la dimensión espacial, es decir, sobre la gestión de los espacios que la existencia nos ofrece, a fin de desarrollar el proyecto del Reino que Cristo propone a la Iglesia.

De entrada, la mujer contribuye al equilibrio espacial entre lo abstracto y lo concreto, entre los grandes proyectos y las necesidades del momento, entre lo cuantitativo y lo cualitativo, etc. Al respecto escribe Pelletier: «Creo que las mujeres la cuidan [a la Iglesia] de la forma en que cuidan la vida en general. Es decir, preocupándose de las necesidades básicas del ser humano, que son necesidades de la carne, que a su vez solo existe en la relación».<sup>213</sup> No pretendemos, sin embargo, reducir la actuación de la mujer al ámbito de lo doméstico, porque estamos hablando en un sentido eclesial amplio, que afecta a la guía de la comunidad y a la misión evangelizadora. Nos referimos, en efecto, a una contribución de la mujer en cuanto a crear y administrar los espacios eclesiales, personales y ambientales, a fin de hacerlos adecuadamente habitables y acogedores de la *casa-familia* o comunidad a la cual sirve el ministro. La mujer le recuerda al ministro que no solo es importante realizar tal o cual tarea pastoral, sino también el *modo* de realizarla; no solo el *qué*, también el *cómo*, ya que, según la ley de los transcendentales, una verdad ofrecida sin belleza ni bondad acaba por resquebrajar la unidad del ser.

María Teresa Porcile Santiso en su teología de *la mujer como espacio de salvación* nos presenta esta aportación de la mujer a la Iglesia, que nosotros aplicamos concretamente al ministro ordenado. Escribe, en efecto, Porcile Santiso:

La mujer tiene una capacidad «innata» privilegiada para hacer que la Iglesia sea más visiblemente un espacio de vida, de receptividad, de acogida, de puertas abiertas. Se trata de poner en relación de convergencia la especificidad femenina de la acogida con la vocación eclesial del llamado. Todo parece indicar, al nivel del lenguaje del cuerpo, que la mujer tiene una función original e irremplazable en la Iglesia. La confusión surge cuando todo se ve solamente a nivel de las funciones (o «ministerios»). Habría que hablar de las modalidades. Las funciones en cuanto al hacer son secundarias si se las compara con las funciones en cuanto al ser. Es todo el ser de la mujer el que debe impregnar a todo el ser (cuerpo) de la sociedad y a todo el ser (cuerpo) de la Iglesia.<sup>214</sup>

La mujer nos ayuda a comprender que en la vida eclesial –y en el ministerio– existe una realidad previa a la *función* o a la mera organización o planificación. En este senti-

<sup>213</sup> CIONZYNSKA, «Le donne assicurano il futuro della Chiesa», 28.

<sup>214</sup> PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación*, 253.

do, no deberíamos limitar el ministerio a una mera funcionalidad, porque lo empobreceríamos. La función del ser, en efecto, es anterior a la función del hacer. Jesús no es el funcionario del Padre, sino su enviado, icono vivo de su presencia en el mundo. De igual modo, el ministro no es un funcionario que se agota estérilmente en el hacer, sino que es sacramento vivo de Cristo pastor. No solo por la palabra se expresa, sino a través de toda la persona unificada corporalmente; ahí es donde se manifiesta epifánicamente el *ser sacerdotal*. La mujer, a través de una función original e irremplazable, le puede ayudar a centrarse en el *ser* antes que en el *obrar*, en la acogida antes que en la función. La mujer le presta esta ayuda porque ella misma es, también corporalmente, espacio de acogida. A partir de su influencia el ministro reproduce en la tierra la «casa» del Cielo, donde habita Dios Trinidad, convocando y acogiendo a la comunidad en la «casa-iglesia», a fin de celebrar la Presencia que libera y salva.

Marc Spindler constata que la teología cristiana se ha ocupado prácticamente de la historia y del tiempo, concediendo poca o escasa importancia al espacio como lugar teológico.<sup>215</sup> Sin duda, la teología cristiana, secularmente escrita por varones, se ha preocupado sobre todo de la *historia de salvación*. Hoy en día, sin embargo, gracias a la contribución de la teología feminista, podemos acceder a una teología que valora sobremedida los *espacios de la salvación*. Sobre esto escribe Porcile Santiso:

una participación de la mujer y lo femenino en la teología tendrá ineludiblemente que dar frutos en materia de «espacio habitable» en la Iglesia. Si hasta ahora la teología ha privilegiado el descubrimiento de las líneas de la historia de la salvación, será necesario ahora dedicar tiempo a una búsqueda de «espacios de salvación» en todos los temas o realidades a los que se aboque la teología.<sup>216</sup>

No basta con salir de la sacristía para presidir una celebración. Resulta igualmente imprescindible preparar los espacios para acoger con dignidad a la comunidad concelebrante. Es tarea del ministro, pero también de la comunidad y de la mujer, generar aquella *habitabilidad* que permite acoger la presencia de Cristo en la Asamblea, en la Palabra y en la Eucaristía. En efecto: «La Iglesia, como sacramento de salvación para la sociedad, debe proveer espacios concretos que creen las condiciones más positivas para el surgimiento, el desarrollo y el crecimiento de la Iglesia –comunidad/comunidad».<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> Cf. M. SPINDLER, *Pour une théologie de l'espace*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1968, pp. 5-6, citado en PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación*, 276.

<sup>216</sup> PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación*, 278-279.

<sup>217</sup> *Ibid.*, 316.

El espacio de salvación es esencialmente una *casa*, un habitáculo, como lo fue la casa-matriz de María, casa-habitáculo del Verbo encarnado. La Sabiduría plantó su tienda entre los hombres (cf. Si 24,8), el Verbo su morada (cf. Jn 1,14). Los discípulos, cuando salen al encuentro de Jesús se interesan por su casa: «¿Dónde vives?» En el espacio de su casa-cuerpo van a recibir y gustar su mensaje: «Venid y lo veréis» (Jn 38-39). El discípulo se convierte él mismo en continuador de aquella casa que acoge a Jesús: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará; y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14,23). De este modo, los discípulos –la comunidad eclesial– acaban siendo casa de Jesús y del Espíritu, «porque el templo de Dios es sagrado, y vosotros sois ese templo» (1Co 3,17), un «edificio espiritual» (1P 2,5). El primer cristianismo interpretó que ya no había templo y que el templo de Dios coincidía con la asamblea reunida en la casa-iglesia doméstica. Porcile Santiso concibe esta dimensión de la hospitalidad y de la acogida en los espacios eclesiales como una tarea específica de la mujer:

Así es cómo concebimos las consecuencias del aporte de la mujer a la Iglesia; que toda Ella sea Iglesia Mujer. La Iglesia primitiva lo vivió en el *ministerio de la hospitalidad*, y las primeras comunidades cristianas nacen de la hospitalidad de las mujeres que abrieron sus casas a la «asamblea»: las primeras «ecclesias» fueron domésticas.<sup>218</sup>

Así pues, según la autora, la Iglesia sería toda ella femenina.<sup>219</sup> Y, a partir de aquí, propone un proceso de cierta «feminización» eclesial, porque la mujer es símbolo de este espacio habitable que es la comunidad, por su capacidad de acogida y habitabilidad. Añade ahora:

Si la identidad profunda de la mujer es ser espacio habitable (espacio de salvación), entonces su misión en la Iglesia será cada vez más, en obras, funciones, tareas, ministerios, lo que

---

<sup>218</sup> Ibid., 353.

<sup>219</sup> La concepción de la Iglesia como mujer o este «feminizar» a la Iglesia, según propuesta de la tradición, compartida por Porcile Santiso o Pelletier, no suele aceptarse desde las filas de la teología feminista, porque es vista como un reduccionismo eclesiológico. Por un lado, afirma Francisco: «la Iglesia es femenina porque es “iglesia”, “esposa”: es femenina y es madre, da a luz. [...] La Iglesia es “mujer” y cuando nosotros pensamos en el rol de la mujer en la Iglesia debemos remontarnos hasta esta fuente: María, madre. [...] la Iglesia es “mujer” porque es madre, porque es capaz de “dar a luz hijos”: su alma es femenina porque es madre, es capaz de dar a luz actitudes de fecundidad» (FRANCISCO, Homilía en la capilla de la Domus Sanctae Marthae *La Iglesia es mujer y madre* [21-5-2018]). Por otro lado, la teología feminista responde: «la recurrente identificación de la Iglesia con lo femenino o con la madre, puede empobrecer la eclesiología si nubla categorías nucleares para el Concilio Vaticano II como “pueblo de Dios” o “sacramento” y además no hace sino reforzar roles y arquetipos que necesitan ser examinados porque, quizás, no ayudan a las mujeres a salir de ciertas postraciones culturales» (M. JUNKAL GUEVARA, «El Magisterio de Francisco sobre la mujer Continuidad, novedad y desafío», *Teología y Vida* 61/4 [2020] 473-496, aquí 494).

es en su ser. De este modo la Iglesia podrá ir mostrando de una manera cada vez más inclusiva y transparente lo que, en su esencia, es: Espacio habitable, Espacio de Salvación.<sup>220</sup>

La misión de la mujer consiste entonces, en «aportar su ser específico a toda la Iglesia para “feminizarla”; es decir, *para hacerla “habitable”*».<sup>221</sup> Una aportación que atañe directamente al ministro, porque sin esa aportación, el ejercicio de su ministerio puede derivar en un modelo eclesial clerical, donde él se autoconstituye como factótum y protagonista absoluto de la comunidad. A este respecto insiste la autora:

Es fundamental que el aporte de «la mujer» en la Iglesia pueda hacerlo al nivel de la «cualidad específica»: y no de un mero «quehacer» funcional exterior. Si su contribución emana de su modo de ser específico interior, las consecuencias pastorales del mismo pueden llevar a una renovación *total* del rostro de *toda* la Iglesia.<sup>222</sup>

Las reflexiones de Porcile Santiso nos ayudan a profundizar en la aportación de la mujer a la Iglesia y, particularmente, al ministro ordenado. Una aportación que incluye una función pedagógica de la mujer, tal como ella misma lo afirma:

Eso es la Iglesia con identidad femenina: *espacio* de Asamblea, lugar *vivo* de la reunión y la Presencia. En esta tarea de «inclusión espacial» de toda la comunidad, las *mujeres concretas* tienen un ser «secreto» pedagógico *insustituible* por estar ligado al lenguaje de su cuerpo.<sup>223</sup>

### 3.3.5. Aportación de la mujer desde el ámbito de la corporalidad

En la sección antropológica de nuestro estudio apuntábamos a este «ser “secreto” pedagógico» del que habla Porcile Santiso, como una faceta de la mujer orientada a la integración de los distintos ámbitos de la persona humana: cuerpo, alma, espíritu. Añadíamos, también, que la madurez del bautizado pasa necesariamente por esta integración o unificación interior o del corazón, de la cual la mujer poseería cierta capacidad pedagógica. Por otro lado, en el estudio de la mística medieval constatábamos una espiritualidad femenina de matiz esponsal, en donde «la acción divina no desdeña manifestarse a través del *lenguaje humilde del cuerpo* sexuado de la mujer».<sup>224</sup> ¿Cabría pensar, entonces, en cierta connaturalidad de la mujer, por la maternidad que comparte con María, con el misterio de la Encarnación? ¿Entiende la mujer este hacerse carne de la Palabra desde unas coordenadas que no son las del varón? La *theosis* no debería desligarse de la Encarnación del Hijo, porque la transformación del creyente en Cristo significa colabo-

<sup>220</sup> PORCILE SANTISO, *La mujer, espacio de salvación*, 323.

<sup>221</sup> Ibid., 344.

<sup>222</sup> Ibid., 341.

<sup>223</sup> Ibid., 346-347.

<sup>224</sup> SARATXAGA, «Movimiento místico y monástico femenino de los siglos XII y XIII», 102.

rar con el Espíritu a fin de acoger la Palabra en la propia existencia como carne vivificada. La *theosis* no es entonces mero espiritualismo, ni una huida de la carne o del cuerpo, sino más bien participación en el dinamismo encarnatorio de la Palabra, a fin de que la Palabra se «haga carne» en el seno/tierra simbólico de la persona por la fuerza del Espíritu, tal como aconteció, también biológicamente, en el seno de María.

¿Cómo debería desarrollarse, sin embargo, esta función pedagógica de la mujer en el ámbito de la corporalidad? Negel sugería un *cultivo de la sensualidad*, como integración de los diversos elementos del amor: *eros*, *ágape*, *filia*. Benedicto XVI hablaba de una purificación del *eros* a fin de reencontrar el *eros agapetizado*. Se trata, sin duda, de una cuestión difícil e inexplorada. Sin embargo, podemos intuir que la redención que nos ofrece Cristo en su pascua nos hace pasar, por la fuerza de su Espíritu, de la carne de pecado a la carne de la gloria, en la esperanza definitiva de la resurrección de la carne.

A este respecto son interesantes algunas aportaciones de Anne-Marie Pelletier en el campo antropológico.<sup>225</sup> Ella, en efecto, analizando los relatos de la creación comenta: «el texto [Gn 1,27] tiende a sugerir que la realidad ontológica “hombre-mujer” necesita derivar de “macho-hembra”». <sup>226</sup> Es decir, en Gn 1 el ser humano es creado a imagen de Dios *macho y hembra*, y en Gn 2 se expresa la perfección de la imagen evolucionando hacia *ish* (varón) e *issah* (mujer). Aquí se percibe una llamada de Dios que invita al ser humano a pasar del mundo de los *animalia* (macho-hembra) al de la imagen de Dios (varón-mujer). Este tránsito no implica un ascenso gradual —platonizante— en el abandono de la condición sexuada, sino más bien, como un transitar de la *animalidad* «macho-hembra» a la *carne sexuada* «hombre-mujer».

En el relato de Gn 2 Dios insufla su Espíritu en el cuerpo del ser humano recién creado, que se convierte en cuerpo animado por el Espíritu de Dios. De este modo, «esta insuflación de la vida divina en un cuerpo de barro significa la llegada de una singularidad absoluta que nos permite alcanzar la carne».<sup>227</sup> *Hacerse carne* equivale, entonces, a *hacerse hombre o mujer* (humano), porque haciéndose carne el Verbo se hace hombre. Es necesario que el cuerpo «viviente» (que participa de los seres vivos, de los *animalia*) se haga «carne», a fin de acceder a la Vida (de Dios), porque «es propiamente el Espíritu, que habita en el alma y en el cuerpo, el agente de esta transmutación».<sup>228</sup> El Espíritu

<sup>225</sup> Nos referimos a PELLETIER, *Creati maschio e femmina*. La autora se apoya en las reflexiones filosóficas de: M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil 2000. En cuanto a la exégesis, sigue sobre todo a Ph. Lefebvre y P. Beauchamp.

<sup>226</sup> PELLETIER, *Creati maschio e femmina*, 19.

<sup>227</sup> Ibid., 24.

<sup>228</sup> Ibid., 25.



que habita dentro de nosotros, por aquella insuflación original, nos empuja desde dentro hacia la plena *humanización en la carne*, ya que, de hecho, nuestra carne proviene del Verbo de la Vida.

Por otro lado, la *carne vivificada* es invisible, se esconde en el cuerpo. Según el cuerpo, nacemos de un padre y una madre; según la *carne vivificada*, nacemos de Dios, de su Espíritu vivificante. Es a partir de aquí, de la carne escondida en el cuerpo, que nos abrimos a la experiencia del encuentro con el otro. De este modo, él y ella viven a través de sus cuerpos la llamada a formar «una sola carne», ya que la experiencia del encuentro supone para ellos «tocar el espíritu en el cuerpo».<sup>229</sup>

El ser humano, por tanto, tiene que aceptar libremente la vocación *recibida* de pasar de la animalidad a la humanización, del *cuerpo viviente* a la *carne vivificada* en el Verbo de la Vida, de la necesidad-dominio de la persona (Gn 3,16) al deseo-estupor por el *tú* (Gn 2,23-24).<sup>230</sup> La carne del pecado consiste en negar su naturaleza de carne *recibida*, rompiendo el vínculo con Dios, y al mismo tiempo, negarle su orientación de carne sexuada para el encuentro, rompiendo así el vínculo con el otro.<sup>231</sup> En este sentido la perversión de la carne (pornografía, violación...) significa violentar o negar la presencia escondida de Dios en la carne del hombre, en tanto que carne recibida en el misterio del Verbo encarnado. Sin la referencia al Tercero, la *carne del pecado* no puede manifestar en plenitud la llamada a la *carne de la gracia* en el Verbo encarnado.<sup>232</sup>

¿Esta interesante reflexión de Pelletier podría contener algún elemento a favor de una posible tarea pedagógica de la mujer con relación al ministro? En caso afirmativo, la tarea consistiría en ayudar a pasar de la carne del pecado a la carne vivificada por el Espíritu, el mismo Espíritu que encarna la Palabra en el seno de María.

### 3.4. Colaboración de la mujer en la formación de los seminaristas

Terminamos esta síntesis de la aportación de la mujer al ministro en clave de amistad espiritual haciendo referencia a la presencia de la mujer en la formación de los candidatos al ministerio ordenado. Una cuestión urgida por los mismos obispos, como ten-

---

<sup>229</sup> Ibid., 27.

<sup>230</sup> Ibid., 34-35.

<sup>231</sup> A este propósito comenta Pelletier: «Così, laddove Dio è allontanato, la carne non giunge alla sua verità che consiste nell'essere "preceduta", "generata dal Signore" e, contemporaneamente, essere "per l'altro"» (Ibid., 35).

<sup>232</sup> La autora lo explicita como sigue: «Ricorrere al riferimento ad un Terzo significa, in fin dei conti, prevedere la necessità di lasciar permeare la relazione dell'uomo e della donna dalla rivelazione che Dio offre, da un lato sull'identità non figurabile, poiché divina, di ogni essere umano e, dall'altro, sul "per l'altro" come principio della vita e della felicità, sia al maschile che al femminile» (Ibid., 42-43).

dremos ocasión de ver más adelante, que no encuentra aún una clara implementación o planificación desde las instancias oficiales. A la hora de la verdad el *desiderátum* del Magisterio sobre la presencia de la mujer en los cuadros formadores del Seminario no alcanza a menudo una verdadera concretización.<sup>233</sup> Un vacío reprochado ampliamente por teólogos y teólogas, como, por ejemplo, Caterina Ciriello, que no duda en escribir: «Los carismas de las mujeres son muchos y no pueden subestimarse. Pero, evidentemente, no es el de estar presente en la formación de futuros sacerdotes».<sup>234</sup> Ciriello parte de una constatación: «¿Pero en qué consiste, hoy, realmente la maternidad de la Iglesia y quién la ejerce? Si el papa Francisco ha afirmado con fuerza que la Iglesia es mujer, ¿por qué este componente femenino es precario? ¿Y por qué no está prevista una parte femenina en la formación sacerdotal?».<sup>235</sup> Y añade: «Se tiene, de hecho, la percepción de que los jóvenes aspirantes a sacerdotes son educados en el “distanciarse” del otro sexo, o incluso para discriminarlo una vez llegados a la parroquia».<sup>236</sup>

Estas son algunas opiniones representativas de una mujer teóloga. Podemos mencionar asimismo la opinión de un prelado, como, por ejemplo, la del cardenal Marc Ouellet, prefecto de la Congregación para los Obispos. Preguntado en una entrevista sobre un posible rol de las mujeres en el seminario diocesano, respondió: «Pueden formar parte del equipo de formadores, en particular para discernir vocaciones. En este campo necesitamos la opinión de las mujeres, su intuición, su capacidad de captar el lado humano de los candidatos, su grado de madurez afectiva o psicológica».<sup>237</sup> Y añadía: «la mujer puede acompañar la formación humana, un aspecto que, en mi opinión, no está suficientemente desarrollado en los seminarios».<sup>238</sup> Constata el cardenal un problema de fondo de índole cultural que genera miedos y desconfianzas en los ambientes clericales, relativo a un desconocimiento de lo femenino:

¡Para un sacerdote, para un seminarista, la mujer representa el peligro! Mientras que, en realidad, el peligro real son los hombres que no tienen una relación equilibrada con las mujeres. Este es el peligro en el sacerdocio, esto es lo que debemos cambiar radicalmente. Por esta razón es importante que durante la formación haya contacto, debate, intercambios. Esto ayuda al candidato a interactuar con las mujeres, de forma natural, y también a enfrentar el

---

<sup>233</sup> Así, en la reciente instrucción para la formación de los seminaristas, se valora la presencia de la mujer en el proceso formativo del Seminario. Puede verse: CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis El Don de la vocación presbiteral*, 151 (8-12-2016).

