

SOBRE LA ALTA DIGNIDAD DE LA MUJER

P. Hans-Urs von Balthasar

Artículo originalmente publicado en: Communio No 3 - octubre - noviembre 1982

La pareja que la mujer forma con el hombre recibe, en la Revelación, una tal dignidad que llega a ser modelo de la manifestación de Dios en persona de la Alianza primero, de la Redención enseguida, de la Trinidad al fin.

El Nuevo Testamento confiere a la mujer, en el plano relativo, en relación al hombre, y en el plano absoluto, en cuanto a la dignidad que le es propia, un lugar que sobrepasa netamente el papel que tuvo en la Antigua Alianza. Como se verá, esta valorización de la mujer está ligada a la naturaleza masculina de Jesucristo, en la que es a la vez Dios y hombre. Bajo estos dos aspectos, el Nuevo Testamento supera a la Antigua Alianza y al mismo tiempo la realiza.

Antigua Alianza

La relación entre Dios y su pueblo, en la Antigua Alianza, aparece primero bajo la imagen de la relación conyugal del hombre y de la mujer. Una relación tan estrecha e indisoluble que en ella no hay el menor lugar para la infidelidad, ya que el amor de Dios, dado su carácter absoluto, es "celoso" (Deuteronomio 4, 24; 5, 9; 6, 15; 32, 16.21; Exodo 20, 6; 34, 14). Celos y amor son mencionados uno al lado del otro, como dos realidades últimas: "El amor es fuerte como la muerte, los celos son implacables como el Infierno (Cantar de los Cantares 8, 6). En algunos profetas se encuentra efectivamente pasajes donde la mujer es descrita como la infiel, como aquella que se pone a seguir a otros dioses. (Isaías 1, 21 - 26; Jeremías 31, 1.6-12; Exequiel 16 y 23; Oseas 1, 3). Sin embargo, la mujer no juega de ninguna manera este papel en su calidad intrínseca de mujer, sino solamente en la medida en que simboliza a todo el pueblo de la Alianza y, más allá de la alianza particular de Dios con Israel, la entera humanidad en cuanto ésta se ha alejado de Dios por el pecado. El hecho que Dios aparezca en el papel del hombre no indica, en primer lugar una superioridad cualquiera del hombre -por más que su papel en los esponsales sea el "tomar mujer" (cf. Oseas 1, 2)- sino que refleja más bien la superioridad absoluta de Dios en relación a su pueblo elegido y en relación al conjunto de sus creaturas. En el plano de la relación entre sexos, esto aparece bien en la función fecundante del hombre, condición previa al despertar de la fecundidad de la mujer.

La imagen bien conocida de la palabra enviada por Dios que, bajo la forma de lluvia, "riega y hace germinar" la tierra para que ella "germine y produzca e; pan que se come" (Isaías 55, 10) muestra simultáneamente los dos aspectos: la tierra es potencialmente fecunda, pero tiene necesidad de la semilla divina para serlo efectivamente.

Una vez lo simbólico de la adúltera superado por el retorno de la mujer, nada ya, en lo sucesivo, dificultará el perfecto amor recíproco entre el esposo divino y la mujer creada. Más allá de este episodio, en adelante cerrado, es la pureza del amor de juventud lo que se evoca (Jeremías 2, 2; Oseas 11, 4) como si el intermedio trágico no hubiera jamás existido (Isaías 50, 15). % Se repudia acaso la mujer de su juventud?" dice tu Dios. Por un breve instante te oculté mi faz, pero en mi amor eterno, tengo piedad de ti, dice Yahvé, tu Redentor... Porque las montañas pueden desplomarse, las colinas estremecerse pero mi amor por ti no se debilitará de ningún modo, y mi alianza de paz contigo no será

