

Teología Mariana

ESTUDIOS



Editorial Claretiana

Ernesto Bravo - Carmelo J. Giaquinta
Joaquín Alliende - Leonardo Cappelluti
Luis H. Rivas - Guillermo Garlatti
Eduardo Briancesco

TEOLOGIA MARIANA ESTUDIOS

Encuentro de Teología Mariana
Mendoza (R. A.) - 5 al 8 de octubre de 1980

EDITORIAL CLARETIANA
Buenos Aires
MCMLXXXI

PRESENTACION

Diseño de la portada: Roberto Vadone

© by EDITORIAL CLARETIANA, 1981.

Todos los derechos reservados.

Hecho el depósito que previene la ley.

Impreso en la Argentina.

Printed in Argentina

La portada reproduce un detalle de la obra *La Virgen con el niño*, perteneciente al maestro veneciano Carlo Crivelli (1430?-1500?). El cuadro está actualmente en la Academia Carrara de Bérnago.

EDITORIAL CLARETIANA

Lima 1360

1138 Buenos Aires

República Argentina

LA Comisión Permanente del Episcopado Argentino, en su reunión del 5 de setiembre de 1978, trató el tema del Congreso Mariano Nacional '80 y, entre otras resoluciones, manifestó que "existe acuerdo en realizar un Congreso Mariológico". La Comisión proseguía entonces: "No debería coincidir, cronológicamente, con el Congreso Mariano, pues en ese caso podrían producirse interferencias negativas."

El día 3 de agosto de 1979, la Comisión Organizadora del Congreso Mariano Nacional se reunió en Lomas de Zamora para compaginar el programa general de los actos y, al mencionar la resolución de la Comisión Permanente del Episcopado antes citada, resolvió seguir la sugerencia allí formulada, señalando los días previos al Congreso Mariano —del 5 al 8 de octubre— para la celebración del Congreso Mariológico.

Monseñor Justo O. Laguna, Presidente de la Comisión Episcopal de Teología, asumió la responsabilidad del Congreso Mariológico y encomendó la organización del mismo a la Facultad de Teología de Villa Devoto, en la persona de su Decano, Pbro. Dr. Lucio Gera.

De acuerdo a lo programado, el Congreso Mariológico, que se llamó Encuentro de Teología Mariana, tuvo lugar los días 5 al 8 de octubre de 1980 en el Hotel "Ejército de los Andes" de la ciudad de Mendoza, con la participación de unos 40 invitados, entre los cuales se contaban varios Señores Obispos, Sacerdotes y Religiosos.

La Comisión Organizadora del Congreso Mariano juzgó oportuno conservar y difundir los valiosos aportes de Teología mariana contenidos en los trabajos presentados al Encuentro.

En consecuencia, Monseñor Cándido Rubiolo, Arzobispo de Mendoza y, como tal, Presidente de la Comisión Organizadora del Congreso Mariano, decidió la publicación del material teológico del Encuentro y encomendó al Pbro. Lucio Gera la selección del mismo.

Editorial Claretiana tomó a su cargo la impresión y distribución del volumen que hoy presentamos, como perenne recuerdo del magno acontecimiento de la Iglesia argentina que se llamó Congreso Mariano Nacional '80.

Mendoza, marzo de 1981.

R. P. JOSÉ IGNACIO VICENTINI, S. I.

CONTENIDO

MARIA COMO ADELANTADA DE LA HUMANIDAD	11
Por el P. Ernesto Bravo, P.S.I., de Ecuador.	
"LA ECONOMIA QUE ES POR LA VIRGEN MARIA". <i>Reflexiones en torno a la antítesis patristica Eva-María</i>	37
Por Monseñor Carmelo J. Giaquinta.	
ALGUNAS PERSPECTIVAS PARA UNA PASTORAL MARIANA LUEGO DE PUEBLA	57
Por el P. Joaquín Alliende, de Chile.	
MARIA MODELO DE VIDA CONSAGRADA	81
Por el P. Leonardo Cappelluti.	
LA VIRGEN MARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO. <i>Aspectos del Evangelio según San Lucas</i>	111
Por el P. Luis H. Rivas.	
LA MUJER VESTIDA DE SOL (APOCALIPSIS 12, 1 SS.) Por el P. Guillermo Garlatti.	
EL LUGAR DE MARIA EN EL DISCURSO CRISTO- LOGICO DE ANSELMO DE CANTORBERY	163
Por el P. Eduardo Briancesco.	
DOCUMENTO FINAL DEL ENCUENTRO DE TEOLO- GIA MARIANA	173
INDICE GENERAL	191

MARIA COMO ADELANTADA DE LA HUMANIDAD

P. ERNESTO BRAVO, P.S.I. (ECUADOR)

EN 1963 presentaba René Laurentin un libro explosivo: *La cuestión mariana*. El teólogo francés denunciaba en él los problemas con que tropezaba la Mariología y la crisis del movimiento mariano. Eran los días del Concilio y el libro tuvo inmensa repercusión. Podemos decir que no sólo causó sensación, sino que hasta produjo escándalo. El autor ponía el dedo en la llaga, y, aunque en algunos puntos se le iba la mano y exageraba, o en otros su mirada era enfocada desde un solo ángulo y extremadamente parcial, provocó con todo enorme revuelo y sacudió el tema teológico en sus raíces mismas. Al año siguiente salió a la palestra para contestarle el P. José Antonio de Aldama con un documentadísimo libro, escrito en Latín, *Maria en el tiempo actual de la Iglesia*, publicado en Roma (1964).

El ilustre mariólogo español, basándose sobre todo en los documentos del Magisterio, puntualizaba todos los aspectos en que Laurentin se había excedido. Sin embargo, la visión del mariólogo francés era válida, y desde un punto de vista ecuménico merecía toda consideración.

1. PROBLEMAS Y PROGRESOS

No tenemos la intención de revivir aquí aquella polémica, ni menos de adjudicar la palma a ninguno de los dos contrincantes. El que con ojos serenos sea capaz de leer los dos libros, de ambos podrá aprender mucho y saldrá enriquecido para ensanchar los horizontes de la comprensión de la Mariología.

Si hemos traído a colación este enfrentamiento, es tan sólo para hacer notar que con frecuencia se ha experimentado la "cuestión mariana" como un punto delicado —*punctum dolens*—, como un tema incómodo y difícil de la Teología. Y no hace falta citar a Karl Barth, que, con frase dura e inconsiderada, proclamaba la Mariología como "un tumor canceroso" que habría que "extirpar de la Teología". Si una calificación semejante ofende los piadosos oídos de quienquiera, aun a nivel popular, en el plano de la piedad mariana y como problema pastoral, sabemos que el tema mariano debe ser examinado a fondo y recibir una fuerte inyección renovadora.

Desde un ángulo puramente bíblico, que quisiéramos fuera el nuestro, descubrimos, por otra parte, una maravillosa renovación en el campo de la Mariología.

Cuando parecía que todo estaba dicho en torno a la Virgen, aparecieron en los últimos decenios, aun antes del Concilio, unos cuantos pioneros que intentaron seguir nuevas pistas de estudios, sobre todo a partir de la Biblia, mostrando sorprendentes posibilidades.

Tres libros podemos mencionar como característicos de esta tendencia; vale la pena conocerlos. Max Thurian es un protestante, y nosotros, sobre todo en América Latina, estamos acostumbrados a oír a nuestros hermanos separados complacerse en denigrar a María y convertir los ataques a la Virgen en el tema favorito de su predicación cuando quieren desconcertar al fiel católico y triunfar de su ingenua piedad. Pero Max Thurian, de la Comunidad de Taizé, escribe uno de los más hermosos libros que pueden leerse sobre la Virgen Santísima: *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia*.¹ Antes que él, ya en 1959 Lucien Deiss había redactado un libro totalmente bíblico sobre la Virgen, como un ensayo de renovación del tratado de Mariología: *María, hija de Sión*.² Anterior a ambos es un libro iluminador, en que tantos mariólogos han encontrado orientación y puntos de vista nuevos, de René Laurentin: *Estructura y teología de Lucas I-II*.³

En todos ellos el retorno a la Biblia traía un aporte nuevo; la Mariología se embarcaba por derroteros de una sólida renovación que el Concilio trató de asumir y en parte recogió en el capítulo que la *Lumen Gentium* dedicó al tema mariano como remate de su presentación de la Iglesia.

Con razón se quejaba Laurentin: “Demasiado fácilmente católicos y protestantes se pusieron de acuerdo en el silencio de la Escritura sobre la Virgen.” Sí, esa era la idea extendida, y aceptada por todos: la Biblia no dice nada acerca de María. O dice muy poco.

“Esto se volvió pretexto en el campo católico para desarrollar libremente una Mariología sin referencias a la Escritura...;

1 *Marie, Mere du Seigneur, figure de l'Eglise*, Taizé, 1962. La edición española se encuentra agotada hace largo tiempo.
2 *Marie, fille de Sion*, Desclée de Brouwer, 1959; la edición española es de Cristiandad, Madrid, 1964.
3 *Structure et théologie de Luc I - II*, París, Gabalda, 1957.

del lado protestante para descuidar e incluso —llevando las cosas hasta el límite— despreciar a la Madre del Señor.”⁴

Del estudio profundizado de la Biblia se comienza a extraer una visión más profunda de María. Empieza a respirarse aires nuevos; los horizontes de la Teología mariana bíblica se han ensanchado. No sólo porque, superado el olvido que la Biblia padeció durante tantos siglos, nos entrega ahora la Escritura sorpresas y novedades, sino porque el adelanto positivo de las ciencias bíblicas y los métodos de estudio bíblico renovados modernamente refluyen también en provecho de la Mariología. Particularmente la técnica de “los paralelismos intrabíblicos” se ha revelado fecunda y nos está entregando apreciables resultados.

No vamos a desarrollar aquí una presentación de todo lo que en Teología bíblica se ha conseguido modernamente en Mariología. Los libros que arriba hemos citado, no agotan, claro está, el tema. Tampoco lo hace el excelente resumen bíblico neotestamentario de Feuillet, *La Virgen María en el Nuevo Testamento*.⁵ ¡Cómo valdría la pena que todos conocieran estas obras fundamentales para evitar las repeticiones inútiles y sobre todo los dañosos retrocesos hacia técnicas o modos del pasado que deberían darse por completamente abolidos!

2. LA EDUCADORA DE LA IGLESIA

Muchas veces habremos meditado sobre la escena conmovedora e impresionante de ese pequeño grupo de personas, los fieles que definitivamente han quedado, pequeño resto náufrago sobreviviente de las grandes multitudes que se solían congregar junto al Maestro. Se reúnen en “la estancia de arriba”, en el cuarto alto, en el Cenáculo. Están reunidos “*en la oración... con María la Madre de Jesús*” (Hch 1, 14).

Es hermoso pensar que así como Jesús nació de María y del Espíritu Santo, no menos la Iglesia iba a nacer del Espíritu Santo y de María, la Virgen. Quien había dado a luz a la Cabeza —Cristo—, daba a luz igualmente al Cuerpo de Cristo —la Iglesia—, con la sobrenatural cooperación del Espíritu Santo.

4 *La question mariale*, 1963. Citamos la traducción castellana, *La cuestión mariana*, págs. 157 - 158, Taurus, Madrid, 1964. El mismo pensamiento, casi con las mismas palabras, en *Court traité de Théologie Mariale*, pág. 35. París 1959⁴.
5 “La Vierge Marie dans le Nouveau Testament”, en *Maria*, enciclopedia mariana de Du Manoir, t. VI, París, 1961.

Pero lo que aquí nos interesa subrayar es el papel especial de educadora que tendría que tomar sobre sí la Virgen Santísima respecto de la Iglesia naciente. ¿No es ésta precisamente una de las funciones de una madre?

La Iglesia, a partir de Pentecostés, se embarca en una de las más grandes aventuras de la historia. "Id y enseñad a todos los hombres..." (Mt 28, 19). "Id al mundo entero y predicad el Evangelio a toda creatura" (Mc 16, 15). La consigna era urgente y ambiciosa. ¿Estarían los Apóstoles en condiciones de realizarla? Ya sabemos con cuántos problemas tropezaron, no ya externamente, sino en los inconvenientes nacidos de su propia mentalidad y psicología.

Traía el cristianismo una carga tremenda de modernidad: sería siempre más cómodo contentarse con la rutina de todos los días; después de caminar un trecho, es fuerte la tentación de quedarse establecidos a disfrutar de los pasos que se ha dado. Pero el cristianismo es movimiento, vida y peregrinación, avance y progreso. Nunca deben mellarse los filos de la indeficiente *novedad que es el Cristianismo*.

Allí estaba María. Y creemos que la psicología de la Virgen Santísima está caracterizada precisamente por esta nota singular: a ella le cupo en suerte abrir los tiempos nuevos. Ella fue la adelantada de la Redención y del Cristianismo. Ella fue la pionera de tantas decisiones y actitudes que, tras ella y conforme al ejemplo suyo, serían luego tan naturales y generalizadas.

3. EL ALBA DEL GRAN DÍA

Dice Sto. Tomás con fórmula casi poética:

"Hemos de decir que la bendita Virgen fue la frontera entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, como la aurora lo es entre la noche y el día."

María es el alba del gran día que trae Cristo a la humanidad. Los primeros destellos de la luz que es Cristo la iluminan a ella; por eso su comprensión de la doctrina de Cristo y de los planes de Dios se adelanta a la de los Apóstoles. Así cobra cuerpo para María una misión especial dentro de la Iglesia.

En su vida y con su vida, ella había dado resueltamente el paso adelante y se había inscrito en el área de los tiempos

nuevos. Ahora educaría a la Iglesia en la misma actitud. La Iglesia de Jesucristo no podía ser una secta más, una nueva secta dentro del judaísmo; estaba llamada a constituir algo distinto y diferenciado. Los Apóstoles tardaron en entenderlo y les costó romper con su pasado religioso, que los ataba al Templo y a las viejas tradiciones religiosas. Incluso hizo falta probablemente la caída de Jerusalén y el hundimiento de la Nación Judía para que se consumara la providencial ruptura entre la Iglesia y la Sinagoga. Añadamos el peso formidable del pensar teológico de Pablo de Tarso. Pero la actitud de María sería para ellos el modelo que podrían seguir. Eso entendieron los Evangelios cuando reflexionaron sobre María, la Madre de Jesús: ella abría los tiempos nuevos de la Iglesia y su actitud debía presentarse como paradigmática de la Iglesia toda.

El paralelismo que hemos insinuado entre la Encarnación del Hijo de Dios en María por obra y gracia del Espíritu Santo y el nacimiento de la Iglesia por el influjo del mismo Espíritu; es decir, una correspondencia entre la Anunciación de Lucas y la *escena de Pentecostés en el libro de los Hechos*, aparece en el autor sagrado apenas como una sugerencia que con todo no debe desecharse.⁶ La mención de la presencia de María en el Cenáculo antes de Pentecostés, con su nombre destacado de la designación genérica de las santas mujeres, reviste particular importancia. Pero San Lucas —como puntual historiador de María— y más tarde San Juan —como teólogo de María— destacarían el papel eclesial singular que desempeñaba la figura de María. Ambos autores tienen ante los ojos a Cristo principalmente y a su Iglesia; pero han comprendido al mismo tiempo el papel singular que María juega respecto de Cristo y de la Iglesia; ambos lo destacan, bien que con una discreción que a muchos ha despidado.

6 "La bajada del Espíritu Santo sobre María en la Anunciación —con lo que vino a ser ella el tipo e instrumento de la salvación definitiva— preludia la bajada del mismo Espíritu en Pentecostés (cfr. Lc 1,35 y Hch 1,8). Por su *fiat*, preparó María para el nacimiento de la Iglesia la inauguración de la era de la gracia. Era adecuado, por tanto, que se encontrase presente 'en el cuarto de arriba', preparando, con sus oraciones, el nacimiento de la Iglesia, mediante la bajada del Espíritu Santo. Lucas sugiere aquí lo que Juan explicitaría, a saber, el papel maternal de María como nueva Sión que engendra al Pueblo de Dios mesiánico" (G. Graystone, S.M., "The Mother of Jesus in the Scriptures", en la obra colectiva *A new Catholic commentary on Holy Scripture*, 661 q-r-s, Nelson, London, 1969).

Recorramos algunos elementos o aspectos de esta caracterización de María como adelantada de los tiempos nuevos.

4. LA LEY Y LA GRACIA

Tanto San Pablo como San Juan —cada cual desde su punto de vista—, cuando quieren designar el pasado ya abolido, el Antiguo Testamento, y contraponerlo con el presente que viven gozosamente, el Nuevo Testamento, se sirven de los términos *Ley y Gracia*.

Así San Juan en el prólogo de su Evangelio:

“La *Ley* fue dada por Moisés;
la *Gracia* y la Verdad han venido por Jesucristo”
(Jn 1, 17).

La Ley y la Gracia⁷ son las dos etapas de la Historia de la Salvación que tantas veces describen los escritores sagrados. Así el redactor de la carta a los Hebreos dirá :

“Dios en el tiempo pasado habló a nuestros padres por ministerio de los profetas; en estos tiempos, nos ha hablado a nosotros por medio de su Hijo” (Hb 1, 1).

En este texto los contrastes son múltiples; en el texto de Juan la contraposición es más breve y elemental. Breve y elemental es igualmente en este otro texto de San Pablo:

“Ya no estáis bajo la *Ley*, sino bajo la *Gracia*”
(Rom 6, 14).

Este texto paulino ciertamente, describe dos etapas temporales y más bien pinta dos actitudes; pero hay una presuposición subyacente que nos remite en último término a dos épocas diversas. Al referirse a cada cristiano estas épocas se alternan de continuo; pero el contraste entre el pasado y el presente queda expresado con esos dos términos caracterizadores: la Ley y la Gracia. La era de la Gracia la ha traído Cristo. La Nueva Alianza y los tiempos nuevos se caracterizan por la Gracia.

⁷ No podemos entrar en el conocido problema de la palabra “gracia”, que está presente en el prólogo de Juan —cuatro veces— y luego desaparece totalmente del vocabulario joánico. Invade, por el contrario, el resto del Nuevo Testamento y viene a convertirse en uno de los términos más característicos y caracterizadores del cristianismo.

Y ahí está María, la humilde doncella de Nazaret a quien, con sorpresa para ella misma, saluda el ángel de la Anunciación como “la llena de Gracia”. No vamos a entrar en regateos sobre la traducción exacta de ese célebre nombre *kekharitomene*, único en la Escritura, con que el celestial mensajero apoda a María. Antes que la Gracia de Cristo se derrame por el mundo María es ya la llena de Gracia. Lo es por los méritos de Cristo, claro está, por la única fuente de la Gracia que es su Redención, pero ella es la más copiosamente redimida; ella es “la llena de gracia”.⁸

5. YAHVÉH ESTÁ CONTIGO

Cuando el ángel dice a María: “El Señor está contigo”, percibimos en el giro el eco de todo el Antiguo Testamento, donde esta fórmula se repite frecuentemente, para significar la presencia activa y operante de Dios en orden a la realización eficaz de una empresa confiada por Yahvéh.

Así se dice de Isaac (Gn 26, 24); de Jacob en Betel (Gn 28, 15); también de José en Egipto (Gn 39, 2.3.21.23); lo mismo se le afirma a Moisés en la teofanía de la zarza ardiente cuando se le confía la liberación del pueblo (Ex 3, 12); o a Josué cuando hereda la sucesión del Caudillo de Israel (Jos 1, 9). La misma promesa alentadora se le repite a Gedeón (Jue 6, 12.16)⁹ y a Jeremías (Jer 1, 8) al encomendársele la misión de predicar al pueblo. En otros casos se da el salto desde las personas, gran-

⁸ No está de más espigar aquí y allá algunos textos autorizados que apuntan en esta dirección. Dice el Concilio: “La Iglesia admira y exalta en María el fruto más excelso de la Redención y gozosa contempla como en una imagen purísima lo que ella misma toda entera desea y espera llegar a ser” (*Sacrosanctum Concilium*, 103). El Papa Pío XII: “Si examinamos a fondo el problema, es fácil ver cómo Nuestro Señor Jesucristo redimió en verdad a su divina Madre del modo más perfecto, puesto que, por atención a sus méritos, Dios la preservó de toda mancha” (*Fulgens Corona*, AAS [1953], 551-556. *María Docum. Mar.* n.º 852). El Papa Pablo VI: “En la Virgen María todo es referido a Cristo y todo depende de él: en vista a él, Dios Padre la eligió desde toda la eternidad como Madre toda santa y la adornó con dones del Espíritu Santo que no fueron concedidos a ningún otro...” (*Marialis Cultus* [1974], n.º 25).

⁹ Gedeón se atreve incluso a discutir la realidad de la fórmula al mensajero que lo ha saludado: “*Yahvéh está contigo*, fuerte guerrero”, él le objeta: “Si Yahvéh está con nosotros, ¿por qué nos encontramos en esta situación? ¿Dónde están las maravillas que nos han contado nuestros padres...? Ahora Yahvéh nos ha abandonado en manos de Madián...” (Jue 6, 12-13).

des por su misión, y se ensancha la fórmula hasta aplicársela al pueblo entero (Dt 20, 1; Jer 30, 11; Is 41, 10; 43, 5).

Esto llega a su culminación cuando Dios adopta como nombre propio el de *Emmanuel*, o sea, "Dios-con-nosotros" (Is 7, 14), que San Mateo en el Nuevo Testamento nos asegura se cumple (Mt 1, 23) en la concepción milagrosa de Cristo en el seno purísimo de María.

Así se ha tendido el puente entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. Ese puente es precisamente María.

Cuando San Lucas describe al ángel saludando a María con esta bendición, "*El Señor está contigo*" (Lc 1, 28), sabe que está forjando el último eslabón de una gloriosa cadena. O, mejor, que está dando forma al primero de la nueva economía. Es la primera y la única vez que se escucha fórmula tal en el Nuevo Testamento, hasta que en el versículo final del Evangelio de San Mateo Cristo mismo soberanamente se apodera de ella y promete a su Iglesia: "*Yo estaré con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos*" (Mt 28, 20).

Por eso repetiremos que María cierra los tiempos viejos y es su resumen viviente al par que abre los tiempos nuevos. Síntesis de Israel, compendio cristológico, no menos que anticipación y modelo de la Iglesia.

6. DERRAMARÉ SOBRE VOSOTROS MI ESPÍRITU

Otro nombre de la Gracia es el de Espíritu Santo. Misteriosa, pero eficaz, su acción se manifiesta a todo lo largo de la Historia de la Salvación desde el momento de la Creación, cuando, como ave gigante, incubaba y fecundaba las aguas primordiales.

Los profetas habían señalado que la efusión del Espíritu Santo sería una de las notas propias y características de los tiempos nuevos, de los tiempos mesiánicos. Sobresalen en este punto los oráculos de Ezequiel. El texto más conocido es el siguiente:

"Os daré un corazón nuevo
y pondré en vosotros un espíritu nuevo...
Pondré en vuestro interior mi Espíritu
y haré que sigáis mis preceptos"... (Ez 36, 26-27).

Pero es sobre todo San Pablo quien ha exaltado más acabadamente esta particularidad propia de la Nueva Alianza. Así expresará en la segunda carta a los Corintios:

"Es Dios quien nos ha habilitado
para ser ministros de una Nueva Alianza.
*No Alianza de letra, sino de Espíritu;
la letra mata, mas el Espíritu da vida...
y es más glorioso el ministro del Espíritu,
y es éste durable y permanente...*" (2 Cor 3, 6-11).

El texto exigiría un prolijo comentario; pero no viene ahora al caso. Nos basta con recoger aquí la contraposición entre la Ley (letra), que caracteriza la Antigua Dispensación, y el Espíritu, que caracteriza la Nueva. En los textos anteriores había sido Ley y Gracia. Aquí es letra (Ley) y Espíritu. En el mismo sentido, aunque limitado a la circuncisión, en Rom 2, 29. Más claro es el texto de Gál 3, 5. En forma apremiante pregunta San Pablo a los cristianos de Galacia, tentados de volver al judaísmo, si el don del Espíritu, que caracteriza al cristiano y le hace entrar en la Nueva Alianza, lo han recibido por las obras de la Ley, y no más bien por su aceptación de la fe. Para San Pablo no cabía duda: recibir el Espíritu Santo, colocarse bajo su influjo, era penetrar en los tiempos nuevos de la Nueva Dispensación.

El mismo Mesías había de ser lleno del Espíritu Santo (Is 11, 1-2) que reposaría sobre él y lo colmaría de sus dones para que él actuara en conformidad. Mateo, en efecto, y aun Lucas, nos mostrarán la unción de Cristo en el Jordán por obra del Espíritu como indispensable comienzo antes de su ministerio público. Pero San Lucas ha querido mostrarnos a María como el comienzo de donde parte la efusión del Espíritu. Es a ella a quien primero se promete:

"*El Espíritu Santo vendrá sobre ti
y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra...*"
(Lc 1, 35)

Sí, es verdad que se trata aquí primariamente de la maternidad divina y es la milagrosa fecundidad virginal la que ante todo se contempla aquí; pero mejor será decir, yendo al fondo de las cosas, que María recibe el Espíritu Santo en orden a la realización de su misión de Madre del Mesías. Dios hace las cosas bien. Y no se trata tan sólo de la material fecundación de María, sino de su capacitación total para su papel de Madre, y Madre del Mesías-Redentor.

De ahí que el Espíritu dicta a María esas actitudes propias de su papel y posición total. Es el Espíritu el que le hace aceptar el mensaje con humildad rendida:

“He aquí la esclava del Señor.
Hágase en mí según tu palabra” (Lc 1, 38);

fórmula plena y ejemplar de su total disponibilidad ante Dios. El Espíritu le inspirará su viaje inmediato a Aín Karim para visitar a su anciana pariente Isabel y para departir con ella sobre los misterios y planes de Dios. La vida entera de María, en todos sus pasos, estaría guiada por el Espíritu. San Pablo más adelante nos dirá que “los que son *guiados por el Espíritu de Dios*, éstos son hijos de Dios” (Rom 8, 14). Pues bien, eso es María y es en esto la primera.

7. LA VIRGEN DE LAS VÍRGENES

Fue, sin duda, el Espíritu divino quien inspiró a María esas actitudes tan singulares, que a veces no encontramos siquiera el modo de explicarlas. Así, por ejemplo, su maravillosa virginidad.

Bien sabemos las dudas que modernamente se han suscitado en torno a lo que sería un anacrónico *voto de virginidad* de parte de María. Tanto que muchos últimamente se han inclinado a creer que la virginidad de María o, digamos, su resolución de permanecer virgen, es posterior, no anterior, a la Anunciación del ángel. Tal como lo expresaba en su tiempo Lutero:

“Después que ella tuvo conciencia de ser la Madre del Hijo de Dios, no deseó ser la madre de un hijo de hombres, sino que permaneció en el don o carisma recibido.”¹⁰

Ahí está ese versículo 34 del relato de la Anunciación del capítulo I de Lucas, sobre el que en los últimos años tanto se ha escrito y tanto se sigue escribiendo. María, ante el anuncio de su gloriosa maternidad, reacciona oponiendo su virginidad:

“¿Cómo puede ser esto, si yo no conozco varón?”
Poos estai tuuto, epei andra uu ginooskoo?

La frase, como suena, habla necesariamente de virginidad. De esto no cabe duda.

La duda versa sobre si habla de resolución tan sólo de virginidad o si habla de voto. De si se presupone esta resolución de

¹⁰ Lutero, *Obras completas*, Edición de Weimar: W. A., t. 48, pág. 579.

virginidad o si ésta sobreviene tan sólo después que el ángel le ha informado acerca de su misión extraordinaria en la Historia de la Salvación.

¿Hemos enunciado con esto todas las posibilidades? No; queda también por averiguar si pronunció María realmente, externamente, esta frase, o si nos hallamos ante una construcción de San Lucas, frase puramente redaccional o editorial. Sin querer abordar el tema en su plenitud, hagamos un breve análisis para situar bien el problema.

María se sorprende de que se le anuncie que va a ser madre. No parece legítimo decir que su sorpresa nazca porque le han anunciado que va a ser la Madre de tal Hijo, ya que su pregunta es completamente general:

“¿Cómo puede ser esto, si yo no conozco varón?”¹¹

Con la sorpresa de María, es el mismo lector, que sin juicios formados va leyendo el relato de la Anunciación, quien tiene que sorprenderse de la sorpresa y de la pregunta de María. ¿No está ya ella *prometida a José?* (Lc 1, 27). ¿Qué puede significar que no conoce varón? ¿Cómo puede alegar esto frente al hecho normal de que vaya a tener un hijo?

No parece adecuado restringir el sentido de su afirmación dentro de la pregunta al hecho de que, estando tan sólo prometida, no le es lícito conocer varón, y no ha conocido varón todavía y mal puede ser madre, pues no se explica por qué el verbo está conjugado en presente (*ginooskoo* = “conozco”) y no en pasado (“no he conocido”).

Si, como algunos dicen, San Lucas usa esta frase tan sólo como una transición para preparar su enseñanza, que era la de toda la tradición cristiana primitiva, sobre la concepción virginal de Cristo, no debemos despojar tampoco la pregunta de María de todo contenido. Algo quiso ella decir.

Aun considerando el versículo desde un punto de vista puramente literario, hemos de convenir en que su autor no lo vació de todo significado para la mentalidad que él quiso atribuir a María. No vamos a pretender que ponía palabras en labios de

¹¹ Es verdad que una de las interpretaciones del pasaje va precisamente en esa línea: María intuye que el ángel le está anunciando que ella será la Madre del Emmanuel de que habla Isaías en 7, 14 donde se dice que éste nacerá de una virgen, y María quiere saber *cómo sucederá esto*. Pero es obvio que la segunda parte de la pregunta de María no se armoniza bien con esta interpretación.

sus personajes tan sólo para hacer avanzar el diálogo sin cuidarse del contenido. Por eso no nos dan verdadera respuesta los que señalan que se trata tan sólo de una transición para lo que va a anunciarse en el versículo 25, o que el nuestro es un versículo meramente editorial. Los elementos con que contamos no servirán para una reconstrucción histórica: convenido. Pero sí sirven para revelarnos la mente de San Lucas y la psicología que *él cree* poder prestar a sus personajes. El mensaje de San Lucas también nos interesa porque es el mensaje de la Iglesia apostólica y porque procede de un escritor inspirado y autorizado.

Dice muy bien un moderno comentarista alemán: "La pregunta de María subraya la imposibilidad, dentro de lo puramente humano, de reconciliar maternidad y virginidad."¹² Pero luego el mismo autor dice que no debemos "tomar esta pregunta de María como punto de partida de un análisis psicológico de la impresión que sobre ella, virgen prometida, hizo el anuncio de que iba a ser madre."

San Lucas, es verdad, se contentó con registrar la pregunta, sin ofrecernos una explicación. Pero es evidente que la pregunta tenía un significado. Veamos la explicación de otro autor contemporáneo:

"No debemos tomar estas palabras de labios de María como una grabación de lo que ella externamente dijo al ángel, sino más bien como palabras de San Lucas. Cuando San Lucas compuso este diálogo unos setenta años después del nacimiento de Jesús, puso esta frase en labios de María, porque él [Lucas] creía que en verdad ella había sido destinada a permanecer virgen para siempre; en otras palabras, porque él firmemente creía que María había permanecido virgen toda su vida antes y después del nacimiento de Jesús. Dicho más brevemente, estas palabras son una formal y deliberada aserción de parte del evangelista, después del evento del final de la vida de María, para afirmar la perpetua virginidad de María."¹³

12 Alois Stoecker, en su *Evangelio de Lucas*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1964, ad. loc. Con no menos fuerza y claridad había escrito en el siglo IV San Gregorio Niseno: "El ángel le anuncia la maternidad, pero ella se encastilla en su virginidad" (*Homilía sobre el nacimiento de Cristo*, MG 46, 1140).

13 John McHugh, "Mary's life-long virginity", en *The Marian Era*, vol. XII, pág. 37, Chicago, III, 1976.

Como vemos, lo que de todas estas explicaciones queda siempre en pie es que María fue virgen, voluntariamente virgen, y fue la primera en escoger tal modo de vida por el Reino de Dios. Este es el dato sustancial que nosotros ahora recogemos. María consagró su virginidad a la misión para la que Dios la destinaba. Iba a ser la Madre de Cristo y su virginidad fue consagrada a él.

8. PURA EN SU CUERPO Y EN SU ALMA

Es ella la adelantada de los tiempos nuevos. No dejemos de subrayarlo en un mundo que padece un desborde de pornografía desenfundada y una tremenda revolución sexual; en un mundo aquejado por una crisis vocacional fortísima: el aprecio de la virginidad que proclamaría luego el Evangelio tiene en María una milagrosa anticipación y ella va a ser para siempre, dentro de la vida de la Iglesia, el modelo supremo. Un cortejo de vírgenes se forma en torno a su figura virginal y avanza María a través de los siglos conquistando y promoviendo la virginidad consagrada como *Virgen de las vírgenes*. Ese milagro de la virginidad, que el paganismo desconocía y que en Israel mismo era ignorado, aparece de pronto en el cristianismo primitivo con una naturalidad desconcertante que se explica tan sólo por la enseñanza de Cristo y de su Iglesia, y por el ejemplo esplendoroso de María.

No olvidaremos, al hablar de la virginidad, que ésta no consiste tanto en una privación con referencia a la esfera sexual, sino que ella se entiende más bien por su dedicación a Dios. Como dijo con frase pungente San Agustín: "No las alabamos por ser vírgenes, sino por ser vírgenes consagradas a Dios con piadosa continencia..."¹⁴ Con no menos energía había sentenciado San Ambrosio: "Si Cristo no enseñó la virginidad, yo la condeno como detestable..."¹⁵

María es pura en su cuerpo; pero lo es mucho más en su dedicación exclusiva a Dios en plena disponibilidad a sus planes. Su virginidad es amor a su Dios y dedicación a su voluntad sin contaminación con nada que sea extraño.

Esta pureza de su vuelo hacia Dios se llamará también *fe*, y abarcará con naturalidad su vida y será gracia, don sobrenatural.

14 *De Sancta virginitate*, c. 11: ML 40, 401.

15 *De virginitate*, c. 6, n. 28: ML 16, 273.

En efecto, la respuesta a los planes de Dios que pide cooperación, se suele llamar en la Escritura “fe”. María responde con su fe —de entrega, de abandono, de aceptación y confianza— y vive una vida de fe tan hermosa y plena que es proclamada dichosa.

9. LAS BENDICIONES Y BIENAVENTURANZAS

Isabel, inspirada por el Espíritu Santo, proclama:

“*Bienaventurada* tú por haber creído...” (Lc 1, 45).

El tiempo del Evangelio es el tiempo de las bendiciones del Señor. Pocas palabras se encuentran que reflejen mejor el ambiente bíblico como esta de *barak*, que es “bendecir”; *barakah* que es “bendición” y *baruk* que es “bendito”. El Nuevo Testamento, al verter estos términos al griego, se bifurcó en dos direcciones y nos dio *eulogein*, *eulogia* y *eulogeetos* como los equivalentes normales; pero a veces el término usado es más bien *eukharisteo*, *eukharistia*, con una nota particular que subraya, más bien que la bendición, la acción de gracias, y se conservaría en el vocabulario cristiano a través de todas las variantes de las lenguas. Pero, más allá de estas bendiciones, el Nuevo Testamento emplea otra palabra, *makarios* o incluso *makarismos*, equivalente al hebreo *ashre*, con una abundancia que se vuelve característica. En castellano ha sido tradicional traducir por “bienaventurado”; de donde ha salido el concepto de las *bienaventuranzas*, a partir de las que enumeran San Mateo (cap. 5) y San Lucas (cap. 6). Estas son las más conocidas, pero no olvidemos la abundancia con que ellas aparecen a lo largo del Nuevo Testamento, hasta alcanzar las siete bienaventuranzas del Apocalipsis.