<sup>234</sup> C. CIRIELLO, «Aspiranti sacerdoti di fronte a una sfida», *Donne Chiesa Mondo* 89 (maggio 2020) 17.

<sup>235</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>237</sup> FERRAUTO, «Per formare i preti», 10.

<sup>238</sup> *Ibid.*, 10-11.

desafío que representa la presencia de la mujer, la atracción hacia la mujer. Esto debe ser enseñado y aprendido desde el principio, sin aislar a los futuros sacerdotes que luego se encuentran brutalmente en la realidad; y luego pueden perder el control.<sup>239</sup>

Veamos, pues, en este último apartado algunos aspectos tocantes a la aportación de la mujer en los ámbitos formativos del Seminario.

### 3.4.1. Presencia o ausencia de la mujer en los seminarios

Hemos consultado antes que nada algunos textos del Magisterio postconciliar de especial importancia, relativos a la formación de los candidatos al ministerio, ya que en los documentos propiamente conciliares no se encuentra ninguna alusión a un papel de la mujer en el ámbito formativo de los seminarios. Nos referimos a dos documentos de la Congregación para la Educación Católica, sobre el celibato sacerdotal (1974) y el de la Ratio fundamental de la institución del sacerdocio (1985), que fue una actualización de la de 1970. A continuación, hemos consultado la exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* (1992) de Juan Pablo II, que recoge las conclusiones del Sínodo de 1990 dedicado a la formación de los sacerdotes. Y, finalmente, hemos consultado la reciente Ratio de 2016.

El documento de 1974 sobre el celibato advierte de la mujer como un verdadero peligro, porque su tendencia a buscar «apoyos masculinos» en el presbítero puede hacerle caer, al ministro, en la búsqueda de compensaciones afectivas.<sup>240</sup> Constata un cambio social, más promiscuo, donde se vive con un «gran optimismo» que genera un exceso de confianza. Se ha pasado de una reserva y cautela a una frecuencia de relaciones con la excusa de facilitar una mayor «madurez afectiva».<sup>241</sup> Pide el documento considerar un trato «recto y sano» del seminarista con la mujer, para conocer su carácter y psicología, a fin de un mejor servicio pastoral, un trato en el que aprenda a tener «autocontrol

---

<sup>239</sup> Ibid., 12.

<sup>240</sup> CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas para la formación al celibato sacerdotal* (11-04-1974), núm. 15: «La ricerca di compensazioni affettive può essere favorita anche dal semplice fatto che le donne –con le quali il sacerdote ha rapporti in forza del suo ministero– sono portate a confidarsi con lui, anche perché il suo stato celibe suscita fiducia; esse talvolta ricercano, presso di lui, un appoggio maschile. Inoltre, nel diffuso ambiente promiscuo, la situazione è resa più difficile per i pericoli ai quali particolarmente nella società d'oggi è esposta la castità dei candidati».

<sup>241</sup> Ibid., núm. 57: «Riguardo al problema delle relazioni con l'altro sesso si è registrato in questi ultimi anni un notevole cambiamento. Mentre fino a qualche tempo fa prevaleva, a tale riguardo, un atteggiamento di riserva e di cautela, fino a giungere, in certi casi estremi, ad un esagerato isolamento del seminarista, oggi invece si sta facendo strada un grande ottimismo, un atteggiamento di fiducia, a volte eccessiva, che non sembra accontentarsi dei contatti comuni e ordinari della vita, ma auspica la convenienza di frequenti relazioni con le donne, unicamente a motivo di una più facile maturazione affettiva del giovane».

sobre sus propias reacciones afectivas ante su presencia».<sup>242</sup> A pesar de las apariencias y de la ligereza de los tiempos actuales, los jóvenes «no conocen la verdadera psicología femenina», la mujer es para ellos un misterio desconcertante.<sup>243</sup> En este contexto donde predomina la desconfianza hacia la mujer, a quien se presenta como una verdadera desconocida capaz de seducir y de someter los afectos, el documento ofrece un sorprendente y breve parágrafo que dice así: «Teniendo en cuenta la situación actual, también es necesario decir una palabra sobre la posibilidad de una amistad entre el seminarista (o el sacerdote) y la mujer. De hecho, este problema requiere una gran atención y un equilibrio poco común».<sup>244</sup> Con muchas cautelas, se abre sin embargo una vía que parece inexplorada hacia la amistad entre el ministro y la mujer.

En la Ratio de 1985 la única mención a la mujer en cuanto a la formación del ministro es un breve texto (núm. 95), cita literal del documento de 1974 sobre el celibato (núm. 60), cita literal, a su vez, de la Ratio de 1970.<sup>245</sup> Es decir, en los documentos oficiales del Magisterio prácticamente no existe el planteamiento de una presencia de la mujer en los equipos de formadores de los seminarios, hasta el Sínodo de 1990. El tono predominante rezuma desconfianza y prevención hacia la mujer, porque su presencia al lado del seminarista o del ministro puede acarrear peligros graves.

---

<sup>242</sup> Ibid., núm. 60: «Il problema delle relazioni con l'altro sesso tocca il seminarista non solo nella sfera della sua vita personale, ma anche nella prospettiva della sua futura attività pastorale. Ed è proprio in considerazione dell'impegno pastorale di domani che si insiste perché "particolare attenzione sia data pure alla preparazione degli alunni circa i retti e sani rapporti con le donne, perché, bene istruiti sul loro specifico carattere e sulla loro psicologia a seconda del diverso stato di vita e le diverse età, nell'adempire il ministero pastorale possano offrire loro una cura spirituale più efficace e si possano comportare con quella sobrietà e prudenza che conviene ai ministri del Cristo" [*Ratio Fundamental*is 1985, núm. 95]».

»Come è stato accennato sopra, le giuste e sane relazioni con la donna non si improvvisano, ma si attuano attraverso una lenta e delicata educazione. È quindi compito dei seminari preparare gli alunni a contatti personali con la donna: aiutarli cioè non soltanto ad acquisire l'autodominio sulle proprie reazioni affettive alla sua presenza, ma anche a fare loro conoscere ciò che essa rappresenta nell'ordine dello spirito. Una tale preparazione è necessaria al seminarista anche per approfondire il suo senso umano e il tatto delicato, che devono qualificare ogni relazione pastorale».

<sup>243</sup> Ibid., núm. 65: «Nella giovinezza, l'amore tende ad esprimersi in manifestazioni di sessualità ben differenziata, in una fusione del fattore sessuale fisiologico con quello psico-affettivo. Nonostante le apparenze e l'attuale promiscuità, molti giovani non conoscono la vera psicologia femminile. La donna li affascina, ma è un mistero per loro, e li sconcerta. Essi facilmente possono cedere alle contraffazioni dell'amore, mentre dovrebbero scoprire che castità e amore sono un'unica virtù, essenzialmente attiva, feconda e generosa».

<sup>244</sup> Ibid., núm. 61: «In considerazione della situazione odierna, è necessario dire anche una parola circa la possibilità di un'amicizia tra il seminarista (o il sacerdote) e la donna. Questo problema richiede, infatti, una perspicace attenzione e un equilibrio non comune».

<sup>245</sup> CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19-03-1985), núm. 95: «Particolare attenzione sia data pure alla preparazione degli alunni circa i retti e sani rapporti con le donne, perché, bene istruiti sul loro specifico carattere e sulla loro psicologia a seconda del diverso stato di vita e le diverse età, nell'adempire il ministero pastorale possano offrire loro una cura spirituale più efficace e si possano comportare con quella sobrietà e prudenza che conviene ai ministri di Cristo».

Sin duda, el Sínodo de 1990 sobre la formación de los sacerdotes supone un cambio de inflexión que queda recogido en la exhortación postsinodal del papa Juan Pablo II *Pastores dabó vobis* (1992). En el Sínodo hubo intervenciones muy claras al respecto como, por ejemplo, la del Mons. Decourtray, arzobispo de Lyon (Francia), que reclamaba una importante presencia de la mujer en los seminarios, en el nivel teológico, litúrgico, en la formación humana y en la espiritual.<sup>246</sup>

Por la influencia de esta y de otras intervenciones en esta misma línea la *Pastores dabó vobis* recoge la siguiente recomendación:

Teniendo presente –como también lo han recordado los Padres sinodales– las indicaciones de *Christifideles laici* y de *Mulieris dignitatem*, que advierten la utilidad de un sano influjo de la espiritualidad laical y del carisma de la feminidad en todo itinerario educativo, es oportuno contar también –de forma prudente y adaptada a los diversos contextos culturales– con la colaboración de *fieles laicos, hombres y mujeres*, en la labor formativa de los futuros sacerdotes.<sup>247</sup>

Se ha pasado, sin duda, de la prevención y de los peligros acerca de la mujer, a valorar un «sano influjo» del «carisma de la feminidad». Aunque, a pesar de todo, quedan muy lejos las expectativas a las cuales apuntaba con coraje Mons. Decourtray.

De todos modos, en *Pastores dabó vobis* núm. 44 hay una breve referencia a la amistad del ministro con la mujer, parecida a la del documento de 1974 sobre el celibato sacerdotal: «Una ayuda valiosa podrá hallarse en una adecuada educación para la verdadera *amistad*, a semejanza de los vínculos de afecto fraterno que Cristo mismo vivió

---

<sup>246</sup> «Los responsables de la formación, en su mayor parte, no han sacado todavía las consecuencias del redescubrimiento moderno del carácter radical, ontológico, de las relaciones entre los sexos, y de cuanto implica tal relación para un celibato bien vivido y para un ministerio sacerdotal bien ejercido. [...] Partiendo de esto se propone que mujeres, elegidas con los mismos criterios con los que se escogen a los hombres responsables de los seminarios, sean llamadas cada vez en mayor número a participar en la formación de los futuros sacerdotes, poniendo a contribución el carisma propio de la mujer, en un plano de igualdad con los educadores masculinos. Esto valdría: a) Para la enseñanza de la teología [...] La mujer que vive verdaderamente su vocación de mujer ayuda a no quedar en las abstracciones tratando los misterios de la fe, a ver la primacía de la adhesión de fe sobre el intelectualismo crítico, a hacer el empalme entre materias dispersas en un mundo artificialmente lógico y la realidad de las relaciones personales y de las diversas actitudes pastorales. b) Para la celebración de la liturgia y de los sacramentos, en la que la mujer está más preparada para hacer comprender al futuro sacerdote que los gestos, las palabras, las actitudes deben brotar de lo profundo del corazón y de la gratuidad del amor personal por Jesús. Por ejemplo: la Magdalena que unge los pies de Jesús. c) Para la relación sana y fructífera entre hombres y mujeres en la vida cotidiana, que facilita el crecimiento en la castidad positiva y gozosa, fruto y manifestación de un amor por parte del que elige el celibato por el Reino. d) Para un cierto acompañamiento espiritual que deja intacta la función propia del confesor. Hay que meditar el ejemplo de Santa Catalina de Siena. d) Para una colaboración real y reconocida en el discernimiento oficial de las vocaciones sacerdotales y en las posibles decisiones» (SINODO DEI VESCOVI, *Interventi e documentazione*, G. CAPRILE [ed.], Roma: Studium 1992, pp. 92-93).

<sup>247</sup> JUAN PABLO II, *Pastores dabó vobis*, 66.

en su vida (cf. Jn 11,5)».<sup>248</sup> A pesar de todo, se constata una distancia entre lo que los Padres proponen en el Sínodo y lo que finalmente recoge la exhortación apostólica, como también, entre lo que recoge la exhortación y lo que se termina realizando en los seminarios.

La reciente Ratio de 2016 es realmente pobre en este sentido. En el núm. 95 se limita a afirmar que «es conveniente considerar la relación entre el seminarista y las mujeres», citando el núm. 60 del documento de 1974 sobre el celibato sacerdotal.<sup>249</sup> Se refiere también a la influencia de la mujer en el ámbito familiar, social y de la vida consagrada.<sup>250</sup> A quien va a trabajar pastoralmente en el ámbito parroquial le resulta conveniente conocer «la realidad femenina», y se refuerza esta idea citando la *Carta a las mujeres* de Juan Pablo II.<sup>251</sup> En el núm. 151, en el contexto de esta pobreza extrema de proposiciones, parece que aporta alguna idea más. Remarca el «valor formativo» de la presencia de la mujer en los seminarios, también reconociendo «la complementariedad entre varón y mujer» y se congratula del «edificante testimonio de humilde, generoso y desinteresado servicio».<sup>252</sup>

---

<sup>248</sup> Ibid., 44. Este es el párrafo completo: «Puesto que el carisma del celibato, aun cuando es auténtico y probado, deja intactas las inclinaciones de la afectividad y los impulsos del instinto, los candidatos al sacerdocio necesitan una madurez afectiva que capacite a la prudencia, a la renuncia a todo lo que pueda ponerla en peligro, a la vigilancia sobre el cuerpo y el espíritu, a la estima y respeto en las relaciones interpersonales con hombres y mujeres. Una ayuda valiosa podrá hallarse en una adecuada educación para la verdadera *amistad*, a semejanza de los vínculos de afecto fraterno que Cristo mismo vivió en su vida (cf. Jn 11,5)».

<sup>249</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis *El don de la vocación presbiteral* (8-12-2016), núm. 95: «Un signo del desarrollo armónico de la personalidad de los seminaristas es la suficiente madurez para relacionarse con hombres y mujeres, de diversa edad y condición social. Es conveniente considerar la relación entre el seminarista y las mujeres, tal como es presentada en los documentos del Magisterio, en los cuales se lee que “afecta al seminarista no solo en la esfera de su vida personal, sino también en la perspectiva de su futura actividad pastoral”».

<sup>250</sup> Ibid., núm. 95: «El primer ámbito en que cada persona aprende a conocer y apreciar el mundo femenino es naturalmente la familia. En ella, la presencia de la mujer acompaña todo el proceso formativo y, desde la infancia, constituye un aporte positivo a su desarrollo integral. También contribuyen mucho para este fin las diversas mujeres que, con su testimonio de vida, ofrecen un ejemplo de oración y de servicio en la pastoral, de espíritu de sacrificio y abnegación, de atención y tierna cercanía al prójimo. Una reflexión análoga se puede hacer respecto a la presencia testimonial de la vida consagrada femenina».

<sup>251</sup> Ibid., núm. 95: «El conocimiento y la familiaridad con la realidad femenina, tan presente en las parroquias y en muchos contextos eclesiales, resulta conveniente y esencial para la formación humana y espiritual del seminarista y se comprende siempre en sentido positivo, como ha recordado Juan Pablo II: “deseo pues [...] que se reflexione con mucha atención sobre el tema del ‘genio de la mujer’, no solo para reconocer los caracteres que en el mismo hay de un preciso proyecto de Dios que ha de ser acogido y respetado, sino también para darle un mayor espacio en el conjunto de la vida social así como en la eclesial...”».

<sup>252</sup> Ibid., núm. 151: «La presencia de la mujer en el proceso formativo del Seminario, entre los especialistas en el ámbito de la enseñanza, del apostolado, de las familias o del servicio a la comunidad, tiene por sí misma un valor formativo, también en orden al reconocimiento de la complementariedad entre varón y mujer. Las mujeres representan con frecuencia una presencia numéricamente mayoritaria entre los destinatarios y los colaboradores de la acción pastoral del sacerdote, ofreciendo un edificante testimonio de humilde, generoso y desinteresado servicio».

Esta pobreza del legislador eclesiástico contrasta con las afirmaciones citadas del Papa Francisco sobre el papel de la mujer, y con otras afirmaciones sobre el tema de otros papas anteriores, como Juan Pablo II. Así, por ejemplo: «La Biblia nos persuade del hecho de que no se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, es decir, de lo que es “humano”, sin una adecuada referencia a lo que es “femenino”». <sup>253</sup> ¿No se deduce a partir de aquí que un varón no puede formarse en plenitud como auténtica persona humana completa, adulta y madura, sin la intervención de la mujer? A partir de estos presupuestos no resulta difícil comprender que la presencia e influencia directa de la mujer, ayudaría al proceso de formación y madurez del varón candidato al ministerio presbiteral. O, como dice también el papa polaco: «Si el hombre es confiado de modo particular por Dios a la mujer, ¿no significa esto tal vez que *Cristo espera de ella la realización de aquel “sacerdocio real”* (1P 2,9) que es la riqueza dada por Él a los hombres?» <sup>254</sup>

### 3.4.2. La amistad espiritual como luz para la formación en los seminarios

Nos ha parecido importante exponer la situación de la influencia de la mujer en la formación del seminarista y del ministro ordenado en general, ya que nos lleva a una mayor comprensión de la dimensión educativa de la mujer en el contexto de la amistad espiritual.

Cabe resaltar, antes que nada, el valor de una adecuada relación. Establecer, en efecto, una amistad en Cristo implica haber generado un ambiente de respeto y confianza, de normalidad y convivencia, donde es posible una interpelación constructiva. El candidato al ministerio llamado a pastorear al Pueblo de Dios, aprende a abrirse y a responder generosamente a la interpelación de la mujer, que le será de ayuda para el crecimiento humano y espiritual.

Cabe, sin duda, una aportación «técnica» de la mujer en el campo de la psicología, pedagogía o teología. Ahora bien, si nos dejamos iluminar por la vivencia de la amistad en Cristo, se debería considerar al mismo tiempo el valor de la convivencia propiamente dicha. En este sentido se podría conjeturar no solo una presencia femenina individual, sino también plural; un grupo de mujeres convenientemente preparadas que ayudarían a

---

<sup>253</sup> JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 22.

<sup>254</sup> *Ibid.*, 30.

crear en el Seminario un ambiente familiar representativo del Pueblo de Dios, evitando de este modo una comunidad formativa monocolor, formada únicamente por varones.<sup>255</sup>

La puesta en marcha de cuadros mixtos en el equipo formativo del Seminario requeriría antes que nada una adecuada formación del equipo de formadores masculinos, ya que no procedería disponer de unos formadores poco adaptados al trato con la mujer. Se debería asegurar, por lo tanto, una adecuada interacción en el equipo de formadores, integrado por varones y mujeres, con capacidad de generar un ambiente comunitario sano y equilibrado.

En los testimonios históricos consignados se percibe una apertura no solo de la mujer al ministro, sino también de él a ella. Esta apertura hace posible que el ministro no parta tanto de sí mismo ni se ubique inconscientemente en el centro de todo, sino que en todo momento sus movimientos se inscriban en aquella circularidad que caracteriza la vida de la Iglesia, que incluye también la presencia de la mujer.

Ciertamente, el formador varón, que es un ministro, interacciona con los otros ministros corresponsables en el contexto de la colegialidad presbiteral y en comunión con el obispo. De este modo, un ministro es para cada ministro su propio «yo», porque forma parte de su identidad ministerial. La mujer, por su cuenta, simboliza más bien al «tú» que se sitúa frente al ministro, activando de este modo la rueda de la circularidad eclesial. Ella, en efecto, ayuda al ministro a incorporarse en la circularidad del sacerdocio de Cristo, donde, de modo inseparable, el sacerdocio ministerial se orienta indefectiblemente hacia el sacerdocio bautismal, y viceversa. Así, en consecuencia, la circularidad entre ministros formadores y seminaristas con el grupo de mujeres se inscribiría en aquella circularidad universal del ministerio en relación con el Pueblo de Dios. La mujer interpela entonces al ministro desde el «otro» polo de la circularidad, a sabiendas de la importancia de la interpelación-comunión en el interior del propio polo clerical. La

---

<sup>255</sup> Una propuesta aún más radical, aunque del todo coherente, hace referencia a una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza). En el *plan de trabajo* de la tesis leemos lo siguiente: «La tesis propone la posibilidad de crear una nueva institución eclesial, concretamente un seminario del Pueblo de Dios (SPD) como una realidad en la cual se refleje el cambio de mentalidad introducido en el esquema eclesiológico del Vaticano II para dar las nuevas líneas de una formación cristiana madura en el mundo actual. Se trata de una interpelación a la realidad del seminario, que lleva implícita una consideración que podríamos definir así: los esquemas eclesiológicos de Trento que dieron lugar a los seminarios para el clero siguen aplicándose a los seminarios después del Concilio Vaticano II, puesto que siguen siendo solo para el clero. ¿Por qué, a partir del Vaticano II, no aplicamos a los seminarios la eclesiología del Pueblo de Dios y contemplamos esta institución diocesana como el espacio de formación de la común vocación cristiana de todo el Pueblo de Dios?» (P. FIBLA, *Del seminario de Trento para el clero a un seminario del Vaticano II para el Pueblo de Dios. Reflexión histórica y eclesiológica*. Tesis doctoral, Friburgo: Universidad de Friburgo (Suiza). Facultad de Teología 2021, p. 32).



interpelación desde la alteridad del «otro» polo no debería obviarse, porque contiene el don específico de facilitar el encuentro del ministro con la comunidad.