perturbada" (Isaías 54, 6-10). "Así como la esposa hace la alegría del esposo, tú harás la alegría de tu Dios" (Isaías 62, 5). Es esto lo que retorna el idilio del Cantar de los Cantares donde el esposo divino y la pastora sulamita forman una pareja feliz, cada uno colmando al otro y cantando sus alabanzas: las sombras dispersas - el amante al cual no se abrió cuando golpeaba a la puerta, el amante perdido por algún tiempo- apenas si ensombrecen la relación cuando, más tarde, el poema sea expresamente referido a la relación entre Yahvé e Israel; el elogio detallado de los encantos eróticos de la novia mostrará que los encantos del pueblo elegido y, más allá, los de la creación entera, adornados por Dios de todos sus atavíos, son para él objeto de un gozo y aun de una admiración siempre nuevos.

A través del eros, célebre en muchas civilizaciones como pura reciprocidad sexual, trasluce aquí el ágape único entre Dios y su creatura, representado y simbolizado por Israel; esto constituye algo excepcional si se considera que, en países tan marcados por el erotismo como la India o Persia, una transposición y una valorización del eros en el plano religioso es inconcebible. En Israel, el realce de la dignidad de la mujer procede totalmente del campo religioso; cierto, las costumbres étnicas no van del todo a la par con este realce. La conciencia popular habrá sin duda percibido el simbolismo religioso como una expresión puramente poética y sacará consecuencias insuficientes en cuanto a la relación entre los sexos.

Estos datos fundamentales cambian en la Nueva Alianza donde la palabra de Dios se encarna en un ser masculino que, como Pablo lo subraya -y esto supera totalmente a la Antigua Alianza- debe su existencia a una mujer y, en su dimensión humana, sólo a ella (Gálatas 4, 4; 1 Corintios 11, 12) y más allá de la fe fecunda y perfecta de esta mujer, continúa a nacer gracias a la fertilidad de la fe en la tierra, simbolizada en el Apocalipsis por la mujer rodeada del sol que sufre los dolores del alumbramiento y que da al mundo el Niño-Mesías (12, 1-6). A diferencia de la imagen vetero-testamentaria en que la Palabra de Dios cae del cielo en lluvia fertilizante y da desde entonces fertilidad a la tierra, la palabra encuentra aquí, a su llegada, una tierra ya fértil -cargada de toda la fe que en ella está sembrada- y puede, por esta razón, proceder tanto de la tierra "de abajo" como del cielo, "de lo alto".

Nueva relación

Por más que se trata aquí de un proceso sexual auténtico -María es la madre carnal de su hijo- no es a María a quien corresponde la iniciativa de esta fecundidad, sino a la palabra de Dios que, en ella, quiere encarnarse, llegar a ser humana y masculina. María que, a través de su fecundidad, realiza el acto perfecto de fe y de disponibilidad, sabe que está respondiendo a la fecundidad de Dios y que es el instrumento de este mismo Dios en cuanto aspira a tomar carne humana y masculina. Y es esta voluntad de encarnarse -teniendo Dios la primacía en todo- que hace posible un engendramiento espiritual y carnal de naturaleza también perfecta en la Mujer elegida. Podemos y debemos decir aquí, anticipadamente, por qué el niño es "macho" (Apocalipsis 12, 5): él representará en el mundo el origen divino de todas las cosas, la que no engendra sino desde su propio seno.

Esta perspectiva nos ilumina sobre el último misterio de la masculinidad humana de este niño: así como la fecundidad carnal de la madre del Mesías depende enteramente de la fecundidad espiritual y sobrenatural de su fe ("Ella ha primero concebido por el espíritu antes de concebir en su seno", decía San Agustín), así también la fecundidad carnal del Hijo no será parcial, limitada, sexual, sino carnal en un sentido global, refiriéndose a la feminidad global de la comunidad creyente (de la Antigua y Nueva Alianza) representada en tanto símbolo real por su madre carnal. Concibiendo carnalmente, María es ya potencialmente la quintaesencia de la Iglesia, ella llega a serlo efectivamente al pie de la Cruz donde su hijo le confía a su nuevo hijo, y donde, bajo la forma de la eucaristía, entrega y ofrece todo su ser de carne al cuerpo de la Iglesia que él constituye de este modo. Este proceso carnal no es sino la última actualización de una eucaristía potencial comenzada desde la Encarnación.