Podemos decir que esta es otra de las características de la nueva economía. Pero también aquí hemos de recordar que la primera persona sobre quien se pronuncian bienaventuranzas de tal género, es la Virgen Santa de Nazareth.

Sobre varios personajes del viejo Israel se habían formulado bendiciones solemnes como himnos. Así sobre Jael:

“*Bendita* sea Jael entre las mujeres;
la mujer de Heber, el quenita,
bendita entre las mujeres bajo las tiendas” (Jue 5, 24).

Más conocida y citada, la alabanza de Judit, en los labios del jefe de la ciudad, Ozías:

“*Bendita* del Dios Altísimo eres, hija mía,
más que todas las mujeres de la tierra,
y *bendito* el Señor que creó los cielos...” (Jdt 13, 18).

También sobre el pueblo todo de Israel existía esta promesa de bendición, condicionada a su fidelidad a la Alianza con Yahvéh:

“Por haber escuchado la voz del Señor tu Dios...
será *bendito* el fruto de tu vientre
y el fruto de tu suelo...” (Dt 28, 2.4).

Recogiendo todas estas bendiciones del pasado, condensándolas en una sola, pronuncia ahora Isabel levantando la voz:

“*Bendita* tú entre todas las mujeres
y *bendito* el fruto de tu vientre...” (Lc 1, 42).

María es el resumen del pasado. Lo que estaba dividido y repartido entre muchos, se concentra ahora y se acumula sobre la Niña hermosa de Nazaret y todo parece poco para alabar el puesto que le corresponde en la Historia. Ella cierra gloriosamente el pasado, sintetizando lo mejor de cuanto ha acontecido, y abre al mismo tiempo los bienes de los tiempos nuevos.

“¡*Bienaventurada* tú por haber creído!” (Lc 1, 45).

Esta es, repetimos, la primera bienaventuranza que resuena en el Nuevo Testamento; vendrán luego otras muchas. María misma será de nuevo exaltada por una espontánea mujer del pueblo que, extasiada frente a la actuación de la vida pública de Cristo, sus obras prodigiosas y sus discursos, exclama arrebatada:

“¡*Dichoso* el vientre que te llevó
y los pechos que te amamantaron!” (Lc 11, 27).

De nuevo aparece aquí la palabra típica de los macarismos del Nuevo Testamento:

Makaria he koilia he bastasasa se...

Conocemos bien la acotación que Cristo puso a esta exclamación de su oyente con un nuevo macarismo:

“Digamos mejor;
¡Bienaventurados los que escuchan la Palabra de Dios
y la ponen por obra!” (Lc 11, 28):
Makarioi hoi akuuontes ton logon...

No necesitamos defender a María como si el comentario de Cristo a este elogio constituyera un rechazo o una disminución de su Madre. Es más bien la superación de una relación que se quedará en lo puramente físico, para introducirnos en el mundo de realidades creadas por el Reino de Dios, el ámbito de la fe, el ámbito de la obediencia a la Palabra de Dios. María no sólo no desdice de este nuevo orden, sino que lo inaugura y se nos presenta como el más acabado modelo.¹⁶

Finalmente, María misma en su cántico del *Magnificat*, la más larga efusión que saliera de sus labios, resueltamente afirma:

“Engrandece mi alma al Señor
y mi espíritu exulta en Dios, mi Salvador;
porque miró la pequeñez de su esclava.
En efecto, desde ahora
me llamarán *bienaventurada* todas las generaciones...”
(Lc 1, 46-48).

La mirada profética de María —y la de San Lucas— se extiende gozosamente hacia el futuro y nos anuncia el culto de admiración y respeto que será una realidad indeficiente en la Iglesia.

¿Por qué?

10. DICHOSA POR HABER CREÍDO

Todo va referido a Dios. Él es quien *ha obrado en ella cosas admirables* y es su *Nombre Santo* el que se destaca y es ensalzado. María, por su parte, no sólo ha *escuchado la Palabra de Dios y la ha puesto por obra*, sino que, “peregrina de la fe”, es colocada como modelo para todos los creyentes.

¹⁶ Conocemos las hermosas puntualizaciones de los autores antiguos, como la de San Agustín que, hablando de María, dice que ella “recibió a Cristo primero por la fe y luego en su cuerpo: *Mente prius quam corpore concepit*” (*De sancta virginitate, passim*, ML 40, 411). D San Bernardo: “María antes lo concibió con el espíritu que con el cuerpo” (*Sermón de la Oct. de Epifanía*, I, nº 2: PL 183, 155).

Se nos decía en el pasado que “Abraham *creyó* a Dios y que esta fe le fue computada en el haber de la justicia” (Gén 15, 6).

No necesitamos entrar en prolijos análisis: bien sabemos todo el partido que San Pablo sacó de este texto (Rom 4, 1 ss; Gál 3, 6-9) y toda la polvareda que en torno a su interpretación se ha levantado.

Para nuestro propósito nos basta subrayar cómo la Historia de la Salvación comienza con Abraham, y comienza con un gran acto de fe del patriarca del pueblo de Dios que acepta las promesas del Señor y se pone en marcha hacia lo desconocido, sólo porque Dios le ha dicho “ven” (Gén 12, 1-5). La Historia de la Salvación para el mundo todo va a comenzar igualmente con un acto de fe. María cree al celestial mensajero y se embarca definitivamente en la gran aventura de la fe. Abraham sería el padre de un gran pueblo y bendición para todas las familias de la tierra. María será la Madre del Mesías Redentor del mundo.

Siempre es la fe aventura y entrega; siempre compromete a la persona entera. Siempre, podemos decir, desequilibra la vida de la persona. Eso sucedió con Abraham, eso sucedió con María. A partir de su aceptación de la fe, sus vidas ya no pudieron ser lo que habían sido antes. Eso tendría que ser nuestra vida. No la mera aceptación intelectual de ciertas verdades, que nos deja por lo demás intactos e impávidos.

No podemos analizar más hondo el sentido de la fe. No podemos seguir a San Pablo y a los demás autores del Nuevo Testamento en su presentación agresiva de la fe. Queremos tan sólo apuntar que cuando María es declarada “bienaventurada” por su fe, es ésta la primera vez que en el Nuevo Testamento resuena esta palabra, y en el discípulo de San Pablo, Lucas, tiene una carga de significado que nos muestra a María como la primera persona que ha entrado en este nuevo ámbito.

En los Hechos de los Apóstoles los cristianos son “los que han creído”, “los creyentes” (Hch 2, 44: *pisteusantes*). Así como entrar en la Iglesia o en el Cristianismo se designa como “abrirse la puerta de la fe” (Hch 14, 27) o simplemente “abrazar la fe” (Hch 15, 7) y por la fe “purificar los corazones” (Hch 15, 9).

Hay pasajes en que la venida del nuevo orden de cosas, el Cristianismo, está simplemente expresada como “la fe”, tal como ahora decimos “la fe cristiana”. En algún texto parece que se esperaría que dijese “Cristo”; pero en su lugar se ha

puesto más bien “la fe”. Así dice San Pablo que todos estábamos encerrados, como en un calabozo, en la cárcel de la Ley hasta la venida de Cristo. Pero él literalmente habla de “la venida de la fe”, dando a esta palabra el significado de un *fenómeno histórico*, no el del acto psicológico y personal de creer, y esta es la etapa de la historia que constituye la venida de Cristo y el Cristianismo (Gál 3, 22).¹⁷

Este es el significado que queremos destacar cuando María es proclamada *dichosa por su fe*. Con razón el Concilio ha destacado este nombre hermoso para María: “Peregrina de la fe”¹⁸, iniciadora y modelo de la fe para los fieles de la Iglesia.

Muchos otros aspectos podríamos tocar. Pero debemos limitarnos. Aludiremos tan sólo a unos pocos más que descuellan por su importancia particular.

11. EL SIMBOLISMO DE CANÁ

Sabemos la importancia que San Juan atribuye al milagro de Caná. No sólo porque él mismo nos dice que fue el primer milagro de Jesús, que sirvió para manifestar la gloria de Cristo y confirmar en la fe a los discípulos. Importancia, por tanto, cristológica y también eclesial.

De esto no nos cabe duda. Parece que San Juan apunta también la importancia del simbolismo sacramental y Oscar Cullman lo ha subrayado muy bien.¹⁹

Pero además hemos de reconocer el valor mariológico del pasaje. La Teología y la predicación católica lo han subrayado tantas veces que no lo podemos ignorar. Más aún, es claro que cuando el cuarto Evangelio menciona a “la Madre de Jesús” tan sólo en este pasaje y en el de la crucifixión, es decir, al comienzo de la vida pública del Salvador y al final de la misma, ha querido construir estos dos pasajes en forma sistemática, dándoles un valor que debemos tratar de descubrir. Laurentin habla de “la arquitectura de estos dos textos como dos columnas maestras”.²⁰

17 Con razón Kaesemann habla de la “manifestación de la fe en forma personificada” y Lietzmann toma aquí *fe* como sinónimo de “Cristianismo” (citás tomadas del “Comentario a Gálatas” de Hans Dieter Betz, *Hermeneia*, Fortress Press, Philadelphia, 1979, trad. inglesa).

18 *Lumen Gentium*, nº 58.

19 *La foi et le culte de L'Eglise primitive*, págs. 131-209, donde se encuentra el capítulo “Les sacrements dans l'évangile johannique”, Delachaux et Niestlé, 1963.

20 R. Laurentin, *Court Traité de théologie mariale*, 4ª ed. París, 1959.

Por otra parte, es tan conocido el valor simbólico del evangelio joánico, y su autor nos está incitando tan de continuo a buscar más allá de la letra, que es difícil contentarse con la desnuda literalidad.

Podemos pensar en ese soplo de novedad que invade los primeros capítulos del cuarto Evangelio. Al viejo Templo de Jerusalén se contraponen el *nuevo* templo que es el Cuerpo mismo de Cristo (Jn 2, 14-19). En el coloquio nocturno con Nicodemo se habla del *nuevo* nacimiento del agua y del Espíritu, que contrasta con el nacimiento común (Jn 3, 1-13). Junto al pozo de Jacob, hablando Cristo con la samaritana, se complace en mostrar un agua viva, nueva, que salta hasta la vida eterna, frente a la cual el agua de ese pozo, histórico y todo, no vale nada (Jn 4, 5-26).

En esta dirección parece que debe buscarse la interpretación y significado de este primer milagro de Cristo en Caná de Galilea. La mención de las tinajas que servían para las purificaciones de los judíos parece que nos habla de los ritos superados de la Ley antigua.

San Juan sabe que la fiesta del judaísmo era hermosa; se la podía comparar con una fiesta de bodas. Los profetas habían hablado muchas veces con ese lenguaje, lleno al mismo tiempo de colorido y de intimidad. La fiesta era alegre y ruidosa. Pero también parecía que iba tocando a su fin, ya *faltaba el vino* de la alegría. Entonces llegó Cristo y lo renovó todo; trajo el cúmulo inagotable de la alegría: la Nueva Alianza y las bodas mejores del Cordero con la Iglesia y con la humanidad redimida; tanto que en el relato joánico ya no se conserva siquiera el nombre de los novios, sino que Cristo (y con él María) viene a ser la figura principal del cuadro. La misma queja del maestra-sala tiene este sabor hondamente simbólico. Había cierta leyenda, o tradición, que sostenía que las cosas antiguas —las de los orígenes— habían sido las mejores. Pero aquí sucedía al revés:

“Has reservado el mejor vino para el final” (Jn 2, 10).

Sí, la segunda Alianza que ahora sobrevenía era superior a la Antigua, rompiendo los principios establecidos. Uno se pregunta: aquí, ¿qué papel desempeña María? Podría creerse que ninguno. Pero San Juan sabe que la historia no ha sido así.²¹

21 Con razón se ha observado que el relato podría avanzar llano y sin tropiezos omitiendo la mención de María: “Celebrábanse unas bodas

Como dijo San Ireneo: "Jesús trajo toda la novedad trayéndose a sí mismo." Ya nada nuevo vendrá después de Cristo, y Cristo —el mismo, ayer, hoy y por los siglos (Hb 13, 8)— posee la fuente de toda renovación y de toda novedad. Ahora bien, Cristo y la Nueva Alianza —y el vino nuevo— vinieron con la intervención y la cooperación de María. Eso es lo que Juan ha querido destacar, y ése es el mensaje que nosotros debemos recoger de esa narración. Una vez más es María la que debe iniciar los tiempos nuevos. La alegría que empezaba a faltar en la fiesta del judaísmo, gracias a la intercesión de María se renueva y puede empezar como desde el principio. Sí, alegría, vida nueva: eso es esencialmente el cristianismo a partir de la intervención de la Madre de Dios. Esta nota de alegría y gozo, tan característica del Evangelio de San Lucas, ya vemos qué presentación tiene en San Juan y qué parte atribuye este último a María, a quien la tradición ha llamado *causa nostrae laetitiae*.

No hemos querido agotar el tema, que ya se ve en qué dirección va y cuántas posibilidades ofrece. Pero forzosamente hemos de detenernos en un hecho singular, que para nuestro caso resulta particularmente significativo.

12. GLORIFICADA EN CUERPO Y ALMA

Veamos un poco más hondamente:

"La Virgen Inmaculada —dice el Concilio—, que había sido preservada de toda mancha de pecado original, fue llevada en cuerpo y alma a la gloria del cielo

en Caná de Galilea. Jesús con sus discípulos también fue invitado. Como empezara a faltar el vino, Jesús dijo a los sirvientes: 'Llenad esas tinajas hasta el borde.' (Había allí, en efecto, seis tinajas destinadas a las purificaciones de los judíos. Cada una contenía dos o tres metretas.) Llenáronlas hasta el borde. Luego les ordenó Jesús: 'Sacad de ellas y llevádselo al maestresala.' Ellos lo hicieron así..., etc." ¿Qué perdería el milagro con esto? Sin embargo, el relato de San Juan no es así, y la mención de la Madre de Jesús aparece cuatro veces. Más aún, tan sistemáticamente se abre con su mención que parece que es ella el personaje principal y que ella va a acaparar la atención: "Celebrábanse unas bodas en Caná de Galilea y la Madre de Jesús estaba allí. Fue también invitado a la boda Jesús con sus discípulos..." (Jn 2, 1-2).

cuando terminó el curso de su vida terrenal, y fue exaltada por el Señor como Reina de todas las cosas para que fuese más semejante a su Hijo, el Señor de los señores y el vencedor del pecado y de la muerte." ²²

Pensemos que un día todos resucitaremos y, con nuestros cuerpos vueltos a la vida y glorificados, "saldremos al encuentro de Cristo en los aires, y así siempre estaremos con el Señor" (1 Tes 4, 17-18). Esta es nuestra gloriosa esperanza y el término dichoso al que todos nos encaminamos, como individuos particulares y como comunidad o Iglesia. Pero ya María, glorificada en cuerpo y alma, se nos ha adelantado, y desde allí no sólo nos muestra el modelo y la realización suprema de la Redención total, sino que nos inicia y mueve a seguir los mismos pasos.

Contaba una antigua leyenda que para el tránsito de la Virgen Santísima y su despedida de este mundo, de todos los ámbitos de la tierra en que se hallaban repartidos, se habían congregado los Apóstoles; Santo Tomás, sin embargo, como otras veces, "no estaba con ellos"; había llegado "al tercer día", después que María había sido depositada en la tumba. Su amor a María no le consentía quedarse sin echar siquiera una última mirada al cuerpo venerado de la Madre de Dios, y así rogó e insistió en que se le permitiera verla por vez postrera. Abrióse la tumba, y entonces, llenos de admiración y reverencia, todos vieron que, en vez de su cuerpo santo, un espléndido ramillete de rosas era lo único que allí había, al mismo tiempo que un perfume penetrante y delicadísimo de flores se extendía por el ambiente, que todos, con sin par deleite, percibieron. Rafael ha immortalizado esta escena en un cuadro que puede verse en una de las iglesias de Roma.

Esta es nuestra tesis: si el mundo entero había de llenarse de rosas, la casa de María fue la primera en tenerlas. Ya lo hemos visto. Antes de invadir y extenderse por el mundo, las ideas y las vivencias cristianas penetran el alma y el corazón de la Virgen Santísima y es ella la primera cristiana. Si el perfume de Cristo había de dar al mundo su modo de ser particular, que sobrenadaría por encima de todas las decadencias de las civilizaciones, en María, en su alma purísima, tiene este perfume, o "buen olor de Cristo" (2 Cor 2, 15), como sede natural, desde luego su sede primera y privilegiada.

De Jesucristo se dice que resucita "como primicia de los que han muerto" (1 Cor 15, 20.23).²³ Por esto en otros textos se lo llama también "primogénito de entre los muertos" (*proototokos ek toon nekroon*: Col 1, 18).

Ya sabemos el valor de estos términos que designan excelencia y prioridad, si no precisamente en el tiempo, sí en el orden de la importancia. Cristo resucita no sólo por sí en el orden individual, sino como jefe de fila, como Cabeza del Cuerpo que es la Iglesia; así el resto del Cuerpo siente ya la tracción y el impulso de la Resurrección y, tal como Cristo resucitó, con el impulso mismo con que él resucitó, también nosotros resucitaremos.

Esto es lo que enseña claramente San Pablo, en un texto de la primera carta a los Corintios que vale la pena citar:

"Como todos mueren por causa de Adán,
así, por Cristo todos serán retornados a la vida.
Mas cada cual en el turno que le corresponde:
primero Cristo como primicia,
después, a la hora de su advenimiento,
los que son de Cristo..." (1 Cor 15, 22-23).

La vinculación con Cristo es la garantía de nuestra gloriosa resurrección; por eso el texto nos habla de "los que son *de Cristo*". Así, por la más estrecha e íntima relación con Cristo le cupo a María un puesto de excepción. Ella se nos adelanta como modelo de la Iglesia toda, para mostrarnos lo que Dios quiere realizar en todos nosotros. Dios en ella no encuentra obstáculo alguno para la realización de sus planes; por eso en ella el plan de Dios se realiza en plenitud.

¡Oh!, bien sabemos que su cuerpo purísimo, libre de toda mancha de pecado, no debía nada al pecado, y tan sólo *por el pecado entró en el mundo la muerte* (Rom 5, 12). Sabemos que Dios no podía consentir que ese cuerpo santo viese la corrupción (cfr. Sal 16, 10).

23 El texto original presenta *aparkree toon kekoimeemenoon*: primicia de los que duermen", según la comparación habitual de la muerte —destinada a la resurrección— con el sueño; tanto que, en el lenguaje cristiano, de esta palabra *Koimao* (dormir) saldría el término *koimeeteerion*, es decir, "cementerio" (dormitorio), para designar el sitio donde se depositan los cuerpos de los cristianos. El término mismo no sólo es indicio de delicadeza que rehúye una fórmula más cruda, sino, sobre todo, indicio de la esperanza de la resurrección.

13. CLAVE DE TODAS LAS RENOVACIONES

María empieza su existencia con el prodigio inaudito de una Redención anticipada, ya que su concepción inmaculada ha tenido lugar en previsión de los méritos de la muerte de Cristo Redentor. Este privilegio coloca a María aparte de todas las demás creaturas. No cabe exagerar, desde el momento que Dios mismo ha querido *obrar en ella maravillas*.

Del mismo modo remata María su existencia con una resurrección que, aunque se inscribe en el número de los que como miembros van detrás de la glorificación de la Cabeza, Cristo, es, sin embargo, una resurrección que se anticipa a todos, y su glorificación en el cielo no sólo preludia y ejemplifica la de todos los demás seguidores de Cristo y miembros de la Iglesia, sino que se adelanta a la de toda la Iglesia.

La psicología de cada persona y su modo de actuar vienen determinados por lo que ésta es. No necesitamos amplificar ni explicar más esta ley de aplicación cotidiana.

Toda la vida de María estuvo marcada por esta situación suya particular de ser la adelantada, la primera, la iniciadora del nuevo orden. ¿Cómo una realidad tal, vivida a lo largo de toda una vida, no iba a determinar una psicología de avance y de progreso?

Y nosotros con tanta frecuencia hemos convertido a María y la devoción a María en el símbolo y la realidad de todos los estancamientos y rutinas...

Decíamos al comenzar que Dios había preparado providencialmente a María haciendo que ella diese el paso al frente en actitudes y decisiones, que con esto quedó preparada para educar a la Iglesia naciente en la toma de conciencia de su novedad, y en la resuelta aceptación de su puesto de innovadora que traía para toda la humanidad.

¿Se ha terminado ya con esto el papel de María?

¿No deberíamos contemplarla un poco más para aprender de ella a renovar continuamente nuestro Cristianismo, y acomodarla cada vez más valientemente a las nuevas exigencias de los tiempos, en este cambiante mundo en que vivimos? Aprendamos a mirar a la Virgen Santísima no sólo como tipo de la Iglesia —cosa que puede sonarnos como algo abstracto—, sino como el ideal del hombre nuevo, que siempre nos incita a más.

"LA ECONOMIA QUE ES POR LA VIRGEN MARIA"

MONS. CARMELO J. GIAQUINTA

La Iglesia, diseminada por todo el mundo, hasta los confines de la tierra, recibió de los Apóstoles la fe en un solo Dios... y en un solo Señor Jesucristo... y en el nacimiento de una virgen.

(Ireneo, *Adversus Haereses*, I, 10, 1).

1. "LA ECONOMÍA QUE ES POR LA VIRGEN MARÍA"

SAN Ignacio de Antioquía, escribiendo a los efesios, admira la economía divina que desconcierta a los sabios.

“¿Dónde está el orgullo de los llamados sabios? Nuestro Dios, Jesús el Cristo, fue concebido por María, según la economía de Dios: de la simiente de David y por el Espíritu Santo” (Ef 18, 1-2).

¿Qué es esta economía que pasa por una mujer? Por empezar, ¿es tal? San Justino nos habla de ella expresamente.

“El Cristo habría de nacer según la economía que es por la Virgen María...
...kata teen oikonomian teen dia tees Parthénou Marias” (*Diálogo con Trifón*, 120, 1).

El objeto de esta economía es el nacimiento temporal del Hijo de Dios por medio de la Madre Virgen.

“El que existía antes del lucero y de la luna, aceptó nacer de esta virgen de la estirpe de David, haciéndose carne, para que por esta economía fuesen derrotados la serpiente desde el comienzo maléfica y sus ángeles que se le asemejan” (*Diálogo*, 45, 4).

En este objeto tres son los términos (nacimiento temporal, maternidad, virginidad) que coinciden en razón del querer divino, según lo repite con frecuencia San Justino (*Boulée Patrós: Apología*, 46,5; 63,16; *Diálogo*, 23, 4; 43, 1; 63, 1-2; 75, 4; 84, 2; 127, 4).

No nos interesa, sin embargo, estudiar aquí, directamente, el objeto de esta economía. Ni la encarnación del Verbo, ni la maternidad de María, ni su virginidad. Y no porque no sea útil detenernos en la contemplación de estos misterios. ¿No son, acaso, estos tres los misterios clamorosos, hechos en el silencio de Dios, ocultos al príncipe de este mundo, como escribía San Ignacio (*Efesios*, 19, 1)?

No nos detendremos en ninguno de estos misterios, para ir a un planteo más elemental y necesario; a saber: la contempla-

ción de la misma economía divina. O sea, del *modo de hacer* de Dios. Cómo él conduce su casa y sus cosas.

¿No será que porque no sabemos cómo obra Dios, no entendemos muchas veces lo que Dios obra? Muchas dificultades en la teología moderna sobre la encarnación del Verbo, sobre la virginidad de María, que estaban ampliamente superadas y renacen ahora con bríos inesperados, ¿no brotarán, quizás, de una carencia de entendimiento de cómo Dios obra? ¿O sea, de una carencia de entendimiento propiamente teológico? No por nada al demonio, que sabe mucho de Dios, le quedaron ocultos los tres "misterios clamorosos". ¿No habrá peligro de que nos queden ocultos también a los teólogos de hoy, si, pretendiendo entender lo que Dios obra, nos olvidásemos de percibir previamente cómo obra?

De la economía divina no haremos un estudio exhaustivo, ni siquiera completo. Nos ceñiremos a la Patrística hasta donde nos den las fuerzas. Y no abarcaremos todo el amplio espectro de la economía divina, sino que nos contentaremos con contemplar aquellos ángulos de la escena en los que hace su ingreso la Mujer. Precisamente lo que San Justino, como vimos, llama "la economía que es por la Virgen María". (Díal. 120, 1).

2. "POR EL CAMINO QUE SE INICIÓ LA DESOBEDIENCIA DE LA SERPIENTE, POR EL MISMO CAMINO HABÍA DE DESTRUIRSE"

San Justino es el primero entre los Santos Padres que, según sepamos con certeza, utiliza el principio teológico de la "recirculación", como lo llamó después San Ireneo (*Adversus Haereses* III, 22, 4). O sea, que Dios dispuso reandar para la salvación los pasos que el hombre malanduvo para la perdición. ¿Qué cosa más fácil, más humana, más sabia? ¿Qué cosa, sobre todo, más salvífica? Pues cuando Dios reanda con paso divino las sendas de los verros humanos, es por cierto el hombre el gran beneficiado. "Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rom 5, 20).

Para San Justino la cosa es clara. ¿Una mujer pecó en el principio? Habrá ahora otra Mujer, contradistinta de aquélla. ¿Eva, aún virgen, seducida por la serpiente, engendró la desobediencia y la muerte? Pues María, también virgen, alegrada por la presencia del ángel, obediente a la palabra, engendrará al que es la Vida.

"Comprendemos [...] que se hizo hombre, por medio de una virgen, a fin de que por el camino que empezó la desobediencia venida de la serpiente, por ese camino también se destruyese. Porque Eva, siendo virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra salida de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte.

Y María, la virgen, habiendo concebido fe y alegría al darle el ángel Gabriel la buena nueva..., respondió: *Hágase para mí según tu palabra.*

Y de ella nació aquel de quien hemos demostrado que hablaron tantas Escrituras, por quien Dios destruye la serpiente con los ángeles y los hombres que se le asemejan, mientras que libra de la muerte a quienes se arrepienten de sus malas acciones y creen en él" (*Díal.*, 100, 4-6).

3. "LA RECIRCULACIÓN DE MARÍA A EVA"

Este modo de comprender la economía divina tuvo que ser moneda corriente a fines del siglo II, según lo podemos observar en San Ireneo. Éste no sólo entendió así, a la manera de San Pablo, el papel que Cristo juega frente a Adán, sino que lo manejó como un principio general para la comprensión teológica de toda la historia de la salvación.

El proceso de la salvación del pecado es, para San Ireneo, semejante al proceso necesario para desatar un nudo. Sólo se lo puede lograr siguiendo el proceso inverso a como se lo ató.

"Lo que está atado necesita para desatarse que las vueltas de la atadura se replieguen en sentido inverso, de modo que las primeras vueltas se desaten por las segundas, o sea, que las segundas liberen a las primeras" (*Adversus Haereses*, III, 22, 4).

Una comprensión cabal de toda la visión ireneana de la "recirculación" nos llevaría muy lejos y fuera de nuestro propósito concreto. No podríamos eludir estudiar todo el misterio de la recapitulación de la humanidad realizada en Cristo. Nos baste decir que Ireneo entiende este principio de la "recapitulación" como expresión de la sabiduría de Dios, que hace todo en forma coherente y no al tuntún.

"Si aquél [Adán] tuvo plasmación y sustancia de la tierra y por la mano de Dios, y éste [Cristo], en cambio, no la hubiese tenido por la mano y obra de Dios, [Cristo] no habría conservado la similitud del hombre 'hecho a su imagen y semejanza', y su obrar parecería incoherente, pues no tendría cómo manifestar su sabiduría" (*Adv. Haer.*, III, 22, 1).

Es un principio que supone equidad en Dios, por la cual él iguala y contrapone el bueno al malo, en justa medida, de modo que éste aparezca, a la postre, más eficaz que aquél (III, 18, 7; V, 21, 1).

Como concreción de este principio, San Ireneo ve a María frente a su antagonista Eva.

"Consecuentemente encontramos a María virgen obediente [...], Eva, en cambio, desobediente, pues no obedeció cuando aún era virgen.

Del mismo modo que ésta, teniendo por varón a Adán, siendo todavía virgen, se hizo desobediente y se convirtió para sí y para todo el género humano en causa de muerte, así María, teniendo ya designado marido, y sin embargo virgen, obediente, se convirtió para sí y para todo el género humano en causa de salvación.

Y por eso la Ley, a aquella que estaba casada con un varón, aunque todavía virgen, la llama mujer de quien la casó, significando la recirculación que hay de María a Eva. [...]

El nudo de la desobediencia de Eva tuvo solución por la obediencia de María.

Lo que ató la virgen Eva por la incredulidad, la Virgen María lo desató por la fe" (III, 22, 4).

El antagonismo entre María y Eva se repite en la obra de Ireneo.

"Es manifiesto que el Señor [...] hizo la recapitulación de la desobediencia del árbol por la obediencia del madero, y que disolvió la seducción con que fue mal

seducida la virgen Eva ya casada con un varón porque fue bien evangelizada por el ángel, con la verdad, la Virgen María que ya estaba bajo varón.

Como aquella, seducida por la conversación angélica para huir de Dios, desobedeció su palabra, así ésta fue evangelizada por la palabra del ángel de que llevaría a Dios, y obedeció su palabra.

Si aquella desobedeció a Dios, ésta fue persuadida de obedecer a Dios, para que la Virgen María se hiciera abogada de la virgen Eva.

Y así como el género humano fue sometido a la muerte por una virgen, es salvado también por una virgen.

Duelo parejo: la desobediencia virginal frente a la obediencia virginal" (V, 19, 1).

En la *Demostración de la predicación apostólica* escribe:

"Del mismo modo que fue por una virgen desobediente que el hombre fue golpeado, y que cayó y murió, así fue por la virgen obediente a la palabra de Dios que el hombre, reanimado por la vida, recibió la vida.

Porque el Señor vino a buscar la oveja que se había perdido; era el hombre el que se había perdido.

Si él no se hizo para sí otra carne cualquiera, sino que conservó la semejanza de la carne que nos viene desde Adán, ello sucedió porque convenía que Adán fuese recapitulado en Cristo, para que el que era mortal fuese absorbido y devorado por la inmortalidad, y que Eva [fuese recapitulada] en María, a fin de que una virgen, haciéndose abogada de una virgen, destruyese y aboliese la desobediencia de una virgen por la obediencia de una virgen" (*Demostración* nº 33).

La antítesis "María-Eva" ha permanecido de Justino a Ireneo, enriqueciéndose de un miembro:

<i>Justino:</i>	EVA -	-virgen-serpiente-desobediencia-muerte
	MARIA-	-virgen-ángel -obediencia -vida
<i>Ireneo:</i>	EVA -	-casada-virgen-serpiente-desobediencia-muerte
	MARIA-	-casada-virgen-ángel -obediencia -vida

No es un simple contrapunto entre una y otra. Ni una pura simetría exterior. Es una simetría desde dentro, que permite que

la una se parezca a la otra y, a la vez, sea totalmente distinta, de modo que lo que aquélla hizo, ésta lo deshaga siguiendo a la inversa el mismo camino. Es una simetría asimétrica. Si simétricas son Eva y María en el matrimonio y en la virginidad, asimétricas lo serán en las actitudes de desobediencia y obediencia, como asimétricas también en el fruto de la maternidad; muerte en la una, vida en la otra.

La antítesis se vuelve en Ireneo relación múltiple, entrecruzada. Imposible pensar en María sin pensar en Eva. Imposible pensar en Eva sin pensar en Adán. Imposible pensar en Adán y no pensar en Cristo. Imposible pensar en éste y no pensar en las resonancias de éste sobre aquél. Imposible pensar en Cristo sin pensar en María. María se convierte así en una hebra fina con la cual se va urdiendo toda la historia de la salvación.

No puede por lo mismo extrañar que San Ireneo se remonte a la escena original del paraíso y procure escudriñar el significado profético de las palabras del Génesis (Gén 3, 15).

“Por ello [Dios] puso enemistad entre la serpiente y la mujer y su descendencia, los cuales se observan mutuamente,

uno, mordido en el talón, pero poderoso para aplastar la cabeza del adversario,

el otro, mordiendo, matando e impidiendo al hombre entrar [en la vida] hasta que vino el descendiente destinado a aplastar la cabeza de la serpiente, que fue el parto de María” (III, 23, 7; cfr. IV, 40, 3).

“Recapituló recapitulando todas las cosas, declarando la guerra contra nuestro enemigo, burlando al que al comienzo, en Adán, nos llevó cautivos y aplastando su cabeza, como lees en el Génesis: ‘Pondré enemistades entre tú y la mujer, entre tu linaje y su linaje; él observará tu cabeza y tú mirarás su talón.’ Que habría de *observar la cabeza de la serpiente* se preanunciaba de aquel que habría de nacer de la mujer virgen, según la semejanza de Adán, o sea, el descendiente del que habla el apóstol en la carta a los gálatas (Gál 3, 19)...: ‘Hasta que viniese el descendiente al que le fue prometido.’ Y más claramente lo señala en la misma epístola cuando dice: ‘...Envío Dios a su Hijo hecho de mujer’ (Gál 4, 4).

El enemigo no habría sido vencido justamente, si no hubiese sido hombre hecho de mujer el que lo venció.

Por la mujer el hombre fue dominado desde el comienzo, al contrario de lo que tenía que ser.

Por ello el Señor se confiesa a sí mismo Hijo del hombre, recapitulando en sí mismo a aquel hombre capital del cual proviene el plasma que nace según la mujer.

Para que como por un hombre vencido descendió a la muerte nuestra estirpe, así de nuevo por un hombre vencedor subamos a la vida.

Y como por un hombre la muerte alcanzó la victoria contra nosotros, así de nuevo por un hombre nosotros reportemos la victoria sobre la muerte.

El Señor no habría recapitulado en sí aquella primera y antigua enemistad contra la serpiente [...] si hubiese venido de otro Padre. Pero como es uno y el mismo el que al comienzo nos plasmó y que últimamente envió a su Hijo, el Señor cumplió su mandato hecho de mujer, destruyendo a nuestro adversario y perfeccionando al hombre según la imagen y semejanza de Dios” (V, 21, 1-2).

A la pareja arquetípica Adán-Eva, sucede la novísima Cristo-María. (*Et evenit primam quidem compaginem a secunda conligatione solvere*: III, 22, 4.) Éstos estrechamente unidos en la salvación, como aquéllos lo fueron para la perdición.

“Como por la desobediencia de un hombre, el primero plasmado de la tierra inculta, muchos fueron pecadores y perdieron la vida, así convino que por la obediencia de un hombre, el primero nacido de una virgen, muchos fuesen justificados y recibiesen la salvación” (III, 18, 7).

“Como aquel protoplasto Adán obtuvo su sustancia de la tierra inculta y todavía virgen [...], y fue plasmado por la mano de Dios, es decir, por su Verbo [...], así, él, el Verbo, recapitulando en sí mismo a Adán, fue engendrado a justo título de María todavía virgen de una manera que recapitula la formación de Adán [...].

—Pero, entonces, ¿por qué Dios no tomó nuevamente barro, sino que hizo que el plasma fuese hecho de María?

—Para que no hubiese otro plasma [distinto] ni fuese otro [distinto] el salvado, sino que fuera recapitulado el mismo, conservada la semejanza" (III, 21, 10).

La presencia de los Adanes se vuelve especialmente expresiva en el texto antes transcrito de las dos Evas:

"...Significando la recirculación que hay de María a Eva [...].

El Señor nacido, primogénito de los muertos, recibiendo en su seno a los padres antiguos, los regeneró para la vida de Dios, hecho él mismo inicio de los vivos, como Adán fue inicio de los muertos.

Es por esto que Lucas comenzó su genealogía empezando por el Señor, remontando hasta Adán, significando que no fueron los padres quienes dieron la vida al Señor, sino que él los regeneró por el Evangelio de vida.