### *3.5. Perspectiva cristoeclesiocéntrica como punto final*

Este último apartado, sobre una «síntesis teológica de la aportación de la mujer al ministro ordenado en el contexto de la amistad espiritual», nos lleva a comprender que una posible teología sobre el ministro y la mujer, como sujetos teológicos, resulta difícil de justificar, a no ser que desplazemos metodológicamente el sujeto teológico hacia el misterio de Cristo-Iglesia, en el interior del cual se ubica la relación ministro-mujer. En este sentido, cabría pensar, por lo menos, en tres vías distintas de comprensión:

- 1) Teología de los Padres sobre la maternidad marianoeclesial.
- 2) Teología de los principios petrino y mariano de Hans Urs von Balthasar.
- 3) Teología del Vaticano II sobre la circularidad entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial.

Solo desde esta contextualización y perspectiva cristoeclesiocéntrica tiene sentido el intento de una síntesis teológica de la relación entre el ministro y la mujer. Esperamos no habernos quedado en el intento y, por lo menos, haber podido ofrecer algunas pistas o notas de reflexión sobre una temática plenamente actual y realmente compleja.

De entre las tres vías de comprensión mencionadas destacamos la tercera de ellas, relativa al único sacerdocio de Cristo participado de distintas formas por el sacerdocio común o bautismal de todo el Pueblo de Dios y por el sacerdocio ministerial propio de los ministros ordenados. El concepto de sacerdocio común, que no aparece como tal en la Sagrada Escritura (aunque sí aparece el de pueblo sacerdotal: Ex 19,6; 1P 2,5.9; Ap 1,6; 5,10), alcanzó una importancia singular entre los reformadores. Sin embargo:

La posición de Lutero (y de otros reformadores), que destacaba de tal modo el sacerdocio común de los fieles, provocó en la Iglesia católica el propósito de poner en plena luz de forma resuelta y excluyente el sacerdocio jerárquico, hasta el punto de que el sacerdocio común no fue tema de la teología católica hasta el siglo XX. El movimiento litúrgico y otras iniciativas emparentadas prepararon el terreno para el cambio, que se dejó sentir sobre todo en el Vaticano II.<sup>256</sup>

Esta importante teología retomada por el Concilio (sobre todo LG 9, 10, 26, 34; SC 14, 48; AA 3; PO 3; AG 15) parece, a nuestro entender, el mejor marco posible para la fundamentación teológica de nuestro tema. Se trata de considerar que la mujer, que se

---

<sup>256</sup> W. Löser, «Sacerdocio común», en *Diccionario de teología dogmática*, pp. 624-625.

relaciona en amistad y/o esponsalmente con el ministro, no actúa como sujeto individual o por cuenta propia, sino que es expresión de todo el Pueblo de Dios, sujeto principal de la Iglesia. De este modo, en el encuentro de amistad en Cristo del ministro con la mujer confluyen ambas formas del único sacerdocio de Cristo que interactúan circularmente. Por otro lado, no es el ministerio ordenado lo más importante en la Iglesia, sino más bien la comunidad de la Nueva Alianza, Cuerpo y Esposa de Cristo. O bien, como dice el Concilio en relación con todos los bautizados:

Pues quienes creen en Cristo, renacidos no de un germen corruptible, sino de uno incorruptible, mediante la palabra de Dios vivo (cf. 1P 1,23), no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo (cf. Jn 3,5-6), pasan, finalmente, a constituir «un linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de adquisición..., que en un tiempo no era pueblo y ahora es pueblo de Dios» (1P 2,9-10).<sup>257</sup>

A partir de aquí, la mujer, que forma parte de este pueblo sacerdotal, se relaciona con el ministro no como un sujeto pasivo, sino como un miembro activo de este Pueblo real, profético y sacerdotal. En definitiva, los protagonistas –y, por tanto, los verdaderos sujetos teológicos– son Cristo y la Iglesia, de modo que únicamente desde esta perspectiva cristoeclesiocéntrica tiene sentido teologizar respecto a una relación de amistad entre un ministro ordenado y una mujer.

Y finalmente, a la dimensión eclesiológica de nuestro estudio le añadimos la dimensión antropológica. Es decir, la aportación de la mujer al ministro no solo tiene el sentido de su pertenencia a ese Pueblo de redimidos, sino que, además, tiene el sentido de su ser mujer. Todos los bautizados, como Pueblo de Dios, pueden y deben interpelar al ministro, pero, a nuestro entender, existe un matiz diferencial en la mujer que hace que su interpelación sea única y específica. O, como dice Galot: «La mujer es insustituible. Tal es la dimensión teológica de la mujer, que se afirma en el rostro de María. La mujer es necesaria para revelar, con su propio ser de mujer, lo más profundo de Dios».<sup>258</sup>

#### 4. CONCLUSIONES

En este último capítulo de nuestro estudio hemos intentado sistematizar algunos elementos relativos a la aportación de la mujer al ministro ordenado, teniendo en cuenta en todo momento el marco de la amistad espiritual. Terminamos ahora el capítulo presentando algunas reflexiones de carácter conclusivo.

---

<sup>257</sup> LG 9.

<sup>258</sup> GALOT, «Teologia della donna», 241.

– *La experiencia como «locus theologicus»*. Una primera reflexión hace referencia al valor de la experiencia como lugar teológico. En el primer apartado del capítulo hemos expuesto algunos testimonios para remarcar precisamente esta valencia. Somos conscientes, sin embargo, de los serios inconvenientes metodológicos que conlleva fundamentar el discurso teológico en la dimensión relacional, sobre todo en cuanto a la subjetividad de los estados de conciencia. El mundo de las relaciones interhumanas se mueve en el océano inmenso de las emociones y sentimientos, en donde los componentes psicológicos adquieren una gran relevancia. Y si a este mundo relacional le añadimos la diferencia de género, la problemática se desborda. A pesar de todos estos inconvenientes, hemos podido constatar en los relatos biográficos abundantes datos históricos reales y elementos simbólicos que pueden permitir una posterior conceptualización teológica.

– *El ambiente de la amistad en Cristo*. La temática de la amistad espiritual en Cristo no ha sido elegida al azar. Este tema, en efecto, constituye el trasfondo de todo nuestro estudio, porque necesitábamos un punto de referencia que nos ofreciera una cierta ejemplaridad, a fin de tratar con holgura la relación varón-mujer aplicada al ministro y a la mujer. Sin duda, en el hoy de la Iglesia la mujer ya no se sitúa delante del ministro con una actitud meramente pasiva o servil, a pesar de cierto patriarcalismo aún vigente en la Iglesia. Nuestra propuesta, sin embargo, tiene el sentido de confiar en un encuentro varón-mujer en la igualdad, pero también en el respeto y el afecto recíproco. Un encuentro que trasladamos a la relación entre el ministro ordenado y la mujer, porque sin estas premisas difícilmente habiéramos alcanzado el objetivo propuesto.

La ejemplaridad la encontramos de modo eminente en los santos y santas que, con su testimonio, enriquecen e iluminan la vida de la Iglesia. Nos inspiran santos ejemplares, pero también aquel presbítero humilde que se entrega de modo anónimo a su parroquia, o aquella mujer dedicada a hacer habitable y acogedora la comunidad que les acoge. Sin duda ellos también encarnan la santidad de una relación de sencilla amistad en Cristo. Este sería, por tanto, el sentido de investigar la amistad espiritual: asegurar el ambiente de fraternidad y comunión en la comunidad eclesial, capaz de generar el encuentro sano y profundo entre el pastor y su comunidad.

– *Santidad colectiva*. Otro aspecto significativo de la amistad espiritual hace referencia al modo de vivir la llamada a la santidad. Es decir, no solo nos ubicamos en la senda de la tradición sinóptica, donde aprendemos el amor al prójimo, al pobre y al enemigo, sino que seguimos también la senda de la tradición joánica, donde aprende-

mos el amor recíproco que edifica a la comunidad: «amaos los unos a los otros». La amistad espiritual nos sitúa precisamente en aquel *ethos* evangélico donde la santidad se vive y se experimenta en común, en el amor mutuo de sus protagonistas.<sup>259</sup>

La santidad individual no desaparece, ciertamente, porque es cada persona, individualmente, la que responde libremente al amor libre de Dios. Sin embargo, en el estadio escatológico, cuando la respuesta individual se haya consumado en el sí definitivo de Cristo al Padre, relucirá la santidad de las relaciones intratrinitarias en los santos y santas de Dios. De este modo, la santidad que se expresa en la relación de amistad anticipa, de algún modo, la santidad trinitaria de la escatología.

– *Referencialidad de la amistad espiritual*. La amistad espiritual no solo se orienta a la comunión eclesial, también puede ser punto de referencia para abordar las diferencias y dificultades presentes en la comunidad cristiana. En este sentido, la amistad espiritual no debería consistir en una vivencia anecdótica presente en la tradición de la Iglesia, sino en una verdadera «institución» eclesial de larga trayectoria, que puede y debe iluminar la vida de la Iglesia. Nos referimos, sin duda, a experiencias maduras y probadas, como aquellas consignadas en nuestro estudio, descartando, por tanto, aquellas otras experiencias privativas o interesadas. De hecho, todo consiste en aplicar la ley evangélica de la fecundidad espiritual: «por sus frutos los reconoceréis» (Mt 7,20).

– *Esponsalidad vertical y horizontal*. Reflexionamos de nuevo sobre este tema, porque la experiencia de la amistad espiritual permite aunar los dos polos de la esponsalidad: vertical y horizontal.

En páginas anteriores hemos comentado cómo la esponsalidad en su dimensión vertical, entendida como la alianza entre Dios y su pueblo, figura de la humanidad, y la unión de Cristo con la Iglesia, en clave personal o colectiva, se proyecta horizontalmente en la fraternidad humana y cristiana y, en cuanto a los estados de vida, en la vida conyugal. Nuestra propuesta consiste en ampliar la dimensión horizontal de lo esponsal a la vivencia de la amistad espiritual, de tal modo que adquiriría una doble manifestación: conyugal o virginal. Este sería, por tanto, el plan completo de la esponsalidad, un plan inclusivo, holístico, que tiene como punto de referencia el movimiento encarnatorio del Verbo, en cuya persona se unifica lo divino con lo humano. No entendemos, por

---

<sup>259</sup> Según Chiara Lubich de trataría de una *santidad colectiva*. Así, por ejemplo: «Se advierte, especialmente entre los laicos, que el modo de hacerse santo tal como se ha concebido hasta ahora tiene poco sentido, incluso se considera superado. El estilo de santidad del cristiano actual va más allá de aquel estilo basado en una perfección buscada individualmente, y se expresa mejor de este otro modo: queremos hacernos santos juntos, deseamos una santidad colectiva» (CH. LUBICH, *La dottrina spirituale*, Milano: Mondadori 2001, p. 160).

tanto, la dimensión horizontal como una especie de apéndice de la vertical, sino más bien como una experiencia existencial que forma un todo inextricable. De este modo, hablar de amistad *en Cristo* no tiene el sentido de justificar el interés de cierto amiguismo, sino que, por encima de todo, consiste en una experiencia espiritual o una experiencia de Dios. Sin duda, la amistad espiritual puede llegar a expresar, como en el caso del don del enamoramiento, una alta experiencia mística, porque no solo nos habla de la comunión de dos amigos creyentes en Dios, sino de una unión con Dios *mediatizada* por el amor enamorado con un tú humano.

– *Aportación de la mujer.* La amistad espiritual proporciona a la mujer una gran expresividad. Lamentablemente, ella no llega a menudo a manifestarse con plena libertad en los ambientes eclesiales, porque su voz no es escuchada ni tomada en consideración. En el fondo, el modelo clerical le excluye, porque todo comienza y acaba en la decisión de los ministros-varones. En este sentido, la amistad espiritual constituye una interesante interpelación para el estamento clerical, ya que sería loable reproducir en todos los ámbitos de la *vita ecclesiae* el trato que la mujer suele recibir en una vivencia de amistad en Cristo.

Es conveniente dispensarle a la mujer la dignidad que le corresponde como persona y como hija de Dios, procurándole un trato respetuoso y acogedor, a fin de que ayude con libertad a administrar la «casa-iglesia», no solo en cuanto al *qué* sino también al *cómo*. No es suficiente con proyectar *relaciones* en el seno de la comunidad, conviene ordenarlas y administrarlas para que la casa-iglesia sea habitable y acogedora. El ambiente y el calor de la casa-iglesia antecede a los planes pastorales, puesto que, de otro modo, corren el riesgo de no dejar huella. En este sentido, una verdadera amistad en Cristo puede ayudar a la comunidad a priorizar la vida por encima de la eficacia y a subrayar la relación por encima de la siempre necesaria planificación.

Por otro lado, el patriarcalismo cultural considera al varón por encima de la mujer, porque le otorga el dominio de lo conceptual y relega a la mujer al ámbito «inferior» de la *emoción*. Sin embargo, todo «-ismo» puede encubrir un serio complejo de inferioridad, puesto que a la postre la realidad desvela cierta superioridad de la mujer en cuanto al dominio conjunto de lo conceptual y de lo simbólico. A partir de aquí, ella le puede ayudar a él a abrir los horizontes en pro de una vivencia más integradora y unificadora.

Todo esto aplicado a la influencia de la mujer en el ministro ordenado comporta un cambio de mentalidad que implica una decidida «conversión a la mujer». Sin duda, la conversión es solo a Dios, pero es intrínsecamente inseparable de la entrega oblativa a

los hermanos. Por parte del ministro, no dudamos en sugerir que esta conversión-a-Dios-en-la-mujer entraña renunciar a cualquier forma de patriarcalismo y autoreferencialidad clerical. Por lo demás, somos plenamente conscientes de que la conversión es una tarea indiscutiblemente recíproca, porque también la mujer se convierte a Dios en el ministro que le acompaña y le guía.

– *Los tria munera*. Nos ocupamos por último de la misión desde la perspectiva de aquella circularidad eclesiológica mencionada anteriormente. La amistad en Cristo tiene el objetivo último de la mutua colaboración en la misión evangelizadora de la Iglesia, porque, como apremiaba Pablo VI, la Iglesia «existe para evangelizar».<sup>260</sup> Esta colaboración en la misión la consideramos ahora desde la perspectiva de la doctrina sobre el sacerdocio de Cristo, coparticipado circularmente por el Pueblo de Dios y por el ministro ordenado. El Concilio explicó esta coparticipación a través de la doctrina de los *tria munera* del sacerdocio de Cristo, aplicada no solamente a los obispos, sino también a los laicos. Dice, en efecto, el Concilio:

Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos [...]. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde.<sup>261</sup>

Una doctrina reafirmada también por el papa Wojtyła: «la Iglesia particular hace referencia no solo al triple oficio episcopal (*munus episcopale*), sino también a la triple función profética, sacerdotal y real de todo el Pueblo de Dios».<sup>262</sup> A la circularidad eclesiológica de los dos modos de ejercer el único sacerdocio de Cristo junto con sus tres *munus*, nosotros le añadimos la circularidad antropológica varón-mujer, aplicada concretamente a la reciprocidad ministro-mujer. Quisiéramos, por tanto, presentar a este respecto nuestra propuesta.

*Munus docendi*. Aquí el obispo, presencia de Cristo Maestro, ejerce el rol de *maestro* de la comunidad. La mujer remarcaría más bien una faceta de *pedagoga* de la misma, en concordancia con la maternidad mariano-eclesial en clave femenina. El maestro enseña la doctrina, y la pedagoga explica de qué modo llevarla a la práctica. Evidentemente, hablamos de funciones circulares, de matices que se comparten en reciprocidad.

<sup>260</sup> PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 14 (8-12-1975).

<sup>261</sup> LG 31.

<sup>262</sup> JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Pastores gregis*, 44 (16-10-2003).

*Munus regendi.* El obispo, presencia de Cristo Pastor, pastorea la comunidad para conducirla a los pastos del Reino. La mujer la regenta en nombre de María, reina de los apóstoles, orientando la comunidad hacia la comunión con el obispo: «Haced lo que Él os diga» (Jn 2,5). En cierto sentido, ella prepara la comunidad-esposa para el Esposo, en la figura del obispo. Al mismo tiempo, ella le recuerda que debe regir la comunidad como lo hace Cristo Buen Pastor: dando la vida por las ovejas y lavando cada día los pies a los hermanos y hermanas.

*Munus santificandi.* Por último, el obispo, presencia de Cristo Sacerdote, celebra la Eucaristía con la comunidad eclesial, Cuerpo de Cristo. Así la mujer le recuerda que el sacrificio eucarístico de Cristo que concelebra con la comunidad, es su propio sacrificio. De modo análogo a como la Virgen en Caná o María en Betania preparan a Cristo para la *hora* de su entrega definitiva, también la mujer «prepara» al obispo para su entrega martirial a la comunidad-esposa. Él deberá ser ofrenda viva, asociado al Cristo oferente y eucarístico, a fin de sufrir los dolores de parto del Apóstol, hasta ver formado a Cristo en los creyentes.

Probablemente cabría considerar otros posibles elementos que se podrían destacar o ponderar. Somos conscientes, sin embargo, de haber elegido un tema poco reflexionado aún y no fácil de sistematizar. Para nosotros el intento ha sido gratificante, y nos sitúa en la línea de salida de futuras ampliaciones.

## CONCLUSIONES GENERALES

Abordamos las conclusiones a partir de las cuatro áreas temáticas que han marcado nuestro estudio: sponsalidad, antropología, amistad espiritual y aportación de la mujer.

### *1. Teología y espiritualidad sponsal*

La simbología sponsal, fundamentada en el tema bíblico de la *alianza*, constituye una de las perspectivas posibles para el estudio de la teología. Los Padres se sirvieron abundantemente de ella para elaborar sus escritos y enseñanzas. La Edad Media encuentra en los ambientes monacales un espacio adecuado para su estudio, desarrollando una importante corriente de espiritualidad que marcará la tradición espiritual de la Iglesia. Parece justo afirmar que la teología bíblico-sponsal de los Padres se orienta en el medievo hacia una espiritualidad de signo sponsalicio, centrada básicamente en los comentarios al Cantar de los Cantares. Finalmente, en la época moderna resurge entre los teólogos un renovado interés por la teología sponsal.

Cabe decir con toda claridad que la simbología sponsal no constituye la única forma de acceso a la fe cristiana. Ha constituido nuestra opción metodológica, a sabiendas de que existen otras muchas hermenéuticas posibles de un tema como el nuestro. No absolutizamos este método, aunque tampoco se debe descartar del horizonte teológico. Hemos optado, por tanto, por una reflexión sobre la relación de amistad ministro-mujer desde la perspectiva de una antropología sponsal y de la diferencia.

La sponsalidad se refiere de modo general a la unión que Dios desea establecer con la humanidad. En el contexto bíblico la unión se concreta a través de la alianza que Dios contrae con el pueblo de Israel. Una alianza que culmina en Cristo, enviado del Padre, quien lleva a término la obra de reconciliación del mundo con Dios por la fuerza del Espíritu. Así pues, la llamada universal a desposarse con Dios recibe la mediación de Cristo en el contexto de la Iglesia, que es su Cuerpo.

Ahora bien, la unión de la persona con Dios en Cristo, denominada sponsalidad vertical, adquiere carta de ciudadanía cuando va acompañada de la perspectiva horizontal, según el aserto de 1Jn 4,20: «Si alguno dice: “Yo amo a Dios”, y a la vez odia a su



hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (cf. también Mt 25). El desposorio con Dios en Cristo implica, por tanto, salir al encuentro del *tú* humano, ya sea en el interior de la fraternidad eclesial, en el anuncio misionero a los pobres sedientos de Dios o ayudando a los pobres socioeconómicos.

La doctrina esponsal más antigua, atenta a la alianza bíblica y a Ef 5, se desarrolla alrededor del *misterio nupcial de Cristo-Iglesia*. Con el paso del tiempo, este talante colectivo se va desdibujando, afianzándose una perspectiva esponsal más subjetivo-psicológica. De hecho, ya desde Orígenes, la dimensión vertical se desarrolla como *mística psicológica* con derivaciones hacia la horizontalidad. Recientemente, la moderna teología esponsal (ss. XIX-XX) ha recuperado la reflexión sobre el misterio nupcial de Cristo-Iglesia, gracias a la lectura de los Padres, a la influencia del moderno personalismo filosófico y a la eclesiología de comunión propugnada por el Concilio Vaticano II. La historia, sin embargo, conlleva contradicciones, porque al lado del nuevo modelo eclesial más comunional, coexiste cierta concepción intimista e individualista de la fe, con poca conciencia de comunidad. A pesar de todo, hoy la Iglesia se entiende a sí misma como misterio de comunión, con sus luces y sombras, donde la fe se procura vivir como comunión con Cristo y comunión con y entre los hermanos.