De esta forma la polaridad sexual, en la que hombre y mujer envían el uno al otro, es definitivamente exaltada, por encima de ella misma, de una manera del todo positiva, esto tanto de parte masculina

como de parte femenina. Aquí es preciso considerar dos aspectos al mismo tiempo: en el sentido puramente sexual, no hay en efecto ni hombre ni mujer en Cristo, pero por otra parte, es en el mismo Cristo y en su Iglesia donde lo sexual alcanza su sentido más excelso y más auténtico (Efesios 5, 21-33). El don gratuito y sin reservas de Cristo ocasiona una tal reciprocidad de lo masculino y de lo femenino que el don de la mujer al hombre pierde todo aspecto de inferioridad porque Cristo que se entrega y se rebaja hasta la Cruz se da por misión el constituir una Iglesia radiante, sin mancha, la que tiene precisamente la dignidad de su propio Cuerpo: forma esta la más desinteresada del encuentro de sí en el amor.

Es exactamente en esta perspectiva que uno puede comprender la imagen que enuncia San Pablo: el nacimiento, en el paraíso, de la mujer que surge de la costilla del hombre, reenvía ya, en efecto, al objeto que tendremos que meditar en nuestra tercera parte: el nacimiento de Eva a partir de Adán sería el reflejo terrestre del surgimiento del Hijo eterno a partir del Padre eterno; la relación original e irreductible en Dios está ligada a una identidad de esencia perfecta (homo-ousie)', excluyendo en el Hijo toda subordinación de esencia en relación al Padre, aún si ella implica la referencia constante a su origen por parte de quien surgió de allí.

Este aspecto no aparece sino parcialmente en Efesios 5, pues la superioridad de Cristo en tanto que "cabeza" y "redentor del cuerpo", quien, por el don de sí mismo constituye su cuerpo femenino-ecclesial, domina allí el conjunto del enunciado; de este modo se concede al hombre (tanto a partir de Adán como a partir de Cristo) una superioridad en relación a la mujer -superioridad que no encuentra su justificación sino en una imitación de Cristo y de su don sin reservas a la Iglesia. Este aspecto, que encuentra su fundamento último en la divinidad de Quien es el redentor de su propio cuerpo, envía a lo que se desarrolló ya en la primera parte: la relación hombre-mujer como un reflejo en este mundo de la relación Dios-creatura. La primacía de Quien engendra y crea en relación al seno que recibe, es fecunda y da nacimiento; esta primacía es irreductible. La femineidad de toda creatura (ya sea masculina o femenina) pertenece a su esencia. Pero volvamos a decirlo: esta relación primera e irreductible entre Creador y creatura no revela su verdadero rostro sino que en el orden de la Encarnación y de la Redención. No se tiene más, allá en lo alto, un Dios soberano, y acá abajo, una creatura dominada, una frente a otro: la situación específica de la creatura resulta al contrario del movimiento del Creador-Redentor que desciende hacia ella que llega aun más bajo que ella. La dignidad de la creatura (a la que le fue otorgado por gracia de participar en la naturaleza divina) se basa en el don kenótico de Cristo, quien "por el baño de agua que una palabra acompaña" (Efesios 5, 26) - la cual al fin de cuentas es la Cruz la modela para hacer su propio cuerpo y la hace de este modo "santa e inmaculada".