Así también el nudo de la desobediencia de Eva se desató por la obediencia de María. Porque lo que ató la virgen Eva por la incredulidad, esto desató la Virgen María por la fe" (III, 22, 4).

Y se establece así una relación múltiple:

- la virgen Eva desobediente desatada por la Virgen María obediente.
- Adán desobediente plasmado de la tierra virgen.
- Cristo obediente plasmado de la Virgen María.

La relación entre las dos parejas se da no sólo porque Cristo sea obediente frente a Adán desobediente (III, 18, 7), o porque María sea obediente frente a Eva desobediente (III, 22, 4). Sino porque Cristo fue plasmado de María Virgen, así como Adán fue plasmado de la tierra virgen.

Fue necesarísimo de toda necesidad que Cristo fuese plasmado de María Virgen. De ella, y no simplemente del barro, porque tierra virgen ya no había —no dicho esto expresamente por Ireneo—, para poder recapitularlo a Adán, no sólo en el estilo de la generación, sino de verdad, siendo hombre como

él. Y de ella virgen para poder recapitular a Adán brotado de la tierra virgen.

"Están en el error los que pretenden que Cristo no recibió nada de la Virgen [...].

Si no recibió del hombre la sustancia de su carne, tampoco se hizo hombre ni es Hijo del hombre.

Y si no se hizo lo que nosotros éramos, poco importa lo que padeció y sufrió.

Que nosotros somos un cuerpo sacado de la tierra y un alma que recibe de Dios su espíritu, todos lo confiesan.

Y esto precisamente se hizo el Verbo de Dios, recapitulando en sí mismo la obra modelada por él. Y por eso se llamó Hijo del hombre [...]. Y el apóstol Pablo en su carta a los gálatas dice abiertamente: 'Dios envió a su Hijo hecho de mujer' (III, 22, 1).

"Por lo demás, su descenso en María sería inútil. ¿Por qué descendería si no había de tomar nada de ella?

Si nada hubiese tomado de María, nunca habría podido tomar alimentos, que nutren el cuerpo sacado de la tierra [...].

Todos estos [ayunar, tener hambre, fatigarse, llorar, exudar sangre, entristecerse] son rasgos de una carne tomada de la tierra y que recapituló en sí, salvando su plasma" (III, 22, 2).

"Demostramos que es lo mismo decir que él fue visto aparentemente, o decir que no recibió nada de María. Pues no tendría verdaderamente sangre y carne por las que nos redimió si no hubiese recapitulado en sí el antiguo plasma de Adán. [Los ebionitas] no quieren admitir que el Espíritu Santo vino a María y que el poder del Altísimo la cubrió con su sombra, y que por ello lo engendrado es santo, Hijo de Dios Altísimo, Padre de todos,

que mostró su encarnación y mostró una nueva generación, para que como por la primera generación heredamos la muerte, por esta generación heredásemos la vida" (V, 1, 2-3).

"Otros también desprecian el advenimiento manifiesto del Señor, al no aceptar su encarnación. Otros a su vez

ignorando la economía de la Virgen [*Virginis dispensationem*], dicen que él fue engendrado de José" (V, 19, 2).

No podemos dejar de subrayar el énfasis que pone Ireneo en señalar la necesidad de que Cristo naciese de una Mujer Virgen y, según su tesis, "para asumir la misma economía de corporeidad que Adán", y vencer así el pecado.

"El Verbo se hizo carne, para que por medio de la carne —gracias a la cual el pecado había obtenido poder, derecho de posesión y dominación— el pecado fuese abolido y no se encontrase más en nosotros.

Es por ello que nuestro Señor tomó una corporeidad idéntica a la de la primera creatura, para combatir por los padres y vencer en Adán a aquel que nos hirió en Adán.

¿De dónde viene el origen de la primera creatura?

De la voluntad y sabiduría divinas y de la tierra virgen, 'porque Dios no había hecho llover —dice la Escritura— antes de que el hombre existiese', y no existía el hombre para trabajarla.

Por lo tanto, fue de esta tierra, cuando todavía era virgen, que Dios tomó barro y plasmó al hombre, principio de nuestra humanidad.

Recapitulando este hombre, el Señor asumió la misma economía de corporeidad que él, naciendo de la Virgen, por voluntad y sabiduría de Dios, a fin de mostrar él también, la identidad de su corporeidad en relación a Adán, y hacerse aquel que fue descrito al comienzo: hombre según la imagen y semejanza de Dios" (*Demonstratio* Nos. 31-32).

4. "RATIONALIS PER VIRGINEM DISPOSITIO"

Tertuliano, a su vez, advierte un orden en las cosas de Dios. Se pregunta en su libro *De Carne Christi*, sobre la *ratio quae prae-fuit ut Dei Filius de virgine nasceretur* (o. c. 17, 2). Existe una *rationalis dispositio per virginem* (ib. 17, 3), según la cual Dios hizo virginalmente al nuevo Adán, lo mismo que al antiguo. También hay una *ratio*, según la cual "Dios recuperó su imagen

y semejanza cautiva por el demonio, *aemula operatione*", emulando en astucia con el demonio (ib. 17, 4).

"Dirijamos ahora nuestra discusión sobre un punto solo: si Cristo tomó carne de María. Porque de este modo principalmente constará que es humana la carne de Cristo si tomó sustancia de madre humana. . .

Primero de todo es preciso indicar la razón que exige este nacimiento del Hijo de Dios en una virgen.

En forma nueva debía nacer el iniciador del nuevo nacimiento, del cual Dios daría una señal, como lo dijo por el profeta. ¿Cuál es esta señal? 'He aquí que una virgen concebirá en su seno y dará a luz un hijo.' Con-cibió, pues, la virgen y engendró al *Emmanuel*, Dios-con-nosotros.

Este es el nacimiento nuevo, por el cual el hombre nace en Dios, y Dios nace hombre, habiendo recibido la carne de la antigua simiente, pero sin el semen antiguo para reformarla con un semen nuevo, es decir, espiritual, excluyendo y expiando la mancha de la antigüedad.

Pero este nuevo nacimiento todo entero, como ha sido figurado siempre en la antigua alianza, es por la virgen, por racional disposición.

Cuando nació el Hombre-Señor, la tierra era todavía virgen, no había sido dominada por el trabajo, ni sometida aún a la siembra. De esta tierra sabemos que Dios hizo al hombre como ser viviente.

Por tanto, si el Primer Adán vino de la tierra, con mayor razón el siguiente, o sea el Novísimo Adán, como lo llama el apóstol.

Por tanto, fue llamado por Dios para ser viviente desde la tierra [virgen], es decir, con una carne no sometida todavía a la generación.

Y para que no se me pase inútilmente la mención de Adán, ¿por qué motivo el apóstol llama Adán a Cristo, si su humanidad no tiene un origen terreno?

Y aquí nos defiende la razón, que Dios recuperó su imagen y semejanza, cautiva del demonio, emulando su obrar.

En efecto, en Eva, todavía virgen, se insinuó la palabra [del diablo] productora de muerte.

En una virgen, igualmente, debía introducirse la Palabra de Dios constructora de la vida.

De modo que por lo que ese sexo se había encaminado hacia la perdición, por el mismo fuese devuelto a la salvación.

Eva había creído a la serpiente.

María le creyó al ángel.

Lo que aquélla pecó creyendo, ésta creyendo lo corrigió.

Pero Eva —me dirás— no concibió entonces en su seno por la palabra del diablo.

Sí, concibió. Porque echada de allí para dar a luz en el dolor, la palabra del diablo le hizo de semen. Engendró al demonio fratricida.

María, por el contrario, dio a luz a aquel que ayudaría a salvarse a su hermano Israel, su asesino.

Dios, pues, hizo descender en el seno a su Verbo, hermano bueno, para abolir la memoria del antiguo.

De allí tuvo que salir Cristo para la salvación del hombre por donde el hombre ya condenado había entrado" (*De Carne Christi*, 17, 1-6).

5. "PARA QUE UN COMÚN MILAGRO MOSTRASE LA IGUALDAD DE LOS SEXOS"

El recurso al momento arquetípico del paraíso había llevado a Ireneo a considerar la virginidad no sólo en Eva desobediente, sino en la generación de Adán. Éste, por ser protoplasto, fue generado de la tierra virgen (*Demonstratio*, 32; *Adv. Haer.*, III, 21, 10; 22, 4). Lo mismo, a Tertuliano (*De Carne Christi*, 17, 3-4).

De esa consideración, el salto a la generación virginal de Cristo era espontáneo. O tal vez mejor, a la inversa. Porque la generación de Cristo había sido virginal se descubrió entonces que la de Adán también lo fue. No sería difícil rastrear la suerte de esta consideración a lo largo de la historia patrística.

Pero se introduce, además, otra consideración, aparentemente contra toda expectativa: el primer varón, Adán, formó virginalmente a la primera mujer, Eva. Un autor anónimo argüía así en favor del nacimiento virginal de Cristo:

"Dime, tú, que cuestionas: ¿Cómo Cristo procedió de una vulva incólume sin romper el sello de la virginidad?

¿Cómo salió la virgen Eva del virgíneo Adán? Porque María, la Madre de Dios, que no conoció varón, engendró a un varón. El protoplasto Adán, que no conocía mujer, formó la mujer" (*Contra Haereticos*, 2; PG 59, 807 ss.).

Severiano de Gabala ve en el nacimiento virginal de Cristo el modo de equilibrar la balanza de los sexos. Deudora de Adán, que la había formado virginalmente, la mujer, en María, saldaría esa deuda al varón, en Cristo, concibiéndolo virginalmente.

"...Sale hoy de una virgen, la cual vence a la natura y supera el matrimonio. Pues convenía que el dispensador de la santidad viniese a la luz con un parto puro y santo. Él es quien, antiguamente, de la tierra virgen plasmó a Adán, quien asimismo, de Adán formó a la mujer sin concurso de mujer.

Y así como Adán dio a luz a la mujer sin concurso de mujer, así también hoy la Virgen parió al varón sin concurso de varón [...].

Y puesto que el sexo femenino le debía al masculino el favor de que Adán hubiera formado una mujer sin concurso de mujer, por lo mismo hoy la Virgen parió al varón sin concurso de varón, y le paga la deuda al varón en lugar de Eva.

Y para que Adán no se ensoberbeciese porque había formado a la mujer sin concurso de mujer, por eso la Virgen parió al varón sin concurso de varón.

Para que por un milagro común se mostrase la igualdad de los sexos.

Pues de la misma manera que Dios le sacó una costilla a Adán, y esto a Adán no lo disminuyó en nada, así plasmó un templo viviente en la Virgen y no dañó la virginidad.

Sano permaneció Adán después que se le sacó la costilla, incorrupta permaneció la Virgen después del parto de su infante" (*In Natali Domini*, nº 2, PG 56, 386 ss.).

6. "MADRE DE LOS VIVIENTES..."

El modo de pensar que tienen los Padres, inspirado a su vez en el pensamiento bíblico, se mostró rico en hallazgos teológicos.

Es cierto que no todos son de igual valor. No es lo mismo decir que "María, cual nueva Eva, por su obediencia a la palabra del ángel, se convirtió para sí y para los demás en causa de salvación", que decir que "Adán fue plasmado de la tierra virgen", y menos que "Eva fue plasmada virginalmente por Adán". No obstante, aún así, nos preguntamos si, bajo imágenes que no se le ocurrirían jamás a un teólogo de estas postrimerías del siglo XX, no hay aquí una comprensión de la economía salvífica que a un moderno le demandaría quizá varios volúmenes poder explicar.

¿No ha sido este tipo de reflexión teológica el que hizo crecer tanto el conocimiento de María? Es decir, el conocimiento de la redención de Jesucristo aplicada a la segunda Mujer arquetípica, y consecuentemente el de la redención de la humanidad toda. ¿No ha sido este tipo de conocimiento el que también hizo crecer la Ecclesiología? La analogía de la Iglesia por la cual la constitución dogmática *Lumen Gentium* la comparó al Verbo encarnado (nº 8), bien valió un Concilio.

¿Este tipo de reflexión está perimido? Pudo tener excesos. Claro que sí. El célebre adagio atribuido a Escoto: *Potuit, deuit, ergo fecit*, como principio motor de una Mariología totalmente autónoma del resto de la Teología, debe ser revisado. Pero ¿no expresa a su manera las leyes más hondas de la Teología? Apunta, en efecto, al poder, a la sabiduría y a la misericordia de Dios.

Por lo visto, estamos ante un tipo de conocimiento que hoy llamaríamos místico, poético. Los antiguos lo llamaban, simplemente, teológico. Tiene la virtud de abordar la realidad en su globalidad. Y por eso la comprende espontáneamente, aun en el significado de sus partes.

No podemos, por cierto, renegar así nomás de nuestro tipo de conocimiento que tras el análisis procede a la síntesis. Pero ¿no debe ser él también redimido? ¿No es el conocimiento analítico de Occidente el que ha llevado hoy a conocer las cosas de un modo tal que se cierne sobre ellas la disolución universal? ¿Análisis para la comprensión o análisis para la disolución?

Las cosas son porque las comprobamos. Así pensamos en Occidente. ¿Y si mientras las comprobamos las matamos? Occidente habría hecho trágicamente honor a su nombre. Falta muy poco.

¿No amenaza hoy a la Teología un peligro semejante? ¿Las cosas son en Teología porque las podemos comprobar? ¿Con

qué tipo de comprobación? Al infierno no se lo puede comprobar. Por tanto no es. Los ángeles no se los puede comprobar. Tampoco son. La virginidad de María no se la puede comprobar. O peor, se puede comprobar por la psicología profunda, que es una construcción maniquea. Tampoco, entonces, es. Y así podemos desmontar toda la construcción teológica de veinte siglos. Y más. Podemos desmontar toda la Biblia, los estratos redaccionales y las mismas elaboraciones teológicas de San Pablo y de San Juan. ¿Para anunciar un Evangelio finalmente comprensible, que salve a todos? ¿O una gnosis comprensible para pocos? ¿Los pocos del resto de Israel? ¿O, quizá, los pocos ejecutores de la perdición de todos?

CONCLUSIÓN

Terminaré, sin embargo, haciendo honor a la Teología de los Padres, que es empedernidamente optimista. Optimismo basado en la contemplación de la sabiduría y el poder de Dios, que hace cosas grandes y sabias por medios aparentemente cortos y débiles (1 Cor 1, 18-29). Como corta y débil tuvo que aparecer María a los que no podían cantar, como ella, "derribó del trono a los poderosos y a los humildes ensalzó" (Lucas 1, 52). Es el optimismo del niño. Optimismo como el de aquel niño de la Teología que fue Justino, que lo llevó a hablar de "la economía que es por la Virgen", y a entender que "por el camino que empezó la desobediencia, por ese camino también sería destruida".

A modo de ejemplo de optimismo teológico, traigamos la contemplación de María que elaboró San Epifanio. Éste se complació en ver a María en contraposición a Eva, llamándola la verdadera Madre de los vivientes, que nos cubre, no ya con vestido, sino con la piel del Cordero de Dios, cumpliéndose aquello de que "donde abundó el pecado sobreabundó la gracia":

"Esta es la que Eva simbolizó, llamada enigmáticamente *Madre de los vivientes*. Eva fue llamada tal después que escuchó aquello: 'Eres tierra y a la tierra volverás', o sea, después de la caída. Es admirable que después de aquella caída se le diese nombre tan grande. Pero si consideras con los sentidos lo exterior y obvio, de aquella Eva tuvo origen todo el género humano.

Pero, en verdad, por María la misma Vida vino al mundo, de modo que dio vida al Viviente y se convirtió en Madre de los vivientes.

En enigma, pues, María fue llamada *Madre de los vivientes*.

De las dos Mujeres fue dicho: '¿Quién le dio a la mujer la sabiduría y la ciencia de tejer?'

Porque la primera Eva, sabía, tejió vestidos para Adán, a quien ella había desnudado. A ella, por tanto, se le dio este trabajo. Ya que por ella se descubrió la desnudez, a ella se le dio tener que vestir el cuerpo expuesto a la desnudez. A María, en cambio, Dios le dio engendrarnos un Cordero y Oveja. Y con la gloria de ese Cordero y Oveja, como si fuese su piel, por su virtud, sabiamente, se nos confeccionó un vestido de inmortalidad.

Hay, además, algo digno de admiración en éstas, en Eva y en María.

Eva se convirtió en causa de muerte para los hombres, pues por ella 'entró el pecado en el mundo'.

María, en cambio, en causa de vida, pues por ella nos nació la vida, y 'donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia'. Donde aconteció la muerte, allí retomó la vida, para que en lugar de la muerte sucediese la vida, y aquel que nació de la mujer, vida nuestra, excluyese a la muerte que vino por la mujer.

Porque la virgen Eva, cuando estaba todavía en el paraíso, ofendió por su desobediencia a Dios.

Igualmente, por una virgen aconteció la obediencia de la gracia, cuando se le anunció el advenimiento desde el cielo del Verbo encarnado y de la vida eterna" (*Haeresis*, 85, 18-19; PG 42, 700-740).

APÉNDICE

No nos es posible seguir los rastros de todos los Padres que han recurrido a la antítesis Eva-María. Es muy fácil encontrarla en los sermones sobre la Anunciación. Para quienes se interesen, proponemos la siguiente guía de textos, que hemos confeccionado hojeando las páginas del *Corpus Marianum Patristicum*, editado por Sergio Álvarez Campos OFM (Ediciones Aledecoa, vols.

I-IV, 1, Burgos, 1970-1977). En honor de los autores ajenos, ponemos, entre paréntesis, el número del Corpus del benemérito editor.

Entre los Padres griegos y orientales de los siglos IV y V, citamos los siguientes:

Asterio Sofista: *Homilia* 16, 10; Richard 120 (527).

Atanasio de Alejandría: *Sermo de Maria Dei Matre*, MU 71, 212-219 (557-558).

Eusebio de Emesa: *Sermo*, 6, 5; SSL 26, 154-155 (662); ib., 16 (663); *Sermo*, 14, 8.13 (668-669); *Sermo*, 15, 8 (670); *Sermo de Passione*, 15; MU 24, 85 (677).

Gregorio Niseno: *De Annuntiatione*, PG 62, 765-768 (935); *In Nativitate Domini*, PG 46, 1148 (972).

Cirilo de Jerusalén: *Cathechesis*, 12, 15; PG 33, 741 (993).

Juan Crisóstomo: *De Coemeterio et de Cruce*, 2; PG 49, 396 (1161); *In Psalmum* 44, 7; PG 55, 193 (1161); *In sanctum Pascha*, 2; PG 52, 767-768 (1164).

Nilo Abad: *Epistulae*, 1, 266-268; PG 79, 180-181 (1318-1320).

Afraates: *Demonstratio*, 6, 6; PS 1, 266 (1330).

Efrén: *Hymni de Nativitate*, 1; CSCO 187, 1-10 (1333); *Hymni de Nativitate*, 17; ib. 79-81 (1348); *Hymni de Nativitate*, 22; ib. 102-104 (1352); *Hymni de Ecclesia*, 35; CSCO 199, 84-86 (1381); *Hymni de Ecclesia*, 37; ib. 90 (1383); *Hymni de Ecclesia*, 46; ib. 115-116 (1385); *Carmina Sogita*, 1; CSCO 87, 178-185 (1392); *Explanatio Evangelii Concordantis*, 10, 13; CSCO 145, 101 (1438); ib., 20, 32; ib. 218 (1445).

Cirilona: *Carmen* 5, 17-46; Vona 126-128 (1459); *Evangelio de Bartolomé*, 51, BAC 600-601 (1469).

Nestorio: *In Adam*, Loofs 349 (2928).

Proclo de Constantinopla: *In Natali Domini*, PG 61, 737-738 (3012-3017); *Sermo*, 4 in *Natali Dni.*, PG 65, 708 (3035); *Sermo*, 5, PG 65, 716-721 (3051-3057); *In sanctam Assumptionem*, PG 62, 729-730 (3068).

Teodoto de Ancira: *Sermo de Annuntiatione*, PG 19, 329-335 (3081-3082).

Cirilo de Alejandría: *Commentarium in Evangelium*, CSCO 15, 55 (3221); *Commentarii in Lucam*, 2, CSCO 140, 3-5 (3229-3240).

Anónimo: *De resurrectione*; Traditio 6, 109 (3695).

Antipáter de Bostra: *In Annuntiationem*, PG 85, 1776 ss. (3735-3738).

Basilio de Seleucia: *Oratio* 3, 4, PG 85, 61 (3777).

Hesiquio de Jerusalén: *Sermo in Annuntiationem*, PG 93, 1453-1460 (3789-3793).

Crisipo: *De Annuntiatione*, PG 19, 336-343 (3813-3825).

Entre los Padres Latinos hasta el Concilio de Éfeso, citamos:

Victorino Pictaviense: *De fabrica mundi*, PL 5, 312-313 (452).
Firmico Materno: *De errore profanarum religionum*, 25, PL 12, 1037-1038 (1495).

Anónimo africano: *De physicis*, 16-17, PL 8, 1034-1035 (1497-1498).

Zenón: *Tractatus*, 1, 3, 19-20, PL 11, 352 (1629-1630); *ib.*, 1, 36, 29, PL 11, 278 (1631).

Anónimo: *Appendix quaestionum Veteris Testamenti*, 40, CSEL 50, 423 (1680).

Ambrosiáster: *In epistulam ad Colossenses*, 1, 19, PL 17, 425 (2027); *ib.*, 29, PL 17, 426 (2028).

Pelagio: *Epistula ad Claudiam de virginitate*, PL 30, 164.167 (2066-2067).

Cecilio Sedulio: *Carmen Paschale*, 2, 26, PL 19, 595-596 (2188-2189).

Anónimo: *Adversus Marcionitas*, 2, 142-152; PL 2, 1066 (2203); *ib.*, 5, 230-233, PL 2, 1090 (2203).

Jerónimo: *Epistula* 22, 21, PL 22, 408 (2349); *In psalmum* 96, CCL 78, 444-445 (2350).

Agustín: *Sermo* 184, 1-3, PL 38, 995-996 (2647-2649); *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 11, PL 40, 14 (2706); *De doctrina christiana*, 1, 13, PL 34, 24 (2707); *De agone christiano*, 12.20-22.24, PL 40, 297-298.300-301.302-303 (2708-2711); *Sermo* 12, 12, PL 38, 105-106 (2712); *Sermo* 232, 2, PL 38, 1108 (2713); *Sermo* 281, 3, PL 38, 1284-1285 (2714); *Sermo* 289, 1-3, PL 38, 1308-1309 (2762-2764); *Sermo* 51, 3-4, PL 38, 334-335 (2795).

ALGUNAS PERSPECTIVAS PARA UNA PASTORAL MARIANA LUEGO DE PUEBLA

P. JOAQUÍN ALLIENDE (CHILE)

EN vísperas del Sínodo de los Obispos sobre la Evangelización, Mons. Eduardo Pironio, entonces Presidente del CELAM, formulaba algunas declaraciones, que fueron publicadas por *L'Osservatore Romano*, el 6 de octubre de 1974. Una de ellas es particularmente interesante para el tema que hemos de tratar. Decía Mons. Pironio que *América Latina es un continente esencialmente mariano*.

Por otra parte, el Papa Pablo VI había ponderado con términos muy elogiosos el *aporte mariológico* dado por el Concilio Vaticano II.

Ambos hechos subrayan nuestra extrañeza de que Medellín haya sido tan pobre en lo que se refiere al tema mariano. Rafael Ortega observó ya el inexplicable silencio de los Documentos de Medellín con respecto a María.

Sería muy largo analizar el porqué de esto. No significa que los Obispos latinoamericanos, en la hora de Medellín, no tuvieran interés en la Santísima Virgen María. Hay otras razones, de tipo más general, que explican este silencio, casi total, de la 2ª Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en el año 1968.¹ Todavía a comienzos del año 1974, el Papa Pablo VI, en la Exhortación apostólica *Marialis cultus* (MC), constataba en la Iglesia universal “una cierta perplejidad en estos últimos años”, en relación al culto mariano.²

Sin embargo, a lo largo de la década del 70 se puede apreciar en América Latina un nuevo desarrollo de la piedad y de la reflexión mariana, que converge hacia Puebla. Este nuevo despertar se produce, sobre todo, a partir de la revalorización de la religiosidad del pueblo latinoamericano y de la reflexión teológico-pastoral sobre la misma. *De Medellín a Puebla se verifica una maduración mariana por el camino de la religiosidad popular*.

Viene al caso que recordemos, entre otros hechos, la revitalización de la piedad mariana en diversos santuarios de América Latina, como práctica y vivencia de nuestro pueblo cristiano. A

1 No ha sido ciertamente un silencio *total*; cfr. *Medellín*, Mensaje (hacia el final); “Introducción”, n. 8.

2 MC., n. 58.

esto debemos añadir, como hechos de nivel más reflexivo, teológico y pastoral, la mención de múltiples reuniones y encuentros destinados a asumir con espíritu y método evangelizador y formativo aquellas manifestaciones religiosas, acentuadamente marianas.

Cabe destacar el Encuentro interdepartamental convocado por el CELAM en Bogotá, en el año 1976, dedicado a la religiosidad popular en América Latina. Encontramos en él diversas pistas que luego confluirán hacia Puebla. Allí se dice: "Consideramos un don admirable de la Providencia el amor que el pueblo latinoamericano experimenta por la Madre de Dios. La advocación de Nuestra Señora de Guadalupe es un símbolo global en América Latina que expresa esa fusión entre el alma del pueblo y la persona de María."³

Los aportes de las Conferencias episcopales latinoamericanas, previos a Puebla, como también otros documentos preparatorios, el Documento de consulta y el Documento de trabajo, nos ofrecen, a lo largo de los años 1977 a 1979, una buena colección de observaciones marianas.⁴

Con este material se ha preparado la 3ª Conferencia episcopal latinoamericana de Puebla, en la cual María es presentada, siguiendo el modelo de la Constitución conciliar *Lumen Gentium*, en el contexto de la Eclesiología, pero con una marcada inspiración que proviene de la religiosidad popular latinoamericana. Las palabras con que se abre toda la sección mariológica del Documento de Puebla (DP.), son precisamente las siguientes: "En nuestros pueblos, el Evangelio ha sido anunciado, presentando a la Virgen María como su realización más alta."⁵ Se sigue diciendo, de inmediato: "Esto es una experiencia vital e histórica de América Latina"⁶ y "el pueblo sabe que encuentra a María en la Iglesia Católica"⁷; "el pueblo creyente reconoce en la Iglesia la familia que tiene por madre a la Madre de Dios."⁸ Estas expresiones constituyen el arranque de toda la sección mariana; posteriores expresiones seguirán mostrando la conexión entre María, la Iglesia y el pueblo de América Latina.

3 CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá, 1977, Documento final, n. 161, pág. 410.

4 Ver, por ejemplo, Doc. de consulta nn. 692-707; Doc. de trabajo, nn. 561-579.

5 DP., n. 282.

6 DP., n. 283.

7 DP., n. 284.

8 DP., n. 285.

Es nuestro interés dejar anotado, desde el inicio, que la orientación de Puebla incita a superar un marianismo individualista y privatizante; a corregir también una devoción mariana que desvinculara a la persona de María del conjunto del misterio cristiano. Por eso la presenta situándola en el contexto de la Iglesia vista como comunidad del Pueblo de Dios; bajo este aspecto, María pertenece a la identidad católica de la Iglesia, cuyos miembros se reúnen en la misma veneración a la Madre del Señor.⁹ Evidentemente, hay aquí una dependencia directísima del Concilio Vaticano II, cuya mariología no se desprende del cuerpo eclesial y de Cristo su Cabeza, como nos dice ya el mismo título del capítulo mariano: "La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia".¹⁰

Pero la novedad de Puebla consiste en la implantación histórico-cultural con que presenta a la figura de María. Esta se encuentra expresada y resumida en una frase del n. 446; frase que, con pequeñas modificaciones, ha ido pasando por los documentos y redacciones preparatorias del texto final, resistiendo toda supresión y adquiriendo esta forma definitiva: "El Evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización."¹¹ La figura de María es de este modo situada en el contexto concreto e histórico de los pueblos del continente; bajo este aspecto, el elemento mariano, como había dicho Juan Pablo II en su homilía de Zapopán, es parte integrante de la identidad cultural de estos pueblos, y, por consiguiente, es también un factor de unificación en la nueva configuración cultural que llamamos América Latina.

1. EN EL FINAL DEL MILENIO

Se dice en un párrafo del Documento final del Encuentro sobre Iglesia y religiosidad popular mencionado más arriba: "Será oportuno comenzar estudios para asumir, con sentido positivo y evangélico, las expresiones religiosas colectivas, marcadas por

9 Cfr. *Lumen Gentium*, 52.

10 *Lumen Gentium*, cap. 8.

11 DP., n. 446; cfr. n. 445.

la sensación de *fin de milenio*, ya que el año 2000 está a la puerta.”¹² Este texto data del año 1976.

Posteriormente, la Conferencia episcopal de Puebla, al ofrecer sus recomendaciones finales sobre religiosidad popular, dirá algo muy similar: “Asumir las inquietudes religiosas que como angustia histórica se están despertando en el final del milenio. Asumirlas en el señorío de Cristo y en la Providencia del Padre, para que los hijos de Dios obtengan la paz necesaria mientras luchan en el tiempo.”¹³ En el mismo contexto de ideas se inscribe otra frase, en que se dice que la religiosidad popular está amenazada por factores “que se presentan exacerbando la fantasía con tonos apocalípticos.”¹⁴ Ambos textos corresponden a una preocupación surgida en el seno de la Comisión que trataba el tema de la religiosidad popular; allí se constató que en muchos países se estaba produciendo una cierta aceleración de las inquietudes religiosas dentro de una tónica calificada de “apocalíptica”.

Curiosamente, encontramos en este punto una coincidencia entre Juan Pablo II y Puebla. Una de tantas coincidencias. Entre el Papa y la Conferencia de Puebla hay interacciones evidentes. Estas se explican, por ejemplo, por el hecho de que Juan Pablo II preparó su viaje a México estudiando castellano en los documentos previos de Puebla, que leyó dos veces. Diversas sugerencias de ese material pasaron al Santo Padre.

Pero hay otras coincidencias que no han seguido el curso de esta interacción, sino que, tal vez, son meras coincidencias independientes de un mutuo influjo. En lo que se refiere al fin del milenio, encontramos algunas reflexiones, contenidas en las pláticas de Cuaresma de 1976, que el entonces Cardenal Wojtyla predicó al Papa Pablo VI y a la Curia Vaticana. El capítulo final de estas pláticas, reunidas y traducidas en un tomo de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC Minor 50) con el título *Signo de contradicción*, presenta las circunstancias de este final de milenio emparentándolas con el Apocalipsis. Luego de constatar, hacia el final del capítulo, que hemos entrado en los últimos 25 años del segundo milenio del cristianismo, sacará una serie de consecuencias relativas a la situación y tarea de la Iglesia en este momento.

12 CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Doc. final, n. 195, pág. 416.

13 DP., n. 468.

14 DP., n. 453

En la Encíclica *Redemptor hominis* (RH.) el Papa habla tres veces del año 2000. “...Está muy cercano el año dos mil. Es difícil decir en estos momentos lo que ese año indicará en el cuadrante de la historia humana y cómo será para cada uno de los pueblos, naciones, países y continentes, por más que ya desde ahora se trate de prever algunos acontecimientos. Para la Iglesia, para el Pueblo de Dios, que se ha extendido —aunque de manera desigual— hasta los más lejanos confines de la tierra, aquel año será el año de un gran Jubileo. Nos estamos acercando ya a tal fecha, que [...] nos hará renovar y recordar de manera particular la conciencia de la verdad-clave de la fe, expresada por San Juan al principio de su evangelio: *Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.*”¹⁵

Algo más adelante el Pontífice vuelve al mismo tema, y explica algunas de las características de esta circunstancia histórica: “Si nuestro tiempo, el tiempo de nuestra generación, el tiempo que se está acercando al final del segundo milenio de nuestra era cristiana, se nos revela como tiempo de gran progreso, aparece también como tiempo de múltiples amenazas para el hombre.”¹⁶

Estas palabras, como, en general, el lenguaje usado tanto en los textos latinoamericanos como en los de Juan Pablo II, subrayan, así, que estamos en una época de honda crisis cultural, que lleva consigo necesariamente un extendido sentimiento de inseguridad. La palabra “amenaza” será usada con frecuencia, a la vez que se constata que ella viene mezclada con signos de progreso. Pareciera que la sensibilidad suscitada por dicha amenaza, va a ser exacerbada por la fascinación, un poco mágica, irracional en todo caso, de la fecha, que marca un final: *el año dos mil*.

2. LO QUE NO ES ASUMIDO NO ES REDIMIDO

El Documento de Puebla cita dos veces este principio de Ireneo.

La primera vez lo hace en el capítulo dedicado a la evangelización de la cultura, precisamente cuando se refiere al encuentro de la fe con las culturas.¹⁷ Dicho principio, entendido como criterio de acción pastoral, exige de la Iglesia el constante

15 RH., 1.

16 RH., n. 16.

17 DP., n. 400.

esfuerzo por realizar un discernimiento de las culturas, en orden a asumirlas, es decir, a criticar y purificar sus desvalores, a confirmar los valores que llevan en sí y a llevarlos a su plenitud, renovándolos y elevándolos bajo el señorío espiritual de Cristo.¹⁸

Por segunda vez es citado el principio de Ireneo en el capítulo consagrado a la religiosidad popular. La Iglesia discierne que la fe expresada por el pueblo latinoamericano a través de diversas formas culturales de religiosidad le pertenece como propia; por eso la asume, junto con sus mismas expresiones religiosas, cuya autenticidad o deficiencia ha de discernir. Pero en este capítulo el axioma no es puesto en conexión de un modo tan sólo general con la cultura o con la dimensión religiosa de la misma, sino concretamente con la particular sensibilidad religiosa de la época presente, como época de fin de milenio. En estos períodos se acelera la inquietud religiosa, buscando cauces no siempre acertados. Por eso la Iglesia ha de "asumir" la inquietud de la época, a través de un fino discernimiento. En este contexto de ideas y preocupaciones, se vuelve a enunciar ahora el principio de Ireneo: "Si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia, o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja."¹⁹

Si nos dejamos conducir por este principio, surge la pregunta directa: ¿Cómo discernir y asumir la sensibilidad de este fin de milenio? ¿Cuáles son las características de la época que hemos de asumir y cuáles las actitudes con que hemos de salir al paso a la época?

Nuestra atención se dirige ante todo al hecho de que se trata de un tiempo peligroso, que *exige un carácter militante*.

El filósofo alemán Peter Wust, al considerar esta época se ve llevado a desarrollar una reflexión sobre la inseguridad. *Incertidumbre y riesgo* es precisamente el título de su libro, en el cual busca captar cuál es la intención de Dios cuando se producen períodos en que quiebra nuestra seguridad.

El sentido de las rupturas de la seguridad reside en permitir que el hombre y los pueblos pasen a un nivel superior de certeza.

La quiebra de seguridad es una forma concreta del misterio pascual, tal como se realiza en nuestra historia. El vivir un tiempo de amenaza, un tiempo peligroso, le permite a la Iglesia, a los cristianos, estar aguijoneados. Nos saca del aburguesamiento, del conformismo carnal con este mundo. Nos hace conscientes de nuestra situación de peregrinos, redobla la experiencia de nuestra creaturidad por una especie de riesgo complementario; hace posibles audacias que, de parte nuestra, nunca habríamos osado. La Iglesia se ve así obligada a tomar más profunda conciencia de su carácter efectivamente militante y a aceptar, con una hondura nueva, su vocación de lucha en la historia. Es así como las épocas de amenaza desplazan a la Iglesia de una tendencia, por lo demás natural, a una especie de anacronismo, esto es, a equivocarse de tiempo. Porque no es ahora el tiempo del triunfo, sino el de la lucha.