Los análisis precedentes nos han llevado a considerar cierta gradación de la analogía esponsal en perspectiva existencial, aunando, de algún modo, la orientación tipológica con la psicológica, la eclesiológica con la antropológica. Proponemos estos tres puntos: 1) la unión Dios-Humanidad, concretada en la relación del alma-esposa con Dios en Cristo-esposo (Bautismo, Confirmación), 2) el misterio nupcial de Cristo-Iglesia, que se manifiesta en la caridad recíproca de la fraternidad eclesial (Eucaristía, Reconciliación), 3) la amistad en Cristo, expresada en la pareja conyugal (Matrimonio) o en la pareja virginal (que en nuestro caso incluye el Orden). Este sería, por tanto, el contexto esponsal general, a partir del cual fundamentamos la relación de amistad entre el ministro ordenado y la mujer.

Este sentido amplio de la esponsalidad relativo a la fraternidad (punto 2) es de suma importancia. Se refiere, en efecto, a la comunidad cristiana que vive *en* y *con* la presencia del Resucitado: Cristo esposo en medio de la comunidad esposa (cf. Mt 18,20). Esta sería la forma principal (arquetípica) de la simbología esponsal que es también eucarística. A partir de aquí, carecería de coherencia eclesial la existencia de una pareja conyugal o virginal al margen de la comunidad reunida en nombre de Jesús. Esta forma prin-

cipal de la esponsalidad, ejercida según la dinámica del Mandamiento Nuevo (Jn 13), se fundamenta y se celebra en la Eucaristía y hacia ella se orienta. La novedad de Cristo consiste efectivamente en unificar el amor a Dios y el amor al hermano, a sabiendas de que este «hermano» no es solo un individuo, sino una comunidad de hermanos. De hecho, el Bautismo incorpora a Cristo muerto y resucitado y, al mismo tiempo, a la comunidad eclesial.

La fraternidad cristiana adquiere, por tanto, un sentido esponsal considerada en perspectiva eclesiológica, según el misterio nupcial de Cristo-Iglesia (Ef 5). A partir de aquí, la esponsalidad cristo-eclesiológica puede concretarse antropológicamente en los estados de vida como amistad en Cristo, adquiriendo la forma conyugal o la virginal (punto 3). Cabría, sin embargo, una amistad en Cristo inserida en lo eclesiológico (misterio nupcial Cristo-Iglesia), pero sin el matiz de la antropología esponsal varón-mujer (por ejemplo, Basilio de Cesarea y Gregorio Nacianceno). Es decir, parece bueno distinguir la esponsalidad propia del amor fraterno (matiz eclesiológico) de la esponsalidad varón-mujer, conyugal o virginal (matiz antropológico).

Por otro lado, nuestro esquema de gradación no se ajusta al esquema habitual de los autores tocando a la concretización de los estados de vida. Así, por ejemplo, Viladrich y Castilla de Cortázar comentan: «hay grandes modos de realización de esta esponsalidad nupcial. Un camino es el conyugal. El otro, es la virginidad».<sup>1</sup> Esta concepción mezcla, a nuestro entender, la dimensión vertical (Bautismo y vía de los votos) con la horizontal (vía del Matrimonio). De hecho, la esponsalidad vertical (punto 1) afecta tanto a los célibes como a los casados, porque también los cónyuges reciben la llamada a desposarse personalmente con Cristo. La esponsalidad vertical se refiere básicamente a la vocación común de todos los bautizados, que luego los religiosos concretan a su modo a través de un carisma específico o siguiendo una forma de vida evangélica particular (franciscanos, dominicos...). Pero se trata siempre de la única vocación-consagración bautismal, primera y fundamental, que vincula intrínsecamente al misterio nupcial de Cristo-Iglesia, en el interior del cual se mueve la fraternidad cristiana (la comunidad reunida en nombre de Jesús). De este modo, la dimensión vertical del Bautismo (insertados en Cristo) y la horizontal (en comunión con la Iglesia) se pueden expresar desde una antro-

---

<sup>1</sup> VILADRICH – CASTILLA DE CORTÁZAR, *Antropología del amor*, 242. Así también Mazzanti: «Alcune persone Dio le chiama alle nozze con sé attraverso il coniugio umano [...]. Altre persone Dio le chiama alle nozze chiedendo loro di riferirsi al coniugio umano come già “saltato”, sorpassato nelle nozze con Lui (l’essere vergine, eunuco per il Regno)» (MAZZANTI, *Persone nuziali*, 163).

pología dual a través de la forma conyugal o de la virginal, o bien, siguiendo otros patrones antropológicos ajenos a la diferencia (como en el caso de Basilio y Gregorio).

En definitiva, la unión bautismal con Dios en Cristo que vive el laico o el religioso, el conyugue o el ministro, etc., forman parte de la esponsalidad vertical originaria. Al mismo tiempo, cada uno participa de la comunión eclesial a través de alguna forma concreta de la fraternidad cristiana, expresión de la esponsalidad vertical-horizontal del misterio de Cristo-Iglesia. Cabe, por tanto, pensar en una esponsalidad envolvente, verdadera y única, relativa al misterio de Cristo-Iglesia, participada por todos los bautizados, que es signo para el mundo de la llamada universal de Dios amor a unirse esponsalmente con la humanidad una. De este modo, las concreciones históricas de este misterio esponsal envolvente y universal (matrimonio, amistad en Cristo con o sin matiz esponsal, etc.) no tienen sentido ni finalidad en ellas mismas, sino en referencia constante y permanente al misterio nupcial de Cristo-Iglesia.

## *2. Cuestiones antropológicas*

La perspectiva esponsal de nuestro estudio conlleva de modo implícito una cierta concepción antropológica. Por eso, después de fundamentar la esponsalidad en la Biblia y en la tradición, hemos considerado adecuado abordar en un capítulo aparte las cuestiones antropológicas inherentes a nuestro tema. La temática esponsal implica, en efecto, una antropología de la diferencia varón-mujer basada en Gn 1-3. Tanto la tradición como el Magisterio han interpretado estos textos como la fundamentación bíblica de la institución del matrimonio y de la familia tradicional, concebidos como revelación del designio de Dios sobre el ser humano en concordancia con una ley natural que Dios mismo habría introducido en las estructuras del mundo.

Esta antropología tradicional o de la diferencia, con unos contornos teológicos bien definidos, se da sin embargo de bruces con las inquietudes antropológicas del hombre actual. Hoy se pone en cuestión la pareja estable tradicional, formada por un varón y una mujer, y se proponen otras posibilidades de relación ajenas a los patrones tradicionales. A partir de aquí, los movimientos feministas y los debates sobre la ideología de género han forjado importantes corrientes de pensamiento, que no solo han penetrado el tejido social, sino también el eclesial. En los ambientes académicos proliferan nuevas propuestas antropológicas, teológicas y pastorales más atentas a las trasmutaciones antropológicas de nuestro tiempo y con una mirada más bien crítica hacia las posturas más tradicionales.

Partiendo en todo momento de una antropología de la diferencia característica de nuestro estudio, hemos intentado entrar en diálogo con estas nuevas antropologías teológicas más atentas a la igualdad. Como fruto de este diálogo hemos llegado a la convicción de que la antropología teológica no debería basarse solamente en una determinada hermenéutica de Gn 1-2, sino más bien en no perder de vista la perspectiva cristológica. Es decir, para conocer al ser humano no necesitamos echar una mirada al pasado en clave arqueológica, sino por encima de todo mirar hacia el futuro escatológico que es Cristo en su pascua, porque, como nos dice el Concilio, es Cristo mismo quien revela el hombre al mismo hombre (cf. GS 22).

La perspectiva cristológica supone prestar atención al movimiento cristiano primitivo, caracterizado por la dinámica de la llamada al «discipulado misionero», según palabras de Francisco:

Todo cristiano es misionero en la medida en que se ha encontrado con el amor de Dios en Cristo Jesús; ya no decimos que somos «discípulos» y «misioneros», sino que somos siempre «discípulos misioneros». Si no nos convencemos, miremos a los primeros discípulos, quienes inmediatamente después de conocer la mirada de Jesús, salían a proclamarlo gozosos: «¡Hemos encontrado al Mesías!» (Jn 1,41).<sup>2</sup>

Las primeras comunidades apostólicas y paulinas vivían inmersas en la dinámica del seguimiento establecida por el mismo Jesús, a partir de la cual acontece un cambio de mentalidad (*metanoia*) y un nuevo nacimiento (Bautismo) que incorpora a la *ekklesia*. En esta nueva familia de los renacidos en Cristo ya no hay «ni hombre ni mujer» (Ga 3,27-28), porque en los que viven *en* Cristo aflora la igualdad de los hijos en el Hijo que comparten una misma herencia. Esta dinámica del seguimiento y del *discipulado misionero* comporta una escatologización en Cristo de las circunstancias históricas personales (cf. 1Co 7,30-31), lo cual supone renunciar a toda posesión, dejando «casa, mujer, hermanos, padres o hijos» (cf. Lc 18,28-30 y par.), para vivir *en* Cristo formando la nueva familia de los hijos de Dios, a través de unos vínculos que ya no son los de la carne sino los del Espíritu. Y, del mismo modo que Cristo es el enviado del Padre, Él también envía a todos los bautizados a proseguir la misión apostólica en comunión con los pastores de la Iglesia.

De este modo, la antropología cristiana es cristología, es plenamente cristocéntrica. El hombre (como ser humano) es Cristo, *Ecce homo* (Jn 19,5), porque, según dice el Concilio, «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarna-

---

<sup>2</sup> FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 120.

do”.<sup>3</sup> En Cristo se revela, por tanto, el hombre nuevo, varón o mujer, capaz de integrar todo lo verdaderamente humano, desde la feminidad hasta la masculinidad, desde lo personal a lo colectivo y comunal, desde los ámbitos espirituales y psicológicos a los corporales y carnales. De este modo, todos los que se incorporan a Cristo por el Bautismo asumen, por participación graciosa, su modo de ser hombre (ser humano) y, de algún modo, reciben como semilla la plenitud de la humanidad que Él encarna y manifiesta, hasta que florecerá en la plenitud escatológica cuando «seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es» (1Jn 3,2).

Desde esta perspectiva cristocéntrica, donde reluce la misma igualdad y dignidad para los hijos en el Hijo, escrutamos aquellos textos bíblicos que nos presentan de forma mítica los comienzos de la humanidad y del mundo. Y la primera cuestión que sale a relucir hace referencia al sentido de la creación de nuestros primeros padres simbólicos Adán y Eva. Desde la hermenéutica tradicional aquella creación se orienta al matrimonio y a la familia. La Escritura nos muestra entonces que Dios desde el principio del mundo tenía la intención de crear la institución del matrimonio y de los hijos como semilla de la futura sociedad. Sin embargo, desde una hermenéutica cristológica aquel primer ser humano, varón y mujer, estaba destinado a Cristo, a configurarse con Él a fin de realizarse en Él. Es decir, el encargo para el varón y la mujer no se limita a los hijos biológicos y al cultivo de la tierra, sino a configurarse desde el inicio en la misión del Hijo encarnado, anunciado y prometido, que consiste en convocar un pueblo de redimidos que traigan la paz y la comunión de Dios al mundo. En este sentido, la antropología cristiana no es solo cristología, sino también misionología, porque incorpora a los bautizados a la misión del Hijo encarnado.

La Iglesia, por tanto, no encuentra su misión en la propagación de los valores de la familia tradicional, sino en el anuncio kerigmático. No hace falta, en efecto, ser cristiano para formar una familia, sin embargo, la entrada en la fe cristiana supone una muerte verdadera a todas las posesiones personales para renacer en Cristo, incorporados a Él por la fuerza del Espíritu. El Bautismo supone adquirir el único estado de vida de los resucitados en Cristo, desde donde servimos la historia unidos a la cruz de Cristo. El Bautismo implica, en consecuencia, transitar de la familia carnal a la familia espiritual, para formar la nueva familia de los hijos de Dios que es la Iglesia.

Ahora bien, una vez que se ha renunciado a todas las singularidades históricas en Cristo para formar el *hombre nuevo* a imagen de Cristo, de nuevo se recuperan, ahora

---

<sup>3</sup> GS 22.

escatologizadas en Él. Así, por ejemplo, el Matrimonio prosigue, pero con un sentido nuevo, porque se vive escatologizado, es decir, incorporado al misterio nupcial de Cristo-Iglesia. La familia ya no vive para ella misma, sino plenamente inserida en la misión de la familia eclesial. La familia se ha ampliado con unos nuevos horizontes que corresponden ahora a la comunidad del Cordero degollado. La *una sola carne* de la pareja primordial coincide con aquella comunión a la cual se siente llamada la Iglesia, manifestación a su vez de la unidad del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo. Solo desde esta perspectiva cristoecclesiológica tiene sentido la promoción eclesial de la vida familiar.

A nuestro entender, el varón y la mujer que se han escatologizado en Cristo y que asumen y viven responsablemente la misión de Cristo y de la Iglesia, no dejan tampoco de ser hombre y mujer, ya sea en un contexto conyugal como virginal. Y, por tanto, en su nueva relación *en* Cristo manifiestan algún matiz de la unión esponsal de Cristo-Iglesia, así como de Dios Trinidad. Este es, sin duda, un punto de divergencia con los autores del igualitarismo, ya que para nosotros resulta posible una cierta *teologización* de la diferencia varón-mujer, aun admitiendo el fracaso histórico del modelo patriarcal fruto de la diferencia, que ha fomentado la desigualdad y la discriminación. Esta teologización de la diferencia, sin embargo, no se refiere únicamente al matrimonio y a los hijos, sino al encuentro varón-mujer bajo cualquier forma de parentesco, sobre todo con matiz esponsal, que ha pasado por el tamiz de la restauración escatológica en Cristo. Una dimensión universal de la relación esponsal varón-mujer que Juan Pablo II consideraba constitutiva de la historia humana como llamada a la comunión interpersonal.<sup>4</sup>

Balthasar ha escrito que la reciprocidad hombre-mujer «puede figurar como el caso paradigmático de cara al carácter comunitario permanente del ser humano».<sup>5</sup> Este ha sido para nosotros un tema de debate, ya que el igualitarismo no acepta una función paradigmática para la diferencia varón-mujer. A partir de aquí, hemos justificado un sentido débil para esa función, presentando la diferencia él-ella como punto de referencia de la dimensión relacional del ser humano.

En definitiva, era importante para nuestro estudio justificar de alguna manera la valencia de una teología de la relación varón-mujer, a partir de cierta relectura de la antropología de la diferencia, en contraste con los argumentos de las nuevas teologías de la igualdad atentas a las trasmutaciones antropológicas de nuestro siglo. Confiamos que

---

<sup>4</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 7. Según el Papa, además, esta *communio personarum* refleja en el mundo la comunión intratrinitaria (cf. ID.; *La unidad originaria del hombre*, 3).

<sup>5</sup> VON BALTHASAR, *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Dios*, 339.

nuestra propuesta antropológica llegue a enmarcar adecuadamente la cuestión de una relación de amistad entre el ministro ordenado y la mujer.

### 3. *Amistad esponsal en Cristo*

La amistad espiritual aparece a menudo como un oasis en medio del desierto; un oasis porque supone una resarcida y, en cierto modo, exitosa relación varón-mujer; y un desierto por la vergonzante sumisión patriarcal a la cual ha sido sumida la mujer durante siglos. Nos hallamos, sin duda, frente a una experiencia especial y única en su género, sustancialmente luminosa y testimonio fehaciente de fe auténtica. Sin embargo, a pesar de ser tildada de mera anécdota en la Iglesia, ¿no debería ser tomada en consideración como verdadero patrimonio espiritual de la tradición eclesial? Hablamos de experiencias ciertamente singulares, cargadas a menudo de gestos y rasgos de cotidianidad que llegan a dificultar su interpretación; a sabiendas de que todo lo que entra a formar parte del ámbito de la relacionalidad humana es sumamente complejo, más aún si se trata de una relación varón-mujer. Quizá por todo ello nos ha parecido interesante rescatar de la tangencialidad la amistad espiritual, constatando que suele favorecer no solo una frecuente equidad varón-mujer, sino también un estilo de mujer alejado de todo esquema de sumisión, capaz de ejercer con autoridad y sabiduría un rol específicamente suyo, femenino, que puede ser de ayuda para el ministro ordenado.

A partir de aquí, nos preguntamos si no debería considerarse la posibilidad de una cierta «normalización» de estas vivencias amicales, tomando nota de lo que fue la antigua *Adelphopoiesis* como forma institucionalizada de la amistad espiritual, a fin de propiciar un acompañamiento y un consejo serenos. Muy probablemente, sacándolas a la luz, es decir, «eclesializándolas», se ayudaría al buen discernimiento, a fin de no incurrir en confusión o autoengaño. ¿Cómo afrontar, en efecto, una relación que ha surgido un poco al azar, sin buscarla? ¿De qué modo reconducirla hacia la comunión eclesial, en el supuesto de una amistad seria y casta? Así como la pareja conyugal adquiere carácter *público* con unos testimonios que acreditan la unión, así también, de modo distinto y con la debida reserva, ¿no podría adquirir la pareja virginal cierto estatuto de *visibilidad eclesial* que facilitara el discernimiento de la comunidad eclesial, mediante el ejercicio del *sensus fidelium*, avalando o desaconsejando, y, en definitiva, con el discernimiento último del pastor diocesano? Probablemente todo esto solo es posible en el contexto de una comunidad diocesana adulta y madura...

Ciertamente, la vivencia conyugal y la virginal ostentan diferencias notables. Cabe destacar la naturaleza sacramental de la unión matrimonial, inexistente en el caso de la amistad virginal. La forma conyugal, en efecto, es sacramento del misterio nupcial de Cristo-Iglesia, donde el misterio de la carne historizada se convierte en sacramento del amor divino a través de un vínculo legal y jurídico. La forma virginal alude, por su cuenta, al cumplimiento escatológico, constituyéndose como signo y anticipación del encuentro definitivo entre Dios-esposo y la humanidad-esposa; aquí no existen vínculos legales ni contractuales, porque la relación se desarrolla por los cauces de la pura gratuidad y con el único vínculo del amor de amistad.

Nos preguntamos ahora sobre el sentido de una vivencia de amistad espiritual. Debería ser, en primer lugar, una ayuda y un acicate para el mutuo afianzarse en la vocación-misión de sus protagonistas. Cumple también, a nuestro entender, una función de ejemplaridad en la Iglesia. Porque, así como los consagrados son luz para todo el Pueblo de Dios, porque ofrecen el testimonio generoso de la vocación fundamental bautismal vivida con entrega radical, así también la pareja virginal que vive una amistad en Cristo ofrece a toda la comunidad el testimonio de la donación de vida por el amigo, a fin de edificar juntos la fraternidad eclesial. En este sentido, una relación de amistad esponsal en Cristo entre ministro y mujer, conocida y reconocida por la comunidad local, ayudaría a reforzar los lazos de amistad y de comunión entre sus miembros. Ahora bien, debería tratarse en todo momento de una amistad revestida de sencillez, discreción y libertad, ajena a todo sentido de posesión o de exhibición. En definitiva, el sentido último de la amistad espiritual es el de la misión *ad gentes*, ya que la relación que nos ocupa no tiene finalidad en ella misma. De hecho, cualquier forma de relación varón-mujer no tiene finalidad en sí misma, incluso en el sacramento del Matrimonio, porque permanece siempre orientada hacia la misión, y solo «sirve» para dar gloria a Dios.

La amistad esponsal en Cristo ofrece, al mismo tiempo, un hálito de esperanza en lo que respecta a la necesaria reconciliación entre varón y mujer. No parece suficiente aceptar una historia secular de humillación y de sometimiento; no basta con querer abandonar la referencialidad de la diferencia, que ha inducido irremediabilmente al fracaso de la relación. La amistad en Cristo sugiere que *sí* tiene remedio la relación varón-mujer, más allá del sometimiento patriarcal o la reivindicación feminista, porque en Cristo es posible la reconciliación. A pesar del fracaso secular del patriarcalismo debería ser posible construir una nueva historia, donde el hombre y la mujer –también en la Iglesia– se miran a los ojos, no para someterse compitiendo o rivalizando, sino para



declararse el amor en el Amor que les convoca. Ahora bien, un nuevo comienzo que se sustenta en una verdadera *purificación de la memoria histórica*, posible a partir de la *conversión* del hombre a la mujer y viceversa. Una conversión que parte de la mirada limpia e inocente al otro, según el consejo de Jesús de hacerse como un niño, renunciando al patriarcado y al victimismo.