Se objetará quizás, en lo que concierne a este segundo aspecto -la utilización de la imagen del paraíso donde Adán-Cristo "ama su propia carne" en Eva-Iglesia que sigue apareciendo una inferioridad de la mujer en relación al hombre, inferioridad inherente a la época de San Pablo, y que se manifiesta en la doble mención de la "dependencia" y del "respeto" debidos en todo orden de cosas por la mujer al hombre. Y este aspecto "inherente a la época" y que se refiere a la relación entre los sexos, habría sido hecho tanto más intangible por Pablo cuanto que este encuentra su fundamento último en la relación Cristo-Iglesia, una relación en la que la Iglesia no podría considerar jamás poder igualar en dignidad a su Cabeza y a su Salvador.

De este modo se impone una nueva superación exceso del paralelo establecido por San Pablo, no para devaluarlo, ya que guarda todo su valor en lo concerniente a la relación de Cristo a la Iglesia, sino más bien para revelar el último fundamento a partir del cual recibe su justificación teológica.

La doctrina de la trinidad nos muestra de manera irrefutable que en la vida trinitaria de Dios opera una doble forma de donde amar: una que se da de manera puramente activa, la otra que recibe y responde de manera pasiva y activa a la vez, las dos formas siendo igualmente eternas y presuponiéndose la una a la otra. El Padre en cuanto origen que es él mismo sin origen, en el don total de sí mismo, engendra al Hijo que, por ahí mismo, es pasivamente recibido desde toda eternidad, y se debe y se da activamente

en retorno a su propio origen: así, la beatitud del Padre que se da descansa eterna e inmemorablemente tanto en la acogida en retorno ("pasiva") del Hijo agradecido, acogida eucarística por así decirlo, como en su propio don de sí eterno. La emergencia del Espíritu a partir del Padre y del Hijo (según la teología occidental) resultaría entonces 'de una actividad común a los dos, en la que se esposan ya los dos aspectos del amor, de manera que el don que el Espíritu hace de sí mismo al Padre y al Hijo no sería de ninguna manera pura pasividad (como a veces algunos tratados teológicos lo insinúan), ya que el Espíritu no engendra otra persona divina, pero sí una manera de deberse a sí mismo en la cual la totalidad del amor activo-pasivo adquiere su forma comunitaria y representa un intercambio a nivel de la esencia, un don perfecto.

La Trinidad

Si nuestra meditación se detiene un instante en el Hijo, el que, en cuanto es el "engendrado" por excelencia, lleva en sí el prototipo original de lo que será en el tiempo el mundo creado, lo vemos indisociablemente tanto acogándose a sí mismo (pasivamente) como estando en deuda consigo mismo (accediendo de manera activa) y realizando, de esta manera, el arquetipo tanto de lo femenino como (de manera indisociable, aunque ontológicamente segunda) de lo "masculino". Y esto en una interpretación que excluye toda supremacía de un sexo sobre el otro. Aquí, en el plano de la divinidad del Hijo en lo que tiene de arquetípico, se puede aún acordar a la mujer una cierta prioridad. "El Hijo, dice San Basilio, tiene el recibir en común con toda creatura".

Será pues mejor no pretender interpretar el Espíritu Santo como elemento "femenino" en Dios, por ejemplo como el seno en el que es engendrado el Hijo. No es el espíritu quien es el "lugar de las ideas", sino el Verbo. Pero éste lo es desde toda eternidad, tanto como el Padre, de manera que, en la eterna procesión no hay un solo instante en que el Hijo no reciba al Padre sin, al mismo tiempo, darse a su vez a El. No hay pues analogía entre Dios y el ser humano tal como se lo presenta en el relato del Génesis donde Adán es primero creado solo y Eva no aparece sino más tarde (pues "no es bueno que el hombre esté solo"). Los arquetipos de los dos sexos tienen en el Hijo igual eternidad e igual dignidad, si bien no se debe olvidar que, en el orden de las procesiones divinas, el Hijo deja el primer lugar al Padre no engendrado. Porque la aceptación igualmente eterna del Hijo y del Espíritu al acto eterno de engendramiento del Padre no puede ser comprendida como la condición de posibilidad de este acto, como por ejemplo la existencia del seno femenino es la condición que hace posible el acto procreador masculino. Suponer esto sería, bajo pretexto de salvaguardar la igual dignidad de las personas, poner en cuestión el orden intradivino de las procesiones y la especificidad de cada hypostasis.