Podemos recordar, a este propósito, todo cuanto se ha hablado en el posconcilio del triunfalismo de la Iglesia, en contra de la Iglesia establecida. La crisis cultural de la época la remece a ella por entero y la pone ante la urgencia interna, muy particular, de retomar y dejarse conformar con mayor profundidad por las actitudes bíblicas del pobre, del niño, del peregrino, de la esposa que está aún lejos de su Señor.

Los tiempos de lucha, que despiertan en nosotros el carácter militante de la Iglesia, renuevan también nuestra imagen de María vista como mujer fuerte.

El Cardenal Wojtyła, en su retiro de Cuaresma de 1976, sitúa esta inquietud y lucha de final de milenio en el horizonte de un nuevo Adviento. Naturalmente, un Adviento, una venida de Cristo, un nacimiento del Señor, nos hace mirar a María. Es por eso coherente que el texto final de aquel retiro sea un texto mariano, en el cual se desarrollan las implicancias históricas concretas del gran signo que aparece en el cielo, según se lee en el cap. 12 del Apocalipsis. Por lo demás no hemos de olvidar que quien nos habla viene de una nación en la que no hay tiempo para jugar con lucubraciones más o menos elegantes o diletantes acerca del tema. Se trata de un texto eminentemente polaco, en que resuena uno de los acentos más sostenidos por el Episcopado polaco durante los últimos decenios; texto lleno de alusiones a las circunstancias de su patria, que deja traslucir la seriedad de una Iglesia local forzada a vivir de una forma concreta la lucha y el martirio de la Iglesia.

18 Cfr. DP., nn. 401, 405, 407.

19 DP., n. 469.

Así pues, como colofón de todo el retiro, se nos pone a los cristianos de esta época ante el signo de contradicción, que es Jesucristo; ante la gran señal de lucha, que representa María. El final del milenio nos invita a colocarnos en la perspectiva de un advenio; la ruptura del orden cultural, que teníamos como seguro hasta hace muy poco, acarrea a la humanidad dolores y estremecimientos que el Papa descifra como dolores de parto. Y como este Adviento sucede al primero, en la prolongación de los combates propios de los discípulos del Señor y de la historia, María será presentada en la enseñanza del Papa como "la mujer vestida de sol, como la mujer fuerte que anima a los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús."²⁰

Estas reflexiones del actual Papa pueden ser asociadas a algunas consideraciones que hacía Pablo VI en la Exhortación *Marialis Cultus*, cuando impulsaba a los cristianos a renovar la perenne figura de la Virgen, tal cual nos es presentada en el Evangelio, confrontándola con la situación, las concepciones y los problemas de nuestra época. Así se comprobará, decía, "con gozosa sorpresa, que María de Nazaret, aun habiéndose abandonado a la voluntad del Señor, fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante [...]; se reconocerá en María, que sobresale entre los humildes y pobres del Señor, una mujer fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento, la huida y el exilio."²¹

Pablo VI nos impulsa a sacudir la carga sociológica de una época que había diluido los rasgos fuertes y decididos de un perfil que la Iglesia necesita hoy en día descubrir en María. Y la descubre como a la mujer vestida de sol. La seguirá sin duda presentando bajo la imagen de la ternura de la madre bondadosa, pero mostrándola simultáneamente como a la mujer apocalíptica, acosada por la amenaza y por la lucha, fortalecida por la fe y la esperanza.

La recuperación de un recio carácter militante está en conexión con la renovación, por parte de la Iglesia y de los cristianos, de su condición filial.

Dos textos de Puebla se refieren particularmente a este aspecto. En uno de ellos leemos que "María, Madre, despierta el corazón filial que duerme en cada hombre."²² La afirmación de este texto encuentra su campo de observación y su punto de

²⁰ Apoc 12, 17.

²¹ MC., n. 37.

²² DP., n. 295.

partida en la capacidad de suscitar y acoger la primera relación del hijo con el mundo exterior, propia de la mujer. Lo despierta a la realidad de su condición de hijo, asumiéndolo como madre. En otro orden de cosas, la capacidad de despertar la conciencia de ser hijo de Dios es un carisma otorgado a María, en el plano de la gracia. Carisma que no se refiere a una dimensión más o menos sentimental, sino que alcanza al núcleo mismo de la fe. La fe, en efecto, nos abre a la substancia de la revelación hecha por Jesucristo, que no es otra cosa que la revelación del Padre. Por la fe se nos otorga un corazón de hijos —de niños—, lo cual es una exigencia fundamental para poder entrar en el Reino.

A partir de aquí podemos releer otro texto, ya citado al comienzo, en que Puebla nos pone ante la tarea pastoral de "asumir las inquietudes religiosas que, como angustia histórica, se están despertando en el final del milenio. Asumirlas en el señorío de Cristo y en la Providencia del Padre, para que los hijos de Dios obtengan la paz necesaria mientras luchan en el tiempo."²³

El texto nos lleva a no oponer la condición de lucha, propia del cristiano, particularmente en esta época de final de milenio, con la condición filial a la que pertenece la entrega y abandono en la Providencia del Padre. Nos lleva a considerar que el corazón filial permite la lucha de los que tienen que dar testimonio de Jesús en el combate. No son titanes, no son prometeos. Son hijos que, precisamente porque han recibido un corazón filial, tienen la firmeza para el combate y la paz interior que permite estar en la guerra de la historia.

María, entonces, no sólo marca el carácter militante de la Iglesia, sino que le da además la única posibilidad de no quebrarse. Otorga al cristiano la capacidad para que su fidelidad no se trice en el combate, el corazón de hijo. Es verdad, como nos lo dice la experiencia, que el hombre lleno de fe, el santo, es simultáneamente hombre de gran serenidad y de gran capacidad de lucha. En esa serenidad es un luchador.

3. PARA UNA EXPERIENCIA LÚCIDA DE LA FE

La vida personal, la cultura, como conjunto orgánico de valores, como forma de vida espiritual y humana, está condicionada por el desarrollo y cambio de las formas exteriores materiales y

²³ DP., n. 468.

económicas de la existencia. La vida de fe, la vida cristiana, está a su vez condicionada por los contenidos de valor y por las formas culturales en que se encarna.

Ahora bien, Puebla constata el hecho del cambio social y cultural, el paso de una civilización agraria a otra urbano-industrial.²⁴

Dicho tránsito acarrea ante todo un impacto de desestructuración de la cultura existente, del sistema dado, sobre todo de la jerarquía de valores heredada. Al dejar de existir un sistema único, ordenado y coherente, sobreviene un pluralismo cultural y religioso; se pone en cuestión y se fractura la homogeneidad cristiana. Dejan de existir los territorios cerradamente cristianos.

Todo esto acarrea fenómenos que se describen con un variado lenguaje. Con la pérdida de raíces culturales, con la disolución de la homogeneidad e identidad de un grupo cultural, sobrevienen las formas de "desarraigo".²⁵ La actual tendencia a una "nivelación y uniformidad"²⁶ sitúa al hombre en una universalidad abstracta, fuera de todo grupo particular que le otorgue reconocimiento e identidad. Estos fenómenos llevan al hombre al aislamiento espiritual y a una desidentificación de sí mismo.

Reconocemos esta situación con más facilidad en los que emigran de las regiones rurales hacia las ciudades. En todo caso, se produce como un fenómeno típico de las modernas ciudades.

La insuficiencia de vinculaciones, la ausencia de relaciones permanentes y hondas, crea en el individuo una intensa necesidad de "experimentar", de vivenciar, pues la ruptura del *habitat* cultural en que se desenvolvía ha traído consigo un empobrecimiento de experiencias hondamente humanas.

El hombre siente entonces la necesidad de experimentarse a sí mismo, es decir, la propia interioridad; de sentirse a sí mismo y de sentir al otro, precisamente para sentir la resonancia del otro en uno mismo, para sentirse viviente. En esta búsqueda de contacto vital hay que inscribir el desenfreno sexual. Intervienen también sustitutos de la fe, que asumen ropajes y formas religiosas. En esta busca de experiencias profundas y vitales hay que poner el aprendizaje de técnicas orientales, de cursos de yoga, la iniciación en religiones esotéricas y en ritos extraños, donde lo experimental tiene un rol fundamental.

24 Cfr. DP., nn. 415 ss.

25 Cfr. DP., n. 456.

26 Cfr. DP., n. 427.

Por otra parte, la situación de desestructuración y cambio cultural trae consigo la caída de muchas convicciones, antes firmes, y la pérdida de sentido de múltiples prácticas y costumbres. Esto ha dado lugar a que algunos teólogos formularan un principio a cuya luz han trabajado muchos pastoralistas. Es el principio de reducción a lo esencial, que podríamos llamar la ley del ahorro de energías. Viene a afirmar que, en tiempos de desestructuración cultural y del consecuente cuestionamiento de tantos elementos vinculados a la fe o a la vida cristiana, hay que concentrarse en lo esencial para no perderlo, dejando para tiempos de abundancia lo accesorio. A lo esencial pertenece Cristo; entre lo accesorio, en cambio, se ubica la devoción mariana. Lo esencial es la celebración eucarística; la adoración al Santísimo, por el contrario, pertenece a una exuberancia para la que no están estos tiempos. Se trata de ahorrar energías para concentrarlas en lo esencial.

A mi parecer este esencialismo lleva a una ilusión. No resisto a la tentación de recordar un texto del 25 de marzo de 1532, en que Lutero se queja más o menos en estos términos: antaño rezábamos tantas jaculatorias y rosarios a María, pero ahora dormimos tan profundamente en la oración a Cristo, que no rezamos ni una vez al año. Dios castigará esta indiferencia hacia el Salvador. ¿No es vergonzoso haber ensalzado antaño tanto a la Madre y olvidar ahora completamente al Hijo?

La intención de ahorrar energía para concentrarla en lo esencial se resuelve más o menos paulatinamente en un empobrecimiento y aun pérdida de lo esencial. Cuando caen los antemurales, queda amenazado el bastión central: éste ya no se renueva con las fuerzas que se le han quitado, al destruir los antemurales que lo protegían.

El desarrollo de algunas vertientes pastorales, durante los últimos decenios, nos ofrece otro ejemplo. Se ha ido pasando de una expresión más rica de la fe a una especie de esencialismo; y de un esencialismo al empobrecimiento de la misma esencia, para terminar en un reduccionismo desviado hacia propósitos meramente intramundanos; se ha disuelto lo religioso, adjudicando significado mesiánico a la lucha política o a las ideologías.

En la presente situación de vacío cultural y de desarraigo espiritual, necesitamos a la vez de verdad, de identidad y de una experiencia de vinculaciones firmes; la Iglesia ha de ofrecer al hombre un contenido de fe no desencarnado; ha de restaurar la jerarquía de las verdades que profesa, sin reducirlas a un

minimalismo esencial. La Iglesia convoca al hombre a vivir en un mundo que no se ciñe a una esencialidad abstracta, frío y privado de riqueza. Por el contrario, invita a habitar en un universo de existencia en que la verdad y el amor del Padre se encuentran expresados en múltiples vidas humanas, desde la vida de Cristo hasta la de los santos y aun la de los hermanos más pequeños que sufren hambre y sed. El universo cristiano nos ofrece un acceso a lo más esencial y definitivo, a través de una red de vinculaciones sensibles e históricas, que, sin aprisionarnos en un ciego experimentalismo, el cual no entrega más que una ilusión de lo real, nos permite pasar, mediante el sendero de la experiencia humana, a la claridad de la verdad esencial.

María juega aquí un papel fundamental. Como mujer, como madre, tiene una capacidad particular para adentrarse en la zona vital del hombre. El P. Egidio Viganó, actual Superior general de la comunidad salesiana, decía, al hacer un análisis del Concilio, que, si hay una cosa evidente en toda la vida de María, es que su maternidad, la expresión suprema de toda su funcionalidad, está al servicio de la vida de su Hijo.

María permite experimentar la fe, vivenciarla, pero con la lucidez que ella implica. Ella es presentada en Puebla como "educadora de la fe" porque "cuida que el Evangelio nos penetre"²⁷; penetración por la que inscribe en la profundidad del corazón el primero de los mandamientos: Amarás al Señor con todo el corazón, con toda tu alma. María, sin la cual no se puede hablar de Iglesia, trae consigo "una presencia femenina, que crea el ambiente familiar, la voluntad de acogida, el amor y el respeto por la vida. Es presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios. Es una realidad tan hondamente humana y santa que suscita en los creyentes las plegarias de la ternura, del dolor y de la esperanza."²⁸

4. MARÍA Y LA ESCUELA DE FORJADORES DE LA HISTORIA

Nuevamente el Documento de Puebla muestra a la Iglesia como escuela de forjadores de la historia. Enumera dos posturas básicas frente a la historia.²⁹ Por una parte el fatalismo de los

"pasivistas" que abandonan la historia a fuerzas que están exclusivamente fuera del hombre; entre los cuales se cuentan también cristianos "que creen no poder intervenir, esperando que Dios sólo actúe y libere". Por otra parte la actitud prometeica de los "activistas", que creen poder hacer todo por sí solos; quienes, aun cristianos, pero "en una perspectiva secularizada, consideran a Dios lejano, como si hubiera entregado la completa responsabilidad de la historia a los hombres; quienes, por lo mismo, intentan angustiada y frenéticamente empujarla hacia adelante".

Hay, efectivamente, formas titánicas y prometeicas de querer hacer la historia. Entre éstas podemos enumerar el esfuerzo de quienes creen poder torcer la historia a través de la guerrilla, forzando a todo un pueblo a entrar por ese camino. Pero hay otras formas de estar en la historia sin responsabilizarse de ella. En muchas de nuestras naciones existe efectivamente la tentación de caer en un pasivismo histórico; a esto impulsan los gobiernos autoritarios, a procurar que los pueblos dejen sus decisiones en manos de unos pocos, cayendo así en una total inhibición de la creatividad histórica.

Puebla nos llama a otra actitud, proponiéndonos ante todo el modelo de Jesús: "La actitud de Jesús fue otra. En él culminó la sabiduría enseñada por Dios a Israel. Israel había encontrado a Dios en medio de su historia. Dios lo invitó a forjarla juntos, en Alianza... Jesús aparece igualmente, actuando en la historia, de la mano de su Padre; su actitud es a la vez de total confianza y de máxima corresponsabilidad y compromiso. Porque sabe que todo está en las manos del Padre que cuida de las aves y de los lirios del campo. Pero sabe también que la acción del Padre busca pasar a través de la suya."³⁰ La tercera Conferencia Episcopal resume su exhortación, después de haber propuesto a Cristo como modelo, indicando que América Latina "necesita educar hombres capaces de forjar la historia según la praxis de Jesús; necesita hombres conscientes de que Dios los llama a actuar en Alianza con él."³¹

A su vez, el texto mariológico del mismo documento nos muestra cómo se sitúa María en esta tarea de hacer la historia, con una actitud que excluye todo pasivismo y todo activismo.

"María, en efecto, llevada a la máxima participación con Cristo, es la colaboradora estrecha en su obra. Ella fue algo del

27 DP., n. 290.

28 DP., n. 291.

29 Cfr. DP., n. 275.

30 DP., n. 275.

31 DP., n. 279.

todo distinto de una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante. No es sólo el fruto admirable de la redención; es también la cooperadora activa. En María se manifiesta preclaramente que Cristo no anula la creatividad de quienes lo siguen. Ella, asociada a Cristo, desarrolla todas sus capacidades y responsabilidades humanas, hasta llegar a ser la nueva Eva, junto al nuevo Adán. María por su cooperación libre en la nueva Alianza de Cristo, es junto a él protagonista de la historia.”³²

El texto nos pone ante los ojos el carácter activo y protagónico de María. No podemos dejar de notar, al paso, la contradicción de quienes, a la vez que subrayan la libertad del hombre y su capacidad de ser creador de la historia, asumen a la vez una postura minimalista en lo que atañe a lo mariano, siendo así que María es la máxima manifestación del papel protagónico del hombre, invitado a la Alianza con Cristo para construir la historia.

El carácter protagónico, inherente a la maternidad de María, tiene un aspecto complementario. Ella es la madre virginal. Es madre, pero no a costa de su virginidad. Como señala el Documento de Puebla: “Ella nos enseña que la virginidad es un don exclusivo a Jesucristo, en que la fe, la pobreza y la obediencia al Señor se hacen fecundas.”³³ Obediencia, pobreza, fe, son actitudes que contradicen de lleno una postura titánica o prometeica. Estas actitudes, prosigue diciendo el texto de Puebla, “se hacen fecundas por la acción del Espíritu”; así también la Iglesia quiere ser madre de todos los hombres, esto es, quiere ser protagonista de la historia, “no a costa de su amor a Cristo, distrayéndose de él o postergándolo, sino por su comunión íntima y total con él. La virginidad maternal de María conjuga en el misterio de la Iglesia dos realidades: toda de Cristo y, con él, toda servidora de los hombres.”³⁴

5. MARÍA Y LA IGLESIA

Resulta iluminadora para la pastoral la afirmación de que el Concilio Vaticano II dinamiza las características femeninas de la Iglesia. Sin hacer una caricatura, lo podemos sostener. La afir-

32 DP., n. 293.

33 DP., n. 294.

34 DP., n. 294.

mación resulta bastante clara si se la considera desde la Mariología.

Efectivamente, las características femeninas de la Iglesia son desarrolladas en el capítulo mariano de *Lumen Gentium*, en el acápite que va del n.º 63 al 65. Todo el texto arranca de la afirmación de María como mujer, como Virgen y como Madre, y de aquí se extiende hacia la consideración de la Iglesia. El paso de María a la Iglesia se explica porque aquella es “el tipo de la Iglesia.”³⁵

Por lo mismo, a ésta le son transferidas las características femeninas de María: “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 en la regeneración de los hombres.”³⁶ Quienes cooperan a la regeneración —una palabra ésta que nos pone en contacto directo con los orígenes de la vida—, tienen que tener un amor maternal. Es la Iglesia Madre.

En esta línea Juan Pablo II, dirigiéndose en Polonia a los sacerdotes, los ha exhortado a ser *madres del pueblo*. La exhortación tiene antecedentes paulinos.

El P. Viganó, al que citamos antes, sostiene también que en la Ecclesiología del Concilio Vaticano II hay una primacía de lo vital, de lo personal. Creo que esta perspectiva es expresada en Puebla mediante las nociones de “comunión y participación”. Pero estas nociones, retraducidas en la categoría más concreta de “familia”, le permiten a Puebla volver a presentar el carácter femenino de la Iglesia.

Es conveniente, en este punto, leer conjuntamente dos textos. En uno de ellos, Puebla presenta a la Iglesia como “Pueblo de Dios”, pero esforzándose por otorgar a esta suprametáfora una mayor personalización, de captarla en el íntimo grado de comunión que quiere expresar. Por eso la explica expresándola con la imagen más concreta de la “familia”: “La Iglesia es el lugar donde los hombres [...] se hacen —real, profunda, ontológicamente— Familia de Dios. Se convierten verdaderamente en hijos del Padre en Jesucristo, quien les participa su vida por el poder del Espíritu, mediante el Bautismo.”³⁷

El texto nos pone en un clima de ideas que se centra en la referencia a los orígenes de la vida sobrenatural y a la incor-

35 *Lumen Gentium*, n. 63.

36 *Lumen Gentium*, n. 65.

37 DP., n. 240.

poración, por el nacimiento bautismal, en la familia de la Iglesia. Pero queda como a la espera de que se nombre lo femenino.

Se lo nombra en un texto muy emparentado con el anterior, en que la Iglesia es íntimamente asociada a María, por una profunda y misteriosa presencia: "Se trata de una presencia femenina que crea el ambiente familiar, la voluntad de acogida, el amor y el respeto por la vida. Es presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios."³⁸

Con esta última fórmula se ha llegado a la afirmación más contundente. Los rasgos maternos y paternales están, en su plenitud, en Dios. Y Dios se manifiesta, ante todo, en la Encarnación. Ésta, sin embargo, al ser manifestación de Dios, es también una limitación. Dios se manifiesta en el modo de ser del varón solamente. Ciertamente, Cristo encarna en sí rasgos maternos de Dios; en esta línea está la figura del buen pastor y la veneración al Corazón de Cristo. Queda sin embargo en pie la conveniencia de que los rasgos maternos de Dios sean, con mayor propiedad, manifestados por la persona de una mujer. Esta mujer es María.

A partir de esta consideración de María como manifestación sacramental de los rasgos maternos de Dios, podemos abordar algunas de las tensiones existentes en la tarea pastoral.

Una de esas tensiones se da entre la búsqueda de la verdad y de la vida. Tensión entre *vitalidad* y *objetividad*. La reacción contra un ortodoxismo virilista, no exento de peligro y pecado, ha llevado a veces a un vitalismo que no es más que ciega fascinación de la subjetividad. De un paternalismo que, al subrayar el carácter normativo y objetivo de la verdad, ha descuidado su asimilación personal y afectiva, se pasa a un vitalismo enemigo de la razón y subjetivamente arbitrario.

Según la fórmula que conocemos, María proporciona el modelo de una *cognitio vitalis Christi*. Nos abre a la verdad objetiva, pero dirigiendo hacia ésta todas las fuerzas vitales del alma. Como mujer, sensible a la realidad personal, nos abre al encuentro del tú, pero pasando por el reconocimiento fundamental de que en la persona de su Hijo, el "tú" hacia quien ella se ha abierto con todo su corazón de mujer y de madre, se encuentra la Verdad, que es simultáneamente Vida.

Cabe aquí nuevamente recordar la virginidad de María, como capacidad de acogida humilde de lo real, como caracte-

rística de quien se pone, permanentemente, en situación de discípulo. Puebla recoge la más sólida veta mariana de la tradición cuando reconoce a María "como modelo extraordinario en orden a la fe" y la presenta como "la perfecta discípula que se abre a la Palabra y se deja penetrar por su dinamismo."³⁹ Es la "virgen oyente."⁴⁰

María no se entrega a una vitalidad arbitraria, feminoide; es una vitalidad que proviene de su apertura a una muy clara objetividad que la trasciende. María no se imagina al Verbo, ni proyecta desde su yo una objetividad ilusoria. Totalmente vaciada de sí misma, se deja tomar por el torbellino vital del mismo Dios, del misterio trinitario.

Otras de las tensiones se producen entre las dimensiones eclesiológicas de la *vitalidad* y la *institución*. Se puede considerar como una característica más propia del varón la tendencia a la organización y, por lo mismo, a subrayar la importancia de la Iglesia como institución y autoridad. Conocemos por experiencia la propensión de muchos a endurecer la rigidez de las estructuras institucionales y al autoritarismo. El Concilio ha tratado de mostrar una imagen total y equilibrada de la Iglesia, integrando la dimensión de su vida íntima y su institucionalidad. El tiempo posconciliar ha traído consigo también un desquite del vitalismo, representado por algunas corrientes que han llegado a veces a desplazar fuertemente el acento hacia la dimensión íntima, vital y divina de la Iglesia, con desmedro de su dimensión institucional. Si asumimos, como criterio de discernimiento, la perspectiva global de la Encarnación, nuestro juicio aprecia en este punto una cierta inclinación monofisita; la Iglesia, absorbida en su centro vital, íntimo y espiritual, es pensada fuera de toda implantación institucional. La figura de María nos invita más bien a evitar desplazamientos unilaterales. La Iglesia ha visto desde siempre, en su maternidad divina de Cristo, la expresión de la verdad total de la Encarnación. Según la vieja expresión que circula en torno a Éfeso, ella es cetro de la ortodoxia; es la balanza del dogma, como dirán algunos. Aquí habría que ubicar digámoslo de paso, el tema nada intrascendente de la relación de la Virgen con la Jerarquía; esto nos llevaría a mostrar cómo despierta ella el sentido jerárquico del Pueblo de Dios y cómo este despertar se ha verificado en la vieja Europa y en América Latina.

39 DP., n. 296.

40 MC., n. 17.

Otra tensión es la que existe entre *intimidad y universalidad*. El movimiento de las comunidades eclesiales de base lleva en sí el auténtico deseo de experimentar, en un núcleo pequeño, la índole comunional, familiar e íntima de la Iglesia, a través del conocimiento mutuo y la vivencia de las relaciones interpersonales. Por otra parte, la Iglesia Pueblo de Dios amplio, Familia que se dilata más allá de las fronteras familiares, grupales y nacionales, exige de sus miembros una apertura universal. Este es un ejemplo de la tensión que puede producirse entre la vivencia de lo más local y pequeño, y de lo más amplio y universal. En una escala diversa, otros ejemplos estarían ofrecidos por la relación en la comunidad de una parroquia y la Diócesis; la Iglesia particular de cada Diócesis y la Iglesia universal; la Iglesia entendida solamente como una gran organización a escala mundial no permitiría experiencias de comunión y de diálogo más íntimos; por otra parte, el núcleo pequeño puede estar tentado de clausurarse en sí mismo, concentrándose en el gozo de la intimidad. También aquí es necesario encontrar el punto exacto, en que el ansia de comunión íntima y concreta no desplace la vocación del cristiano hacia una creciente universalidad.

Es más propio de la mujer crear pequeños espacios de intimidad familiar. La figura de María puede aquí nuevamente servirnos de inspiración. Como Madre de Jesús, María está llamada, en una primera instancia, a protegerlo, a guardarlo y preservarlo dentro del grupo familiar; la vida en Nazaret evoca más bien este ámbito de intimidad. Sin embargo, también como Madre de Jesús, María comienza, ya desde los primeros años del Hijo, a tomar conciencia de la proyección mesiánica, y por consiguiente pública y universal, de su propia maternidad. Progresiva y dolorosamente se va abriendo a la misión del Hijo, llamado a estar en las cosas del Padre. A través de episodios en que no llega a comprender al Hijo; de silencios que ocultan hondas meditaciones de lo que va guardando en su corazón, la vemos peregrinar, en la fe, hasta el pie de la cruz; allí realiza la entrega total y definitiva de su Hijo al Padre en pro de una amplia y nueva humanidad, de la que ella es madre. Así ha ido madurando su ser femenino, en el encuentro personal, íntimo y protector con su Hijo, asumido en toda la proyección mesiánica que éste traía como misión del Padre.

Identidad y servicio. Estas palabras pueden indicar los polos de una nueva tensión en los miembros de la Iglesia. La búsqueda angustiosa de la propia identidad, fruto muchas veces de la

inseguridad, puede convertirse en una atención narcisista dirigida a sí mismo. Se debilita así un rasgo femenino, que consiste en la cálida entrega al servicio de los demás. Pero no podemos dejar caer este tema típicamente conciliar: el de la Iglesia servidora.

Por otra parte, hay formas de servicio, inquietas y afanosas, que ocultan una pérdida de interioridad y de identidad.

En esta tensión, es nuevamente la complementariedad entre la maternidad y la virginidad de María la que ha de inspirar nuestra exacta actitud cristiana.

Escenas como la de la visita a Isabel o las Bodas de Caná nos ponen ante los ojos la actitud de atención servicial que María presta a los demás, una atención preocupada y cálida, que la lleva a olvidarse de sí misma. Pero María, en la autodonación amiga y materna de sí a otros, no deja de guardarse con espíritu virginal. Se da, se entrega, pero se conserva. María conjuga acción y contemplación, entrega y silencio. Su silencio y su distancia son el signo de que su entrega total a los demás no destruye una última reserva. La virginidad maternal de María conjuga en el misterio de la Iglesia estas dos realidades: *toda de Cristo y, con él, toda servidora de los hombres.*

6. ALGUNAS CUESTIONES PARTICULARES

Sin detenerme en explicaciones, sino tan sólo a modo de sugerencias para el diálogo, deseo concluir enumerando algunas breves reflexiones pastorales, dentro de un cuadro de inspiración mariana.

La primera se refiere al tema de la mujer. Ya desde antes de Puebla se venía tratando de formular con creciente precisión el lugar que la mujer ha de tener en la Iglesia. A partir de este presupuesto, Puebla pasa más bien a considerar ciertas especificaciones propias del ser femenino, a la luz de María.

Una de estas consideraciones trata de presentar a la mujer, en una línea de encarnación, como figura en que se espiritualiza la carne y se encarna el espíritu.⁴¹ En este contexto, encontramos un número del Documento que pone a María en conexión con las ideologías: "Por medio de María, Dios se hizo carne; entró a formar parte de un pueblo; constituyó el centro de la

41 Cfr. DP., n. 299.

historia. Ella es el punto de enlace del cielo con la tierra. Sin María, el Evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista.”⁴² Esta frase nos recuerda la respuesta que dio K. Rahner cuando se le preguntó, en cierta ocasión, cómo explicaba él el retroceso de la piedad mariana y por qué nuestros contemporáneos no muestran ya mucho interés en la Virgen María. Demasiados cristianos, sea cual fuere la confesión a que pertenecen —decía Rahner—, están tentados de abstraer el Cristianismo y transformarlo en una ideología; pero las abstracciones no necesitan una madre.

Puebla, que valora el pasado buscando en él las raíces culturales de América Latina, no quiere sin embargo resucitarlo con nostalgia romántica. Acepta el hecho y la necesidad del cambio. Pero impulsa al hombre latinoamericano a no aceptar, de manera fatalista, cualquier cambio, sino a tomarlo en sus manos y a orientarlo.

Ve uno de los riesgos del cambio en la tendencia a una nivelación cultural universal que eliminara la propia identidad cultural latinoamericana.⁴³

Este planteo es releído en cierto modo en el contexto del Documento sobre religiosidad popular, a la luz de María. De allí un texto, que ya hemos citado: “El Evangelio, encarnado en nuestros pueblos, los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la evangelización.”⁴⁴ Este no ha de ser apreciado como un texto retórico. La Conferencia de Puebla estaba unánimemente convencida de que María de Guadalupe es el símbolo luminoso de la identidad latinoamericana. Al mismo apela, en la presente etapa de cambio, para exhortar a mantener y fortalecer una identidad amenazada por la destrucción de la cultura y por la tendencia a una homogeneidad universal, cuyo origen está en la dimensión abstracta de la racionalidad científico-técnica.

Podemos reformular el texto mariano que acabamos de citar, valiéndonos de una tipología mariana tradicional: *María es el Arca de Noé para un tiempo de transición cultural en América Latina*. Su presencia histórica entre nosotros permite decir que

42 DP., n. 301.

43 Cfr. DP., nn. 421-428.

44 DP., n. 446.

conserva en sí misma todo lo esencial, lo fundamental, que ha de ser preservado si se quiere salvar una identidad católica, tal como se ha desarrollado en nuestro continente.

En el mismo documento sobre religiosidad popular se indican ciertas leyes que han de regir la evangelización en este tiempo de cambio: “Como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo. En América Latina, después de casi quinientos años de la predicación del Evangelio y del bautismo generalizado de sus habitantes, esta evangelización ha de apelar a la memoria cristiana de nuestros pueblos. Será una labor de pedagogía pastoral, en que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado, dinamizado por el Evangelio. Esto implica en la práctica reanudar un diálogo pedagógico, a partir de los últimos eslabones que los evangelizadores de antaño dejaron en el corazón de nuestro pueblo. Para ello se requiere conocer los símbolos, el lenguaje silencioso, no verbal, del pueblo, con el fin de lograr, en un diálogo vital, comunicar la Buena Nueva mediante un proceso de reinformación catequética.”⁴⁵

Nos interesa destacar, sobre todo, que el texto orienta estas pautas en una actitud pedagógica. Esta, a su vez, requiere un espíritu maternal entre cuyos elementos se destacan el amor y la cercanía del evangelizador al pueblo. Aun cuando no se hace explícita mención de María, el texto, por su tenor, permite ser fácilmente emparentado con aquellos otros en que la inspiración mariana es expresa e inmediata: “Los agentes de la evangelización, con la luz del Espíritu Santo y llenos de caridad pastoral, sabrán desarrollar la pedagogía de la evangelización. Esto exige, antes que todo, amor y cercanía al pueblo, ser prudentes y firmes, constantes y audaces para educar esa preciosa fe, algunas veces tan debilitada.”⁴⁶

La figura de María es puesta en Puebla también en conexión con los problemas relativos a la justicia.

Como tema fundamental aparece el de la dignidad del hombre. Si Jesucristo, imagen del hombre nuevo, es el fundamento último de nuestra dignidad; si ésta ha de encontrarse realizada y expresada en la comunidad de la Iglesia, “en María —añade Puebla— hemos encontrado la figura concreta en que culmina toda liberación y santificación en la Iglesia. Estas fi-

45 DP., n. 457.

46 DP., n. 458.

guras tienen que robustecer hoy los esfuerzos de los creyentes latinoamericanos en su lucha por la dignidad humana.”⁴⁷

La función maternal de María, así como la consideración de la Iglesia como una familia, llevan espontáneamente a incorporar en la reflexión mariana el tema de la fraternidad entre los fieles.⁴⁸ Pero, como esa fraternidad no se agota en la vivencia intraeclesial y, a la vez, María ha sido experimentada en la historia latinoamericana como lazo de unión, ella es presentada con una función en la comunidad de los pueblos: “María no sólo vela por la Iglesia. Ella tiene un corazón tan amplio como el mundo e implora ante el Señor de la historia por todos los pueblos. Esto lo registra la fe popular que encomienda a María, como Reina maternal, el destino de las naciones.”⁴⁹

La fraternidad, tan gravemente herida por las desigualdades hirientes entre pobres y ricos, da lugar al tema de la justicia social. Puebla hace reaparecer, en este contexto, la figura de María con su capacidad de alentar a quienes luchan por la justicia: “El Magníficat es espejo del alma de María. En ese poema logra su culminación la espiritualidad de los pobres de Yahvé y el profetismo de la Antigua Alianza. Es el cántico que anuncia el nuevo Evangelio de Cristo; es el preludio del Sermón de la Montaña. Allí María se nos manifiesta vacía de sí misma y poniendo toda su confianza en la misericordia del Padre. En el Magníficat se manifiesta como modelo para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, ni son víctimas de la alienación, como hoy se dice, sino que proclaman con ella que Dios ensalza a los humildes y, si es el caso, derriba a los potentados de sus tronos... (Juan Pablo II, Zapopán, 4. AAS LXXI, pág. 230).”⁵⁰

Como la reivindicación de la mera justicia no puede ser el motor último del mundo nuevo, María encuentra su lugar más propio y central cuando Puebla, continuando el llamado de Pablo VI y de Juan Pablo II a una nueva civilización, necesita echar mano de una figura-modelo, cuya primera característica sea el amor.

MARIA, MODELO DE VIDA CONSAGRADA

P. LEONARDO CAPPELLUTI, S.C.J.

47 DP., n. 333; cfr. n. 334.

48 Cfr. DP., n. 295.

49 DP., n. 289.

50 DP., n. 297.

INTRODUCCIÓN

LA visión de María presentada por el Concilio Vaticano II se orienta hacia la consolidación del principio de ejemplaridad: María es modelo, "tipo" de la Iglesia. "Como ya enseñó San Ambrosio, la Madre de Dios es *typus* (molde-forma) de la Iglesia [...], pues en el misterio de la Iglesia, que con razón es llamada también madre y virgen, precedió la Santísima Virgen, presentándose de forma *eminente y singular como modelo*, tanto de la virgen como de la madre."¹

En consonancia con la doctrina conciliar, el Documento de Puebla (DP.) amplía el mismo principio en relación con Cristo, la Iglesia y, en particular, con la situación eclesial de América Latina:

1. María es modelo en su relación con Cristo (DP. 292-293);
2. María es modelo para la vida de la Iglesia y de los hombres (DP. 294-299);
3. María es modelo del servicio eclesial en América Latina (DP. 300-303).

Por su parte, la vida consagrada recibe como modelo a María de un modo especial: "Ella nos enseña que la virginidad es un don exclusivo hecho a Jesucristo, en que la fe, la pobreza y la obediencia al Señor se hacen fecundas por la acción del Espíritu" (DP. 294).

Se establece así una estrecha relación entre María, la Iglesia y la vida consagrada. Buscar el *nexo oculto* que vincula estas tres realidades enunciadas y explicitarlo, en la medida de lo posible, es el *principal objetivo* perseguido en la presente reflexión.