Las experiencias o testimonios que hemos analizado –entre otros muchos– constituyen un haz de luz y un camino para la esperanza, porque nos presentan el horizonte de una amistad varón-mujer en Cristo que suele caracterizarse por el gozo del encuentro. Es más, haciendo caso de las expresiones de los propios protagonistas, llegamos a la conclusión de que, en ocasiones, se trata de un certero «enamoramiento» en el Señor. ¿Por qué negar entonces la evidencia? ¿Por qué no afirmar con meridiana claridad que no son pocos los prelados de alto rango que han vivido (padecido y gozado) una experiencia de enamoramiento con una mujer? ¿Por qué se debería restringir el lenguaje del amor enamorado al ámbito de la pareja conyugal? ¿No es patrimonio de la humanidad que la Iglesia está llamada a incorporar, cristificándolo? Es importante recordar, sin embargo, de qué tipo de enamoramiento hablamos. Nos referimos, en efecto, al *amor enamorado* que caracteriza la relación de Jesús con el Padre y viceversa, descrita sobre todo en la tradición joánica. Un amor enamorado que, en el nivel de la Trinidad inmanente, se basa en la mutua fascinación del Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Un amor enamorado que, en la Trinidad económica, impulsa a Jesús a amar a los suyos «hasta el extremo» (cf. Jn 13,1) con el amor más grande (cf. Jn 15,13), es decir, dando la vida por los amigos; donación que se consuma en el sacrificio del Viernes Santo. El enamoramiento del que hablamos coincide, por consiguiente, con el amor oblativo y vicario de Cristo entregándose en la Cruz; amor que los mártires han secundado e imitado. No se trata, por tanto, de un «amor» simplemente educado o «corriente», correcto o indiferente, ni tampoco hablamos de los fulgores de la adolescencia. Se trata de aquel amor al cual apunta Balthasar: «El amor trinitario es la forma suprema y única de todo amor entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí».<sup>6</sup>

A nuestro modo de ver, este *amor enamorado* se visualiza de forma ejemplarizante en los gestos y palabras de la mujer de los evangelios para con Jesús. Es difícil pasar por alto o minimizar la fascinación que a menudo le manifiesta. No entendemos que el feminismo interprete estos gestos como un rebajarse o un degradar a la mujer a la esfera de la *emoción*. Se trata, más bien, de reconocer que la mujer penetra con sutileza en el

---

<sup>6</sup> Cf. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. Nuevo Testamento*, vol. 7, 390.

mesianismo que Jesús mismo manifiesta, contrapuesto a la idea mesiánica del subconsciente cultural de los discípulos varones; mientras ellos se debaten en las cuestiones relativas al poder o al prestigio, ellas escogen *la única cosa necesaria* (cf. Lc 10,41-42), acogiendo con los cinco sentidos la Palabra encarnada. Estas escenas de los evangelios nos parece que se pueden aplicar al momento actual de la Iglesia, donde la mujer, consciente de su entrega a Jesús, puede ayudar al ministro ordenado a entrar en la *escuela del deseo*, para que asuma también él aquel amor enamorado propio de la entrega oblativa de Cristo en la Cruz.

La amistad esponsal nos ha proporcionado un marco idóneo para nuestro tema, dentro del cual la mujer puede tener una palabra que decir al ministro ordenado. Sin este marco, parece difícil una interpelación que, de hecho, es mutua. Concluimos, por tanto, destacando la oportunidad histórica de una incidencia real de la mujer en las estructuras ministeriales, que puede contribuir a superar la mentalidad clerical que a menudo paraliza la misión de la Iglesia. Nos encontramos frente una encrucijada de la historia, donde la involución pretende imponer algunos modelos eclesiales tradicionales relativos a una era de cristiandad que ya no existe. Es necesario buscar nuevos modelos. Una búsqueda que incluye, a nuestro parecer, la presencia activa de la mujer.

#### 4. Aportación de la mujer

El sociólogo Javier Elzo ha escrito reiteradamente: «Dicen que la Iglesia perdió a la clase obrera, a los intelectuales, a los hombres de ciencia. En Occidente, además, ha perdido a la mujer».<sup>7</sup> Probablemente Elzo olvidó en esta ocasión a los jóvenes. En la estructura diocesana y parroquial y en otros muchos ámbitos, como en la vida religiosa o en los movimientos, no cabe duda de que la presencia de la mujer es y ha sido fundamental. Y precisamente por eso no deja de preocupar la pérdida de una cierta conectividad con una representación importante del colectivo cristiano. Elzo puntualiza que esta pérdida se ubica en el llamado mundo Occidental, ya que en países menos desarrollados la Iglesia es de las pocas instituciones que merece confianza a la mujer y que la promueve y protege.

Este es el trasfondo eclesial dentro del cual se ha desarrollado nuestro estudio, ofreciendo nuestras reflexiones. Hemos tratado de comprender la situación de la mujer en la Iglesia a partir de lo que, por un lado, propone la doctrina y la praxis del Magisterio y,

---

<sup>7</sup> J. ELZO, *¿Quién manda en la Iglesia? Notas para una sociología del poder en la Iglesia católica del siglo XXI*, Madrid: PPC 2016, p. 193.

por el otro, los cambios que reclaman las mujeres y los distintos ámbitos teológicos, de signo feminista o no. Desde esta última posición se percibe que la doctrina magisterial es la heredera de una tradición que ha considerado a la mujer como la sirvienta en los distintos ámbitos sociales y eclesiales; ella es la madre que tiene cuidado de las tareas domésticas, en casa y fuera de casa, como también en el ámbito parroquial, pero siempre dentro de un rango inferior. La teología feminista y otras voces eclesiales afines reclaman un cambio radical al respecto, a través de una denuncia contundente y ciertamente profética. Estas voces piden a gritos volver a las fuentes del primer cristianismo, en donde la acción carismática de Jesús en medio de sus discípulos –varones y mujeres– generaba un nuevo modelo de comunidad de la alianza, ya no estructurada según los lazos generacionales sino según los del Espíritu, donde cada uno –varones y mujeres en igualdad– manifestaba los dones y carismas inspirados por ese mismo Espíritu. Desde la parte magisterial, sin embargo, se perciben serias dificultades a la hora de acoger las propuestas de las nuevas teologías, quizá por cierto temor o por la desconfianza de un desenlace que resuelva la crisis de modo irreversible. Los últimos papas han intentado repetidamente crear espacios que ayuden a vehicular las nuevas propuestas. Pero cuesta asimilar que todo deba consistir, finalmente, en una especie de reformulación global de los contenidos doctrinales o en una nueva hermenéutica basada –¿exclusivamente?– en los postulados de la cultura y del pensamiento actuales. ¿Qué hacer, entonces, con el bagaje secular de la tradición? ¿Se trata ahora de rechazar sistemáticamente las aportaciones de los Padres o de los autores medievales, porque son anacrónicas o fueron formuladas en un contexto cultural y social de substrato patriarcalista que ahora rechazamos? Frente a estas nuevas perspectivas algunos prelados cierran filas en torno a la tradición cerrándose a la novedad. Otros comprenden la necesidad urgente de una profunda renovación so pena de que la comunidad eclesial pierda el tren de la historia. Y quizás otros estarían dispuestos a promover cambios sustanciales y radicales, aun a cambio de causar algunas roturas en la *ekklesia*... Sin duda, Francisco siente la necesidad de una renovación a fondo, que debería afectar en primer lugar a la Curia romana y al modo de ejercer la autoridad y la colegialidad, pero, al mismo tiempo, experimenta, junto con los demás prelados, la responsabilidad de custodiar un legado que es cosa de Dios y de Cristo. ¿Emprender la anhelada reforma debería pasar necesariamente por el abandono sistemático de este legado secular? Benedicto XVI se planteaba a menudo estas cuestiones y buscaba el sentido de la reforma promovida por el último concilio; ¿cómo enten-

der entonces aquella reforma, como ruptura con el pasado o más bien como renovación continuista? Decía, en efecto:

Por una parte, existe una interpretación que podría llamar «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura»; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la «hermenéutica de la reforma», de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino.<sup>8</sup>

*Renovación dentro de la continuidad:* esta ha sido ciertamente la hermenéutica que ha guiado metodológicamente nuestro estudio; el hecho de pensar, en efecto, que nuestro legado aún sirve y tiene mucho que decir, pero reclamando, al mismo tiempo, capacidad de escucha y de incorporar nuevos métodos y nuevas hermenéuticas, prestando especial atención a las trasmutaciones antropológicas y culturales de nuestro tiempo. A partir de aquí, nos hemos preguntado sobre el rol de la mujer en la Iglesia y, concretamente, sobre la contribución de la mujer al ministro ordenado, y nos hemos situado entre estos dos modelos: aquel que promueve a la mujer como «mamá» en lo doméstico y como fiel servidora en lo parroquial o diocesano, y aquel otro que promociona a la mujer como aspirante a los ministerios y a las funciones de guía y dirección en lo eclesial. Y, con toda modestia, hemos intentado mostrar cómo a partir de la doctrina de la tradición y del Magisterio sobre la cuestión esponsal es posible caminar hacia una verdadera reforma de la Iglesia con la inestimable y necesaria ayuda de las teologías actuales y, concretamente, de la teología feminista. Así pues, renovación y reforma en continuidad con la tradición. A nuestro modo de ver, apostar por la discontinuidad o la ruptura constituiría un nuevo error histórico, y conocemos bien las no pocas dificultades que se nos presentan cuando deseamos reconducir la división hacia la comunión.

Francisco ha convocado un Sínodo (2021-2023) que versa precisamente sobre la naturaleza del sínodo, insistiendo sobre la necesidad de comenzar todo proceso sinodal a partir de la escucha a todo el Pueblo de Dios.<sup>9</sup> Esta iniciativa supone un reto significativo y un gran compromiso. Porque escuchar implica disposición al cambio y a la reforma, a poner en cuestión los propios postulados y principios con la ayuda crítica de nuevos pareceres. Pero, por encima de todo, la intención del pontífice va en la línea de

<sup>8</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones de Navidad* (22-12-2005).

<sup>9</sup> En la nueva normativa de la estructura del Sínodo Francisco le añade la *consulta del Pueblo de Dios*: «Por eso es de gran importancia que, también en la preparación de las Asambleas sinodales, se cuide con especial atención la consulta de todas las Iglesias particulares» (FRANCISCO, *Constitución apostólica Episcopalis Communio*, 7 (15-9-2018)).

aprender a *caminar juntos*, a caminar en comunión a pesar de las divergencias y de las posturas dispares y opuestas e, incluso, antagónicas. Sería lamentable, en este sentido, que algunas experiencias eclesiales de carácter sinodal se alejaran precisamente de la naturaleza del sínodo, de ese caminar en comunión, porque la ruptura es lo contrario del sínodo. Sería lamentable, por otro lado, que la intención sincera de escucha no pasara de ser una cuestión de mero maquillaje para contentar a los más críticos.

Este *caminar juntos* confiere también sentido a la vivencia de la amistad espiritual como contexto del tema de la contribución de la mujer al ministro. De hecho, amistad espiritual, sinodalidad, comunión, etc. son conceptos análogos derivados del mandato de Jesús sobre la mutua y continua caridad (cf. Jn 13,34-35), a sabiendas de que la reciprocidad en el amor es el estilo trinitario que constituye a Jesús mismo. La reciprocidad trinitaria que Jesús anhela para sus discípulos (cf. Jn 17,21-22) nos lleva a insistir de manera recurrente a favor de una teología dialógica y de una eclesiopraxis comunal, donde no interesa tanto lo específico de cada sujeto individual, mujer o ministro, sino la dimensión relacional, con la intención clara de caminar juntos buscando la comunión en Cristo. ¿No deberíamos, por tanto, promover en todos los foros o esferas eclesiales – desde las curias hasta las parroquias o asociaciones– reunirnos alrededor de una misma mesa, el Pueblo de Dios con sus pastores –y, por tanto, también ministro y mujer–, a fin de vislumbrar juntos y en comunión lo que el Espíritu dice y espera hoy de la Iglesia (cf. Ap 2-3)?

Desde una hermenéutica simbólica y espiritual destacamos de nuevo dos pasajes del NT que iluminan a nuestro modo de ver la contribución de la mujer al ministro y viceversa. Por un lado, contemplamos la escena de crucifixión, en la cual el Crucificado invita a la mujer y al discípulo a caminar juntos –sinodalmente– en pro de la misión (cf. Jn 19,25-27). Y, por el otro, en las escenas de la mañana de pascua, el Resucitado insta a caminar juntos –también sinodalmente–, a las mujeres y a los discípulos (Mt 28,1ss y par.) para prepararse juntos, orando en común y participando de la misma fraternidad, a fin de recibir en la fiesta de Pentecostés al Espíritu del Padre y del Hijo (Hch 2,1ss), que les unge y les envía a la misión universal de la evangelización: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,19-20).

## ABREVIATURAS

### Revistas, colecciones, diccionarios...

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Católica, Madrid)
BibMon	Bibliothèque Monastique de l'Abbaye saint Benoît de Port-Valais ( <a href="https://www.bibliotheque-monastique.ch/">https://www.bibliotheque-monastique.ch/</a> )
BPa	Biblioteca de Patrística (Ciudad Nueva, Madrid)
CC	Clàssics del Cristianisme (Proa, Barcelona)
CCEL	Christian Classics Ethereal Library (Ph. Schaff)
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina (Brepols, Turnhout)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena)
FONTE	Editorial Monte Carmelo – Grupo Editorial FONTE
FuP	Fuentes Patrísticas (Ciudad Nueva, Madrid)
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Akademie, Leipzig-Berlin)
JESWTR	Journal of the European Society of Women in Theological Research
KAT	Kommentar zum Alten Testament (Gütersloh)
OEA	Oeuvres de Saint François de Sales, évêque et prince de Genève et docteur de l'Église. Édition complète d'après les autographes et les éditions originales, enrichie de nombreuses pièces inédites, 27 vol.; Lettres XI-XXI, Monastère de la Visitation, Annecy 1892-1964 (OEA=Oeuvres Édition Annecy).
PATH	Pontificia Academia Theologiae (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano)
PG	Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (J.-P. Migne, Paris)
PL	Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (J.-P. Migne, Paris)
DRAE	Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española
RB	Revue Biblique
Rev. Sc. ph. th.	Revue des Sciences philosophiques et théologiques
RSR	Recherches de Science Religieuse (Centre Sèvres, Paris)
SCh	Sources Chrétiennes (Cerf, Paris)
Teología	Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica (Argentina)

### Abreviaturas de las fuentes del Magisterio

AA	Conc. Vat. II. Decreto <i>Apostolicam actuositatem</i>
AG	Conc. Vat. II. Decreto <i>Ad gentes</i>
CDC	Código de Derecho Canónico
CIC	Catecismo de la Iglesia Católica
DH	Denzinger, H. – Hünermann, P., El Magisterio de la Iglesia. <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Barcelona: Herder 1999
DV	Conc. Vat. II. Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i>
GS	Conc. Vat. II. Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i>
LG	Conc. Vat. II. Constitución dogmática <i>Lumen gentium</i>
PC	Conc. Vat. II. Decreto <i>Perfectae caritatis</i>
PO	Conc. Vat. II. Decreto <i>Presbyterorum ordinis</i>
SC	Conc. Vat. II. Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i>

### Abreviaturas de algunas fuentes

#### *Juan de la Cruz*

CB	Cántico espiritual (versión B)
D	Dichos de luz y amor
N	Noche oscura
P	Poesías
S	Subida del Monte Carmelo

#### *Teresa de Jesús*

CC	Cuentas de Conciencia (Relaciones)
CE	Camino de Perfección: El Escorial
Ct	Cartas
F	Libro de las Fundaciones
M	Moradas del Castillo interior (1M, 2M, 3M, 4M, 5M, 6M, 7M)
P	Poesías
V	Libro de la vida
Ve	Vejamen

### Otras abreviaturas

a.C.	antes de Cristo
AA.VV.	autores varios
AT	Antiguo Testamento

ca.	circa (alrededor de)
cap.	capítulo, capítulos
ed.	editor
eds.	editores
n.	nota
nn.	notas
NT	Nuevo Testamento
op. cit.	obra citada
p.	página
par.	paralelos
pp.	páginas
pról.	prólogo
s	siguiente
s.	siglo
ss	siguientes
ss.	siglos
v.	versículo
vol.	volumen
vv.	versículos





# BIBLIOGRAFÍA

## Fuentes bíblicas

AA.VV., *Biblia de Jerusalén*, edición española, Bilbao: Desclée De Brouwer <sup>5</sup>2019.

## Autores cristianos antiguos (originales y traducciones)

AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarraciones sobre los Salmos I*, vol. 235, Madrid: BAC 1964.

———, *Enarraciones sobre los Salmos II*, vol. 246, Madrid: BAC 1965.

———, *Enarraciones sobre los Salmos IV*, vol. 264, Madrid: BAC 1967.

———, *Escritos bíblicos. Homilías sobre la primera Carta de Juan a los Partos*, vol. 187, Madrid: BAC 2003.

———, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus* (CCSL 44A), 11-249.

———, *De la Doctrina Cristiana*, vol. 168, Madrid: BAC 1962.

———, *De Trinitate* (CCSL 50A), 462-467.

———, *Sermon 25 (Matth. XII, 41-50)*, Bibliothèque Monastique de l'Abbaye saint Benoît de Port-Valais, en <[https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/-saints/augustin/inédits/suppl2b.htm#\\_Toc11731200](https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/-saints/augustin/inédits/suppl2b.htm#_Toc11731200)>.

———, *Sermones III*, vol. 443, Madrid: BAC 1983.

———, *Tratados Morales. Sobre la santa virginidad*, vol. 121, Madrid: BAC 1954.

———, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, vol. 139, Madrid: BAC 1955.

———, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*, vol. 165, Madrid: BAC 1957.

AMBROSIO DE MILÁN, *Escritos sobre la virginidad* (Biblioteca de Patrística 85), traducido por D. Ramos-Lissón, Madrid: Ciudad Nueva 2011.

———, *Explicación del símbolo. Los sacramentos. Los misterios* (Biblioteca de Patrística 65), traducido por P. Cervera, Madrid: Ciudad Nueva 2005.

———, *Expositio psalmi 118* (CSEL 62), editado por M. Petschenig, 1913.

———, *De Isaac vel anima* (CSEL 32), editado por K. Schenkl, 1896.

———, *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*, vol. 257, Madrid: BAC 1966.

ANASTASIO SINAÍTA, *Anagogicarum contemplationum in Hexaemeron liber XII* (PG), París.

ANÓNIMO, «A Diogneto», en *Padres Apostólicos* (Biblioteca de Patrística 50), traducido por J. Ayán, Madrid: Ciudad Nueva 2000, 531-572.

ANÓNIMO, «Evangelio de Tomás», en R. TREVIJANO, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, Madrid: Ciudad Nueva 1997, pp. 55-76.

BOECIO, *De Persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium* (PL 64, 1337-1354), París.

- CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarium in Isaiaam prophetam I* (PG 70), Paris.
- CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis* (Biblioteca de Patrística 67), traducido por J. Sancho, Madrid: Ciudad Nueva 2006.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* (Fuentes Patrísticas 5), Madrid: Ciudad Nueva 1994.
- CLEMENTE DE ROMA, *Epître aux Corinthiens* (Sources chrétiennes 167), Paris: Cerf 2000.
- GREGORIO DE NISA, *La virginidad* (Biblioteca de Patrística 49), Madrid: Ciudad Nueva 2000.
- GREGORIO MAGNO, *Cuarenta homilias sobre los Evangelios*, vol. 170, Madrid: BAC 1958.
- , *Homélies sur l'Évangile II* (Sources chrétiennes 522), Paris: Cerf.
- GREGORIO NACIANCENO, *Homilias sobre la Navidad* (Biblioteca de Patrística 2), traducido por P. Cervera, Madrid: Ciudad Nueva 1986.
- HIPÓLITO, *Commentaire sur Daniel* (Sources chrétiennes 14), Paris: Cerf 1947.
- , *Der Kommentar zum Hohenliede* (GCS 1), editado por G. N. Bonwetsch, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung 1897.
- , *El anticristo* (Biblioteca de Patrística 90), traducido por F. A. García Romero, Madrid: Ciudad Nueva 2012.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los esmirniotas XIII* (FuP 1, 179).
- IRENEO DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV, tomes I et II* (Sources chrétiennes 100), Paris: Cerf 1965.
- , *Contre les hérésies. Livre V, tome II* (Sources chrétiennes 153), Paris: Cerf 1969.
- , *Démonstration de la prédication apostolique* (Sources chrétiennes 406), Paris: Cerf 1969.
- JERÓNIMO, *Commentariorum in Abdiam prophetam* (PL 25, 1100B 7–8), Paris.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Comentario a la Carta a los Gálatas* (Biblioteca de Patrística 34), Madrid: Ciudad Nueva 1996.
- , *De caeco et Zachaeo* (PG 59), Paris.
- , *Homiliae in Epistolam ad Ephesios* (PG), Paris.
- , *Homilias sobre San Mateo* (141), Madrid: BAC 2007.
- , *Las Catechesis Bautismales* (Biblioteca de Patrística 3), Madrid: Ciudad Nueva 1988.
- MÁXIMO CONFESOR, *Orationis Dominicae expositio* (PG 90), Paris.
- , *Quaestiones ad Thalassium* (PG 90), Paris.
- METODIO DE OLIMPO, *Le Banquet* (Sources chrétiennes 95), Paris: Cerf 1963.
- NICOLÁS CABASILAS, *La vida en Crist* (Clàssics del Cristianisme 42), Barcelona: Proa 1993.
- ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares* (Biblioteca de Patrística 1), traducido por Argimiro Velasco Delgado, Madrid: Ciudad Nueva 1986.
- , *Contre Celse. Livres III et IV*, vol. 2 (Sources chrétiennes 136), editado por H. Crouzel y M. Simonetti, Paris: Cerf 1968.
- , *Contre Celse. Livres V et VI*, vol. 3 (Sources chrétiennes 147), editado por H. Crouzel y M. Simonetti, Paris: Cerf 1969.
- , *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* (Biblioteca de Patrística 51), traducido por S. Fernández Eyzaguirre, Madrid: Ciudad Nueva 2000.
- , *Homilias sobre el Génesis* (Biblioteca de Patrística 48), traducido por J. R. Díaz Sánchez-Cid, Madrid: Ciudad Nueva 1999.
- , *Homilias sobre el libro de los Números* (Biblioteca de Patrística 87), traducido por J. Fernández Lago, Madrid: Ciudad Nueva 2011.
- , *Homilias sobre Jeremías* (Biblioteca de Patrística 72), traducido por J. R. Díaz Sánchez-Cid, Madrid: Ciudad Nueva 2007.