El solamente al interior de este orden donde el Padre puede también él ser considerado como recibiendo del Hijo y del Espíritu; esto precisamente porque, en su inconmensurable poder creador, da al Hijo y al Espíritu la divinidad integral y, por ahí mismo, la posibilidad de recibirse (pasivamente) y de darse a su vez (activamente). Es en este sentido que los dos sexos creados en el Hijo se deben en El y por El en última instancia al Padre que crea las posibilidades originales de lo masculino y de lo femenino, pero esto, en cuanto El engendra sin recurrir a un seno extraño, de manera que no puede, de ninguna manera, ser invocado como "madre eterna". Y si los dos sexos, en igual dignidad, proceden de El como de su fuente primera, es sin embargo el Hijo quien sigue siendo el arquetipo de cada uno de ellos.

El hecho que, en la antigua alianza, Yahvé parece presentar a veces características femeninas (por ejemplo, la palabra que designa la misericordia, rachamin, es el plural de la palabra que significa "matriz") debería recordar que Yahvé no es unilateralmente el Padre del Nuevo Testamento, pero sí la imagen no aún diferenciada de todo el Dios trinitario. Las mismas observaciones valen para los nombres femeninos dados al Espíritu, tales como ruach y hokhmah (sabiduría).

Pero, ¿por qué entonces el Hijo, encarnándose, se presenta como un ser masculino? Sin ninguna duda porque en tanto Enviado del Padre, El representa, al interior de la creación, la autoridad original de

Este. Frente a la creación y a la Iglesia, no está, de ninguna manera, en primer lugar El que recibe, pero sí El que engendra, aún si quiere y debe recibir el eco de la Iglesia entera para realizar plenamente su misión terrestre, así como el Padre llega a ser consciente de su paternidad plenamente fecunda a través del don eucarístico que el Hijo, en sentido revertido, le hace de sí mismo.

Es a partir del misterio trinitario, a partir del primado que el Padre tiene sobre todo, y a partir del primado que tiene el Hijo sobre la Iglesia y la creación, y no a partir de la naturaleza divina o creada, que puede explicarse por analogía una primacía del ser masculino, tal como la ha señalado San Pablo ("El jefe de todo hombre es Cristo, el jefe de la mujer, es el hombre, y el jefe de Cristo es Dios Padre" I Corintios 11, 3). Es igualmente este orden que emana de lo alto, de la economía trinitaria y, más allá de ella, de la Trinidad inmanente, el que justifica que la representación de Cristo sea confiada sea confiada al sacerdote masculino. Para comprender verdaderamente esto, es preciso penetrar tan profundamente en el misterio divino como hemos tratado de hacerlo.¹

Este mismo esfuerzo de profundización del misterio hace, sin embargo, aparecer la igual dignidad de la mujer al interior del orden de la creación y de la Iglesia. La aparente "dominación" de Cristo sobre la Iglesia es por entero un servicio, esto no en vistas a la propia realización de Este, (Cristo) sino para que el Reino, una vez acabado, sea remitido al Padre. Por lo mismo, la aparente "dominación" del sacerdocio ministerial es también claramente puro servicio en vistas a la realización de la "novia del cordero". Ciertamente, los nombres de los servidores "quedan grabados sobre los muros exteriores de la Jerusalén celestial", pero esta es ella misma la Sulamita eterna, amada y habitada, por el Salomón eterno.

¹ No se puede, pues, deducir de mi teología el acceso de las mujeres al sacerdocio, como Peelman trató de mostrarlo.