La consagración sacrificial realizada por Cristo al Padre representa el *núcleo* de la cuestión. En su doble aspecto de reserva a Dios y misión a los hombres, la consagración cumplida en la Cruz relaciona a María con la Iglesia y en particular con la vida consagrada.

¹ *Lumen Gentium*, n. 63. Cfr. Enrique del Sagrado Corazón, "Los principios mariológicos del Concilio Vaticano II"; *Estudios Marianos*, 2ª época, vol. XXVII, Cocusa, Madrid, 1966, págs. 279-333.

La Iglesia, depositaria de los beneficios redentores de Cristo, recibe a María, prototipo de la perfecta redimida, colaboradora fiel y activa del Redentor y su Madre amadísima en el orden de la gracia.

Por la vinculación salvífica existente entre el misterio de María y el de la Iglesia, nacen a la vida de la gracia los nuevos hijos de Dios: ambos misterios, aunque de distinta manera, participan de la misma generación divina.

Enseña al respecto el documento de Puebla: "*La Iglesia, con la Evangelización, engendra nuevos hijos*. Ese proceso que consiste en 'transformar desde dentro', en 'renovar a la misma humanidad' (EN. 18) es un verdadero volver a nacer. *En ese parto*, que siempre se reitera, *María es nuestra Madre*. Ella, gloriosa en el cielo, actúa en la tierra" (DP. 288, los subrayados son nuestros).

La presencia de María en la Iglesia adquiere particular significación para los consagrados a Dios con los tres votos, de pobreza, de castidad y de obediencia. Además de haber colaborado, desde el bautismo, en su nacimiento en Cristo Jesús, ella acompaña de modo especial a todos aquellos que, por vocación divina, quieren "seguir más de cerca" los pasos de su Hijo. (Cfr. *Lumen Gentium*, n. 44.)

Es en relación con Cristo donde aparecen con mayor nitidez *las virtudes de María* como Madre y servidora de la Palabra encarnada. De ahí la exhortación de los Obispos de Puebla, destinada a los consagrados: "Teniendo *a María como modelo* y como intercesora, los consagrados encarnarán la Palabra en su vida y, como ella y con ella, la ofrecerán a los hombres en una continua evangelización" (DP. 745).

El camino que deseamos recorrer en estas páginas, parte, en consecuencia, del análisis del concepto de consagración *para llegar a la ejemplaridad de María* en su entrega al Padre y en su misión a los hombres, no sin antes detenernos ante el crucificado del Gólgota para contemplar al *único mediador* entre Dios y los hombres y *meta última* de todo peregrinar: *el hombre Cristo Jesús*.

1. CONSAGRACIÓN: RESERVA Y MISIÓN

La riqueza doctrinal contenida en el concepto de consagración obliga a un análisis un tanto detallado del término *consagrar*. Partiendo, pues, del Antiguo Testamento, o, más bien, de su

primera significación dentro de la revelación veterotestamentaria, el interés cae en su uso dentro del contexto *sacrificial*. Es en él, precisamente, donde se desarrolla el misterio de la redención traída por Cristo. La entrega sacrificial al Padre, consagración-reserva, y la salvación de todo el género humano, consagración-misión, sintetizan la complejidad y establecen la óptica exacta del sacrificio del Calvario. Después de aclarar por qué en Cristo la consagración implica *necesariamente*, en la actual economía salvífica, la *unión de ambos elementos*, reserva y misión, se ve su *aplicación en el bautizado*. Como parte de la Iglesia, cada cristiano ha sido engendrado e injertado en la única y definitiva consagración sacrificial de Cristo

1.1. Consagración

Tal como se la entendía en el Antiguo Testamento, la consagración *no implicaba*, de suyo, una realidad sacrificial. Tampoco exigía un rito especial. Se trataba simplemente de una acción por la cual un objeto o una persona *entraba en relación de cercanía con Dios*. Como todo lo referido a Dios es santo, nadie podía penetrar en el ámbito divino sin ser "santificado" y sin separarse, en consecuencia, del ámbito profano. El verbo *quiddes* (santificar) puede traducirse adecuadamente por "consagrar".

A esta manera de entender y de realizar la consagración, se añadieron, más tarde y en algunas circunstancias, *ritos* particulares. Textos como Ex 30, 26-29; 40, 9-11; Lev 8, 10 prescriben ya la *unción* del santuario, del altar y de todo el ajuar sagrado. Bajo la monarquía, la unción ya era un rito *esencial* de la coronación, por la que el *rey* se convertía en *persona sagrada*. Así por ejemplo 1 Re 1, 39; 2 Re 11, 12. La insignia de esta consagración era el *nezer* que llevaba el Rey (2 Sam 1, 10). En realidad, la traducción exacta de *nezer* no es "diadema", sino "signo de consagración."²

2 De Vaux, R. O. P., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Ed. du Cerf, París, 1958. Traducción española: *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, 1964, págs. 586 ss. Cfr. Von Rad, G., *Teología del AT.*, vol. 1, "Teología de las tradiciones históricas de Israel", Sígueme, Salamanca, 1972, págs. 67 ss. Traducción del original alemán: *Theologie der Alten Testaments I*, "Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels", Ch. Kaiser Verlag, Munich, 1966.

El sentido fundamental de la raíz *nzr* es el de "separar" o "guardar", *separado* del uso profano, "aplicar un entredicho", por consiguiente, *consagrar*. De ahí que el sustantivo *nazir* designe a una *persona consagrada a Dios*.

Vale la pena notar que un "duplicado" de la raíz *nzr* es *ndr*, de donde deriva *neder*, el "voto", que es también una manera de "consagrarse". Este parentesco de los términos y de las nociones sugiere ya la estrecha relación existente entre la *consagración* y el *modo* de realizarla.³

Si bien es cierto que algunos ritos de *purificación* son *idénticos* a los de *consagración* y que lo *sagrado* y lo *impuro* tienen ciertos rasgos en común, como el de ser intangibles, prohibidos y peligrosos, habría que precisar el significado de estas dos nociones cuando están referidas al Antiguo Testamento. Lo *sagrado* está prohibido a causa de su relación con la divinidad (cfr. 1 Sam 21, 5.7); lo *impuro* en cambio lo está por razón de la naturaleza del objeto. Nadie puede acercarse a lo divino sin preparación: ante la teofanía del Sinaí, Moisés recibe la orden de "santificar" al pueblo, hacer que se laven sus vestidos e imponerles la continencia (Ez 19, 10). El texto de Ex 19, 14 parece distinguir la consagración, de la purificación (cfr. Is 66, 17); ésta es necesaria porque toda impureza es incompatible con lo divino (cfr. Is 6, 5); incluso los sacerdotes que son consagrados (Ex 48, 11) deben lavarse, purificarse, para ascender al altar (Ex 40, 31.32) y para acercarse a Yahvéh en el Sinaí (Ex 10, 22). En resumen, la *purificación extirpa la mancha que prohíbe el acceso a lo sagrado*, mientras que la *consagración eleva*, por así decirlo, *lo profano a la altura de lo sagrado*.⁴

1.2. Consagración sacrificial

Aunque la consagración no implique necesariamente la noción de sacrificio, sin embargo es en el sacrificio donde ésta adquiere su expresión más antigua y más difundida.

En él el oferente coloca "en manos de Dios" algo que desea que *pase a ser propiedad divina*. Para preparar este *traspaso*, el hombre *acompaña el gesto* de la donación, *con un rito* que se-

³ De Vaux, R., o. c., p. 586.

⁴ Van Inshoort, *Theologie de l'Ancien Testament. Dieu. L'homme*, Desclée Tournai, Belgique, 1966. Traducción española: *Teología del AT.*, Actualidad Bíblica 12, Fax, Madrid 1969.

para la ofrenda de todo uso profano. *Inmola* la víctima y pone *fin a su existencia anterior* para que puede *convertirse* en una cosa consagrada a Dios.

Ofrenda e inmólación aparecen así como dos elementos *esenciales* que integran la noción de sacrificio. Dentro de una formulación más técnica, podría decirse que en esta noción el sacrificio constituye una *especie* del género *oblación*, siendo la *inmólación* su *diferencia específica*. No hay que pensar, por otra parte, que la inmólación complete la oblación. El verdadero sacrificio *es una ofrenda que se expresa a través de una inmólación*.

El estudio de la religiones antiguas no permite considerar a la *inmólación como una destrucción: está al servicio de la oblación*, constituyendo el elemento *negativo*, por decirlo así, de la transferencia de una cosa profana a la propiedad divina.

En Israel, el sacerdote colocaba la víctima sobre el altar como si fuera la mesa de Dios y como su seno. La sangre, elemento sacrificial por excelencia, "en el que está la vida", era derramada sobre los cuernos del altar, que figuraban más específicamente a la divinidad (Ex 29, 12. Lev 4, 25, 30).

Por su simbolismo, todos estos ritos tratan de transferir la víctima del dominio profano al recinto sagrado de las cosas trascendentes. *La víctima queda así consagrada como un bien divino*; podría cambiarse la palabra "sacrificio" por la expresión "santificar una víctima".

Por consiguiente, el sacrificio era un *traspaso* y una *transformación*. Cuando en las liturgias solemnes un fuego salía de Yahvéh (cfr. Lev 9, 24) y se apoderaba de la víctima, *no pretendía significar la aniquilación del don* de los hombres (de la ofrenda humana), *sino santificarlo, divinizarlo*.⁵

1.3. Consagración sacrificial de Cristo

En el Nuevo Testamento, la noción de sacrificio constituye el núcleo de la expresión humana del misterio redentor.⁶

⁵ Sabourin, L., sj., *Redemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, Desclée, Bruges, 1961. Traducción española: *Redención Sacrificial. Encuesta exegética*, Desclée, Bilbao, 1969. Cfr. págs. 171-190. Del mismo autor: "Redemptio nostra et sacrificium Christi", V. D., 41 (1963), págs. 154-174. Además: "The notion of Sin, the Terminology of redemption, Sacrificial Redemption, and Return to God", en: *Sin, Redemption, and Sacrifice*, Analecta Biblica, Rome, 1970, págs. 290-295.

⁶ Sabourin, o. c., pág. 318.

Jesús define su pasión como sacrificio por el que *consagra a la santidad de Dios su ser terreno*: “Yo me santifico”, es decir, “Yo me consagro a Dios en sacrificio” (Jn 17, 19).

Ese “ser terreno” al que muere Cristo, implica una *muerte al pecado*: “Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en semejanza de la carne de pecado y como víctima por el pecado, condenó al pecado en la carne” (Rom 8, 3). Al entregar la carne de Cristo, Dios condenó a muerte nuestro pecado. San Pablo supone que el cuerpo de pecado fue primeramente destruido en Cristo: “Su muerte fue una muerte al pecado” (Rom 6, 10).

Cristo *muere también a la debilidad de la carne*. Murió una vez para siempre y no está ya sometido a la mortalidad (Rom 6, 10). Por segunda vez se manifestará, sin relación con el pecado, en medio del poder (cfr. Heb 9, 28).

Por último, Cristo *muere a la Ley*: “Estáis muertos a la Ley por el cuerpo de Cristo” (Rom 7, 4), donde se extinguió la Ley. La cédula que testifica las deudas de la Ley y del pecado fue clavada en la Cruz sobre el mismo cuerpo de Cristo Jesús.⁷

Es claro que, no obstante lo dicho anteriormente, en relación con los sacrificios de la Antigua Alianza, la donación que de sí mismo hizo Cristo al Padre, *no tiene cabida* en las categorías sacrificiales conocidas, si no es por vía de analogía.⁸ De ahí que si la redención de Cristo se desarrolló según el esquema —análogo— diseñado por la antigua institución sacrificial, hay que concluir que *la muerte del Salvador consistió en una donación transformadora*, en que la víctima, *privada de su ser profano, fue asumida por Dios*.

La *aceptación* divina del sacrificio de Cristo, quien se ofreció “en sacrificio de suave olor” (Ef 5, 2), como “cordero sin mancha ni defecto” (1 Pe 1, 19), se manifiesta *en su resurrección*. La glorificación es, pues, el *signo* por excelencia de su nueva pertenencia-reserva al Padre: “Por eso Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre” (Fil 2, 9). En el esquema *joánico*, la glorificación de Cristo se expresa en su *regreso definitivo al Padre* (Jn 13, 1).

La oposición entre la vida en el mundo y la que Cristo volverá a tener junto al Padre, es profunda. El *paso* de una a otra

⁷ Dürrwell, F. X., *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut*, 1959. Traducción española: *La Resurrección de Jesús, Misterio de Salvación*, Herder, Barcelona, 1962, pág. 69.

⁸ Bonsirven, J., *L'Évangile de S. Paul*, Desclée, París, 1948, pág. 166.

implica una *transformación en el modo de ser*. En la última Cena, Cristo revela su intención: recuperar la vida anterior a su venida a la tierra: “Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti *antes* que el mundo existiese” (17, 5). La encarnación en su fase terrena oscureció la gloria filial. A esta existencia empobrecida, sucederá una auténtica existencia de Hijo de Dios en el seno del Padre.

Con su muerte y resurrección, Cristo destruye el *pecado* y la *ofensa* hecha a Dios su Padre. De esta manera, restituye lo que el hombre le había arrebatado, *su honor y su gloria, restaurando los derechos divinos*. La *satisfacción* cumplida por Cristo centra su cometido ante Dios, *en la reparación de una ofensa*; preocupándose *menos* de la *adecuación material* entre la *falta* y la *expiación*, que de la *proporción moral* conseguida por el valor infinito del *acto reparador* de Cristo. De ahí la definición de Santo Tomás: “Propiamente hablando, satisface por la ofensa el que *devuelve al ofendido algo que él ama tanto o más de lo que aborrece la ofensa*.”⁹

Todo podría concluir así. Habría sido un regreso al Padre de parte de Cristo, a través de su muerte y resurrección, y una *reserva* plenamente legítima por parte del Padre. *La vertiente divina de la redención basta por sí sola para justificar con creces el sacrificio del Calvario*.¹⁰ El concepto de *consagración* según el Antiguo Testamento, antes analizado, aun dentro de su carácter análogo, *no da para más: concluye* con la santificación de la víctima en cuanto ésta *pasa a ser propiedad divina*. Sin una lectura realizada desde la perspectiva del Nuevo Testamento, concretamente, desde el mismo sacrificio de Cristo, habría que *apelar al sacrificio de comunión* para entender, aunque sea bajo su intrínseco carácter simbólico, la *vertiente humana*, que, a partir de Cristo, *importa toda consagración a Dios*.

Cristo no regresa solo al Padre: “*Él inauguró para nosotros un camino nuevo y vivo*, es decir, *su carne*” (Heb 10, 19). La institución de la Eucaristía manifiesta bien a las claras la *unión* de la vertiente divina de la redención con la vertiente humana: “Este es mi cuerpo que va a ser *entregado por vosotros* [...]”

⁹ S. Th., III, q. 48, a. 2: “Ille propie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aequae vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, *matus aliquod Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis*.”

¹⁰ Dom Vonier, *Doctrina y Clave de la Eucaristía*, Emecé, Bs. As., 1946, pág. 19.

Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre que va a ser *derramada por vosotros*" (Lc 22,19-20).

La víctima inmolada en la cruz *es aceptada* por el Padre, en su resurrección, pero también *devuelta a los hombres* para que se alimenten de ella y tengan vida eterna (Jn 6,58). De esta manera, el sacrificio de Cristo demuestra su superioridad sobre cualquier otro por su eficacia decisiva: *él solo expía el pecado y realiza, en su carne, la comunión perfecta con Dios*. Todo hombre, a partir de ese instante, *tiene acceso al Padre* comulgando con el cuerpo del Salvador. En la misma *pertenencia personal* de Cristo al Padre por su muerte y resurrección, se encuentra la *clave* de la redención del hombre: "Murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación" (Rom 4,23).

De lo dicho hasta aquí puede concluirse lo siguiente: La *vertiente divina* de la redención "*consagración-reserva*" y la *vertiente humana* "*consagración-misión*" se encuentran profundamente unidas entre sí en la intención y en la acción del Verbo encarnado. Se trata de dos aspectos inseparables de la misma acción sacrificial de Cristo al Padre. En adelante toda consagración que quiera ser cristiana, vale decir, en Cristo y por Cristo, incluirá necesariamente la misión a los hombres.

1.4. El cristiano, participe de la consagración de Cristo

Por medio del Bautismo y de la Eucaristía, el cristiano *participa, receptivamente*, de la misma consagración de Cristo en su doble dimensión de entrega a Dios y misión a los hombres. Se encuentra como *injetado en la muerte y en la resurrección* del Señor (Rom 6,3). Su regreso al Padre, después del pecado, *ya se ha realizado en Cristo Jesús*. Por él y en él ha pasado de la muerte a la vida, del pecado a la justicia, de la corrupción a la gloria. Es beneficiario, depositario, en cuanto Iglesia, de los frutos de la redención cumplida por Cristo de una vez y para siempre.

Sin embargo, aunque *todavía* no hayan actuado en él los últimos beneficios de la salvación recibida, se encuentra *desde ya poseído* por el dinamismo redentor. La acción del Espíritu que resucitó a Jesús *actúa* en él en virtud de los sacramentos recibidos. Él tampoco podrá volver solo a la casa del Padre. La configuración con la Cabeza *obliga* a los miembros de todo el Cuerpo místico a responder con generosidad al don de la parti-

cipación de la vida en el Espíritu. "Jesucristo sacrificó su vida por nosotros; [...] así también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos" (1 Jn 3,16).¹¹

La doctrina del Vaticano II ubica a la vida religiosa en la perspectiva bautismal: "*Ya por el bautismo [el religioso] había muerto al pecado y estaba consagrado a Dios*; sin embargo, para *extraer* de la gracia bautismal fruto más copioso, *se consagra más íntimamente a Dios*" (*ut autem gratiae baptismalis uberiores fructum percipere queat... divino obsequio intimus consecrentur*, LG. 44). También en el decreto para la renovación de la vida religiosa se afirma: "*Entregaron, en efecto, su vida entera al servicio de Dios, lo cual constituye sin duda una peculiar consagración (peculiarem quamdam consecrationem) que radica íntimamente en la consagración del bautismo y la expresa con mayor plenitud*" (*quae in baptismatis consecratione intime radicatur eamque plenius exprimit*, PC. 5).

Es indudable, pues, que la misma *gracia bautismal* por la que el cristiano participa de la consagración sacrificial de Cristo, *produce* en el consagrado un acercamiento mayor al doble aspecto del misterio redentor: íntima pertenencia a Cristo y misión a los hombres dentro del ámbito eclesial.

De acuerdo al contexto doctrinal, los comparativos *intimius* y *plenius*, como los que aparecen en el mismo número 44 de la Constitución sobre la Iglesia, tales como *arctius*, *pressius*, etc., deberán ser interpretados a la luz del *signo* propio de la vida religiosa. Es decir, no se trata de una "santidad mayor en comparación cuantitativa con la de los demás fieles, sino *distinta, peculiar, específica*. Pues, *todos (omnes)*, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella [...], *están llamados a la perfección de la caridad, en su propio género de vida*." La misma santidad se expresa de muchas formas en cada uno de los fieles: *Multiformiter exprimitur apud singulos* (LG. 39). A renglón seguido, se agrega en el citado documento: "De manera singular aparece en la práctica de los comúnmente llamados consejos evangélicos" (*proprio quodam modo apparet in praxi consiliorum quae evangelica appellari consueverunt*). En la tercera parte de este estudio se retomará el tema del don específico de la vida consagrada. Aquí baste indicar su enrai-

11 Cfr. Cerfaux, L., *Le Chrétien dans la Théologie Paulinienne*, du Cerf, París; traducción española: *El Cristiano en S. Pablo*, Desclée, Bilbao, 1965, pág. 275.

zamiento profundo en la gracia bautismal y el carácter típicamente cristológico que dicha gracia importa.

2. MARÍA INSERTA EN LA CONSAGRACIÓN SACRIFICIAL DE CRISTO

La definición dogmática de Pío IX sobre la Inmaculada Concepción de María establece que, *en atención a los méritos de Cristo Salvador*, María fue *preservada* de toda mancha de pecado desde el primer instante de su concepción (Dz. 2803).

La categoría del “mérito” a la que se hace mención, se ubica, según Santo Tomás, entre las formas por las cuales se realiza, en los miembros de la Iglesia, la salvación de Cristo, “de suerte que Cristo mereció [*meruit*] la salvación por su pasión, no sólo para sí mismo, sino también para todos sus miembros”.¹²

Por su pasión y muerte, en la que Cristo se ofrece al Padre de una vez para siempre, *María es redimida por preservación*; recibiendo, al mismo tiempo, *las características propias* de la consagración sacrificial de Cristo: pertenencia al Padre y misión a los hombres.

2.1. María consagrada al Padre en Cristo Jesús

En la *unicidad* del sacrificio redentor actuado por Cristo, el Padre ha querido asociar a María haciéndola ante todo *partícipe receptiva, beneficiaria*, de la salvación merecida por su Hijo. Ella recibió *anticipadamente* ese beneficio salvífico, para *después, en un segundo momento, colaborar estrechamente* con Cristo en la redención de los hombres.

Las diferencias existentes entre la *redención por preservación* realizada en María y la que se da en la Iglesia, *son de distinta índole*:

a) *Por razón de tiempo*: En el cristiano no coincide el comienzo de su existencia con el instante de su justificación por el bautismo. No así en María, quien, desde el primer instante de su concepción, se vio ya colmada de las primicias de la gracia redentora. Ella fue “la” concepción inmaculada. En ningún momento estuvo separada de Dios por el pecado de Adán.

¹² S. Th., III, q. 48, a. 1: “Unde Christus non solum per suam passionem sibi, sed etiam omnibus suis membris meruit salutem.”

b) *Por razón de excelencia*: El primer motivo de excelencia es debido al hecho de que es *más perfecto* “ser preservado” que “ser rescatado”. O, si se quiere, la predilección de Dios por María fue de tal naturaleza que *la unió a sí*, con su gracia, en el instante mismo de su concepción, no permitiendo que ella “pagara” el débito de contraer —*de facto*— el pecado original-originado. En la expresión del Papa Pío IX se lee: “Tanto amó Dios a María por encima de toda criatura, que solamente en ella se complació con singularísima benevolencia.”¹³

El *segundo motivo* lo explica K. Rahner de esta manera: “María ha sido redimida *de la manera más perfecta*. Para entender esta fórmula, téngase en cuenta que la redención como gracia individual *es siempre bendición para otros*. La redención acaece como acogida de Cristo en la fe. Por ello la redención más perfecta *consiste en “con-cebir” (empfangen)* a Cristo *en la fe y en el cuerpo para la salvación de todos*.”¹⁴

c) *Por razón de ejemplaridad*: La definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María formula de manera *negativa* la acción salvífica de Dios (“fue preservada de toda mancha de pecado”). Nada se dice de la *santidad* que corresponde a un privilegio de tal naturaleza. En la actual economía salvífica, Dios no perdona —y menos preserva!— sin elevar a la intimidad divina a la criatura por él rescatada en la Cruz. Además, y sobre todo, dicha preservación-elevación se orienta, en los misteriosos designios divinos, a la misión única de su género, de ser la Madre de Dios. Al ser redimida, pues, de esa manera, María recibió tal plenitud de gracia, como sólo es posible concebir dentro de los límites de una criatura humana. De tal forma, el Verbo de Dios pudo ejercer su poder soteriológico, con el fin de que fuera *la criatura prototipo de la redención destinada a toda la humanidad*.

Un barrunto de la santidad de María recibida en el instante de su concepción, lo brinda el término usado por el evangelista Lucas (1, 28): *kejaritoméne*, que la Vulgata traduce *gratia plena*. Sólo un texto paralelo puede establecerse en el Nuevo Testamento, el de Ef 1, 6, donde San Pablo se refiere a “esa gracia con la que Dios nos *agració (ejaritosen)* en el Amado”. “No hay duda de que Lucas emplea esta palabra en el mismo sentido que el autor de la Carta a los Efesios, para indicar que María

¹³ Cfr. Pro bulla apost. *Inefabilis Deus*, Estudios Marianos 1, 1954, 171.
¹⁴ Rahner, K., “La Inmaculada Concepción”, en: *Escritos de Teología I*, pág. 229, ed. Taurus, Madrid, 1961.

se hallaba dotada de la divina gracia, con la que Dios libremente nos agració, y éste es el modo como la expresión *gratia plena* de la Vulgata debiera ser entendida.”¹⁵ Por otra parte, las afinidades entre Lucas y Pablo nos llevan a la sospecha de si no será intencionado el contraste entre Zacarías e Isabel, santos de la Antigua Alianza, y María, la Madre de Jesús. Caso que haya sido intencionado este contraste, tanto la expresión *Jaïre* (alégrate) como la de *kejaritoméne* (llena de gracia) implicarían que la edad de la gracia había llegado, y que María se hallaría ya dotada con esta plenitud de gracia con que Dios agració a la humanidad en el Amado.”¹⁶

María, pues, no fue redimida por simple exención del pecado original, ni recibió una participación indefinida de la vida de la gracia, sino que, en virtud de la consagración sacrificial de Cristo, en él y por él fue consagrada al Padre por el singular privilegio de su Concepción Inmaculada. En ella, María recibió una plenitud de gracia de tal naturaleza que la preparó desde entonces para ser la Madre del Hijo de Dios y, al mismo tiempo, causa ejemplar, prototipo de toda redención actuada, posteriormente, en la Iglesia, y destinada a toda la humanidad.

2.2. María cooperadora activa en su consagración al Padre

La consagración de María a Dios y su designación de Madre del Redentor fue, ante todo y sobre todo, pura gracia divina, es decir, una gratuita y amorosa elección por parte de Dios. Sin embargo, por analogía con el recién bautizado, puede decirse que tal gracia se encontraba, en el momento de su concepción y en los primeros años de su vida, en estado embrional o infantil. María ha sido plenamente redimida, como ya fue dicho, pero ese don objetivo por parte de Dios esperaba ser asumido libre y conscientemente por parte de María y, de ese modo, con su real cooperación, pasará a ser también una realidad subjetiva. Por extraordinaria que sea la gracia de la Inmaculada Concepción, debe contener, en la actual economía salvífica, la real po-

15 McHugh, John, *La madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée, Bilbao, 1979, pág. 101. Traducción del inglés: *The mother of Jesus in the New Testament*, London, Darton, Longman and Todd Ltd.

16 Ibid., I. c. Cfr. Laurentin, R., *Structure et Théologie de Luc. I-II*, Études Bibliques, Ed. J. Gabalda, París, 1957.

sibilidad de la consciente cooperación humana. Ningún ser personal se somete jamás pasivamente a la redención.¹⁷

Así ocurrió con María. Con el ejercicio de las tres virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad, así como por la oración, ella fue creciendo en santidad, vale decir, en la apropiación subjetiva de la gracia recibida en el momento de su concepción. La redención subjetiva, especialmente cuando alcanza el estado de la perfección de la experiencia humana, es la meta última perseguida por la redención objetiva realizada por Cristo.¹⁸

Aunque el dato revelado de su libre cooperación se concentre en el “Hágase en mí según tu palabra” (Lc 1,38), puede decirse, sin embargo, que ésa fue siempre su actitud con respecto a Dios. No hay rastros de conversión ni de arrepentimiento de faltas pasadas ante el anuncio del ángel, como ocurre normalmente en todas las teofanías bíblicas (ejemplos en Is 6,5; Lc 5,8). Todo lo contrario. “Si observamos esta preparación (desde el instante de su concepción hasta el momento de la anunciación) en una perspectiva humana concreta, advertimos que cualquier pecado en María habría dejado un “resto”, una disposición negativa en perjuicio de su perfecta disposición para recibir a Cristo. Puede decirse realmente que le habría faltado algo si la santificación de María no hubiera comenzado ya con su existencia y no hubiera repercutido en la situación de pecado original.”¹⁹

En resumen, “no existe razón alguna para suponer que las leyes de la gracia en María eran distintas que en los restantes redimidos. Dios concede a cada hombre la gracia que le ha sido destinada con vista a la cooperación humana, de modo que todo acto realizado en gracia y por la gracia trae consigo un robustecimiento de la misma. En segundo lugar, aparte de este desarrollo numérico de la gracia, cabe pensar en un desarrollo cualitativo. La gracia de María respondió a cada una de sus situaciones histórico-salvíficas individuales. La gracia del día de su fiat fue ciertamente mayor que la de su infancia, y a partir

17 Cfr. Schillebeeckx, E., o. p., *Maria moeder van der Verlossing*, Antwerpen, Holanda, 4ª ed., 1959. Traducción española: *María, Madre de la Redención*, Fax, Madrid, 1969.

18 Ibid., pág. 68.

19 Muller, A., “Puesto de María y su Cooperación en el acontecimiento Cristo”, en: *Mysterium Salutis*, III, t. II, Cristiandad, Madrid, 1971, pág. 446.

del asentimiento se desarrollaron las restantes situaciones de su vida.”²⁰

La cooperación de María es *fruto y condición* de la gracia de preservación del pecado original. Ella *ha sido consagrada en Cristo y por él* en el momento de su concepción. Además *con y por su libre aceptación-apropiación* del plan salvífico divino, ella *ha querido consagrarse activamente*, en una absoluta y radical entrega de todo su ser, alma y cuerpo, a lo iniciado gratuitamente por Dios en ella.

Desde esta óptica, la *virginidad de María* aparece como una “toma de posesión” por parte de Dios, y, *a la vez*, como *signo de una libre respuesta acogida* en la intimidad y el silencio de su propia existencia. De ahí que su *pertenencia-reserva a Dios* adquiera inevitablemente un matiz esponsal que nunca ha escapado a la meditación de la Iglesia. Su “sí” virginal a la presencia de Jesús en ella implica una donación total a Dios, *con quien se ha desposado*. La intimidad existente entre Cristo y María *es sólo comparable, en lo humano, a la intimidad conyugal*.²¹

2.3. Misión de María, la Madre de Jesús

“Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios *a su Hijo, nacido de mujer*, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y *para que recibiéramos la filiación divina*” (Gál 4,4). María fue elegida para ser la Madre de Jesús, el Salvador de los hombres. Su pertenencia a Dios no se limitará *a un estado* de virginidad consagrada, cosa desconocida en el contexto hebreo, sino que, en virtud de esa misma pertenencia-reserva, es llamada a ser madre: “La elección de María en el Reino de Dios no solamente significó *la máxima vinculación graciosa con Dios*, sino *que fue una elección en la forma de maternidad*, la relación corpóreo-personal más estrecha con Cristo y que constituye una identidad real con la suprema donación de su gracia.”²²

Por tratarse del acontecimiento por excelencia en la historia de la salvación, importa señalar que es *a partir de él* que debe entenderse decididamente *la virginidad perpetua de María*, co-

²⁰ *Ibid.*, pág. 450.

²¹ Vergés, S., *María en el Misterio de Cristo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1972, pág. 88. Cfr. Scheeben - Feckes, *Madre y Esposa del Verbo*, Bilbao, 1957.

²² Muller, A., o. c., pág. 483.

mo *signo* de su entrega personal a Dios y su misión específica en la obra de la redención: “Si la *decisión de virginidad* por parte de María vino *tras* la Anunciación, y no *antes* de ella, y si semejante decisión fue *consecuencia* de su maternidad divina, y no *una decisión anterior, sin relación* alguna en su espíritu con la Encarnación histórica, *el valor positivo de la virginidad perpetua* de María, queda *exaltado y no disminuido*.”²³ El acontecimiento sigue siendo “*la transferencia perfecta de la personalidad y corporalidad de María a Dios*.”²⁴

Se trata, pues, *de no separar la virginidad de la maternidad* en el misterio de la elección de María por parte de Dios, y *mucho menos de oponer* entre sí estas dos realidades. La suya fue una *maternidad virginal*. Ella no fue virgen y, a pesar de ello, madre. El único designio de María como madre era el de pertenecer exclusivamente al Redentor.²⁵

En María, “la fecundidad humana ha alcanzado total renuncia: a cambio de ello, el *Espíritu* creó en ella un *nuevo orden de fecundidad*, que superaba las aspiraciones, logros y limitaciones de la naturaleza. En la Virgen, la fecundidad humana reconoce su flaqueza y *se retira: ocupa su lugar la fecundidad del Espíritu*.”²⁶

Es aquí donde debe buscarse la “explicación” de su maternidad virginal: fue, en realidad, una *maternidad espiritual* que de ninguna manera se explica ni se agota en el solo hecho biológico.

2.4. Alcances de la misión de María

La declaración de Pablo VI sobre María, *Madre de la Iglesia*, debe entenderse en primer término, como “Madre del pueblo cristiano, tanto de los fieles como de los pastores”.²⁷

La doctrina del Cuerpo místico de Cristo constituye el *fundamento inmediato de esta maternidad*. “Ella es Madre de la Iglesia porque es Madre de Cristo, Cabeza del Cuerpo místico” (DP. 287). Por su función maternal, ella “*cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan*” (LG. 62).

²³ McHugh, J., o. c., pág. 263.

²⁴ Muller, o. c., *ibid.*

²⁵ Schillebeeckx, E., o. c., cfr. pág. 130.

²⁶ Legrand, L., *La Doctrina Bíblica de la Virginidad*, Ed. Estella, Navarra, 1969. Título original: *The Biblical Doctrine of Virginity*.

²⁷ Pablo VI, Roma, 21 de noviembre de 1964. AAS 1964, 1015.

Sin embargo, la cooperación de María al nacimiento de la Iglesia no se limita a una *extensión* de su maternidad divina: ella ha participado *activamente*, por elección gratuita, en la *redención de los hombres al pie del Calvario*: “Viendo a su madre... *He ahí*.” Nos encontramos aquí con la ‘fórmula revelatoria’ del cuarto Evangelio. El evangelista pone un *verbo de visión*, a veces acompañado por *otro de movimiento*, seguido de la expresión ‘He ahí’. Juan Bautista vio pasar a Jesús dos veces y anunció: ‘*He ahí* el cordero de Dios’ (Jn 1, 29.36), *revelando* que aquel a quien veían pasar *era mucho más de lo que parecía* a primera vista. Jesús *vio* venir a Natanael y *declaró* una verdad profunda acerca de él: ‘*He ahí* a un israelita de verdad en el cual no hay doblez ni engaño.’ A lo cual sigue la confesión de Natanael: ‘Tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel’ (Jn 1, 47-49). Pilato *presentó* a Jesús a los judíos y lo declaró: ‘He ahí el hombre’, y: ‘He ahí a vuestro Rey’ (Jn 19, 5.14), siendo profeta inconsciente, como antes lo había sido Caifás (Jn 11, 51). Así también en el Calvario, cuando Jesús pronunció las palabras ‘*He ahí* a tu hijo’, y: ‘*He ahí* a tu madre’ (Jn 19, 25-27), *estaba revelando* una verdad espiritual profunda acerca de esas dos personas y de la relación que debía existir entre ellas.”²⁸

La Madre de Jesús pasa a ser Madre del discípulo-tipo en virtud de una *dolorosa transferencia subrayada* por la sutil *transición gramatical* de los posesivos:

19,25: su Madre (*e méter* autou);

19,26: la Madre (*ten metéra... te metri*);

19,27: tu Madre (*e méter* sou).

Contra la costumbre semítica, Jesús no llama a María madre, sino “mujer” (aludiendo a Gn 2, 24 y 3, 15 y 20). La relación de Jesús nuevo Adán con la mujer, insinuada tipológicamente en Juan, *llegó a ser uno de los primeros núcleos de la teología sobre la Madre de Jesús*, particularmente en la antropología de Ireneo de Lyon (siglo II, donde María aparece como antitipo y recuperación —*recirculatio*— de Eva).²⁹ *Desde aquella hora*: es la hora mesiánica (Jn 16,21) de la plenitud en que

28 Juan J. Alfaro, O.S.B., *La Mariología del Cuarto Evangelio. Ensayo de teología bíblica*, Centro Cultural Mexico-Americano, San Antonio, Texas, USA, Pub. San Antonio, Tx, 1974, título original: *Woman-Mother Mary in the Gospel of St. John*.