- , *Traité des principes III*, vol. 3 (Sources chrétiennes 268), editado por H. Crouzel y M. Simonetti, Paris: Cerf<sup>2</sup>2006.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Dels noms divins. De la teologia mística*, traducido por J. Battalla, Barcelona: Laia 1986.
- TEODORETO DE CIRO, *Explanatio in Canticum canticorum* (PG 81), Paris.
- TERTULIANO, *Adversus Praxean* (PL 2), Paris.
- , *De Resurrectione mortuorum* (CCSL 2), 919-1013.
- , *El bautismo. La oración* (Fuentes Patristicas 18), Madrid: Ciudad Nueva 2006.

## Fuentes Medievales y del Renacimiento (originales y traducciones)

- ANA DE SAN BARTOLOMÉ, *Obras completas*, Burgos: Monte Carmelo 1998.
- BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, vol. 491, Madrid: BAC 1987.
- ELREDO DE RIEVAL, *El espejo de la caridad*, traducido por M. Ballano, Burgos: Monte Carmelo 2001.
- , *La amistad espiritual. Oración pastoral* (Biblioteca Cisterciense 4), Burgos: Monte Carmelo<sup>2</sup>2012.
- GODOFREDO DE ADMONT, *Homiliae Dominicales* (PL 174, 971–973), Paris.
- GUILLERMO DE SAN THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques* (Sources Chrétiennes 82), editado por J.-M. Déchanet y M. Dumontier, Paris: Cerf 1962.
- ISAAC DE STELLA, *Sermo 51. In assumptione beatae Mariae* (PL 194 [1862-1866]), Paris.
- JERÓNIMO GRACIÁN, *Diálogos sobre la muerte de la M. Teresa de Jesús*, Burgos: El Monte Carmelo 1913.
- , *Peregrinación de Anastasio*, Burgos: El Monte Carmelo 1905.
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, editado por J. V. Rodríguez y F. Ruiz, Madrid: Espiritualidad<sup>5</sup>1993.
- KEMPIS, T. A., *L'imitation de Jésus-Christ*, traducido por F. R. de Lamennais, Paris: Cerf 2019.
- MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, traducido por I. M. Brugger, Barcelona: Edhasa 1983, en <<http://www.dfists.ua.es/~gil/maestro-eckhart.pdf>>.
- MARIA MADDALENA DE PAZZI, *Avisos y enseñanzas*, Onda (Castellón): Apostolado Mariano Carmelitano 1991.
- , *Tutte le opere di santa Maria Maddalena de' Pazzi, dai manoscritti originali*, vol. 7, editado por F. Nardoni, Firenze: Centro internazionale del libro 1960.
- MATILDE DE MAGDEBURGO, *La luz divina que ilumina los corazones*, Burgos: Monte Carmelo 2004.
- TERESA DE JESÚS, *Cartas*, editado por T. Álvarez, Burgos: Monte Carmelo<sup>4</sup>1997.
- , *Obras completas*, editado por T. Álvarez, Burgos: Monte Carmelo<sup>18</sup>2017.
- TOMÁS DE AQUINO, *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard. Livre 1*, Charleroi (Belgique): Projet Docteur Angélique, en <[http://docteurangelique.free.fr/saint\\_thomas\\_d\\_aquin/oeuvres\\_completes.html](http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html)>.
- , *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard. Livre 2*, Charleroi (Belgique): Projet Docteur Angélique, en <[http://docteurangelique.free.fr/saint\\_thomas\\_d\\_aquin/oeuvres\\_completes.html](http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html)>.

- , *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard. Livre 3*, Charleroi (Belgique): Projet Docteur Angélique, en <[http://docteurangelique.free.fr/saint\\_thomas\\_d\\_aquin/oeuvres\\_completes.html](http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html)>.
- , *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard. Livre 4*, Charleroi (Belgique): Projet Docteur Angélique, en <[http://docteurangelique.free.fr/saint\\_thomas\\_d\\_aquin/oeuvres\\_completes.html](http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html)>.
- , *Questions disputées sur la puissance de Dieu (De potentia)*, Charleroi (Belgique): Projet Docteur Angélique, en <[http://docteurangelique.free.fr/saint\\_thomas\\_d\\_aquin/oeuvres\\_completes.html](http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html)>.
- , *Somme Théologique I*, Charleroi (Belgique): Projet Docteur Angélique, en <[http://docteurangelique.free.fr/saint\\_thomas\\_d\\_aquin/oeuvres\\_completes.html](http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html)>.
- TRONSON, L., *Examens particuliers pour tous les jours de l'année sur divers sujets propres à toutes les personnes qui vivent en communauté et qui veulent s'avancer dans la perfection*, Paris: Coignard 1713.
- VINCENT DE PAUL, *Correspondance, Entretiens, Documents*, vol. 10, Paris: Librairie Lecoffre 1923.

### Fuentes del Magisterio<sup>1</sup>: Concilio y Sínodos

- CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium* (4-12-1963).
- , Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (21-11-1964).
- , Decreto *Perfectae caritatis* (28-10-1965).
- , Constitución dogmática *Dei Verbum* (18-11-1965).
- , Decreto *Apostolicam actuositatem* (18-11-1965).
- , Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual (7-12-1965).
- , Decreto *Ad gentes*. Sobre la actividad misionera de la Iglesia (7-12-1965).
- , Decreto *Presbyterorum ordinis* (7-12-1965).
- SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Segunda Asamblea General Extraordinaria. Vigésimo aniversario de las conclusiones del Concilio Vaticano. Relación final* (25-11 al 8-12-1985).
- , *Interventi e documentazione*, G. Caprile (ed.), Roma: Studium 1992.

### Fuentes del Magisterio: Pontífices

- Acta Apostolicae Sedis*, vol. II (I. 98), Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis 2006.
- BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones de Navidad* (22-12-2005).
- , Carta encíclica *Deus caritas est* (25-12-2005).
- , *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones de Navidad* (21-12-2012).

---

<sup>1</sup> Todas las fuentes del Magisterio están extraídas de la web oficial del Vaticano: <http://www.vatican.va>. El orden de los documentos en los tres subgrupos es cronológico. Sin embargo, las demás listas bibliográficas siguen un orden alfabético.

FRANCISCO, *Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso a Roma* (28-07-2013), en <[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html)>.

———, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24-11-2013).

———, *Presentación de las felicitaciones navideñas de la curia romana* (22-12-2014).

———, Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* (19-3-2016).

———, Homilía en la capilla de la Domus Sanctae Marthae *La Iglesia es mujer y madre* (21-5-2018).

———, Constitución apostólica *Episcopalis Communio* (15-9-2018).

———, *Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso a Roma* (5-2-2019), en <[https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco\\_20190205\\_emiratarabi-voloritorno.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190205_emiratarabi-voloritorno.html)>.

———, Exhortación apostólica postsinodal *Christus vivit* (25-3-2019).

———, Exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia* (2-2-2020).

JUAN PABLO II, Audiencia general. *La respuesta de Cristo a los fariseos sobre la indisolubilidad del matrimonio* (26-9-1979).

———, Audiencia general. *El relato bíblico de la creación de la mujer* (7-11-1979).

———, Audiencia general. *La unidad originaria del hombre* (14-11-1979).

———, Audiencia general. *El significado de la unidad originaria del hombre* (21-11-1979).

———, Audiencia general. *El hombre en el jardín del Edén* (9-1-1980).

———, Audiencia general. *El significado «esponsalicio» del cuerpo humano* (16-1-1980).

———, Carta encíclica *Laborem exercens*, (14-09-1981).

———, Exhortación apostólica *Familiaris consortio* (22-11-1981).

———, Carta encíclica *Redemptoris Mater* (25-03-1987).

———, Carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15-8-1988).

———, Exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (25-03-1992).

———, *Visita pastorale ad Assisi. Incontro con le clarisse e le claustrali nel protomonastero* (Perugia, 10-1-1993).

———, Carta a las familias *Gratisimam sane* (2-2-1994).

———, *Homilía en la celebración de la Eucaristía con motivo de la inauguración de la restauración de los frescos de Miguel Ángel* (8-4-1994).

———, Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (22-5-1994).

———, *Carta a los sacerdotes para el Jueves Santo de 1995* (25-3-1995).

———, *Carta a las mujeres* (29-6-1995).

———, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Madrid: Cristiandad 2000.

———, Carta apostólica *Novo millennio ineunte* (6-1-2001).

———, Exhortación apostólica *Pastores gregis* (16-10-2003).

———, *Persona y acción*, Madrid: BAC 2007.

PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 14 (8-12-1975).

## Fuentes del Magisterio: Otros documentos

- Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo 1992.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* (23-7-2004).
- , *En busca de una ética universal. Nueva perspectiva sobre la ley natural* (núm. 65, 67, 78) (2009).
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. El don de la vocación presbiteral* (8-12-2016).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (3-06-2003).
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas para la formación al celibato sacerdotal* (11-04-1974).
- , *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19-03-1985).
- , «Varón y mujer los creó». *Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación* (2-2-2019).
- CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APÓSTOLICA, *Instrucción sobre el Ordo Virginum Ecclesiae Sponsae Imago* (8-06-2018).
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder 1999.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, (15-4-1993).
- , «Che cosa è l'uomo?» (*Sal 8,5*). *Un itinerario di antropologia biblica*, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana 2019.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Familia y derechos humanos* (9-12-1999).
- , *Familia, matrimonio y «uniones de hecho»* (21-11-2000).
- , (ed.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, Bologna: EDB<sup>2</sup>2006.
- SECRETARÍA DE ESTADO, *Declaración de interpretación del término «género» por la Santa Sede* (15-9-1995), en <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19950915\\_conferenza-pechino-genero\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950915_conferenza-pechino-genero_sp.html)>.

## Diccionarios y obras de consulta

- AA.VV., *Diccionario AKAL crítico de teología*, traducido por J. A. Pardos y J. Pérez de Tudela, editado por J.-Y. Lacoste, Madrid: Akal 2007.
- , *Diccionario de la mística*, traducido por C. Ruiz-Garrido, editado por P. Dinzelbacher, Burgos: Monte Carmelo 2000.
- , *Diccionario de teología dogmática*, editado por W. Beinert, Barcelona: Herder 1990.
- , *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1, Casale Monferrato: Marietti 1983.
- , *Nuevo Diccionario de Teología*, vol. 2, editado por G. Barbaglio, Madrid: Cristiandad 1982.
- , *Nuevo diccionario de teología bíblica*, editado por P. Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda, Madrid: San Pablo 2001.
- ÁLVAREZ, T. (ed.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo 2001.

- LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder <sup>17</sup>1996.  
 PACHO, E., *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo 2000.  
 PIKAZA, X., *Diccionario de la biblia. Historia y palabra*, Estella: Verbo Divino 2007.

## Bibliografía general

- AA.VV., «Entrevista con Leonardo Polo. La distinción entre la antropología y la metafísica», *Studia Poliana* 13 (2011) 105-117.
- ALCÁCER, J. M., «La dimensión nupcial de la persona humana como reflejo de la imagen de Dios, en los textos del Génesis y de la Carta a los Efesios», *Escritos del Vedat* 37, 2007 19-84.
- ALETTI, J.-N., *Eclesiología de las cartas de san Pablo* (Estudios Bíblicos 40), Estella: Verbo Divino 2010.
- , *Saint Paul, Épître aux Éphésiens* (Études Bibliques 42), Paris: Gabalda 2001.
- ALONSO SCHÖKEL, L., *El Cantar de los cantares o la dignidad del amor*, Estella: Verbo Divino 1993.
- , *Pentateuco II. Números*, Madrid: Cristiandad 1970.
- , *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Estella: Verbo Divino 1999.
- ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE, J. L., *Profetas*, vol. II, Madrid: Cristiandad 1987.
- ÁLVAREZ, T., «Desposorio espiritual», en ID (ed.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo 2001, pp. 493-505.
- , «La madre Teresa habla de fray Juan de la Cruz. Repertorio de textos teresianos sobre el santo», en AA.VV., F. RUIZ (ed.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid: EDE 1990, 401-459.
- ARANGUREN, I., «El tratado de la amistad espiritual de san Elredo», *Cistercium* 19 (1967) 97-112.
- ASTIGARRAGA, J. L., «Escolias del P. Jerónimo Gracián a la vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera», *Ephemerides Carmeliticae* 32, 2 (1981) 343-430.
- AUDET, J.-P., «Le sens du Cantique des Cantiques», *Revue Biblique* 62 (1955) 197-221.
- AUWERS, J.-M. – WÉNIN, A., «Problèmes herméneutiques dans l'interprétation du Cantique des cantiques», *Revue théologique de Louvain* 36, 3 (2005) 344-373.
- BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid: Tecnos 2019.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Adrienne von Speyr. Vida y misión teológica*, Madrid: Encuentro 1986.
- , *El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal*, Madrid: BAC 2018
- , *Ensayos Teológicos I. Verbum Caro*, Madrid: Guadarrama 1964.
- , *Ensayos Teológicos II. Sponsa Verbi*, Madrid: Guadarrama 1964.
- , *Estados de vida del cristiano*, Madrid: Encuentro 1994.
- , *Gloria. Una estética teológica*, vol. 6, Madrid: Encuentro 1988.
- , *Gloria. Una estética teológica. Nuevo Testamento*, vol. 7, Madrid: Encuentro 1992.
- , *Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Milano: Jaca Book 1991.
- , *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln: Johannes 1990.
- , *Rechenschaft* 1965, Einsiedeln: Johannes 1965.



- , *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. 2, Madrid: Encuentro 1992.
- , *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, vol. 3, Madrid: Encuentro 1993.
- BANBRIDGE, M. M., *Ambiente y formación femenina de Teresa*, en <<https://www.teresavila.com/entrada/mujer-es/>>.
- BARA, S., «Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana», *Ciencia Tomista* 135 (2008) 453-485.
- BARBAGLIO, G., «Hombre», en AA.VV., *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid: San Pablo 1990, pp. 762-783.
- BARRETT, K., *El evangelio según San Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*, Madrid: Cristiandad 2003.
- BARTH, K., *Dogmatique*, vol. III/1, Genève: Labor et Fides 1960.
- , *Dogmatique*, vol. III/2, Genève: Labor et Fides 1960.
- , *Dogmatique*, vol. III/4, Genève: Labor et Fides 1960.
- BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, Bologna: EDB 2001.
- BEAUCHAMP, P., «Acomplir les Écritures. Un chemin théologique biblique», *RB* 99, 1 (1992) 132-162.
- , *L'un et l'autre Testament*, Paris: Seuil 1990.
- BEAUVOIR, S. DE, *Le deuxième sexe*, Paris: Gallimard 1949.
- BERNABÉ, C., *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (Institución San Jerónimo 27), Estella: Verbo Divino 1994.
- BERNARD, Ch. A., *Initiation au langage symbolique*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1974.
- , *Théologie symbolique*, Paris: Téqui 1978.
- BERTOLDO IGNACIO DE SANTA ANA, *Vida de la Madre Ana de Jesús, coadjutora de Santa Teresa en la reforma del Carmelo y fundadora de la orden en Francia y Bélgica*, vol. 2, Burgos: Imprenta de San José 1901.
- BETSCHART, Ch., «L'Imago Dei dans Gaudium et spes. La relation entre anthropologie et christologie en vue d'une anthropologie théologique postconciliaire», *Teresianum* 69, 1 (2018) 115-155.
- BIFFI, G., *Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica*, Milano: Jaca Book 2000.
- , *La esposa que va de boca en boca. Invitación al eclesiocentrismo*, Valencia: EDICEP 2002.
- BLANK, J., *El Evangelio según San Juan* (4 vols.), Barcelona: Herder 1980.
- BLANPAIN, J., *Abrirse al deseo. Leyendo el Cantar de los Cantares con Bernardo de Claraval* (Biblioteca Cisterciense 46), Burgos: Fonte - Monte Carmelo 2018.
- BONORA, A., «Alianza», en AA.VV., *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid: San Pablo 1990, pp. 44-60.
- BØRRESEN, K.E., *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Roma: Carocci 2001.
- , *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo: Universitetsforlaget 1968.
- BOSWELL, J., *Same-sex unions in premodern Europe*, New York: Vintage Books 1995.
- BOUYER, L., *La Chiesa di Dio. Corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi: Cittadella 1971.
- , *La spiritualité des cîteaux*, Paris: Flammarion 1955.
- , *Misterio y ministerios de la mujer*, Madrid: Fundación Maior 2014.

- BOVON, F., *El evangelio según San Lucas*, vol. 1, Salamanca: Sígueme 1995.
- BRAUN, F.-M., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai – Paris: Casterman 1953.
- BRÉSARD, L., *Bernard et Origène commentent le Cantique*, Forges: Abbaye Notre-Dame de Scourmont 1983.
- BRÉSARD, L. – CROUZEL, H., «Histoire du commentaire sur le Cantique et influence d'Origène», en ORIGÈNE, *Commentaire sur le cantique des cantiques I* (Sources chrétiennes 375), Paris: Cerf 1991.
- BROWN, R. E., *El evangelio según Juan* (2 vols.), Madrid: Cristiandad 2000.
- BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (eds.), *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2005.
- BRUGGER, I. M. DE, «Introducción», en MAESTRO ECKHART, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Barcelona: Edhasa 1983, 6-61.
- BRUNINI, M., *Maestro, dove abiti? Donne e uomini alla sequela di Gesù nel Vangelo di Giovanni* (Lettura pastorale della Bibbia. Bibbia e spiritualità 21), Bologna: EDB 2003.
- BUBER, M., *Yo y tú*, Madrid: Caparrós 2005.
- BULGAKOV, S. N., *Il Paraclito*, Bologna: EDB 2012.
- , *La sposa dell'agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*, Bologna: EDB 2013.
- BURGGRAF, J., «Madre en la Iglesia y mujer en la Iglesia. A propósito de la “Teología feminista”», *Scripta Theologica* 18 (1986/2) 575-593.
- , *Qué quiere decir género*, Universidad de Piura. Capellanía, en <<http://udep.edu.pe/capellania/capinfo/que-quiere-decir-genero-por-jutta-burggraf/>>.
- BURTON, P.-A., «A propos de la amitié dans la doctrine spirituelle d'Aelred, dans un “entre-temps” qui prépare –dans le Christe– à une charité d'amitié universelle», *Collectanea Cisterciensia* 58 (1966) 243-261.
- , *Bibliotheca aelrediana secunda. Une bibliographie cumulative (1962-1996)* (Textes et études du Moyen Age 7), Louvain-la-Neuve: Fédération internationale des instituts d'études médiévales 1997.
- , «Un estudio introductorio», en ELREDO DE RIEVAL, *La amistad espiritual. Oración pastoral*, traducido por M. Ballano, Burgos: Monte Carmelo 2012, V-LVIII.
- BUTLER, J., *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós Ibérica 2015.
- BUYTENDIJK, F. J. J., *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister. Essai de psychologie existentielle*, Paris: Desclée de Brouwer 1954.
- CALDUCH-BENAGES, N., *El perfume del Evangelio. Jesús se encuentra con las mujeres* (El mundo de la Biblia. Horizontes 8), Estella: Verbo Divino 2008.
- CAMBE, M., «L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament», *Revue Thomiste* 62 (1962) 5-26.
- CAMPI, L., «El cuerpo de la mujer como lugar de salvación», *Sophia* 15 (2009) 67-80.
- CARBONE, G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio. Uno studio sullo «Scritto sulle sentenze» di san Tommaso d'Aquino* (Clastrum 22), Bologna: Studio Domenicano 2003.
- CASEL, O., *Misterio de la Eklesía. La comunidad de todos los redimidos en Cristo*, Madrid: Guadarrama 1964.
- CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, México: Fondo de cultura económica 1998.
- CASTALDELLI, F., «Teología monástica, teología escolástica e lectio divina», *Analecta Cisterciensia* 46 (1990) 45-63.
- CASTILLA DE CORTÁZAR, B., «Mujer y varón frente a frente. La coidentidad esponsal» (2020), Madrid.