29 Laurentin R., *Jesús y las mujeres: Una Revolución Ignorada*, Conc. 154, abril 1980; cfr. Aldama, J. A., *María en la Patrística de los siglos I y II*, BAC 300, Madrid, 1970. (Cfr. en este volumen el artículo de Mons. Carmelo J. Giaquinta, “La economía que es por la Virgen María”).

Jesús lleva a la perfección su misión de revelar el amor del Padre; *en esa hora* se constituye una *nueva familia mesiánica*, de la cual María se convierte en Madre: “María ilustra aquí las profecías del Antiguo Testamento que valoraban *el papel escatológico de la Mujer como madre del Mesías* y, a la vez, *madre del nuevo pueblo*, de acuerdo con la estrecha relación existente entre persona y colectividad en los esquemas culturales de Israel.”³⁰

Un conocido texto de *Orígenes* muestra el profundo arraigo en la tradición de la Iglesia de la interpretación de Jn 19, 25-27: “Todos cuantos en efecto juzgan de manera ortodoxa acerca de María, *saben que no tuvo otro hijo* que Jesús, y sin embargo dice Jesús a su Madre: ‘Ahí tienes a tu hijo.’ Advierte que *no dice: También él es tu hijo*. Equivalen, pues, sus palabras a decir: Mira, *ahí tienes a Jesús, a quienes tú has dado a luz*. En efecto, quien ha llegado a la perfección no vive ya más, sino que Cristo vive en él; y *porque Cristo vive en él*, le han sido dichas a María las palabras: *Aquí tienes a tu hijo*.”³¹

El contexto *de fe* en el que se mueve el relato joánico *exige que el discípulo reciba a la Madre con la misma actitud interior con que se recibe el mensaje evangélico*. El verbo griego empleado (*lambano*) es el mismo que el evangelista utiliza en el prólogo (Jn 1, 5: “Las tinieblas *no la recibieron*” [a la luz] = *ou katélaben*; 1, 11: “Los suyos *nolo recibieron*” = *ou katélabon*): 1, 12: “Pero a los que *lo recibieron*” = *élabon auton*).

El Concilio coloca la cooperación de María en el Calvario *junto* a los otros momentos de la vida de Cristo en los que el Padre quiso que María estuviera asociada a la obra de su Hijo: “*Concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo al Padre en el templo, padeciendo con su Hijo* cuando moría en la cruz, *cooperó de manera enteramente impar a la obra del Salvador. Por eso es nuestra madre en el orden de la gracia*” (LG. 61).

Se puede afirmar, por lo tanto, que María *unida a Cristo* y en colaboración con él *ha dado satisfacción* a Dios por el pecado, *ha merecido* la gracia y, consiguientemente, *ha redimido* al mundo, aportando, juntamente con Cristo, el precio del rescate. Mas es preciso añadir *explícitamente* esta aclaración: *en Cristo y por Cristo*; es decir, en el sacrificio de Cristo y por el

30 Ibid.

31 *In Ioannem* 1. 6 (PG 13. 32).

sacrificio de Cristo *es como María ha contribuido* a la oblación del sacrificio redentor.³²

El Concilio tiene presente esta última advertencia de Scheeben, por eso afirma enfáticamente: "Pues todo influjo salvífico de María sobre los hombres *no dimana de una necesidad ineludible, sino del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo*; se apoya en la mediación de éste, depende totalmente de ella" (*Eius mediationi innititur, ab illa omnino dependet*; LG. 60). En cuanto al poder intercesor de María, el texto vuelve a indicar: "Lo cual, sin embargo, ha de entenderse de tal manera *que no reste ni añada nada* (nihil deroget, nihil superaddat) a la dignidad y eficacia de Cristo, *único Mediador*." El motivo inmediatamente aducido, en efecto, no deja lugar a dudas: "*Jamás podrá compararse criatura alguna con el Verbo encarnado*" (*Nulla enim creatura cum Verbo incarnato ac Redemptore connumerari numquam potest*; LG. 62). No puede, en consecuencia *sumarse* la acción de María a la de Cristo, de tal forma que resulten *dos mediaciones distintas*; sí, en cambio *subordinada* la una, de María, a la otra, la de Cristo; "*La Iglesia no duda en confesar esta función subordinada de María*" (*munus subordinatum*; LG. 62).

Hay autores que hacen hincapié en la *ausencia de una comparación* entre la acción-función de María y la de la Iglesia. Así por ejemplo: "El Concilio *no establece comparación alguna* entre la *función de María* y la *de la Iglesia* en la salvación de los hombres." Y agrega más adelante: "La eclesiología del Vaticano II *supone lo contrario*, que la Iglesia recibe su vida *directamente* de Cristo por el don de su Espíritu."³³ Suponiendo la *unicidad* en la mediación de Cristo y *dependiendo* de ella, el documento de Puebla, que tiene el valor de un acto del magisterio ordinario de la Iglesia, *no teme establecer comparaciones*: en Pentecostés, *María*, imploró *para la Iglesia* el Espíritu vivificador" (DP. 287). Sobre todo: "*La Iglesia, con la Evangelización, engendra nuevos hijos* [...]; *en ese parto María es nuestra Madre*" (DP. 288). Inspirándose en la Iglesia-sacramento se afirma: "*María es presencia sacramental* de los rasgos maternos de Dios" (DP. 291). Lo mismo dígase de la "*virginidad maternal de María* que conjuga en el misterio de la *Iglesia* esas dos realidades: toda de Cristo y, con él, toda servidora de los hombres"

³² Scheeben - Feckes, o. c., pág. 235.

³³ Alfaro, J., s. j., *Cristología y Antropología*, en especial: "María en la salvación cumplida por Cristo", Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, pág. 213.

(DP. 294). Quizás baste el principio establecido por Pablo VI en la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*: "No se puede hablar de la Iglesia si no está presente María" (n. 28).

3. MARÍA: MODELO DE LA VIDA CONSAGRADA

Luego de haber fundamentado el sentido de la consagración sacrificial de Cristo y la inserción de María en ese mismo acto redentor, queda por analizar algunos aspectos de la vida consagrada a la luz de lo antes expuesto.

Esta tercera parte *supone* las dos anteriores, en cuanto a fundamentación teológica se refiere. Tiene, pues, un carácter *distinto* de las precedentes. Se concentra más bien (sin limitarse a ello) a una visión latinoamericana de la vida consagrada. Concretamente refiriéndose a la ejemplaridad de María se relaciona con los siguientes aspectos de su vida:

I. En cuanto ella ha correspondido libremente a un don tan eximio como el de ser Madre de Cristo y de la Iglesia.

II. María es modelo en su vaciamiento total, en su actitud de servidora de la Palabra y de discípula del Señor.

III. La respuesta, como el llamado de María, fueron históricos. Respondió como mujer judía, desposada con José. Padebió las penurias de una vida pobre y asumió el rol que el Espíritu le indicaba en las distintas etapas de su vida. Ella ilumina con su ejemplo la manera de responder fielmente al carisma de cada instituto según las exigencias propias de tiempo y cultura en el presente de América Latina.

IV. La transformación que el Espíritu obró en ella no se limita a la maternidad divina. Ese fue sólo el comienzo de una comunión universal, en Cristo y por él, que el Espíritu realiza en todo aquel que, a ejemplo de María, lo recibe en la intimidad de su propia existencia.

El límite, un poco arbitrario, de los temas citados, responde a la estrechez impuesta por la presente reflexión; de ninguna manera entiende empobrecer los alcances de la consagración personal de María.

3.1. Vida consagrada: don específico y respuesta libre

La vida consagrada es un don divino (*donum divinum*; cfr. LG. 44) por el cual hombres y mujeres de distintos estados de

vida, laical o clerical, “son llamados por Dios para *desempeñar un rol particular* en la Iglesia. Como todo don divino, éste sólo es *ofrecido* a una voluntad libre, aunque sostenida por la ayuda de la gracia. La aceptación o rechazo del mismo es, en consecuencia, *un real ejercicio del libre albedrío*. Nadie puede responder por otro cuando Dios lo llama. Precisamente por su *carácter personal e irrepetible*, no puede caer en una ley moral determinada. Sin embargo, y precisamente por su carácter personal, *nadie podrá evaluar el peso salvífico y la correspondiente responsabilidad* que ello implica, en la eventualidad de un consiente rechazo de la gracia ofrecida.

En la propia historia de salvación, cada etapa, como cada circunstancia, responde en la mente divina a un plan unitario. En dicho plan hay un lugar reservado para la libre aceptación humana. Se trata aquí también de una *apropiación subjetiva* de la redención actuada por Cristo en la vida de cada uno, particularmente, mediante el bautismo. Es claro que una respuesta afirmativa, como en María, significa asumir un estado de vida que *separa y distingue* al consagrado de los demás. A menudo lo hará *irreconocible* para sus parientes y amigos: “Su esposo, José, como era hombre justo y no quería ponerla en evidencia, resolvió *repudiarla* en secreto” (Mt 1, 19). Es preciso reconocer una *tentación* muy parecida a la vivida por Israel (1 Sam 12, 12): el desear ser “como los demás”. “En un mundo en que el amor está siendo *vaciado* de su plenitud, donde la *desunión* acrecienta distancias por doquier y el *placer* se erige como ídolo, los que *pertenecen a Dios en Cristo, por la castidad consagrada, serán un testimonio* de la alianza liberadora de Dios con el hombre en el seno de su Iglesia particular, serán *presencia del amor* con que Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella (Ef. 5, 25)” (DP. 749).

Lo asumido de modo estrictamente personal se transforma de inmediato en un *signo* para los demás. “Así, pues, la profesión de los consejos evangélicos aparecen como un *signo (tamquam signum apparet)* que puede y debe *atraer eficazmente* a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimientos los deberes de la vida cristiana” (LG. 44). Una vida oculta, como la dedicada a la contemplación y al trabajo, significó siempre para la Iglesia y para los hombres de cada época un *signo* de la presencia de un Dios que conquista y atrae, de un Reino distinto, de una vida que apunta a lo definitivo. En otras palabras, de

una Iglesia que vive *la dimensión escatológica* propia del Reino inaugurado por Cristo.

Aunque el estilo de vida al que es llamado el consagrado, se realiza en “lo común” de la vida diaria, *la respuesta permanente* al llamado inicial exigirá una *soledad interior* que ha de sellar para siempre su existencia. La radicalidad de la entrega se identifica aquí con la conciencia de *no poder ser existencialmente otra cosa*. Como los apóstoles después del llamado personal de Cristo *no pueden* volver a su vida matrimonial (Lc 14, 26; 18, 19); *no pueden* poner su corazón en las riquezas (Mc 10, 21); *no pueden* volver a preocuparse de su propia subsistencia (Mc 8, 34).

3.2. Vida consagrada: Desposeimiento y compromiso

Reserva para Dios y *misión* a los hombres pueden ser traducidos en la praxis como un *desposeimiento* de sí mismo y un *compromiso* con la vida, la cultura, las necesidades del pueblo.

a) *Desposeimiento*: El consagrado participa del misterio de la *kénosis* de Cristo, quien se despojó de sí mismo, de su condición divina, para hacerse hombre y morir por el pecado (Fil 2, 5-11): “*Por su consagración* aceptan gozosamente, desde la comunión con el Padre, *el misterio del anonadamiento y de la exaltación pascual*” (DP. 743).

El desposeimiento radical es ya fruto de la entrega sacrificial que el consagrado realiza durante toda su vida. Propiamente hablando no se da una “consagración al pueblo”, sino *únicamente a Dios, en Cristo*. Los votos religiosos manifiestan, en primer término, esta realidad. El horizonte existencial de la vida de los consagrados es Cristo y su Evangelio. En el ejercicio cotidiano de la oración, el consagrado deberá elevar su mirada de fe hacia ese horizonte. En él sabrá ubicarse y orientar a quienes lo rodean hacia una visión divina de todo lo que, por su inserción en el pueblo y por su apostolado, impregna profundamente su vida misionera. Sólo así evitará cualquier tipo de incertidumbre acerca de su propia identidad y se mantendrá fiel a esa dimensión vertical que es esencial para identificarse con Cristo (cfr. DP. 742). Quizás esta actitud “contemplativa” sea su peculiar manera de imitar a María. Como ella, sabrá meditar en su corazón (Lc 2, 19) todos los acontecimientos diarios, ejercitar su fe en el

misterioso designio divino, entregarse sin reservas a esa voluntad de Dios que nunca acaba de conocerse plenamente.

La pertenencia al Señor es como la otra cara del desposeimiento de sí mismo. Es la experiencia de haber sido asumido por el Reino y sus exigencias. Dios ha querido "tomar posesión" en Cristo del consagrado. Éste ya no se pertenece, hay "otro origen" en su vida; es un nacido del Espíritu (Jn 3, 5). Aun en el pueblo creyente su conducta suscitará interrogantes. ¿Por qué son así? ¿Por qué viven de esa manera? ¿Qué es o quién es el que los inspira? ¿Por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una "proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz de la Buena Nueva" (EN. 21). La verdadera respuesta está en el "segundo origen", en el llamado personal de Cristo. Los fariseos creían conocer el origen de Jesús porque conocían a "sus padres" y su lugar de procedencia (Jn 7, 27-28). Así ocurre a menudo con la propia familia y con el pueblo en el que se nace o al que se es enviado. Lo que en realidad se desconoce es el misterioso "de dónde" por el que ha sido elegido y enviado a los hombres, sus hermanos. Como Cristo, a menudo tendrá que responder: "Vosotros no sabéis de dónde vengo ni a dónde voy" (Jn 8, 14), y asumir la soledad que acompaña a esta experiencia de consagrado, de desposeído, de enviado (cfr. EN. 69, DP. 750).

b) *Compromiso*: La virginidad maternal de María conjuga en el misterio de la Iglesia esas dos realidades: toda de Cristo y, con él, toda servidora de los hombres (DP. 294, cfr. 759).

Por su participación en la consagración sacrificial de Cristo, el consagrado no sólo se entrega a Dios con todo su ser; además, y en virtud de esa misma entrega, es enviado por Cristo a los hombres. Si, como fue dicho, toda consagración se hace a Dios en Cristo, aquí cabe agregar que no hay consagración que no implique, por sí misma, la misión a los hombres.

La dimensión misionera ha sido una constante histórica de la vida religiosa a partir del monacato.³⁴ En América Latina, de manera particular es necesario reconocer "la presencia de aquellos religiosos que vinieron a anunciar a Cristo Salvador, a defender la dignidad de los indígenas, a proclamar sus derechos inviolables, a favorecer su promoción integral, a enseñar la hermandad como hombres y como hijos del mismo Señor y Padre Dios" (Juan Pablo II, discurso del 25 de enero de 1979;

³⁴ Hostier, *Vida y muerte de las órdenes religiosas*, Desclée, Bilbao, 1973.

cfr. DP. 8). Siempre se entendió que el mejor testimonio sigue siendo "insuficiente" si no es esclarecido, justificado, explicitado por lo que Pedra llama "saber dar razón de vuestra esperanza" (1 Pe. 3, 15; cfr. EN. 22).

La eficacia apostólica, en consecuencia, nace en primer término de la pertenencia-reserva a Dios que, por su naturaleza, mueve a los consagrados a participar de la misión de Cristo, a abrirse a sus hermanos, a trabajar por la unidad, dentro y fuera de la comunidad eclesial (DP. 754). Como María, el consagrado está llamado a ser *todo de Cristo y, con él, todo servidor* de los hombres.

Suponiendo esta motivación teológica de fondo, es necesario indicar también el peligro siempre presente en las Congregaciones religiosas (internacionales en su gran mayoría) de nivelar y uniformar en su acción misionera la diversidad de culturas existentes en América Latina. "La Iglesia no acepta aquella instrumentalización de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores" (DP. 427). Es un llamado de atención que vale en primer término para los formadores, maestros de novicios y directores de espíritu. Pues es una ilusión creer en el proceso de inculturación de una Congregación en su apostolado, si ésta antes no empieza por aceptar *real y radicalmente* que dicha cultura penetre en el seno de ella y tenga carta de ciudadanía en la persona de los miembros que la componen. El despojo que esto supone no está al margen de la entrega personal a Cristo, sino que forma parte de ella, desde que la acción apostólica no es sólo una "aplicación" de los frutos de santidad recibidos "directamente" del Señor, sino que representa el *ejercicio* de una ascética cristiana que enriquece la pertenencia-reserva a Dios.

3.3. Vida consagrada y carisma congregacional

"La fidelidad al propio carisma es, pues, una forma concreta de obediencia a la gracia salvadora de Cristo y de santificación con él para redimir a sus hermanos, ya sea desde la perspectiva del área educacional, al servicio de la salud o social, del ministerio parroquial, etc." (DP. 757).

La opción preferencial por los pobres y la inserción en la vida de la Iglesia particular, ha tenido sus *inconvenientes* y sus

desaciertos señalados en la Conferencia de Puebla (DP. 735 y 737). Además, en el documento *Mutuae Relationes* (nº 12) se indican los *criterios de discernimiento* para juzgar la genuinidad del carisma: “Verificar constantemente la *propia fidelidad al Señor*, la *docilidad al Espíritu*, la *atención a las circunstancias* y la *visión cauta de los signos de los tiempos*”, concluyendo que “la exacta ecuación entre carisma genuino, perspectiva de novedad y sufrimiento interior, supone una *conexión constante entre carisma y cruz*”.

Aceptando desde el comienzo los errores e imprudencias cometidos en el proceso de inserción en el pueblo y sin olvidar los valiosos elementos de discernimiento enunciados, cabe todavía preguntarse si en América Latina la vida consagrada se orienta *realmente*, en sus distintas manifestaciones, *hacia una auténtica fidelidad al carisma congregacional*. Esto supone una constante renovación y una inevitable relectura a la luz del Evangelio y de las características propias de cada Instituto. Es un hecho que la cultura del pueblo está “impregnada de un hondo sentido de la trascendencia y a la vez de la cercanía de Dios” (DP. 413). Se acepta también el “instinto evangélico” (DP. 285) en su relación filial con la Madre de Dios. Es, pues, un deber reconocer asimismo que muchos consagrados han encontrado en este contacto apostólico el *sentido profundo de su consagración y el porqué de su fidelidad al carisma congregacional*. Si es cierto entonces que la pertenencia-reserva a Dios favorece la ubicación del consagrado y su dinamismo apostólico, no puede dejar de reconocerse que en muchos casos el Espíritu ha seguido el camino opuesto. En este sentido, se da también una legítima y deseable *conversión al pueblo*, es decir, a los innegables valores evangélicos reconocidos por los Obispos en la Conferencia de Puebla. Cabe esperar, sobre todo de parte de los superiores mayores, que no se llegue a la dolorosa conclusión de tener que dividir una provincia o *separar* de la congregación a un número elevado de religiosos o religiosas para que sólo entonces se replantee la conveniencia de una revisión del propio carisma.

“María es mujer. En ella Dios dignificó a la mujer en dimensiones insospechadas. En María el Evangelio penetró la femineidad, la redimió y la exaltó. Esto es de capital importancia para nuestro horizonte cultural, *en el que la mujer debe ser valorada mucho más* y donde sus tareas sociales se están definiendo más clara y ampliamente. *María es garantía de la grandeza femenina, muestra la forma específica de ser mujer*” (DP. 299).

Lo dicho más arriba tiene que leerse, en lo que respecta a la mujer, a la luz de esta enseñanza. La mujer consagrada tiene en María el modelo más adecuado y sublime que Dios podía ofrecerle. La consagración permite a la mujer manifestar esas dimensiones insospechadas en el doble aspecto analizado hasta aquí: su pertenencia-reserva a Dios: “Vacía de sí misma” (DP. 297), y su misión-compromiso con el pueblo: Como María, la mujer “favorecerá la fe de la comunidad apostólica de Cristo” (DP. 302). Particularmente en nuestro continente, está llamada a ser “la mujer fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento, la huida y el exilio (MC. 37)” (DP. 302).

Su actitud de *servicio* (DP. 300) *no deberá, pues, confundirse con servidumbre*. Al referirse a las mujeres que *servían* a Jesús y a los doce, los Evangelios de Mateo y Lucas emplean el mismo término que para los demás discípulos (*diakonía*, cfr. Mt 27, 55 y Lc 8, 3). La consagrada es, de tal forma, la *mujer discípula* que sigue a Jesús en su misión.

Quizás la necesidad de una revisión de esquemas de conducta por parte de algunas congregaciones religiosas sea, bajo este aspecto, *más urgente* que lo apuntado arriba. Antes de pensar en la posibilidad del sacerdocio femenino, habría que insistir mucho más en la función de la mujer dentro de las necesidades de nuestra gente. Es sabido que sólo a la mujer consagrada le es dado llegar a situaciones familiares o ambientes de tantas parroquias impenetrables o poco permeables a la acción del sacerdote.

3.4. Vida consagrada como signo del amor transformador del Espíritu

“La *comunidad fraterna* vivida con todas sus exigencias, a que están convocados los consagrados, *es el signo del amor transformador que el Espíritu infunde en sus corazones*, más fuerte que los lazos de la carne y de la sangre” (DP. 752).

La transformación por el Espíritu, iniciada en el bautismo, actúa en el consagrado y lo abre a una nueva vida, “hacia una afirmación profética del valor supremo de la *comunidad con Dios y entre los hombres*” (DP. 744). De ahí que, particularmente en los momentos de oración, la comunidad religiosa toma conciencia, más que nunca, de los alcances de la acción del Espíritu: “Toda vida —en y según el Espíritu— es una vida de comunión. Cuando

creemos, el Espíritu nos asegura esta verdad: Aquel que está a la derecha de Dios, Jesucristo resucitado, está ahora, por la fe y su Espíritu, en nosotros, *generando la más íntima comunión.*"³⁵

María permaneció abierta a la acción del Espíritu que quiso crear en ella, como nueva Arca de Alianza, la nueva y eterna comunión de Dios con el hombre: Jesucristo. "Como Madre del Señor, María sólo colaboró una vez con el Espíritu Santo; pero, como Madre de la Iglesia, *actúa aún hoy día como órgano del Espíritu Santo sobre sus hijos en la Iglesia de Cristo*, ya que siempre nos procura las gracias de Cristo, aunque más que cooperar lo que hace es orar."³⁶ Es notable este texto de Scheeben si se lo compara con la afirmación que hace el Documento de Puebla sobre María en cuanto abierta, por la acción del Espíritu, hacia toda la Iglesia: "Ella, gloriosa en el cielo, *actúa en la tierra.*" Participando del señorío de Cristo Resucitado, "con su amor maternal cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan (LG. 62)" (DP. 288).

A imitación de María, el consagrado se deja transformar por la acción del Espíritu, por la cual se abre *hacia una comunión universal*: "La vida religiosa hace presente a la Iglesia, signo de salvación, de tal manera que ven una comunidad capaz de amar en un ambiente donde hay odio; capaz de justicia, donde hay injusticias; de entrega generosa, donde hay egoísmo; descubren allí a aquel que salva."³⁷

La etapa por que atraviesa hoy la vida consagrada en nuestro continente puede definirse como *misionera*. Se va tomando conciencia cada vez más de que, si bien la vida de comunidad tiene en sí valor profético y apostólico, se encuentra, sin embargo, como toda la Iglesia, en situación de misión. En el Documento de Puebla se insiste mucho más en esta dimensión y se la ubica entre las principales opciones: "*Renovar la vitalidad misionera de los religiosos y la actitud de generosa disponibilidad que los lleve a dar respuestas eficaces y concretas al problema de la desigual distribución actual de las fuerzas evangelizadoras*" (DP. 773).

Guiados por el Espíritu y estimulados por la presencia de María, los consagrados en América Latina *están llamados a dar*

35 CLAR, *La vida según el Espíritu de las comunidades religiosas de América Latina*, n. 14, 4ª ed., 1977, pág. 47.

36 Scheeben - Fuchs, *El Espíritu Santo*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1973.

37 CLAR, o. c., pág. 58.

un paso más: su acción misionera debe hacerse sentir no sólo en la cultura del pueblo, sino también y particularmente en la *conducción social*. Se reconoce como un hecho que "*la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos.*" Y continúa la dolorosa constatación: "En nuestros pueblos de arraigada fe cristiana, se han impuesto estructuras generadoras de injusticias" (DP. 437). Se indica, más adelante, la urgencia que tiene la Iglesia de dar este paso: "Al llamar a una revitalización de los valores evangélicos, *urge una rápida y profunda transformación de las estructuras*, ya que éstas están llamadas, por su misma naturaleza, a contener el mal que nace del corazón del hombre y que se manifiesta también en forma social, y a servir como condiciones pedagógicas para una conversión interior en el plano de los valores" (DP. 438).

El amor transformador del Espíritu, del cual quiere ser signo la vida consagrada, *no puede*, pues, *limitarse al ámbito individual-espiritual del consagrado*. Se extiende a todo el hombre y a todos los hombres. Su inserción en la historia, en la cultura y en el estilo de vida propio de cada pueblo, es una consecuencia inevitable, si se desea salvar la integridad de la persona humana: "El Evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, *no se puede*, hoy en América Latina, *amar de veras al hermano, y por lo tanto a Dios, sin comprometerse, a nivel personal y en muchos casos incluso a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades*" (DP. 327).

4. CONCLUSIÓN

"No se puede hablar de la Iglesia si no está presente María" (MC. 28). Esta afirmación del Papa Pablo VI es corroborada por la fe de la Iglesia a través de los siglos. Lejos de disminuir y oscurecer el señorío de Cristo y su mediación entre Dios y los hombres, la devoción a María ha contribuido a enriquecerlo, a encarnarlo en la vida de los hombres.

Esto vale sobre todo para América Latina, continente en el cual su devoción pertenece ya a la identidad del pueblo (DP. 283). La falta de agentes de evangelización, particularmente

sacerdotes, ha puesto en mayor evidencia el “instinto evangélico” (DP. 285) de los creyentes, al honrar de tantas formas y con tanto fervor a la Madre de Jesús.

Para todo este pueblo de Dios, María ha sido realmente la “pedagoga del Evangelio” (DP. 290), pues ha mantenido vivos en él su relación personal con Cristo y su Evangelio. Si bien es cierto que el núcleo del evangelio parte de la muerte y de la resurrección del Señor (1 Cor 15,1-8), para sólo más tarde llegar a exponer la enseñanza acerca de María, Madre del Verbo encarnado, es preciso reconocer que en América Latina, por las circunstancias mencionadas, el núcleo del Evangelio llegó por la asistencia personal de María, como “presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios” (DP. 291).

El lema del Congreso Mariológico-Mariano de Mendoza: “A Cristo por María”, está indicando antes que nada el camino recorrido por el pueblo en su fe cristiana.

Las tendencias de la vida consagrada en América Latina, señaladas en el Documento de Puebla, a saber,

- a) experiencia de Dios (DP. 726-29);
 - b) comunidad fraterna (DP. 730-32);
 - c) opción preferencial por los pobres (DP. 733-35); y
 - d) inserción en la vida de la Iglesia particular (DP. 736-38),
- han permitido, por distintos caminos, experimentar el “sentido de María” en cada una de las tendencias mencionadas.

En comunión con el pueblo de Dios, los consagrados están llamados a manifestar, desde su propio carisma, la inagotable riqueza del misterio divino que Dios ha querido transmitir y revelar por medio de María.

LA VIRGEN MARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

P. LUIS H. RIVAS

LA feliz expresión del papa León XIII “La Sagrada Escritura es el alma de la Teología”, retomada más tarde por el papa Benedicto XV y finalmente por el Concilio Vaticano II en su Constitución *Dei Verbum*¹, ha orientado en mayor o menor grado toda la investigación teológica de los últimos años.

Esto que se dice de la Teología en general, parece que se debe aplicar con mucha mayor razón a la Mariología. En las últimas décadas son innumerables las publicaciones de todo formato que tienen como objeto el estudio de los textos marológicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en orden a constituir una “Mariología Bíblica”.

Esta tendencia general de los teólogos se ha visto reforzada oportunamente: al tratar sobre el culto a la Santísima Virgen María, el mismo Magisterio de la Iglesia ha puesto ciertas exigencias que, de ser resumidas en pocas palabras, dirían que “la Sagrada Escritura es el alma del culto mariano”.

E día 2 de febrero del año 1974, el Sumo Pontífice Pablo VI publicó la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*, en que entre otras cosas ofrecía consideraciones y directrices aptas para favorecer el legítimo desarrollo del culto a la Santísima Virgen María. Entre estas directrices, la primera es la impronta bíblica, que, como característica de todo el culto cristiano, debe estar también presente en la piedad mariana. Más allá del “uso diligente de los símbolos y textos sabiamente sacados de la Sagrada Escritura”, el Papa propone que, en lo formal, “las fórmulas de oración y las composiciones destinadas al canto tomen sus términos y su inspiración de la Biblia”; y, en cuanto al contenido, “que el culto a la Virgen esté impregnado de los grandes temas del mensaje cristiano”.² En el mismo Documento, el Papa Pablo VI indica que los ejercicios de piedad a la Virgen María deben expresar “la nota trinitaria, cristológica y eclesial que les es intrínseca y esencial”.³

Esta exigencia del retorno a la Biblia cuando se trata de la Santísima Virgen, tanto en la Teología como en el culto, tiene

1 León XIII, Enc. *Providentissimus Deus*; Benedicto XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*; Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum*, n. 24.

2 Pablo VI, Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*, n. 30.

3 Pablo VI, Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*, n. 25.

su razón de ser si se tiene en cuenta que hasta no hace mucho tiempo se intentaba eludir el campo de las Sagradas Escrituras cuando se abordaba el tema de la Madre del Señor.

Para usar una frase del conocido teólogo R. Laurentin, "en el siglo XVI los protestantes y los católicos se pusieron de acuerdo sobre el silencio de la Sagrada Escritura en lo referente a la Virgen. Esto se volvió un pretexto, entre los protestantes para renunciar a la mariología, y entre los católicos para desarrollar peligrosamente una mariología fuera de la Escritura."⁴

Tal vez no se podrá coincidir plenamente con el citado teólogo en que la mariología se desarrolló al margen de la Escritura. Pero es verdad que una rápida mirada sobre los manuales tradicionales sirve para constatar que el recurso a las Sagradas Escrituras no presenta mayores variantes con lo que se constataba en la generalidad de los tratados dogmáticos: unas pocas citas de la Biblia como para justificar una definición dogmática o tal vez para oponerse a un error de los adversarios. La Mariología no se desarrolló al margen de la Escritura, pero el papel que ésta cumplió en los tratados mariológicos era polémico y apologético.

El movimiento de renovación en la interpretación de los textos bíblicos, impulsado principalmente por el Papa Pío XII⁵, incidió de una manera enriquecedora. Según los métodos de investigación propios de la Biblia, los textos volvieron a ubicarse dentro de su contexto, se atendió a los géneros literarios usados en cada caso, se trató de conocer cuál era el sonido y la resonancia que cada expresión tenía para los escritores y lectores originales. Y así se volvió a comprender que los textos bíblicos, en lo referente a la Virgen María, contenían una riqueza que iba mucho más allá de lo que expresan las definiciones dogmáticas y las fórmulas enunciadas por el Magisterio. Una apretada síntesis de lo aportado por este método de investigación es lo que se puede apreciar leyendo el Capítulo VIII de la Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II o los números 282-303 del Documento de Puebla.

No se debe olvidar los nombres de aquellos que abrieron el camino a esta nueva forma de abordar la Mariología en la Biblia: El Padre S. Lyonnet, con su artículo sobre el saludo del ángel a María⁶; R. Laurentin, con su ya clásico comentario a

4 R. Laurentin, *Court Traité sur la Vierge Marie*, París, 1968, pág. 39.

5 Pío XII, Enc. *Divino Afflante Spiritu* (30-9-1943).

6 S. Lyonnet, "Jaire kejaritoméne", *Biblica* 20 (1939), págs. 131-141.

los dos primeros capítulos del Evangelio según San Lucas⁷; L. Deiss, con su estudio sobre la Hija de Sión.⁸ Junto a ellos se debe mencionar a tres teólogos protestantes: H. Sahlin que escribió sobre la teología de Lucas⁹; M. Thurian, que publicó un libro sobre María como Madre del Señor y Figura de la Iglesia¹⁰, y H. Asmussen, quien tiene un tratado sobre la Madre de Dios.¹¹

Siguiendo los pasos de todos los que nos han precedido por este camino y atendiendo a otros muchos que lo siguen cultivando en la actualidad, nos dedicaremos, dentro de lo que lo permitan las reducidas dimensiones de esta exposición, a leer algunos textos marianos del Evangelio según San Lucas, ayudados por los elementos que se requieren hoy para una recta interpretación de las Escrituras y en orden a poner de manifiesto las riquezas que están ocultas en ellas, pero que el Espíritu de Dios entrega a todo aquel que se dispone a leerlas en la Iglesia y con la Iglesia.

I. LA INFANCIA DEL SEÑOR EN SAN LUCAS

El lugar privilegiado para estudiar el tema mariano en el Evangelio según San Lucas es el llamado "Evangelio de la infancia del Señor", que ocupa los capítulos 1 y 2.

Un estudio atento del texto lleva a la conclusión de que este bloque pertenece a un segundo momento en la redacción del Evangelio. La solemne introducción cronológica de 3,1 ss.: "En el año decimoquinto del Imperio de Tiberio César...", tiene todo el aspecto de ser la introducción a todo el Evangelio en el plan original del autor. Por otra parte, la predicación sobre la infancia del Señor no parece haber pertenecido al *kerygma* más primitivo, como se lo puede deducir de su ausencia en el Evangelio según san Marcos, del silencio sobre este tema en los discursos de los Hechos y en San Pablo, y de la independencia que existe entre Mateo y Lucas en los capítulos que ambos dedican a este tema. Todo lleva a suponer que la composición del Evangelio según San Lucas conoció diversas etapas, y que

7 R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II*, París, 1957.

8 L. Deiss, *Marie. Fille de Sion*, Bruges, 1959. (Hay versión castellana.)

9 H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Uppsala, 1945.

10 M. Thurian, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, Taizé, 1962.

11 H. Asmussen, *María, die Mutter Gottes*, Stuttgart, 1957.

en una de ellas, hacia el final del proceso, se añadió el material referente a la infancia de Jesús.

En la lectura salta a la vista que el texto es una especie de centón de citas del Antiguo Testamento. El lector familiarizado con la Biblia judía puede ir leyendo el texto de San Lucas y al mismo tiempo relacionará mentalmente este relato con una serie de lugares veterotestamentarios. Decimos que esto es perceptible solamente para el lector familiarizado con el Antiguo Testamento, porque San Lucas sólo excepcionalmente indica la procedencia de una referencia.¹² En esto contrasta con San Mateo, que invariablemente cita sus fuentes bíblicas.

Muchos advierten que el relato de San Lucas parece responder a una traducción del hebreo (¿o arameo?). Cuando el texto griego se retraduce al hebreo, se descubren juegos lingüísticos, asonancias, referencias etimológicas, etc. Por ello podemos pensar que se debe buscar el origen del evangelio de la infancia de Jesús del Evangelio según San Lucas en la comunidad judeo-cristiana palestinese.

Si bien por muchos de sus rasgos este relato se asemeja a los *midrashim* de los maestros judíos del siglo I de nuestra era, por muchos otros se diferencia de tal manera, que no es posible catalogarlo dentro de un género literario de los conocidos hasta la actualidad. Se asemeja a los *midrashim*, pero no es simplemente un *midrash* más.

2. LA ESTRUCTURA DEL RELATO

El bloque Lc 1-2 aparece estructurado en la forma de una sucesión de seis cuadros (o escenas) claramente diferenciados:

1ª escena: <i>Anuncio a Zacarías</i>	1, 5-25;
2ª escena: <i>Anuncio a María</i>	1,26-38;
3ª escena: <i>Visita de María a Isabel</i>	1,39-56;
4ª escena: <i>Nacimiento y circuncisión de Juan Bautista</i>	1,57-80;
5ª escena: <i>Nacimiento, circuncisión y presentación de Jesús</i>	2, 1-40;
6ª escena: <i>Jesús en el Templo</i>	2,41-52.

Paralelismos cuidadosamente ubicados señalan los comienzos y los finales de cada una de las escenas. Es un recurso litera-

rio ampliamente conocido y utilizado en la literatura semítica, y que es llamado "inclusión".

El bloque se abre y se cierra en el Templo de Jerusalén (1ª y 6ª escena). Y cada uno de los tres primeros episodios presenta paralelismos:

1ª escena: "y su esposa... Isabel"	(1, 5);
"Isabel, la esposa de él"	(1,24);
2ª escena: "el ángel... a María"	(1,26-27);
"María... el ángel"	(1,38);
3ª escena: "María fue..."	(1,39);
"María volvió..."	(1,56).

Las escenas 4ª y 5ª están redactadas en paralelo:

4ª: "se le cumplió (a Isabel) el tiempo de dar a luz"	(1,57);
5ª: "se le cumplieron (a María) los días de dar a luz"	(2, 6);
4ª: "y el niño (Juan Bautista) crecía y se fortalecía"	(1,80);
5ª: "y el niño (Jesús) crecía y se fortalecía"	(2,40).

También la última:

6ª escena: "a Jerusalén... subiendo"	(2,41-42);
"bajó... a Nazareth"	(2,51).

Se puede observar que así como las escenas 4ª y 5ª están redactadas de tal forma que constituyen un *paralelo*, lo mismo sucede con las escenas 1ª y 2ª (las dos anunciaciones). Establecida esta relación, el bloque aparece formado por dos "*dípticos*" seguidos cada uno por una *escena suplementaria*: dos *anunciaciones* seguidas por la visita de María a Isabel; dos *nacimientos* seguidos por la escena de Jesús perdido y hallado en el Templo.

Estos paralelismos no responden solamente a un gusto literario del autor, sino que están encaminados a hacer resaltar —por oposición— las distintas cualidades de los personajes que intervienen y de las distintas economías que cada uno de ellos representa.

Se encuentran ciertos puntos de contacto dentro de cada uno de los dos grupos:

Las escenas 1ª, 2ª y 3ª terminan de la misma forma:

1ª: "[Zacarías] se fue a su casa"	(1, 23);
2ª: "el ángel se fue..."	(1, 38);
3ª: "María... volvió a su casa"	(1, 56).

El mismo fenómeno se repite en las escenas 4ª, 5ª y 6ª:

- 4ª: "El niño [Juan Bautista] crecía y se fortalecía en el espíritu..." (1, 80);
 5ª: "El niño [Jesús] crecía y se fortalecía lleno de sabiduría..." (2, 40);
 6ª: "Y Jesús crecía en sabiduría y estatura, y la gracia de Dios..." (2, 52).

La insistencia en la estructura del bloque de la infancia del Señor en Lucas 1-2 tiende a hacer resaltar su carácter artificial. El autor no se ha guiado por un deseo de acumular anécdotas relativas al misterio de la concepción y nacimiento del Hijo de Dios, sino que ha elaborado cuidadosamente un texto siguiendo un plan trazado con meticulosidad, donde cada rasgo y cada palabra debe ser tomado en cuenta a fin de poder captar la intención del redactor.

Estaría fuera de lugar que apoyándonos en estas observaciones pretendiéramos hacer un juicio sobre la historicidad de los hechos aquí narrados. La crítica literaria aquí aplicada sirve para descubrir qué es lo que el autor pretende decir con estas palabras usando un determinado género literario. Para concluir en una afirmación sobre la historicidad de los hechos deberíamos seguir las reglas de la crítica histórica, la cual tiene sus propios métodos.

Sentadas estas premisas, corresponde pasar ahora al texto de la Escritura, para que, sirviéndonos de los aportes de la exégesis moderna, descubramos lo que el autor inspirado nos dice sobre la Madre del Señor. No se tratará de reconstruir una *Vida de María*, sino de ponderar debidamente las expresiones usadas, advertir las alusiones a lugares del Antiguo Testamento, tanto en las palabras como en las imágenes, para que alcancemos a tener una clara comprensión del mensaje que interpela nuestra fe.

3. EL RELATO DE LA VISITA DE MARÍA A ISABEL

En nuestra exposición nos circunscribiremos a algunos lugares del relato de la visita de María a Isabel (Lc 1, 39-56), sin perder de vista ni el contexto inmediato (el relato de la infancia del Señor) ni la teología de Lucas.

Como ya hemos dicho se trata de la tercera escena, la escena suplementaria de la primera parte que viene precedida de los

dos anuncios: el anuncio a Zacarías y el anuncio a María. Artísticamente, el autor recurre a este tercer relato para *reunir* a las dos madres, María e Isabel.

Como ya se ha indicado, la unidad literaria queda muy bien demarcada por los dos viajes de María: "María... fue hacia la montaña..." (Lc 1, 39) y "María... retornó a su casa" (1, 56).

Otros paralelismos internos muestran que la figura literaria es quiástica:

- a) "María fue... a la casa de Zacarías" (v. 39);
- b) "Saludó a Isabel" (v. 40);
- c) "oyó el saludo... saltó el niño en su vientre" (v. 41);
- d) "Bendita tú entre las mujeres, bendito el fruto de tu vientre. ¿De dónde a mí que la Madre de mi Señor venga...?" (vv. 42-43);
- c') "la voz de tu saludo... saltó... el niño en mi [vientre" (v. 44);
- b') "¡Dichosa la que ha creído!" (v. 45);
- *Magnificat* —;
- a') "María volvió a su casa" (v. 56).

Se puede observar que, al establecer los paralelismos internos que sirven de esquema para la construcción del relato, el canto del *Magnificat* ha quedado excluido. Otro detalle más que nos invita a dejar de lado el cántico al establecer las dimensiones de la unidad literaria: en el versículo final (v. 56) se dice: "María permaneció *con ella* unos tres meses, y regresó a su casa". Al decir "con ella" se entiende que se está refiriendo a Isabel. Pero la última vez que Isabel ha sido nombrada es en el versículo 41: "Isabel quedó llena del Espíritu Santo y gritó..." La distancia entre estos dos versículos es demasiado grande, y se puede sospechar que el texto, tal como se encontraba en su fuente o como fue redactado en una primera edición, no contenía el cántico de María, y que éste ha sido agregado en un segundo momento, antes de la edición definitiva. Toda la tradición textual está de acuerdo en que este texto poético es parte del relato de la visita de María a Isabel, y la unanimidad de los manuscritos y versiones antiguas nos impide emitir cualquier hipótesis que pudiera poner en duda la autenticidad del *Magnificat*.

Es posible que Lucas haya encontrado este cántico en otra de sus múltiples fuentes, diferente de aquella que poseía el

relato de la visita de María a Isabel, y haya considerado oportuno introducirlo en este último relato como respuesta de María al saludo y a la bienaventuranza que proclama Isabel: "Dichosa la que ha creído..." (v. 45). La Biblia de Jerusalén, en una nota, emite la hipótesis de que este cántico ha pertenecido al grupo de los "pobres" que posiblemente lo habrían atribuido a la Hija de Sión.

4. "...SALUDÓ A ISABEL" (v. 40)

Uno de los primeros rasgos que llama la atención del lector dispuesto a estudiar esta perícopa, es la reiteración del término "saludo" y del verbo "saludar" (*aspasmós* y *aspázomai*, respectivamente); ellos se encuentran en los versículos 40, 41 y 44. El autor indica que "María... saludó a Isabel" (v. 40), y que Isabel "oyó el saludo" (v. 41), y luego que Isabel explica que cuando ella oyó el saludo... (v. 44). El tema del saludo ya ha sido introducido anteriormente en el relato del anuncio del ángel a María: "María... discurría qué significaba aquel saludo" (v. 29).

Las pocas veces que se encuentra esta expresión en la versión de los LXX, está traduciendo una fórmula corriente del hebreo: "Rogar por la paz de alguien."¹³ Pero en los textos de Lucas en el Evangelio de la infancia del Señor tal fórmula no está relacionada con la paz, sino con la alegría. En cambio aparece en conexión con la paz en las directivas dadas a los setenta y dos discípulos (Lc 10,5): "En la casa en que entren, digan en primer lugar: *Paz a esta casa...*" El Señor ordena a sus discípulos que invoquen la paz sobre las casas que van a visitar, e inmediatamente añade: "...y si allí hubiere una persona digna de la paz, la paz de ustedes descenderá sobre ella; de lo contrario retornará a ustedes" (Lc 10,6).

Esto último nos indica qué se entiende por "saludar": se trata de una "donación" de paz, y no de un mero deseo que se expresa al encontrarse con aquel a quien se quiere evangelizar. Se puede comparar esto a una fuerza que está en poder del discípulo, y que se transmite o se retira.

El mandato del Señor a sus discípulos equivale a la colación de un poder. Es lo que Mateo dice en el lugar paralelo, que el Señor les dio una *exousía* (Mt 10,1). Al poner en acción este

¹³ Ex 18,7; Jue 18,15, en LXX; en Símaco, 1 Sam 25,5 y 30,31; 2 Sam 8,10; Sal 122,6.

poder, comunicarán la paz de los tiempos mesiánicos, la que anunciaron los ángeles en el nacimiento del Señor, como lo refiere el mismo Lucas: "Paz en la tierra para los hombres amados por Dios" (Lc 2,14).

5. CAUSA NOSTRAE LAETITIAE

En los saludos normales, San Lucas prefiere usar la fórmula hebrea tradicional: paz, *shalom*, *eiréne*.¹⁴ Pero el ángel saluda a María con otra fórmula: "*Jaire*, alégrate" (Lc 1,28); es comprensible que subraye inmediatamente la sorpresa de María al oír estas palabras. Este saludo es completamente singular: lo que el mensajero de parte de Dios le otorga a María es la alegría.

Los Profetas del Antiguo Testamento saludaron a la Hija de Sión de los tiempos escatológicos anunciándole la alegría de los tiempos mesiánicos: "¡Lanza gritos de gozo, hija de Sión: lanza clamores, Israel! ¡alégrate y exulta de todo corazón, hija de Jerusalén!"¹⁵; "¡Grita de alegría y regocíjate, hija de Sión!"¹⁶; "¡Exulta sin medida, hija de Sión, grita de alegría, hija de Jerusalén!"¹⁷; "¡Dad gritos de gozo y júbilo, habitantes de Sión!"¹⁸; "¡No temas, suelo, jubila y regocíjate...! ¡Hijos de Sión, jubilad, alegraos en Yahvéh vuestro Dios!"¹⁹

El ángel saluda ahora a María, la nueva Hija de Sión, otorgándole esta alegría que de allí en adelante será la característica de la comunidad de los tiempos nuevos, como puede observarse por la frecuencia con que Lucas usa el sustantivo *jará* = alegría y el verbo *jairo* = alegrarse.

María ha recibido el saludo del ángel y ha quedado inundada de alegría. Por ello, cuando saluda a Isabel, el saludo provoca los saltos de alegría del niño en su vientre (Lc 1,44). En este caso, para decir "alegría" se usa otro término: *agalliasis*. Esta palabra aparece repetidas veces en el Antiguo Testamento para indicar la alegría que inunda a los creyentes cuando Dios es exaltado ("magnificado") y también para describir la alegría de los tiempos escatológicos: "Alégrense los cielos, regocíjese

¹⁴ Lc 24,36 agrega un saludo con *eiréne* según algunos manuscritos,, pero posiblemente se trata de una asimilación con Jn 20,19.26.

¹⁵ Sof 3,14.

¹⁶ Zac 2,14.

¹⁷ Zac 9,9.

¹⁸ Is 12,6.

¹⁹ Joel 2,21.23.

(*agallistho*) la tierra; retumbe el mar y cuanto encierra; exulte el campo y cuanto en él existe; entonces se regocijarán (*agallá-sontai*) todos los árboles del bosque ante la presencia del Señor, ¡Porque viene, viene, sí, para juzgar la tierra!”²⁰

En el Evangelio según San Lucas la palabra *agalliasis* con el verbo correspondiente aparece cuatro veces, de las cuales tres pertenecen al relato de la infancia del Señor: 1, 14. 44. 47. La vez restante es para decir que “Jesús... se alegró en el Espíritu Santo” (Lc 10, 21). También en el Libro de los Hechos de los Apóstoles la *agalliasis* se atribuye a Jesús cuando se le aplica el texto del Salmo 16, 9: “... Se ha alegrado mi corazón, se ha regocijado (*egallíásato*) mi lengua..., porque no has abandonado mi alma en el Hades ni has permitido que tu Santo experimente la corrupción” (Hech 2, 26-27). Si la alegría es característica de Jesús, también aparece como característica de la comunidad cristiana reunida junto a la mesa: “... Tomaban el alimento con alegría...” (Hech 2, 46); “... Les sirvió la mesa y se alegró con toda su casa creyendo en Dios” (Hech 16, 34).²¹

En el Evangelio según San Lucas, no se nos dice cuáles fueron las palabras con las que María transmitió la alegría a Isabel; solamente se dice: “Entró en la casa de Zacarías y saludó a Isabel” (1, 40). Hay cierta disparidad entre los dos relatos de los saludos: cuando el ángel saluda a María, se reproducen las palabras del saludo (1, 28) y de María se dice solamente que “se turbó y discurría sobre qué sería este saludo” (1, 29). En cambio, en el relato siguiente no se indican las palabras del saludo de María, pero el redactor se detiene más en las reacciones de Isabel:

“Isabel escuchó el saludo de María” (1, 41a);
 “el niño saltó en su vientre” (1, 41b);
 “Isabel quedó llena del Espíritu Santo” (1, 41c);
 “levantó la voz y dijo: Bendita tú...” (1, 42);
 “¡Bienaventurada...!” (1, 45).

Si prestamos atención a todo lo que sucede cuando saluda María, descubrimos que se da una sucesión de actos relacionados

20 Sal 96, 11-13; ver Sal 35, 27; 92, 5ss.; 97, 8; 125, 2.5; etc.

21 Ver también Hech 8, 8: “Hubo gran alegría en la ciudad” después de la predicación de Felipe; el eunuco recién bautizado “siguió su camino con alegría” (Hech 8, 39); al oír predicar a San Pablo, “los paganos se alegraron” (Hech 13, 48)..., “y los discípulos quedaron llenos de alegría” (Hech 13, 52).

cada uno de ellos con los bienes mesiánicos más intensamente esperados en el Antiguo Testamento; María saluda, y:

El niño *salta de alegría*;
 Isabel queda *llena del Espíritu Santo*;
 Isabel proclama *bendiciones*: “Bendita tú...”;
 Isabel proclama *bienaventuranzas*: “Bienaventurada...”

En el Evangelio de Lucas, decíamos antes, se nos enseña que el discípulo cristiano que sale a evangelizar es portador de un saludo *eficaz*: produce la paz que anuncia. De la misma manera, María, saludada con la alegría por un mensajero de Dios, se apresura (“salió apresuradamente”, Lc 1, 39) a saludar a Isabel para provocar en ella y en el hijo que ésta lleva en su vientre la efusión de los bienes esperados: la alegría, el Espíritu Santo, las bendiciones y las bienaventuranzas.

6. GRATIA PLENA

Los Profetas habían dicho: “Alégrate, Hija de Sión...”²², pero el ángel, en vez de decir: “Alégrate, María”, sustituye el nombre por un epíteto: *kejaritoméne*. La tradición católica ha encontrado en este título el germen de donde se ha desarrollado la doctrina, declarada más tarde dogma de fe, de la Inmaculada Concepción de la Virgen.

Orígenes pone de relieve la novedad del saludo del ángel: “Como el ángel saludó a María con un nuevo nombre que yo no he encontrado en ningún otro lugar de la Escritura, debo decir unas pocas palabras sobre esto. El ángel dice *kejaritoméne*, y yo no recuerdo haberlo leído en ninguna otra parte de la Escritura, ni a ningún otro hombre se le ha aplicado un título como éste. Este saludo está reservado sólo a María.”²³

El término que traducimos por “gracia” es uno de los más complejos de la lengua hebrea (*hen*): la “gracia” es la belleza, lo que atrae en un sujeto; también es el regalo, el don que se hace a alguien; es la bondad que se muestra a una persona o la misericordia que se tiene o se manifiesta hacia alguien. Cuando lo consideramos dentro de un contexto religioso tenemos que pensar en el amor, la bondad, la misericordia de Dios que

22 Ver Sof 3, 14; Zac 2, 14; etc.

23 *Homilía VI sobre San Lucas*, PG XIII, 1815-1816.

se vuelve hacia su creatura que “encuentra gracia a los ojos de Dios”, es decir, que Dios mismo la hace atractiva, digna de su gracia.

A María se le dice en primer lugar que ella es *kejaritoméne*, para agregar inmediatamente que ha “hallado gracia a los ojos de Dios” (Lc 1, 28.30). La palabra *kejaritoméne* es una forma participial pasiva en tiempo perfecto. Por ser participio equivale a un *nombre*; por estar en pasivo, indica que María ha *recibido* gracia; por estar en tiempo perfecto, señala que esa gracia le ha sido *concedida en el pasado*, pero continúa siendo concedida *en el presente*, y en forma continuada. Es imposible hallar una sola palabra de nuestra lengua que retenga y exprese todos estos matices. La forma tradicional de nuestra oración católica reproduce la forma de la Vulgata: *Gratia plena* = “llena de gracia”, y es una traducción justificada. Las traducciones protestantes prefieren “Muy favorecida”. La *Nueva Biblia Española* traduce en forma más desleída: “Favorecida”. Nuestra traducción argentina, *El libro del Pueblo de Dios*, conserva la forma tradicional “llena de gracia”, así como la *Biblia de Jerusalén*, que luego aclara en una nota: “Tú que has estado y sigues estando llena del favor divino.”

El Profeta Jeremías había saludado a la virgen hija de Sión anunciándole la llegada de los tiempos escatológicos: “Así dice Yahvéh: Halló gracia en el desierto el pueblo que se libró de la espada: va a su descanso Israel. De lejos Yahvéh se me apareció. Con amor eterno te he amado: por eso he reservado gracia para ti. Volveré a edificarte y serás reedificada, virgen de Israel; ¡aún volverás a tener el adorno de tus instrumentos musicales y saldrás a bailar entre gente que está de fiesta!” (Jer 31, 2-4).

De la misma manera el ángel saluda a María anunciándole que ella es el objeto del favor divino: amada por Dios es enriquecida con su gracia de una manera constante y permanente; ella es amada “con amor eterno”.

7. FOEDERIS ARCA

Para decir que Juan saltó en el vientre de Isabel, Lucas usa el verbo *skirtao*. Un verbo que en el uso vulgar se aplica a los animales que saltan libremente. Platón lo usa en sentido figurado

para referirse a los jóvenes que no se quedan quietos.²⁴ Así también se lo encuentra en la traducción de los LXX, aplicado a los animales o a otros sujetos cuando saltan o se mueven libremente como los animales; también aparece en Gén 25, 22 para decir “empujarse”.

Algunos autores piensan que Lucas ha escogido este verbo porque quiere suscitar en el lector la asociación de Gén 25, 22 (LXX), los movimientos de Esaú y Jacob en el vientre de Rebeca, y Miq 3,20 (LXX), los saltos de alegría “como novillos” en los tiempos mesiánicos.

Sin embargo, se debe advertir que en la versión de Símaco se usa *skirtao*, en 2 Sam 6, 16, para decir que “David estaba saltando y girando delante de Yahvéh”, en la narración de la escena de la danza delante del Arca. Hay otros indicios que invitan a buscar una intención de Lucas en la misma dirección: tanto María como el Arca van en dirección a la montaña de Judea; en uno y otro caso hay acompañamiento de alegría y cánticos; en los dos relatos se usan las expresiones “grandes voces” y “gritos”; el Arca permanece tres meses en la casa de Obededom de Gat (2 Sam 6, 11) y María se queda tres meses en casa de Zacarías e Isabel (Lc 1, 56). En el primer caso, David exclama: “¿Cómo será llevada a mi casa el Arca del Señor?” (2 Sam 6, 9); Isabel por su parte grita: “¿De dónde a mí que la Madre de mi Señor venga a mí?” (Lc 1, 43). Finalmente en los dos casos encontramos un Profeta que “salta” = *skirtao* en presencia del Señor: David delante del Arca de Yahvéh y Juan Bautista delante de María.

En el Antiguo Israel existía el Arca que se conservaba honrosamente en el Templo de Salomón. En su interior estaban las tablas de Moisés y, sobre ella, encima de los Querubines, se hacía presente el Dios de Israel.

Lucas recurre a esta tipología para mostrarnos a María con un nuevo título: ella lleva en su interior, en su vientre, a aquel que es la Nueva Alianza entre Dios y los hombres, y sobre María también se encuentra Dios: “El poder del Altísimo te hará sombra” (Lc 1, 35), le dijo el ángel en el momento de la anunciación, con palabras que el evangelista ha tomado de la descripción del Santuario.²⁵

²⁴ Liddel-Scott, *A Greek-English Lexicon*, pág. 1611.

²⁵ Ex 40, 38; Lv 9, 15-23; etc.

Los comentaristas hacen notar que cuando Lucas se refiere a la concepción de Jesús, emplea la expresión “concebirás en tu seno” (Lc 1, 31) y “antes de ser concebido en el seno” (2, 21). La fórmula es redundante, ya que bastaría con decir “concebirás” o “ser concebido”, como hace el mismo Lucas cuando habla, por ejemplo, de la concepción de Juan Bautista: “Después de ocho días concibió Isabel” (1, 24).

Pero no se trata de una redundancia ni de una incorrección gramatical. Cuando los textos del Antiguo Testamento aluden a la habitación de Dios en medio de su pueblo, usan frecuentemente una expresión que se puede traducir con las palabras “en su seno”. Así, por ejemplo: “Yahvéh tu Dios está en tu seno, un poderoso salvador”²⁶; “Grita de gozo, regocíjate, hija de Sión, porque vengo a habitar en tu seno.”²⁷ Adviértase que se trata de los mismos textos que contienen la invitación a la alegría mesiánica dirigida a la hija de Sión de los tiempos escatológicos. La Hija de Sión y el Arca de la Alianza se funden en una misma realidad, que es María.

Arca de la Alianza = *Foederis Arca*. Ya los Santos Padres habían vislumbrado esta relación. Encontramos el siguiente párrafo en un Sermón de San Máximo de Turín († 423): “El Profeta David bailó delante del Arca; pero, ¿acaso el Arca no es María? Porque el Arca llevaba en su interior las Tablas de la Alianza, y María llevaba al mismo Heredero de la Alianza; el Arca contenía la Ley, pero María el Evangelio; el Arca era portadora de la Voz de Dios, y María es la que lleva al Verbo. El Arca brillaba por dentro y por fuera por el resplandor del oro; María en cambio resplandece por dentro y por fuera con el resplandor de la virginidad. El Arca se adornaba con oro terrenal, y María se embellece con oro celestial.”²⁸

8. “...EL ESPÍRITU SANTO VENDRÁ SOBRE TI...” (Lc 1, 35)

Toda la obra de Lucas —Evangelio y Hechos— está orientada a mostrar la acción del Espíritu Santo en la Historia de la Salvación.

San Pedro, el día de Pentecostés, explica que al derramarse el Espíritu Santo sobre los discípulos se ha cumplido el anuncio

²⁶ Sof 3, 17.

²⁷ Zac 2, 14.

²⁸ San Máximo de Turín, *Sermón CIV*, PL 57, 739-740.

del Profeta Joel (3, 1-5). Al cumplirse la promesa profética, ha dado comienzo la era escatológica (Hech 2, 14 ss).

Pero el Espíritu Santo ya se había adelantado: ha descendido sobre María para que ésta conciba a Jesús (Lc 1, 35), descende también sobre Jesús en el bautismo (Lc 3, 22) y lo acompaña durante su ministerio (Lc 4, 1; 4, 14.18; etc.). El don escatológico reservado a los discípulos para después de la ascensión, ya está actuando en María y en Jesús.

Pero así como la alegría, ese don escatológico del Espíritu se derrama cuando María saluda: “Isabel oyó el saludo de María... y quedó llena del Espíritu Santo” (Lc 1, 41).

9. “BENDITA TÚ ENTRE LAS MUJERES...” (Lc 1, 42)

Isabel, oyendo el saludo de María, prorrumpe en bendiciones: “¡Bendita tú entre las mujeres! ¡Bendito el fruto de tu vientre!” (Lc 1, 42).

La primera de estas bendiciones reproduce en forma casi literal el texto de Judit 13, 18a: “Bendita tú, hija, por el Dios Altísimo, entre todas las mujeres de la tierra”; y el texto de Jueces 5, 24: “¡Bendita Jael entre las mujeres!” La segunda bendición tiene sólo un equivalente, en el mismo texto de Judit citado en primer lugar: después de bendecir a Judit, el personaje bíblico termina diciendo: “... y bendito el Señor Dios, que creó los cielos y la tierra” (13, 18b). En Lucas, como en Judit, encontramos dos bendiciones unidas: en Judit se bendice primero a la heroína y luego a Dios; en Lucas se bendice primero a María y luego a su Hijo, de quien ya se ha dicho que es Hijo de Dios (Lc 1, 35).

Para los antiguos, la bendición es una realidad que desciende de Dios; se considera como una fuerza divina, que viene a habitar en la persona o en la cosa bendecida y la enriquece con una nueva capacidad, y que incluso se puede transmitir a quienes entran en contacto con el sujeto que ha sido bendecido.

Así el primer hombre y la primera mujer fueron bendecidos, y el Génesis nos narra: “Y Dios los bendijo diciendo: Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra, sométanla...” (Gén 1, 28). En este caso, la bendición de Dios consiste en la fecundidad y en la potestad para dominar la tierra. También los Patriarcas son bendecidos para poder tener una descendencia

numerosa como la arena del mar²⁹ o para aumentar sus riquezas³⁰; así como son bendecidos los que están relacionados con ellos.³¹

Pero entre todas las bendiciones del Antiguo Testamento se destaca la bendición de Dios a Abraham. A éste se le promete *una descendencia como bendición*, y en esa descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra: “De ti haré una nación grande y te bendeciré; engrandeceré tu nombre y servirá de bendición; bendeciré a quienes te bendicen y maldeciré a quienes te maldigan; por ti se bendecirán todas las familias de la tierra” (Gén 12,3).³²

Al hablar de la bendición de María y del fruto de su vientre, Lucas ve realizada en María la bendición prometida a Abraham.

El texto de la promesa de la bendición a Abraham es utilizado por San Pablo para enseñar que la descendencia es Cristo (Gál 3,16); también San Pedro, en el libro de los Hechos, dice: “Ustedes son los hijos de los Profetas y de la Alianza que estableció Dios con sus padres diciendo a Abraham: ‘En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra.’ Dios, resucitando a su Siervo para ustedes, lo envió para bendecirlos...” (Hech 3,25); y explica a continuación que esta bendición que trae Cristo es “que cada uno se convierta de sus pecados”.

Hay coincidencia en señalar que la descendencia es Cristo, pero lo novedoso en Lucas es colocar a María en el lugar del creyente Abraham. Ya había una alusión al Patriarca en el anuncio del ángel a María, cuando, refiriéndose a Isabel, que siendo estéril dará a luz, el emisario de lo Alto afirma: “Para Dios no hay ninguna cosa imposible” (Lc 1,37), palabras que reproducen exactamente las que Dios dice a Abraham cuando le anuncia que su esposa, la estéril Sara, será madre de Isaac (Gén 18,14). Pero hay una diferencia: Sara sonríe incrédula, mientras que María acepta con fe que será madre al mismo tiempo que virgen.

Por eso mismo María será saludada con la primera bienaventuranza del Evangelio según San Lucas: “Dichosa la que ha creído...” (Lc 1,45). El nuevo nombre que recibe aquí María, “la que ha creído”, hace eco al título con que se denomina al Patriarca Abraham: “El que creyó”, “creyó Abraham” (Gén

15,6). Pero Abraham tuvo solamente la promesa; en cambio, María, creyendo, la llevó a su cumplimiento: “Ahora se cumplirán todas las cosas que han sido dichas de parte de Dios” (Lc 1,45), y a este cumplimiento hará referencia la última palabra del *Magnificat*: “...Así como lo dijo a Abraham y a sus descendientes para siempre” (Lc 1,55).

10. “DICHOSA LA QUE HA CREÍDO...” (Lc 1,45)

“Dichosa la que ha creído”, exclama Isabel (Lc 1,45). La palabra que se traduce por “dichoso”, o también “bienaventurado”, es *makarios*, que los antiguos usaban para designar a sus dioses en el estado de perfecta y eterna felicidad. Los LXX lo usaron para traducir el hebreo *ashre* que, de modo diferente del de los paganos, nunca se aplica a Dios, sino a los hombres que viven de tal manera que tienen el favor de Dios: “Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los impíos...”³³; “Dichoso el hombre que se refugia en él”³⁴; “Dichoso el hombre que pone su confianza en el Señor”³⁵; etc. Algunas veces es “dichoso” el mismo pueblo por el hecho de su elección: “Dichosa la nación cuyo Dios es Yahvéh, el pueblo que él eligió como herencia.”³⁶

Los *makarismos* del Nuevo Testamento tienen una diferencia notable con los del Antiguo. En el Antiguo Testamento predominan las bienaventuranzas de tono sapiencial: el hombre es feliz en esta vida por su comportamiento o por las bendiciones que recibe de parte de Dios. En contados casos las bienaventuranzas veterotestamentarias tienen alguna resonancia escatológica, y esos contados casos no pertenecen a la biblia hebrea, sino a particularidades de traducción en la versión de los LXX. Las bienaventuranzas del Nuevo Testamento, en cambio, se refieren a la alegría que tienen los creyentes por la llegada del Reino de Dios, es decir, que son fundamentalmente escatológicas: “Dichosos... porque de ellos es el Reino.”

María es llamada “dichosa” porque ya participa de esta alegría a la que ha sido llamada por el saludo del ángel: su acto de fe desencadena sobre el mundo un torrente de bendiciones que constituyen los bienes prometidos desde siglos a Abraham y a su descendencia.

29 Gén. 17,16; 22,17-18.

30 Gén 26,12-14.

31 Gén. 39,5.

32 Ver también Gén 18,18; 22,18; 26,4; 28,14.

33 Sal 1,1.

34 Sal 34,9.

35 Sal 40,5.

36 Sal 33,12.

Isabel pronunció la primera bienaventuranza dirigida a María, y más tarde será una mujer del pueblo que pronunciará la segunda: "Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron" (Lc 11, 27). Jesús corregirá en cierta manera esta expresión indicando cuál es la verdadera bienaventuranza de María: "Dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la guardan" (Lc 11, 28).

Efectivamente, Lucas ha repetido dos veces que María escuchaba la Palabra y la guardaba en su corazón: cuando los pastores corren al lugar en que ha nacido Jesús, relatan lo que se les ha dicho sobre el Niño, y Lucas agrega: "María, por su parte, conservaba todas estas palabras meditándolas en su corazón" (Lc 2, 19). Al finalizar el relato de la infancia del Señor, una vez que los padres de Jesús han hallado al Niño en el Templo, se dice que regresaron a Nazareth "y su madre conservaba todas estas palabras en su corazón" (Lc 2, 51).

La corrección impuesta por Jesús a las palabras de la mujer del pueblo constituyen una nueva bienaventuranza de María: ella es la primera que ha escuchado la Palabra de Dios y la ha guardado en un corazón bueno. De la misma manera entendemos el texto de Lucas que nos refiere las palabras de Jesús respondiendo a los que le avisan que su Madre desea verlo: "Mi madre y mis hermanos son aquellos que escuchan y practican la palabra de Dios" (Lc 8, 21), y que sirven de comentario a la parábola del sembrador desarrollada unos pocos versículos más arriba: "... Lo que cayó en buena tierra son aquellos que habiendo escuchado la Palabra, la conservan en un corazón bueno y recto y dan fruto con perseverancia" (Lc 8, 15).

Las bienaventuranzas de María no se detienen ahí. Deben continuar, porque ella misma profetiza en el *Magnificat*: "Todas las generaciones me declararán dichosa" (Lc 1, 48). La frase pertenece originalmente al texto de Malaquías (3, 12): "Todas las naciones los llamarán dichosos, porque ustedes serán una tierra de delicias, dice Yahvéh." Evidentemente se trata de un anuncio para el pueblo escatológico: los beneficiarios de todos los bienes mesiánicos serán felicitados por todas las naciones de la tierra. María, como resumen del pueblo de Dios escatológico, anuncia que todas las generaciones proclamarán su dicha. Las bienaventuranzas del Evangelio según San Lucas se deben aplicar entonces en primer lugar a María: ella es la pobre para la que ha llegado el Reino de Dios.

II. EL CANTO DE LA VIRGEN POBRE

En la redacción actual del Evangelio según San Lucas, María responde al discurso de Isabel con el *Magnificat* (Lc 1, 46-55). Señalábamos al principio de nuestra exposición que este fragmento poético tiene el aspecto de agregado posterior y pertenece probablemente a otra fuente distinta que las utilizadas por San Lucas.

Es sabido que el cántico de María está compuesto por una serie de textos extraídos de diversos lugares del Antiguo Testamento; ello le confiere la extraña apariencia de un mosaico donde se puede contemplar prácticamente toda la Biblia al mismo tiempo. En su presentación, es el cántico de acción de gracias de la Hija de Sión por las promesas escatológicas que ya se ven realizadas. María se aplica a sí misma lo que el Antiguo Testamento dice de Israel: "... Me felicitarán todas las generaciones..." (v. 48); "... ha hecho para mí grandes cosas..." (v. 49). Se trata del Israel de los tiempos mesiánicos, que ya no merece reproches y ve realizadas todas las promesas de Dios.

Hay una sola razón por la que se entona el himno: "... porque ha mirado la humillación de su esclava" (v. 48a). Esta es la única razón, que luego se explicitará a lo largo de todo el cántico.

La humillación (*tapeinosis*) es en el Antiguo Testamento la situación de tristeza, difícil y penosa, del pueblo durante la esclavitud en Egipto: "El Señor ha mirado la humillación de ustedes" (Dt 26, 7). El "ustedes" del Deuteronomio, referido a Israel, es reemplazado en el *Magnificat* por el título "esclava/sierva"; de tal modo María hace suyas las palabras del Antiguo Testamento, aplicándose el mismo título con que había respondido al ángel en Lc 1, 38: "Yo soy la esclava del Señor".

La conjunción de estas nociones: "humillación", "sierva" (v. 48a), más la mención de los "temerosos" (v. 50), los "soberbios" (v. 51), los "poderosos" y los "humildes" (v. 52), los "hambrientos" y los "ricos" (v. 53), indican que el cántico forma parte de la frondosa literatura de "los pobres de Yahvéh", que tan amplio lugar ocupa en el Antiguo Testamento y que se prosigue en el Nuevo.

María, como humilde sierva de Dios, agradece su elección y elevación. Se siente edificada con el siervo Israel, a quien Dios escogió acordándose de su misericordia (v. 54). En María, los pobres de Israel engrandecen a su Dios.

La expectación que los pobres alentaban de una intervención escatológica de Dios para derribar a los poderosos y elevar a los humildes, ya comienza a realizarse: María descubre el *comienzo de la escatología en la elección que Dios ha llevado a cabo en ella misma*. Ya Dios “derribó a los poderosos de sus tronos y elevó a los humildes” (v. 52).

A partir de entonces la Buena Noticia se anuncia a los pobres y humildes: el nacimiento de Jesús será anunciado por el ángel a los pastores con estas palabras: “Les ‘evangelizo’ una gran alegría...; ¡hoy les ha nacido a ustedes un Salvador...!” (Lc 2, 10-11); esa Buena Noticia, que ha sido ocultada a los sabios y a los prudentes, ahora se anuncia y se revela a los pequeños (Lc 10, 21; ver 8, 10).