- , *Presupuestos antropológicos del modelo de género de la igualdad en la diferencia*, 4, en <[https://www.academia.edu/34168614/presupuestos\\_antropológicos\\_del\\_modelo\\_de\\_género\\_de\\_la\\_igualdad\\_en\\_la\\_diferencia](https://www.academia.edu/34168614/presupuestos_antropológicos_del_modelo_de_género_de_la_igualdad_en_la_diferencia)>.
- CASTRO SÁNCHEZ, S., *Evangelio de Juan*, Bilbao: Desclee de Brouwer 2008, en <<http://site.ebrary.com/id/10479431>>.
- CHALMERS, J., *El amor de Cristo excede a todo conocimiento (cf. Ef 3,19). Santa María Magdalena de' Pazzi (1607-2007). Carta del Prior General Joseph Chalmers a la Familia Carmelita con ocasión del IV centenario de la muerte de Santa María Magdalena de Pazzi*, en <<http://www2.ocarm.pcn.net/esp/articles/jc08-esp.pdf>>.
- CHARLIER, J.-P., *Comprender el Apocalipsis* (Cristianismo y sociedad 34-35), Bilbao: Desclee de Brouwer 1993.
- CHENU, M.-D., *Il Risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, Milano: Jaca Book 1982.
- , *La Théologie au douzième siècle*, Paris: Vrin 1976.
- , «Presentation», en T. A. KEMPIS, *L'imitation de Jésus-Christ*, traducido por F. R. de Lamennais, Paris: Cerf 2019.
- CIONZYNSKA, M., «Le donne assicurano il futuro della Chiesa (intervista a Anne-Marie Pelletier)», *Donne Chiesa Mondo* 89 (maggio 2020) 28-31.
- CIRIELLO, C., «Aspiranti sacerdoti di fronte a una sfida», *Donne Chiesa Mondo* 89 (maggio 2020) 16-17.
- CLARKE, W. N., *Person and being*, Milwaukee: Marquette University Press 2008.
- CONGAR, Y., *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma* (Handbuch der Dogmengeschichte III, 3c), Freiburg: Herder 1971.
- CONNELL, R., *Questioni di genere*, Bologna: Il Mulino 2011.
- CORPAS DE POSADA, I., *Juan Pablo II leído con ojos de mujer*, Bogotá, D.C.: Bonaventuriana 2007. Aquí utilizamos la versión descargada de la página web: <[https://www.academia.edu/17751595/Juan\\_Pablo\\_II\\_le%C3%ADdo\\_con\\_ojos\\_de\\_mujer](https://www.academia.edu/17751595/Juan_Pablo_II_le%C3%ADdo_con_ojos_de_mujer)>
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, vol. 1, Ávila: Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz 1929.
- CROCIANI, L. (ed.), *L'eucaristia. Convito nuziale dei divini misteri*, Todi: Tau 2009.
- , *Rituali nuziali del mondo latino occidentale*, Siena: Cantagalli 2001.
- DALY, M., *Gyn. The metaethics of radical feminism.*, London: Women's 1978.
- , *Pure lust. Elemental feminist philosophy*, London: Women's 2001.
- DEISS, L., *Maria, Hija de Sion* (Temas Bíblicos 1), Madrid: Cristiandad 1964.
- DELGADO, M., *Das zarte Pfeifen des Hirten: der mystische Weg der Teresa von Avila* (Topos-Taschenbücher Band 1074), Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus, 1. Auflage 2017.
- , *El Siglo Español (1492-1659). Un ensayo de historia espiritual*, Madrid: Encuentro 2021.
- DELHAYE, Ph., «La dignità della persona umana», en G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale "Gaudium et Spes"*, Firenze: Vallecchi 1966, 264-286.
- DERMIENCE, A., «Théologie de la Femme et théologie féministe», *Revue théologique de Louvain* 31 (2000) 492-523.
- DIEGO SÁNCHEZ, M., *Actualidad bibliográfica en torno a San Juan de la Cruz*, Madrid: EDE 2000.
- , *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Madrid: Espiritualidad 2008.
- DINZELBACHER, P., «Pour une histoire de l'amour au moyen age», *Le Moyen Âge* 93 (1987) 223-240.

- DOMÍNGUEZ, R., *La eclesiología esponsal en el Evangelio según San Juan, a la luz del Cantar de los cantares*, Valencia: EDICEP 2004.
- DUBARLE, A. M., «L'amour humain dans le Cantique des Cantiques», *Revue Biblique* 61 (1954) 67-86.
- DULLES, A., *El Oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona: Herder 2003.
- DUMAIS, M. – ROY, M.-A., *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal: Paulines 1989.
- DUPONT-ROC, R., *San Pablo, ¿una teología de la Iglesia?* (Cuadernos Bíblicos 147), Estella: Verbo Divino 2010.
- DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction a l'archétypologie générale*, Paris: Dunod 2016.
- DUTTON, M. L. (ed.), *A companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)* (Brill's Companions to the Christian tradition vol. 76), Leiden: Brill 2017.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, «Dos maestros y una misma doctrina», *San Juan de la Cruz* 2 (1984) 77-90.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS – STEGGINK, O., *Tiempo y vida de Santa Teresa*, vol. 52, Madrid: BAC Maior 1996.
- EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento. Vol. I: Dios y pueblo*, Madrid: Cristiandad 1975.
- ELIADE, M., *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid: Taurus 1955.
- ELZO, J., *¿Quién manda en la Iglesia? Notas para una sociología del poder en la Iglesia católica del siglo XXI*, Madrid: PPC 2016.
- EMERY, G., *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et des ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure* (Bibliothèque thomiste 47), Paris: J. Vrin 1995.
- , «Personne humaine et relation: la personne se définit-elle par la relation?», *Nova et Vetera* 89, 1 (2014) 7-29.
- , «The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence, and Nature», *Nova et Vetera* 9 (4/2011) 991-1001.
- EVDOKIMOV, P., *La donna e la salvezza del mondo*, Milano: Jaca Book 1989.
- FARFAN, E., *El desierto transformado. Una imagen deuterisaiana de regeneración*, Roma: Pontificio Istituto Biblico 1992.
- FASSETTA, R., «Le Mariage spirituel dans les Sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques», *Collectanea Cisterciensia* 48 (1986) 155-180. 251-265.
- FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, S., «Introducción», en ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid: Ciudad Nueva 2000.
- FERRAUTO, R., «Per formare i preti servono più donne (intervista al card. M. Ouellet)», *Donne Chiesa Mondo* 89 (maggio 2020) 10-14.
- FEUILLET, A., «La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo 20,11-18», en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac I* (Théologie 56), Paris: Aubier 1963, 93-112.
- , «Visión de conjunto de la mística esponsal en el Apocalipsis», *Scripta theologica* 18, 2 (1986) 407-431.
- FIBLA, P., *Del seminario de Trento para el clero a un seminario del Vaticano II para el Pueblo de Dios. Reflexión histórica y eclesiológica* (tesis doctoral), Friburgo: Universidad de Friburgo (Suiza). Facultad de Teología 2021.

- , «La relació home-dona en el misteri de l'Església. Assaig d'eclesiologia esponsal», *Sofia* 14 (2008) 5-139.
- FISHER, H., *El primer sexo*, Madrid: Taurus 2000.
- FISICHELLA, R., «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. L'inseparabilità delle due opere», *Communio (it)* 156 (1997).
- FITZMYER, J. A., *El Evangelio según Lucas*, vol. 2, Madrid: Cristiandad 1986.
- FLORENSKI, P., *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, traducido por F. J. López Sáez, Salamanca: Sígueme 2010.
- FONTBONA, J., *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Herder 1994.
- FORCADES I VILA, T., *La Trinitat, avui*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2005.
- FORTE, B., *María, la mujer icono del misterio. Ensayo de mariología simbólico-narrativa*, Salamanca: Sígueme 2015.
- FORTES, A – CUEVAS, F. J., *Procesos de beatificación y canonización de San Juan de la Cruz III* (Biblioteca mística carmelitana 23), Burgos: Monte Carmelo 1992.
- FRANCISCO DE SALES, *Carta CDII, 7 de julio de 1607* (OEA XIII, 294-297), en E. ALBURQUERQUE, *Dirección y amistad espiritual. Cartas de san Francisco de Sales a santa Juana Francisca de Chantal*, Madrid: CCS 2008.
- , *Carta DXL y DCCCXXXVIII, 16 de enero de 1610* (según OEA, XXI, 89-98), en E. ALBURQUERQUE, op. cit.
- , *Carta DCLXIII, febrero de 1611* (OEA XV, 21), en E. ALBURQUERQUE, op. cit.
- , *Carta MDCCLXXXVIII, comienzos de mayo 1621* (OEA XX, 74-75), en E. ALBURQUERQUE, op. cit.
- FUMAGALLI, A., *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae 2016.
- GALOT, J., *Christ de notre foi. Christologie II: Réflexion sur le mystère*, Louvain: Sintal 1986.
- , «La génération éternelle du Fils», *Gregorianum* 71, 4 (1990) 657-678.
- , *Marie dans l'Évangile*, Paris: Desclée de Brouwer 1965.
- , «Teologia della donna», *La Civiltà Cattolica* 126, 2 (1975).
- GANGEMI, A., *I racconti post-pasquali nel Vangelo di S. Giovanni. I. Gesù si manifesta a Maria Maddalena -Gv 20,1-18-* (Documenti e Studi di Synaxis), Acireale: Galatea 1989.
- GARCÍA PAREDES, J. C. R., *Teología de las formas de vida cristiana. Perspectiva sistemático-teológica. Fundamentos e identidad*, vol. II, Madrid: Publicaciones Claretianas 1999.
- GELABERT, M., *Jesús, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, Salamanca - Madrid: San Esteban - Edibesa 1997.
- GERLEMAN, G., *Ruth. Das Hohelied* (Biblischer Kommentar Altes Testament 18), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1965.
- GILSON, E., *La teologia mistica di san Bernardo*, Milano: Jaca Book 1987.
- GIULIODORI, C., *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov*, Roma: Città Nuova 1991.
- GOFFI, T., *La spiritualità dell'Ottocento*, Bologna: Dehoniane 1989.
- GOMÀ, I., *El Evangelio según San Mateo*, vol. 2, Madrid: Marova 1976.
- GONZÁLEZ, M. A., *Creada a imagen de Dios. Antropología teológica femenina*, Bilbao: Mensajero 2006.

- GÖSSMANN, E., «La construcción de la diferencia de las mujeres en la tradición teológica cristiana», *Concilium (esp.)* 238 (1991) 421-432.
- GOTTWALD, N. K., *The Hebrew Bible. A socio-literary introduction*, Philadelphia: Fortress Press 1985.
- GRABOWSKI, J. S., «Person: Substance and relation», *Communio. International Catholic Review* 22 (1995) 139-163.
- GRAY, J., *Los hombres son de Marte, las mujeres de Venus*, Barcelona: Grijalbo 2012.
- GRELOT, P., «Le sens du Cantique des Cantiques», *Revue Biblique* 71 (1964) 42-56.
- GRIJS, F. J. A. DE, *Godelijk mensontwerp. Een thematische studie over het Beeld Gods in de mens volgens het Scriptum van Thomas van Aquine*, Hilversum: Paul Brand 1967.
- GRILLMEIER, A., «Du symbolum à la Somme théologique», en J. BETZ – H. FRIES (eds.), *Église et tradition*, Le Puy-Lyon: Xavier Mappus 1963.
- GRÜN, A., *La santé, un défi spirituel*, Paris – Montréal: Médiaspaul 2011.
- GRUPO FONTE, *El misterio de la inhabitación trinitaria*, en <<https://www.teresavila.com/ficha/el-misterio-de-la-inhabitacion-trinitaria/>>.
- , *Jesús y su humanidad santa*, en <<https://www.teresavila.com/ficha/jesus-y-su-humanidad-santa/>>.
- GUEULLETTE, J.-M., «L'amitié dans la communauté. Les enjeux théologiques d'une histoire complexe», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 87, 2 (2003) 261-291.
- HALL, G., «Origin of the marriage metaphor», *Hebrew Studies* 23 (1982) 169-171.
- HALLET, C., «De la pericoreisis trinitaria a la comunión de los hombres», *Cuadernos de Teología* 1, 2 (2009) 172-179.
- HALLEUX, A. DE, «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse (première partie)», *Revue théologique de Louvain* 17, 2 (1986) 129-155.
- , «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse (suite)», *Revue théologique de Louvain* 17, 3 (1986) 265-292.
- HAMMAN, A. G., *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Milano: Paoline 1991.
- HAUKE, M., «La discusión sobre el simbolismo femenino de la imagen de Dios en la Pneumatología», *Scripta Theologica* 24, 3 (1992) 1005-1027.
- HEMMERLE, K., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma: Città Nuova 1996.
- HENRY, M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil 2000.
- IRIGARAY, L., *Speculum. De l'autre femme*, Paris: Minuit 1974.
- JOURNET, Ch., *Théologie de l'Eglise*, Bruges: Desclée De Brouwer 1960.
- JUNG, C. G., *El hombre y sus símbolos*, Barcelona: Caralt 2002.
- JUNKAL GUEVARA, M., «El Magisterio de Francisco sobre la mujer Continuidad, novedad y desafío», *Teología y Vida* 61/4 (2020) 473-496.
- KOCH, J., «Zur Analogielehre Meister Eckharts», en K. RUH (ed.), *Altdeutsche und altniederländische Mystik (Wege der Forschung 23)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, 275-308.
- KOVAČ, E., *Plus haut et plus intime. Essais sur la sagesse et la beauté*, Paris: Cerf – Les éditions franciscaines 2009.
- KUEHN, C., «Anastasius of Sinai: Biblical Scholar», *Byzantinische Zeitschrift* 103.1 (2010) 55-81.
- LACROIX, X., *Il corpo di carne. La dimensione etica estetica e spirituale dell'amore*, Bologna: EDB 2012.

- LADARIA, L., «El carácter definitivo de la doctrina de “Ordinatio sacerdotalis”. Sobre algunas dudas», *L'Osservatore Romano* (30-5-2018).
- LECLERCQ, J., *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*, Bilbao: Desclée de Brouwer 1999.
- , *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Milano: R.C.S. Libri 2002.
- , «Écrits monastiques sur la Bible au XIIe et XIIIe siècle», *Mediaeval Studies* 15 (1953) 95-106.
- , *La donna e le donne in San Bernardo*, Milano: Jaca Book 1997.
- , «L'amitié et les amitiés dans la vie monastique», *Lien des contemplatives* 111 (1992) 7.
- , *L'amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du Moyen âge*, Paris: Cerf 1990.
- , *Origène au XIIe siècle*, Chevetogne: Monastère bénédictin 1951.
- LEONARDI, M., *Como Jesús. La amistad y el don del celibato apostólico*, Madrid: Palabra 2015.
- LÉON-DUFOUR, X., «Alianza», *Vocabulario de teología bíblica*, pp. 59-68.
- , *Lectura del Evangelio de Juan* (4 vols.), Salamanca: Sígueme 1997.
- LEPP, I., *La comunicación de las existencias*, Buenos Aires: Carlos Lohlé 1972.
- LEVINAS, E., *Ètica i infinit. Diàlegs amb Philippe Nemo*, Barcelona: Barcelonesa 1988.
- , *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme 1977.
- LÓPEZ DÍAZ-OTAZU, A. M., *Aproximación a san Juan de la Cruz de la mano de santa Teresa*, Madrid: Narcea 1990.
- LÖSER, W., «Sacerdocio común», en AA.VV, *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona: Herder 1990, pp. 624-625.
- LUBAC, H. DE, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid: Encuentro 1984.
- , *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca: Sígueme 2014.
- LUBICH, Ch., *La dottrina spirituale*, Milano: Mondadori 2001.
- LUZ, U., *El evangelio según san Mateo I (Mt 1-7)*, vol. 1, Salamanca: Sígueme 1993.
- , *El evangelio según san Mateo (Mt 8-17)*, vol. 2, Salamanca: Sígueme 2001.
- , *El evangelio según san Mateo (Mt 18-25)*, vol. 3, Salamanca: Sígueme 2003.
- LYS, D., *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris: Cerf 1968.
- MACMURRAY, J., *Persons in relation*, London: Humanities Press 1961.
- MACQUARRIE, J., *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca: Sígueme 1976.
- MALET, A., *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas*, Paris: J. Vrin 1956.
- MANNS, F., *L'Évangile de Jean, à la lumière du Judaïsme*, Jerusalem: Franciscan Printing Press 2001.
- MANNUCCI, V., *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo* (Epifania della Parola 1), Bologna: Dehoniane 1993.
- MARROU, H.-I., *I trovatori*, Milano: Jaca Book 2007.
- MARTÍN-MORENO, J. M., *Los personajes del cuarto Evangelio*, Madrid – Henao: Universidad pontificia de Comillas – Desclée de Brouwer 2002.
- MARTÍNEZ CANO, S., «Desde los márgenes. Mujeres que viven en la frontera», *JESWTR* 21 (2013) 67-84.
- MARZOTTO, D., *Pietro e Maddalena. Il Vangelo corre a due voci*, Milano: Ancora 2010.

- MAS ARRONDO, A., *Acercar el cielo. Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*, Santander: Sal Terrae 2005.
- , *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las séptimas moradas del Castillo interior*, Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación Provincial 1993.
- MATEOS, J. – BARRETO, J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid: Cristianidad 1982.
- MATTER, E. A., *The voice of my beloved. The Song of Songs in western medieval christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania 2010, en <<https://doi.org/10.9783/97808-12200560>>.
- MAZZANTI, G., *I sacramenti: simbolo e teologia. 1. Introduzione generale* (Nuovi saggi teologici 42), Bologna: EDB 1997.
- , *I sacramenti: simbolo e teologia. 2. Eucaristia, Battesimo e Confermazione* (Nuovi saggi teologici 45), Bologna: EDB <sup>3</sup>2005.
- , *I sacramenti: simbolo e teologia. 3.1 Ordine* (Nuovi saggi teologici 83), Bologna: EDB 2010.
- , *Mistero pasquale, mistero nuziale*, Bologna: EDB <sup>2</sup>2003.
- , *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia* (Nuovi saggi teologici 65), Bologna: EDB 2005.
- , *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale* (Nuovi saggi teologici 54), Bologna: EDB <sup>4</sup>2004.
- MCGINN, B., *Meister Eckhart and the Beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*, New York: Continuum 2001.
- MCGUIRE, B. P., *Friendship and community. The monastic experience 350-1250*, Ithaca, N.Y: Cornell University Press 2011.
- MELONI, P., «Cantico dei Cantici», en *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 1, Casale Monferrato: Marietti 1983, p. 581.
- , *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Roma: Studium 1975.
- MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati. Aspetti nuziali nella teologia di Matteo* (Studi e ricerche Sezione biblica), Assisi (Perugia): Cittadella 2008.
- MILITELLO, C., *La Chiesa: «il Corpo crismato»*, Bologna: EDB 2003.
- , «Per una ecclesiologia sponsale», *Ricerche Teologiche* 1 (1990) 121-141.
- MOLONEY, F. J., *El Evangelio de Juan*, Estella: Verbo Divino 2005.
- MONTANARI, C. A., «Per figuras amatorias». *L'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry. Esegesi e teologia* (Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana; v. 297. Series Facultatis theologiae, sec. B, núm. 110), Roma: Pontificia Università Gregoriana 2006.
- MORA, V., *La symbolique de Matthieu II. Les groupes* (LD 187), Paris: Cerf 2001.
- MORANO, C., «Los comienzos de la discriminación de la mujer en la Iglesia. Algunos datos de la exégesis y las traducciones bíblicas latinas del siglo IV», *Proyección teología y mundo actual*, 223 (2006) 7-16.
- MORETTI, P. F., «La Bibbia e il discorso dei Padri latini sulle donne. Da Tertulliano a Girolamo», pp. 137-173, en K. E. Børresen – E. Prinzivalli (eds.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*, Trapani: Il Pozzo di Giacobbe 2013.
- MORIONES, I., *Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?*, Roma: Teresianum 1968.



- MORLA, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella: Verbo Divino 2019.
- , *Poemas de amor y de deseo. Cantar de los cantares* (Colección estudios bíblicos 26), Estella: Verbo Divino 2004.
- MOUROUX, J., «Sur la dignité de la personne humaine», en Y. M. CONGAR – M. PEUCHMAURD (eds.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et Spes"*, vol. 2, Paris: Cerf 1967, 229-253.
- MÜLLER, A., «L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV et V siècles», *Études Mariales* 9 (1951) 27-38.
- MURARO, L., «La verdad de las mujeres», *DUODA. Estudis de la diferència sexual* 38 (2010) 71-126.
- NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*, Madrid: Caparrós 1997.
- , *Verso una filosofia dell'amore e della persona*, Roma: Paoline 1959.
- NEGEL, J., *Freundschaft. Von der Vielfalt und Tiefe einer Lebensform*, Freiburg: Herder 2020.
- NIEUVIARTS, J. – DEBERGÉ, P. (eds.), *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le cantique des cantiques. XIXe Congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible, Toulouse, septembre 2001* (Lectio divina 190), Paris: Cerf 2002.
- NICOLA, G. P. DI – DANESE, A., «Reciprocidad hombre-mujer. Igualdad y diferencia», en A. APARISI (ed.), *Persona y género*, Cizur Menor: Aranzadi 2011.
- OLIVERA, B., *Amistades transfiguradas. Amigos y amigas por el Reino*, Madrid: Publicaciones Claretianas 2000.
- , *Traje de bodas y lámparas encendidas. Espiritualidad y mística esponsal: ¿caducada o vigente?* (Biblioteca Cisterciense 29), Burgos: Monte Carmelo 2008.
- OLMO LETE, G. DEL, *Mitos y leyendas de Canaan, según la tradición de Ugarit*, Madrid – Valencia: Cristiandad – Institución San Jerónimo 1981.
- ORBE, A., «Los valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial», *Gregorianum* 58 (1977) 5-50.
- OUELLET, M., *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Roma: Lateran University 2004.
- , *Sacerdotes, amigos del Esposo. Para una visión renovada del celibato*, Madrid: Encuentro 2019.
- , «Servitori della comunione ecclesiale», en CONGREGATIO PRO EPISCOPIS (ed.), *Testimoni del Risorto. Atti del corso annuale di formazione per i nuovi vescovi*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2015.
- PAGOLA, A., *Jesús, aproximació històrica*, Barcelona: Claret 2010.
- PAHUD DE MORTANGES, E., *Unheilige Paare? Liebesgeschichten, die keine sein durften*, München: Kösel 2011.
- PALAU, B., «La Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo en Corintios, Colosenses y Efesios», en D. JARA (ed.), *Vivificados por la Palabra*, Ávila: CITES 2016, 71-108.
- , *Les aparicions de Jesús Ressuscitat a les dones (Mt 28,8-10) i als onze (Mt 28,16-20) com a textos complementaris* (Col·lectània Sant Pacià 84), Barcelona: Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya 2006.
- PARADISO, M., *Il blu e il giallo. Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: un'avventura spirituale*, Cantalupa: Effatà 2009.
- PARMENTIER, E., «Vers une théologie intégrative: une spécificité de la théologie féministe française», *JESWTR* 13 (2005) 79-102.
- PASCUAL, F. R. DE, «Libros, para leer, asombrarse, disfrutar y aprender», *Cistercium. Revista cisterciense* 219 (2000) 669-686.

- PAZ, O., *La llamada doble. Amor y erotismo*, Barcelona: Seix Barral 2016.
- PELLEGRINI, L., *Specchio di donna. L'immagine femminile nel XIII secolo: gli exempla di Stefano di Borbone*, Roma: Studium 1989.
- PELLETIER, A.-M., *Creati maschio e femmina. La differenza, luogo dell'amore*, Siena: Cantagalli 2010.
- , «Le Cantique des Cantiques. Un texte et ses lectures», en J. NIEUVIARTS – P. DEBERGÉ (eds.), *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le cantique des cantiques. XIXe Congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible, Toulouse, septembre 2001* (Lectio divina 190), Paris: Cerf 2002.
- , *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1989.
- PENCO, G., *I cistercensi. Storia e spiritualità*, Seregno: Abbazia San Benedetto 1998.
- PENNA, A., *Amore nella Bibbia* (Teologia biblica 1), Brescia: Paideia 1972.
- PERRONI, M., *Il discepolato delle donne nel vangelo di Luca. Un contributo all'ecclesiologia neotestamentaria*, Roma: Pontificium Athenaeum Anselmianum 1995.
- PESCH, O. H., *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona: Herder 1992.
- PILLONI, F., *Conversazioni sulle nozze. Introduzione al mistero nuziale*, Cantalupa (Torino): Effatà 2009.
- , *Ecco lo sposo, uscitegli incontro. Percorsi teologici e pastorali sul sacramento del matrimonio* (Nuzialità 1), Cantalupa (Torino): Effatà 2002.
- , *La comunione nuziale. Oriente e occidente in dialogo sull'amore umano e la famiglia*, Siena: Cantagalli 2011.
- PIZARRO LLORENTE, H. – JIMÉNEZ PABLO, E., *Santa María Magdalena de Pazzi: imagen y mística (450 años de su nacimiento: 1566-2016)*, Roma: Edizioni carmelitane 2016.
- PÓŁTAWSKA, W., *Diario de una amistad. La familia Półtawski y Karol Wojtyła*, Madrid: San Pablo 2011.
- PORCILE SANTISO, M. T., *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Madrid: Claretianas 1995.
- POTTERIE, I. DE LA, «“Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité” [Jn 19,27b]», *Marianum* 42 (1980) 84-125.
- , *La pasión de Jesús según San Juan*, Madrid: BAC 2007.
- , *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1979.
- , «L'identità della donna e il mistero della Chiesa», *La Civiltà Cattolica* 3156 (1981) 538-554.
- PRINI, P., *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la chiesa*, Novara: Interlinea 2016.
- QUÉRÉ, F., *La femme avenir*, Paris: Seuil 1976.
- RAD, G. VON, *El libro del Génesis* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 18), Salamanca: Sígueme 1977.
- , *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Salamanca: Sígueme 2000.
- RADFORD RUETHER, R., *Feminist theologies. Legacy and prospect*, Minneapolis, MN: Fortress 2007.
- , *The Church against Itself*, New York: Herder 1967.
- , *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*, Maryknoll (N.Y.): Orbis Books 2002.

- RAHNER, H., *María y la Iglesia*, Madrid: Cristiandad 2002.
- , *Simboli della chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 1994.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder: Barcelona 1979.
- , «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol. II, Madrid: Cristiandad <sup>2</sup>1977, 269-340.
- , «Para una teología del símbolo», en *Escritos de teología*, vol. 4, Madrid: Taurus 1962.
- RAMING, I., «Naissance et développement du mouvement pour l'ordination des femmes dans l'Église catholique romaine d'Europe», *JESWTR* 8 (2000) 225-240.
- RASHI DI TROYES, *Commento al Cantico dei Cantici*, editado por Alberto Mello, Magnano: Qiqajon (Comunità di Bose) 1997.
- RATZINGER, J., *Il Dio vicino. L'Eucaristia, cuore della vita cristiana*, Milano: San Paolo 2003.
- , *Introducción al Cristianismo*, Salamanca: Sígueme <sup>15</sup>2009.
- , «La Théologie de l'Alliance dans le Nouveau Testament», *comunicación a la Académie des Sciences morales et politiques* (23-1-1995), en <<http://palimpsestes.fr/presidentielles2012/mobilisation/septembre/philo-ecologie/fondations/ratzinger.pdf>>.
- , «L'ecclesiologia della Costituzione “Lumen gentium”», en R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano: San Paolo 2000.
- , *Palabra en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme 1976.
- RAURELL, F., *Des del Càntic dels Càntics. L'amor com a encontre en Clara d'Assís*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 1993.
- , *El Càntic dels Càntics en els segles XII-XIII. Lectura de Clara d'Assís*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Associació Bíblica de Catalunya 1990.
- , «I Déu digué...». *La Paraula feta història*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 1995.
- RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici: commento e attualizzazione*, Bologna: Dehoniane 1992.
- , *Il linguaggio dell'amore. Una lettura del Cantico dei cantici*, Magnano: Qiqajon 2005.
- , «Il rapporto uomo-donna simbolo dell'alleanza nei profeti», *Parola Spirito e Vita* 13 (Lo Sposo e la sposa) (1986) 41-56.
- REYES-GACITÚA, E., «Hacia la comprensión de “Quem diligit ‘anima mea’” en la teología mística de Guillermo de Saint-Thierry», *Veritas* 36 (2017), Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso 159-177.
- REY-MEIER, D., «La doctrine de l'imagó Dei dans Gaudium et Spes. Analyse du développement rédactionnel et présentation des aspects majeurs».
- REYNIER, Ch., *L'épître aux Éphésiens*, Paris: Cerf 2004.
- RICCI SINDONI, P., *Adrienne von Speyr. Storia di una esistenza teologica*, Torino: SEI 1996.
- RICO PAVÉS, J., «En el corazón de la Iglesia esposa. Testimonios patrísticos sobre la vocación eclesial de las vírgenes consagradas», *Nivaria Theologica* 27 (2018) 13-33.
- , «Las vírgenes consagradas en los Santos Padres», *Nivaria Theologica* 22 (2015) 119-132.
- RICŒUR, P., *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil 1965.
- , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil 1969.
- , «Le symbole donne à penser», *Esprit* 27, 7-8 (1959) 60-76.

- ROBERT, A. – TOURNAY, R. J. – FEUILLET, A., *Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire*, Paris: J. Gabalda 1963.
- RONZANI, R., «Mysterium lunae. Alle origini di un modo di pensare e dire la Chiesa in età patristica», *PATH* 13, I (2014) 203-227.
- ROS, C., *El hombre de Teresa de Jesús: Jerónimo Gracián*, Sevilla: Rosalibros 2006.
- , *Jerónimo Gracián: el amigo de Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo 2014.
- ROSSÉ, G., *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma: Città nuova 2012.
- , *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini* (Nuovo Testamento, commento esegetico e spirituale), Roma: Città Nuova 2001.
- ROTEN, J. G., «Le due metà della luna. Le dimensioni antropologiche-mariane nella comune missione di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar», in K. LEHMANN – W. KASPER, *Hans Urs von Balthasar. Figura e Opera*, Casale Monferrato: Piemme 1991, 145-179.
- ROUGEMONT, D. DE, *L'amour et l'occident*, Paris: Librairie Plon 1939.
- ROUSSELOT, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Paris: Libr. Philosophique J. Vrin 1981.
- ROVIRA, J.-M., *Introducción a la teología*, vol. 14 (Manuales), Madrid: BAC 1996.
- RUDOLPH, W., «Das Buch Ruth. Das Hohelied. Die Klagerlieder», *KAT XVII* 1-3 (gütersloh 1962).
- RUH, K., *Storia della mistica occidentale*, Milano: Vita e pensiero 1995.
- RUIZ CALAVIA, A., «El epistolario de la santa con Gracián», in F. J. SANCHO – R. CUARTAS (eds.), *Epistolario y escritos breves de Santa Teresa de Jesús. Actas del V Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Burgos: Monte Carmelo – CITES, Universidad de la Mística 2015, 165-195.
- RUSSELL, L. M., *Becoming human*, Philadelphia: Westminster 1982.
- SALAMOLARD, M., *Le pari fou des chrétiens. Big bang, eucharistie, oecuménisme*, Saint-Maurice (Suisse): Saint-Augustin 2013.
- , *L'eucharistie où tout est changé. Dire la présence réelle aujourd'hui*, Paris: Mame-Desclée 2013.
- SÁNCHEZ LORA, J. L., *El diseño de la santidad. La desfiguración de San Juan de la Cruz*, Huelva: Universidad de Huelva 2004.
- SANNA, I., *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma: Città Nuova 1990.
- SANZ, J., «*Illum Totaliter Diligas*» (3 EpAg 15). *La Simbología Esposal Como Clave Hermenéutica Del Carisma de Santa Clara de Asís*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 2000.
- SARATXAGA, K., «Movimiento místico y monástico femenino de los siglos XII y XIII», *Nova et vetera. Temas de vida cristiana* 65 (2008) 85-117.
- SATURA, V., «Maestro Eckhart», in AA.VV., *Diccionario de la mística*, Burgos: Monte Carmelo 2000, pp. 319-322.
- SCHEEBEN, M. J., *I Misteri del cristianesimo. Loro natura, significato e nesso*, Siena: Tip. Pont. S. Bernardino <sup>2</sup>1908.
- SCHLIER, H., *La Carta a los Efesios* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 71), Salamanca: Sígueme 1991.
- SCHMAUS, M., *La fede della Chiesa. La Chiesa*, vol. 4, Torino: Marietti 1973.
- SCHNACKENBURG, R., *El evangelio según San Juan. versión y comentario* (4 vols.), Barcelona: Herder 1980.

- SCHNEIDERS, S. M., *New Wineskins. Re-imagining Religious Life Today*, New York/Mawah: Paulist Press 1986.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris: Cerf 1986.
- SCOLA, A., (ed.), *Antropología teológica. La persona humana*, Valencia: Edicep 2003.
- , *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Madrid: Encuentro 2001.
- , *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Madrid: Encuentro 2005.
- SEGALLA, G., «Il Dio inaccessibile di Giovanni», en ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA (ed.), *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse*, Leumann (TO): Elle Di Ci 1980, 84-123.
- SEGURA ECHEZÁRRAGA, X., *La espiritualidad del símbolo esponsal en el Cántico espiritual de san Juan de la Cruz* (tesis doctoral), Madrid: Universidad Pontificia Comillas. Facultad de Teología 2009.
- , *La espiritualidad esponsal del Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, Ávila: Diputación de Ávila, Institución Gran Duque de Alba 2011.
- SERVAIS, J., «Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar», *Rivista Teologica de Lugano* VI/1 (2001) 67-89.
- SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmelo Descalzo en España, Portugal y América*, vol. 5, Burgos: Monte Carmelo 1935.
- SIMÓN, A., «Anthropologie et affectivité chez Aelred de Rievaulx», *Collectanea Cisterciensia* 73, 1 (2011) 136-160.
- SIMONETTI, M., «Introducción», en ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los Cantares* (Biblioteca de Patrística 1), traducido por A. Velasco Delgado, Madrid: Ciudad Nueva 1986.
- SKA, J. L. – SONNET, J.-P. – WÉNIN, A., *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2007.
- SOLÀ, T., *Els profetes intèrprets i agents de la història*, Barcelona: Kame 2009.
- , *Jahvè, espòs d'Israel. Poderosa metàfora profètica*, Barcelona: Claret, 1. ed 2006.
- SOLOV'EV, V.S., *Il significato dell'amore*, Milano: Edilibri 2003.
- SOUJEOLE, B.-D. DE LA, *Introducción al misterio de la Iglesia*, Madrid: BAC 2020.
- SPEYR, A. VON, *Die Zeit der großen Diktate* (Nachlaßbände IX), Einsiedeln: Johannes 1975.
- , *Erde und Himmel, I: Einübungen* (Nachlaßbände VIII), Einsiedeln: Johannes 1975.
- SPINDLER, M., *Pour une théologie de l'espace*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1968.
- STEGGINK, O., *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid: EDE 1974.
- STUDER, P. B., *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf: Patmos 1985.
- SUENENS, L. J., *Los imprevistos de Dios*, Valencia: EDICEP 2004.
- THEOBALD, Ch., «Pour une anthropologie théologique de la différence», *RSR* 102, 3 (2014) 387-407.
- , *Urgences pastorales du moment présent: comprendre, partager, réformer*, Montrouge: Bayard 2017.
- , «Urgences théologiques et pastorales. À propos du “mode de vie” du Christ Jésus aujourd'hui», *Lumen Vitae* 75, 1 (2020) 97-112.
- , «Vers une Église hospitalière», *Études* 4264, 10 (octubre 2019) 71-82.
- THÉRY, I., *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris: Odile Jacob 2007.

- THEUNISSEN, M., *The other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, Cambridge, Mass.: MIT 1986.
- THOMAS, H., «Translatio Imperii», en *Lexikon des Mittelalters*, vol. 8, München: Dt. Taschenbuch 2002, 944-946.
- TRESMONTANT, C., *Évangile de Jean*, Paris: F.-X. de Guibert 1994.
- TRIBLE, P., *God and the rhetoric of sexuality*, London: SCM 1992.
- TRUAX, J., *Aelred the peacemaker. The public life of a Cistercian abbot* (Cistercian studies series 251), Collegeville, Minnesota: Cistercian Publications 2017.
- TUÑÍ, J. O., *El Evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan*, Estella: Verbo Divino 2010, en <<http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3222747>>.
- VAGAGGINI, C., «Teología», en AA.VV., *Nuevo Diccionario de Teología*, vol. 2, Madrid: Cristiandad 1982, pp. 1698-1713.
- VALENZIANO, C., *Via pulchritudinis. Teologia sponsale del Beato Angelico*, Roma: Pontificio istituto liturgico 1998.
- VANNI, U., *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Estella: Verbo Divino 2005.
- VARO, F., *Génesis* (Comprender la palabra. Comentarios a la sagrada Biblia 2), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2016.
- VAUX, R. DE, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona: Herder <sup>2</sup>1976.
- VERDEYEN, P., *La theologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris: Fac 1990.
- VERGER, J., *Bernard Abélard ou le cloître et l'école* (Douze Hommes dans l'Histoire de l'Église), Paris: Fayard-Mame 1982, en <[http://data.rero.ch/01-0427334/html?view=F-R\\_V1](http://data.rero.ch/01-0427334/html?view=F-R_V1)>.
- , *La Renaissance du XIIIe siècle*, Paris: Cerf 1999.
- VERGOTE, A., *Dette et desir. Deux actes chretiens et la derive pathologique*, Paris: Seuil 1978.
- VILADRICH, P.-J. – CASTILLA DE CORTÁZAR, B., *Antropología del amor. Estructura esponsal de la persona*, Pamplona: EUNSA 2019.
- VITALI, D., *Verso la sinodalità*, Magnano: Qiqajon, Comunità di Bose 2014.
- VONIER, A., *The Spirit and the Bride*, London: Burns Oates 1935.
- WAGNER, D., *Nicht mehr ich: die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau*, München: Knauer Taschenbuch 2016.
- WARE, K., *La rivelazione della persona. Dall'individuo alla comunione*, Roma: Lipa 2017.
- WÉNIN, A., *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris: Cerf 2014.
- , «Humain et nature, femme et homme. Différences fondatrices ou initiales? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1–3», *RSR* 101, 3 (2013) 401-420.
- WOLINSKI, J., «Trinidad», en AA.VV., *Diccionario AKAL crítico de teología*, Madrid: Akal 2007, pp. 1219-1227.
- WRIGHT, J. R. – ODEN, T. C. – MERINO, M., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica. Antiguo Testamento. Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares*, Madrid: Ciudad Nueva 2003.
- ZAGANAS, D., «The Authenticity of Anastasius Sinaita's Hexaemeron (CPG 7770)», *Revue des Études Byzantines* 73 (2015) 189-201.
- ZIMMERLI, W., *Manual de teología del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad 1980.
- ZIZIOULAS, I. D., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca: Sígueme 2009.
- , *El Ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca: Sígueme 2003.

- ZORZI, B. S., «Femminilità, figure femminili e donne», *Inter Fratres* 59/2 (2009) 201-222.
- , «Genere in teologia. Dalla trinitaria verso una rigenerazione della maschilità», *Convivium Assisiense* 11, 1 (2009) 105-146.
- , «Sviluppo della rivelazione, tradizione e questione femminile: tracce introduttive», *Inter Fratres* 59/1 (2009) 29-46.
- ZUBIA GUINEA, M. M., «Ecclesia semper reformanda. Hacia una Iglesia laica, al estilo del movimiento de Jesús», *JESWTR* 25 (2017) 31-46.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza 1984.
- , *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza 1986.
- ZUM BRUNN, E., «Mistica dell'amore e mistica dell'essere», en G. EPINEY-BURGARD – E. ZUM BRUNN – D. BREMER, *Le poetesse di Dio. L'esperienza mistica femminile nel Medioevo*, Milano: Mursia 1994, 16-23.