12. CONCLUSIÓN

Es momento de poner punto final a esta exposición. Con estos pocos ejemplos tomados del relato de la visita de María a Isabel hemos intentado mostrar cómo la exégesis actual nos ofrece diariamente una imagen renovada de la Madre de Dios.

Los estudios bíblicos ofrecen a la reflexión de los eruditos y a la contemplación del pueblo de Dios la constante profundización en el inagotable manantial de la revelación. De esta investigación va surgiendo con una nitidez cada vez mayor la figura de la Madre del Señor tal como la describe cada uno de los autores inspirados. San Lucas nos ha llevado de la mano para que la veamos prefigurada en el Patriarca Abraham que se destacó por su fe, en el Santuario de Dios que fue cubierto por la sombra de la nube de Yahvéh, en el Arca de la Alianza que fue celebrada por los saltos de alegría de la danza de David. Ella es la Hija de Sión de los tiempos escatológicos: la que es Virgen fiel a su único Esposo Dios, la que es amada y ha hallado gracia, la madre de la descendencia prometida, en ella Dios habita como en un santuario, y ella es el resumen del pueblo pobre y humilde que confía solamente en el Señor, en ella se dan cita todas las alegrías y bendiciones de los tiempos mesiánicos, sobre ella descende el Espíritu de Dios porque ella es la que inaugura los tiempos nuevos.

También María es la que sirve de imagen arquetípica y comienzo de la Iglesia: es la primera evangelizadora que lleva la Buena Noticia, derramando alegrías, bendiciones y el mismo

Espíritu Santo sobre los que la encuentran por el camino, es el modelo del cristiano de las bienaventuranzas, y sirve de ejemplo a todos aquellos que quieren escuchar la Palabra de Dios para conservarla en un corazón bueno para dar fruto con perseverancia.

Muchos prescinden de la Sagrada Escritura y alimentan su fe y su devoción con relatos apócrifos y con datos de revelaciones y apariciones que en muchos casos no pueden presentar credenciales ni garantías de credibilidad. Se privan con ello de todas las riquezas que ofrece la Palabra de Dios contenida en la Escritura.

Podemos recordar las palabras del inolvidable Romano Guardini, que en su libro sobre la Madre del Señor subrayaba que “los hechos son más grandes que todas las maravillas de la leyenda y todos los superlativos de la retórica piadosa...; la auténtica realidad es más piadosa, más grande y más misteriosa que todos los milagros legendarios.”³⁷

LA MUJER VESTIDA DE SOL

(Ap. 12, 1 ss.)

P. GUILLERMO GARLATTI

LA Santísima Virgen María ha ocupado siempre un lugar preponderante en la Iglesia. Ya poco antes de que la Iglesia “se manifestara por la efusión del Espíritu”¹, se la encuentra entre los apóstoles, acompañándolos y sosteniéndolos en los días previos a Pentecostés: “Todos ellos perseveraban en la oración con un mismo espíritu, en compañía de algunas mujeres, de María, la Madre de Jesús, y de sus hermanos” (Hech 1, 14).

Es que aquella que había estado tan inseparablemente unida al misterio de Cristo, desde su nacimiento hasta la cruz, no podía de ninguna manera quedar ausente y marginada en el momento decisivo de la manifestación de la Iglesia. Por esto la Iglesia, a lo largo de toda su tradición y a medida que fue vi- viendo y haciendo visible al mundo el misterio de Cristo, caminó permanentemente en compañía de María, “la Madre de Jesús”. Este hecho, reconocido por el Concilio Vaticano II, motivó que se le diera el título de “Madre de la Iglesia”.

Sin embargo, más allá de un justo reconocimiento, es posi- ble también exagerar y caer en desviaciones cuando se quiere explicar con fundamento la misión de María en la Iglesia. En efecto, no se trata de hablar mucho de María, sino de hablar *bien y con profundidad*, situándola en el lugar que le corres- ponde. A este respecto, el capítulo XII del Apocalipsis, cuando describe el signo de la “Mujer vestida de sol”, que el apóstol Juan vio aparecer desde el cielo, ofrece una nueva oportunidad para tratar el tema de la relación entre Cristo, la Iglesia y la Santísima Virgen María.

En este sentido, la tradición actual de la Iglesia destaca la importancia teológica que tiene este pasaje del Apocalipsis cuando lo utiliza en la fiesta de Asunción de la Virgen, tanto en la liturgia de la Misa (antífona de entrada y la primera lec- tura bíblica) como en la liturgia de las horas (*lectio brevis* de la hora sexta).

A su vez, en nuestro siglo, el magisterio ordinario y extra- ordinario de la Iglesia lo ha puesto también de relieve. Así el

¹ Cfr. Vat. II, *Lumen Gentium*, n° 2.

papa San Pío X, con motivo del 50º aniversario de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, afirma lo que sigue con respecto a Ap 12,1 ss.: "Nadie ignora que aquella mujer simbolizaba a la Virgen María, que incontaminada dio a luz al que es nuestra cabeza."²

Por su parte, el papa Pío XII, en la Bula dogmática de la declaración del dogma de la Asunción de la Virgen, dice textualmente: "Además, los doctores escolásticos vieron indicada la Asunción de la Virgen Madre de Dios, no sólo en varias figuras del Antiguo Testamento, sino también en aquella Señora vestida de Sol, que el apóstol Juan contempló en la isla de Patmos."³ En cambio, en el capítulo VIII de la constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, al desarrollarse el tema de la Virgen en el misterio de Cristo y de la Iglesia, no se hace ninguna mención del pasaje de Ap 12,1 ss. en relación con María.

Pero además de la significación y del alcance que puede tener este pasaje en el uso que hacen del mismo la liturgia y el magisterio, es conveniente analizarlo en sí mismo y dentro del contexto del Apocalipsis. Solamente de esta manera se podrá comprender mejor su sentido y su importancia, tanto en lo que respecta a la elaboración de una Mariología, como así también de una espiritualidad mariana. Con esta finalidad y para lograr tal objetivo, procuraremos abordar este pasaje bíblico situándolo en tres dimensiones diferentes: tratando de analizar, primeramente, el *lugar* que el relato ocupa en la *literatura apocalíptica*; procurando delimitar, en segundo término, la *estructura interna* de Ap 12; para estudiar, por último, su *interpretación* y su *sentido*.

1. LUGAR DEL RELATO DENTRO DE LA LITERATURA APOCALÍPTICA

1.1. El Apocalipsis y el género apocalíptico

El tema de la "Mujer vestida de sol" está tomado del libro del Apocalipsis. Dicho libro ocupa el último lugar de la lista de los libros canónicos del Nuevo Testamento y se lo designa con este término, que significa "revelación", porque su autor humano, el apóstol San Juan, comienza la obra con esta misma palabra.

2 Cfr. Encíclica *Ad diem illum* del 2 de febrero de 1904, nº 13.

3 Cfr. *Munificentissimus Deus* del 1º de noviembre de 1950, n. 22.

Sin embargo, este libro tan importante y difícil del Nuevo Testamento se caracteriza también, desde el punto de vista literario, por pertenecer a lo que técnicamente se llama el "género apocalíptico". La apocalíptica constituye una forma literaria muy peculiar de escribir y de expresarse, que era muy común y estaba muy difundida entre los ambientes judíos durante el período intertestamentario. Desde el punto de vista de su contenido, la apocalíptica es también una literatura que tiene como preocupación principal presentar las revelaciones de los acontecimientos futuros concernientes al Pueblo de Dios, y que guardan referencias con el advenimiento escatológico de los últimos tiempos.

1.2. Apocalipsis y Profecía

El género apocalíptico, además, es una derivación del género profético. El profeta, hombre enviado por Dios, es el mensajero y el intérprete de su Palabra. Su misión consiste no sólo en anunciar el mensaje de Dios al pueblo, sino también en procurar que el pueblo viva conforme a la Palabra de Dios. Secundariamente, el profeta anuncia también los acontecimientos futuros relacionados con la Historia de la Salvación.

Este aspecto, que es secundario en la profecía, pasa a ser el elemento principal dentro del género apocalíptico. Por eso el Apocalipsis, sin olvidar por completo el presente y el condicionamiento histórico de la realidad, se concentra más en la consideración de las cosas futuras. Por tal motivo, debe tenerse en cuenta que el futuro, en cuanto escatologización de la historia, es un aspecto fundamental del género apocalíptico.⁴ De allí que tenga razón D. S. Russell, en contra de la tesis de G. Von Rad,⁵ cuando afirma que la apocalíptica es una profecía formulada con un nuevo lenguaje, que readapta y desarrolla el mensaje en el contexto de una nueva situación.⁶ Esta nueva situación, repensada sapiencialmente, es lo que provocó el nacimiento y el peculiar desarrollo del género apocalíptico durante los períodos históricos de grandes crisis, que van desde comienzos del siglo II a.C. hasta fines del siglo I d.C.

4 Cfr. H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, Oxford, 1942, pág. 40.

5 Cfr. G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1973, II, págs. 381-390.

6 Cfr. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres, 1964.

En efecto, las crisis histórico-religiosas que dieron origen a persecuciones, calamidades, tentaciones, claudicaciones en la fe y grandes pruebas, hicieron tomar conciencia de la necesidad y urgencia de apoyar y sostener con insistencia la moral y la fidelidad del pueblo de Dios, explicándole el sentido sobrenatural de las pruebas para que no sucumbiera en el tiempo presente. Y para alcanzar dicho objetivo, este período histórico especial realizó su propio aporte mediante el género apocalíptico. Por esta razón, desde el punto de vista de su finalidad, se lo califica justificadamente al apocalíptico como un mensaje de "consolación".

1.3. El lenguaje simbólico

Uno de los procedimientos literarios del Apocalipsis, que lo convierte en una obra oscura y de difícil interpretación, es su lenguaje simbólico y artificioso. Son muchísimos los símbolos de orden natural (o arbitrarios), como fenómenos cósmicos, visiones, animales, números, astros, colores, etc., que evocan realidades sobrenaturales. Por ello, para una correcta interpretación del mismo, es necesario comprender el simbolismo, lo cual muchas veces se vuelve complejo.

En torno a esta cuestión, se puede afirmar que el Apocalipsis es un libro escrito *en clave* y que, a fin de poder llegar a la comprensión de su mensaje, se requiere verlo descifrado. Y como nosotros no estamos acostumbrados a valernos de estos símbolos, porque pertenecen a un medio cultural muy distinto del nuestro, a veces nos resulta muy trabajoso descubrir y entender su mensaje.

Todo lo dicho debe ser tenido muy en cuenta cuando se trata de captar el significado del relato de la visión que presenta los signos de la "Mujer vestida de sol" y del "Dragón".

2. ESTRUCTURA DEL RELATO DEL CAPÍTULO 12 DEL APOCALIPSIS

2.1. La mujer vestida de sol dentro de la estructura del Apocalipsis

El relato se sitúa al comienzo de la segunda parte del Apocalipsis, que presenta a la Iglesia como principal centro de interés.⁷

⁷ Cfr. L. Cerfaux - J. Cambier, *L'Apocalypse de S. Jean*, Du Cerf, París, 1964, págs. 101 ss.

La sección preliminar del Apocalipsis la constituyen las siete cartas dirigidas a las comunidades cristianas de Asia, en que se pone de manifiesto no sólo su situación especial, sino también sus necesidades particulares. Después de esta introducción, Juan, en la primera parte de su obra, a partir del capítulo 4, presenta las visiones proféticas de los acontecimientos que precederán al fin de los tiempos. En un contexto y en un clima de guerras y catástrofes de todo tipo, aparecerá la salvación y la liberación definitiva de los cristianos que se encuentran perseguidos. En esta parte hay muchas alusiones a la Iglesia, pero presentándosela únicamente de una manera marginal.

La Iglesia concentra la atención del autor en la segunda parte, a partir del capítulo 12. Aquí se muestra, en primer lugar, el destino y la historia de la Iglesia perseguida (12, 1-14, 5); en segundo término, el drama de los acontecimientos escatológicos y la parusía de Cristo (14, 6-20, 15); y, por último, el juicio final y la nueva Jerusalén (21-22).⁸

Si se tiene en cuenta este esquema unitario, la imagen de la acción de la mujer vestida de sol se sitúa en la primera sección de la segunda parte del Apocalipsis, donde el autor desarrolla el tema de la Iglesia, presentada como el tiempo de la gran tribulación, que es implacablemente perseguida por los enemigos de Dios. Es importante subrayar esto para comprender el contexto en el cual se desenvuelve el drama de la lucha entre la mujer y el Dragón del capítulo 12.

Por lo demás una vez situado el relato en el medio ambiente vital del cual surge y depende, es posible no sólo percibir la relación que el pasaje tiene en función del conjunto del Apocalipsis, sino también comprender mejor el alcance de los símbolos con que es presentado el drama, su sentido y su significación. No se puede descubrir el significado último de este relato si se lo aísla de su contexto.

2.2. Estructura y división del capítulo 12

Desde el punto de vista estructural, si bien el capítulo 12 puede ser considerado como una unidad, con todo, una lectura

⁸ U. Vanni establece otra estructuración del Apocalipsis que, en este caso, no modifica el planteo de fondo. Cfr. *La struttura del Apocalisse*, Herder, Roma, 1971.

atenta del texto permite establecer que se presentan allí dos visiones distintas, perfectamente delimitadas e insertadas una dentro de la otra: en primer lugar, el drama de la lucha-combate entre el Dragón y la Mujer y su descendencia (vv. 1-6 y 13-17); y, en segundo término, el combate de Miguel contra el Dragón (vv. 7-12).⁹ Esto, a su vez, permite establecer que cada uno de estos dramas de lucha, que narran las respectivas visiones, se desarrolla en dos escenarios diversos: por un lado, el combate entre el Dragón y la Mujer se libra en la tierra, y, por otro, el combate entre Miguel y el Dragón se desarrolla en el cielo.¹⁰

Esta división del relato permite extraer de antemano una conclusión importante en torno a la comprensión del significado que el autor sagrado otorga a la Mujer vestida de sol, personaje principal de este drama. El combate, en efecto, se desarrolla en la tierra, es decir, *en el tiempo y en el corazón de la historia* (cfr. Ap 10,11 y 11). En consecuencia, se trata aquí de una lucha que afecta particularmente a la Iglesia, enfrentada contra las potencias del mundo en una clima de persecución y martirio.

3. INTERPRETACIÓN Y SENTIDO DE APOCALIPSIS 12

Como se puede apreciar, a partir de todo lo que se señaló precedentemente, es muy lógico que este pasaje haya orientado a los exégetas hacia un doble horizonte de interpretación. Por un lado están quienes sostienen que la Mujer vestida de sol de Ap 12 tiene un sentido eminentemente eclesial. Se llega a esta conclusión partiendo del análisis del texto sobre la base del estudio del Apocalipsis y de su género literario, como así también considerando el lugar que el mismo ocupa en su contexto inmediato, es decir, en el capítulo 12. Pero, por otra parte, hay también otro grupo de autores, sobre todo católicos (aunque no exclusivamente), que descubren detrás de la imagen de la Mujer vestida de sol un sentido mariológico. Esta interpretación adquiere consistencia a partir de los autores medievales¹¹

9 Cfr. M. E. Boismard, *L'Apocalypse* (La Saint Bible, Ecole Biblique de Jérusalem), Du Cerf, París, 1975, 4ª ed. pág. 57.

10 Cfr. CH. Brutsch, *La Clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Ginebra, 1966, pág. 198.

11 Cfr., por ejemplo, S. Bernardo en el famoso sermón sobre las doce prerrogativas de la bienaventurada Virgen María (Ap. 12,1): *Sermones* (Trad. del P. Jaime Pons, S. J.), Poblet, Buenos Aires, 1947, T. II págs. 316 ss.

y ocupa un lugar importante en nuestra tradición actual occidental y en la piedad cristiana, a causa del uso que, como ya se dijo en la introducción, hacen de este relato no sólo la liturgia, sino también algunas intervenciones del Magisterio de la Iglesia.

Sin embargo, hay que destacar que este uso, por parte del Magisterio, no pretende ser ni una prueba acerca de su sentido último ni una interpretación exegética propiamente dicha. Por lo demás, los distintos autores matizan estas dos interpretaciones, la eclesial y la mariana, con diversos enfoques, procurando explicar cómo pueden ser situadas las relaciones que el texto mantiene con las afirmaciones contenidas en el conjunto de la Revelación, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Pero antes de exponer sucintamente cada una de estas interpretaciones y de constatar si ambas pueden tener una relación de compatibilidad entre sí, es conveniente explicar, aunque sea brevemente, el significado de las imágenes y de los símbolos más importantes que aparecen en este capítulo 12 del libro del Apocalipsis.

3.1. Significación de los principales símbolos

a) La visión y el signo

Si tomamos en cuenta el dato aportado por Ap 10,1, se puede constatar que el vidente percibe su visión *desde la tierra*. Tal visión consta de dos grandes signos contrastantes: el de la Mujer vestida de sol (v. 1) y el del Dragón (v. 3) que luchará contra ella.¹² A su vez, también la escena del combate (vv. 13-16) se lleva a cabo en la tierra, como lo demuestra el hecho de que la Mujer se retire al desierto y de que el niño, "tras haber sido arrebatado de la tierra, sea puesto a salvo junto al trono de Dios."¹³

El término "signo" (en griego *seméion*), significa propiamente "señal", y también "prueba", "prodigio". Según algunos autores¹⁴, se trata de una gran maravilla que evoca una apari-

12 Puede verse también Ap 15,1. Cfr. A. Wikenhauser, *El Apocalipsis de San Juan*, Herder, Barcelona, 1969, pág. 152.

13 Cfr. M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristianidad, Madrid, 1977, págs. 139-141.

14 Cfr. Ch. Brutsch, *o. c.*, pág. 199; se podrán encontrar allí otras explicaciones.

ción sobrenatural.¹⁵ Para los antiguos, las constelaciones celestes (signos del Zodíaco) eran signos que anunciaban tanto la sucesión de las estaciones como los acontecimientos humanos. Piénsese, por ejemplo, en el signo de Acas, tal como lo encontramos en el libro de Isaías (7, 10 ss.). La tradición evangélica, por su parte, llama *signos* a los milagros. Pero aquí, evidentemente, no se trata de un milagro en el sentido del Evangelio.

Según otros, en cambio, el signo del Apocalipsis está puesto en relación con la Mujer y el Dragón, y es una escena que, “en la visión de san Juan, quiere representar la historia de la Iglesia”.¹⁶ Por su parte, A. Feuillet sostiene que “el signo en cuestión, como el de Mt 24, 39, es de orden escatológico y pone de manifiesto la instauración perfecta del reino de Dios”.¹⁷

Sin dejar de valorar las explicaciones precedentes, conviene destacar un elemento más sencillo, pero importante: el término “signo” aparece en este texto *en singular* y esta acompañado del adjetivo “grande”. Con ello se enfatiza la importancia de lo que se va a narrar, no en el orden cuantitativo y espacial, sino en lo referente a la *trascendencia* del mensaje que el signo revela. Y, al afirmar que aparece “en el cielo”, se hace hincapié no sólo en el hecho de que el cielo es “telón de fondo en que se destaca la visión”¹⁸, sino también en el aspecto, no menos importante, de que el signo es *de origen divino* y por lo tanto trascendente.

De esta manera, el signo de la Mujer vestida de sol del v. 1 es presentado al mismo tiempo en un contexto celeste y terrestre. *Celeste* porque es Dios el autor del signo y quien lo emite desde su trascendencia, y *terrestre* porque todo lo que protagoniza esta mujer, que viene del cielo, a saber: el alumbramiento de un hijo que luego será arrebatado al cielo, el enfrentamiento con el Dragón y la huida al desierto, son acontecimientos que se llevan a cabo sobre la tierra, escenario de la lucha entre los protagonistas (cfr. vv. 1-6 y 14-17).

b) La descripción de la Mujer

“Una Mujer vestida de sol” (v. 1): la expresión evoca su majestad sobrenatural, en el sentido de que está revestida de

15 Cfr. A. Wikenhauser, *o. c.*, pág. 153.

16 Cfr. L. Cerfaux - J. Cambier, *o. c.*, pág. 103.

17 Cfr. “Le Messie et sa Mère d’après le chapitre XII de l’Apocalypse”, en *Études Johanniques*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1962, pág. 287.

18 Esta es la explicación de M. E. Boismard en *o. c.*, pág. 57.

trascendencia (cfr. Sal 104, 2). Se trata de una Mujer a quien Dios ama particularmente por el hecho de estar adornada de esplendor (cfr. Gén 37, 9). En efecto, para la mentalidad del Antiguo Testamento, el sol es el producto más precioso de la creación y la obra maestra de Dios, y, según el Nuevo Testamento, Dios “hace salir el sol sobre buenos y malos” (Mt 5, 45). Por eso, L. Cerfaux y J. Cambier sostienen que la “aparición en gloria de la mujer triunfante marca la identidad consoladora entre la Iglesia perseguida y la Iglesia triunfante.”¹⁹

El símbolo, aparentemente poético, de la luna debajo de los pies pone de manifiesto su dominio radical sobre el tiempo. Entre los orientales, y también en el Antiguo Testamento, la luna era el astro sobre cuyo ciclo se estructuraba el calendario con que se establecía y medía el tiempo histórico del hombre y los ciclos de la naturaleza. Que la luna esté situada debajo de sus pies, significa que esta Mujer ejerce un dominio radical sobre la historia y el mundo (cfr. Sal 110, 1).

A su vez, el símbolo de la “corona de doce estrellas sobre su cabeza” haría pensar no sólo en su esplendor (cfr. Cant 6, 10; Gén 37, 9; Test. de Neft. 5, 3-4), sino también en las doce tribus de Israel y en los doce apóstoles (cfr. Ap 7, 4-8; 21, 12; Sant 1, 1), que son el fundamento del nuevo pueblo de Dios y de la Iglesia.

Pero, además de lo dicho, la corona es precisamente el símbolo del dominio escatológico, que se realiza a través de la Iglesia celeste y terrestre. Esto se puede apreciar en el hecho de que la corona esté constituida de *estrellas*, que son elementos trascendentes porque pertenecen al ámbito celestial.

c) Los dolores del parto

El v. 2 dice que la Mujer “está encinta y grita con dolores de parto y con el tormento de dar a luz”. Este versículo tiene su punto de arranque en el relato del Protoevangelio de Gén 3, 16. En efecto, los dolores del parto simbolizan “la gran tribulación mesiánica que se cierne primero sobre Cristo y después sobre los cristianos.”²⁰ Según el testimonio de la Sagrada Escritura, el advenimiento de los tiempos escatológicos se compara

19 Cfr. *o. c.*, pág. 103; los autores afirman también textualmente: “Pero esta mujer radiante es también la madre del Mesías.”

20 Cfr. L. Cerfaux - J. Cambier, *o. c.*, pág. 104.

con un parto (cfr. Is 66, 7-14; Miq 4, 9-10) y con una mujer en trance de dar a luz (cfr. Is 26, 17-18; Jn 16, 21; Gál 4, 19).

Aquí se formula, entonces una referencia a la *mujer esposa y madre*, que se encuentra embarazada. Esta mujer en Is 26, 17-18 simboliza al pueblo de Dios (que es sujeto de todo el relato), es decir, al pueblo de la Alianza al que está por dar a luz.

En el v. 5 se dice que "da a luz un hijo varón". Se trata, sin duda, de un semitismo para indicar que da a luz un miembro de la raza humana (cfr. Jer 20, 15; Is 66, 7) y se refiere evidentemente al Mesías, esto es, al "Hijo del hombre" (cfr. Dan 7, 13) con cuyo nacimiento se inauguran los tiempos escatológicos. Ello está subrayado en el hecho de citar el Salmo mesiánico 2, 8-9: "Yo te daré los pueblos en propiedad, y los confines de la tierra en posesión; tú los triturarás [según los LXX, "los regirás" o "apacientarás"] con cetro de hierro."

En Ap 19, 15 se explica que este vencedor es el Cristo, el cual viene acompañado de un ejército numeroso y, según Ap 2, 26-27, todo aquel que vence con él, es decir, el pueblo que se mantiene fiel y que supera los embates del mundo y del pecado, compartirá su mismo poder mesiánico.

d) La huida al desierto y el signo del Dragón

Pero esta Mujer, esposa y madre, tal como lo indica el v. 6, debió huir al desierto. Es justamente el desierto, según los vv. 13-17, el lugar donde será perseguida a muerte por el Dragón, pero tan sólo por un período de tiempo limitado. Y, a causa de esta huida, "el Dragón se enfureció contra la Mujer y se fue a hacer la guerra contra el resto de la descendencia de ella, contra los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús" (v. 17).

El Dragón de los vv. 3 ss., que se enfrenta con la Mujer a fin de devorar a su hijo, *simboliza al Demonio y a las fuerzas del mal*, cuyo reino está en este mundo. Al mismo Dragón se lo denomina en el v. 9 "Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero".²¹ Este aspecto es resaltado en la descripción de la visión

21 En el v. 9 se lo llama también 'serpiente original' (= antigua). En lo que respecta a los números de diez cuernos y siete cabezas (cfr. Dn 7, 7.24) hay una especie de incoherencia (superposición de diversas tradiciones) que, pese a todo, es importante para entender mejor el texto bíblico, porque subraya el aspecto de historización y escatologización del relato. Cfr. M. Delcor, o. c., pág. 140.

del signo del gran "Dragón rojo de siete cabezas y diez cuernos" del v. 3. Con dicha imagen se describe al personaje mitológico que personifica las fuerzas negativas del caos.

El texto lo califica de "grande", es decir, monstruoso en el sentido de tener una importancia tremenda. El color rojo representa la sangre. De esta manera, se caracteriza al Dragón como *un ser sanguinario y violento*. Además posee "siete cabezas". Entre los antiguos, la cabeza simboliza la sede de la vida y el número siete expresa la totalidad de la vida. Los cuernos, por su parte, representan la fuerza y el poder (cfr. Dn 7, 7-8). El número diez es signo de limitación, con lo cual se indica que posee *una potencia limitada, que está bajo control de Dios*. Las diademas representan las insignias reales, expresando así no sólo su vitalidad absoluta, dado que son siete, sino también que ésta será ejercida *en un contexto político-social*, es decir, que desempeñará, limitadamente, un poder real y absoluto sobre toda la tierra.

En el v. 6 se afirma que "la mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios para ser allí alimentada mil doscientos setenta días". El desierto tiene muchas connotaciones en la Biblia, pero en este contexto es presentado como *el lugar tradicional a donde los perseguidos escapan para refugiarse*. Piénsese, por ejemplo, en la comunidad de Qumrán que se refugia en el desierto. El Antiguo Testamento, por su parte, ofrece muchos ejemplos de ello (cfr. Ex 16; 1 Rey 17, 2 ss.; 19, 3 ss.; Is 66, 7 [LXX]; 1 Mac 2, 29 ss.). Según el Éxodo, los israelitas huyeron al desierto para escapar de la esclavitud de Egipto. De tal modo el pasaje, además de presentar una reminiscencia tipológica del Éxodo, permite establecer que el *nacimiento del Mesías se realizó en la tierra*.

Así pues, la mujer obligada a huir (v. 13) es figura de la Iglesia en estado de humillación, cuando sus miembros deben pasar por la "gran tribulación".²² Dios le prepara un lugar en el desierto (v. 6) y allí deberá permanecer, haciendo frente al embate del demonio y de las persecuciones, "durante mil doscientos sesenta días". Esta cifra indica el tiempo de la conversión en un contexto de testimonio profético (cfr. Ap 11, 3), y establece además un tiempo de cuarenta y dos meses lunares; ello equivale, según el v 14, a "un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo" (cfr. también Dn 7, 25; 12, 7), es decir, a tres años y

22 Cfr. A. Wikenhauser, o. c., pág. 157.

medio. En efecto, tres y medio constituyen la mitad de siete, que es el número de la perfección y de la universalidad.²³ Con lo cual se hace referencia a que *el enemigo de Dios, que no es perfecto, no la perseguirá siempre ni en su totalidad*.

3.2. La interpretación eclesial de Apocalipsis 12

Es conveniente destacar, ante todo, que la determinación del sentido último de Ap 12 es muy discutida entre los exégetas.²⁴ Ya nos hemos referido anteriormente a las dos grandes líneas de interpretación: la eclesial y la mariana. Se procurará ahora exponer y analizar la primera. Para ello daremos por supuesto todo lo dicho hasta el presente, porque es de fundamental importancia para su comprensión.

a) Identificación del Mesías

No cabe duda de que el principio de solución, según la mayoría de los autores, radica en la determinación del significado del nacimiento del hijo varón del v. 5. En torno a esta cuestión, los intérpretes están de acuerdo en señalar que se trata aquí del *nacimiento de Jesucristo, el Mesías*, tal como lo testimonia explícitamente el uso que el texto hace del Salmo 2, 8-9 (tomado de los LXX).

Hemos de admitir, evidentemente, que en el Judaísmo este texto poético era considerado un Salmo mesiánico y que como tal fue leído también en el Cristianismo primitivo. Es perfectamente comprensible, entonces, que los primeros cristianos hayan visto en este niño al Mesías, engendrado por la Mujer, no sólo nacido del pueblo elegido del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino también constituido hermano de los mismos cristianos (= el nuevo Israel). Los textos de Is 7, 10 ss.; 26, 17-18; 66, 7-14, interpretados a la luz de la Iglesia naciente, corroboran fehacientemente este dato. Por el contrario, los intérpretes no

23 Cfr. una información más completa sobre este tema en Ch. Brutsch, *o. c.*, pág. 182.

24 Cfr. F. M. Braun, *La mère des fideles*, París, 1955. L. Cerfaux, "La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse", *Eph. Théol.*, Lov., 1955, págs. 21-33. B. J. Le Frois, *The woman clothed with the Sun (Ap. 12): Individual or Collective?*, Roma, 1954, págs. 11-61. A. M. Du-barle, "La femme couronnée d'étoiles", en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, París, 1957, págs. 512-518.

están de acuerdo y, por consiguiente, disienten en lo referente a la explicación de cómo y en qué condición presenta el Apocalipsis el nacimiento del Mesías.²⁵ Al respecto, conviene recalcar solamente que "es difícil comprender por qué este Mesías es trasladado desde su nacimiento cerca del trono de Dios. Quizás haya que ver en 12, 5 una alusión, no ya al nacimiento terrestre del Mesías, sino al parto doloroso en que se engendra al nuevo pueblo de Dios, en la línea de las profecías del Antiguo Testamento y de las tradiciones judías."²⁶

Sin embargo, no se puede descartar de ninguna manera que este pasaje se refiera también en forma clara, aunque indirecta, al *nacimiento histórico de Jesús en Belén*, pero presentándolo en el contexto de su muerte y su exaltación redentoras. De este modo la perspectiva del Apocalipsis se amplía, porque presenta al acontecimiento salvífico con *toda su dimensión integral*. Esta afirmación se puede comprender mejor si se tiene presente que el Cristo del Apocalipsis no es otro que el Cordero inmolado (cfr. Ap 1, 5; 2, 8; 5, 9).

b) Identificación de la Mujer en el sentido eclesial

Pero, una vez identificado el hijo de la Mujer, se vuelve a plantear nuevamente otra cuestión: ¿Quién es esta Mujer, es decir, la Madre? ¿La Iglesia en cuanto personificación del nuevo Israel o la Santísima Virgen María?

M. E. Boismard, en la *Biblia de Jerusalén*, comenta de la siguiente manera el v. 1: "Con la imagen de la Mujer, ¿quiso Juan simbolizar también a la Virgen? En la actualidad la cuestión es todavía objeto de muchas controversias. Sería mejor, al parecer, responder por la negativa."²⁷ El *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, por su parte, señala lo siguiente: "La mayoría de los comentaristas antiguos la identificaron con la Iglesia; en la Edad Media se extendió la idea de que representaba a María, la Madre de Jesús. Los exégetas modernos suelen adoptar la primera interpretación con ciertas modificaciones."²⁸

Para comprender mejor el problema, tal vez sea conveniente partir del siguiente planteo: la argumentación elaborada por los

25 Cfr. las distintas explicaciones de Ch. Brutsch, *o. c.*, págs. 199-200.

26 Cfr. A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona, 1965, II, pág. 657.

27 Cfr. *o. c.*, pág. 57 (edición en fascículos).

28 Cfr. J. L. D'Aragon, "Apocalipsis", *Comentario Bíblico "San Jerónimo"* Cristiandad, Madrid, 1971, tomo IV, pág. 566.

que identifican a esta Mujer con la Iglesia, es decir, por los que sostienen la interpretación eclesial, presenta a quienes sostienen la interpretación mariana una serie de objeciones; éstas según ellos, todavía no han podido ser resueltas satisfactoriamente. Las mismas se pueden resumir así: ante todo, es difícil pensar, porque iría contra la tradición, que la Santísima Virgen hubiera sufrido terribles dolores de parto (v. 2); además, no se puede pensar que se hubiese refugiado, durante un tiempo prolongado (los mil doscientos sesenta días simbólicos), en el desierto luego del nacimiento de su hijo (v. 6 y 13 ss.); ni que, por último, fuera perseguida en el "resto de sus hijos" (v. 17).²⁹

Precisamente, también por la dificultad que presenta la comprensión del v. 17 —el cual atribuye a la Mujer "otros hijos" contra quienes continuará haciendo la guerra el Dragón—, no se alcanza a ver con claridad cómo pueda esta Mujer representar a la Virgen María. Por esto, la mayor parte de los exégetas actuales ven en la Mujer, "como lo hizo en su tiempo San Agustín, un símbolo de Israel en cuanto Pueblo de Dios. Esto no impide, sin embargo, que represente simultáneamente al pueblo de Dios en el Nuevo Testamento, dado que la Mujer aparece luego sobre la tierra (v. 13 ss.) como personificación de la Iglesia, cuyos miembros son blanco de la persecución del Dragón."³⁰ En efecto, el mismo San Agustín, al comentar Gén 3, 16 en relación a Ap 12, 4 enseña que Eva se contrapone a la Iglesia quien, por el Bautismo, engendra a sus hijos con enorme alegría. Y, al hablar de Ap 12, 4, viene a afirmar en última instancia que el texto, secundariamente, se refiere a la Virgen en cuanto figura de la misma Iglesia.³¹

Ya se ha explicado, al efectuar el análisis del significado de los símbolos, las razones escriturísticas por las cuales, según el Antiguo y el Nuevo Testamento, esta Mujer personifica al nuevo Pueblo de Dios. Tal vez sea interesante acotar ahora que, como argumento confirmativo de esta interpretación, se suele traer a colación un famoso himno de Qumrán (1 Q. H. 3, 6-18) en que se encontraría, según algunos autores, no sólo un sentido mesiánico por su relación con Is 7, 14 y Miq 5, 2 (el nacimiento del

29 Cfr. idem, pág. 567.

30 Cfr. A. Wikenhauser, o. c., pág. 154.

31 Cfr. *De symbolo ad catechumenos*, Ser. IV, cap. 1, 1; PL XL, Opera omnia Tomus Sextus, París, 1887, págs. 659-661.

Mesías), sino también un antecedente de la Mujer del capítulo 12 del Apocalipsis en cuanto imagen de la comunidad.³²

En síntesis, la interpretación eclesial acerca de la Mujer vestida de sol es formulada de la siguiente manera: el énfasis que pone el Apocalipsis en la persecución de la Mujer por parte del Dragón se explica *sólo si ésta representa y personifica a la Iglesia*, que en el libro del Apocalipsis aparece constantemente acosada por las fuerzas antagónicas del mal.

Por lo demás, no es extraño al Antiguo Testamento (cfr. Is 50, 1; Jer 50, 12) presentar a una mujer ricamente engalanada como símbolo de un pueblo. Pero debemos precisar que este pueblo "no es, propiamente hablando, el Pueblo de Dios en su modalidad concreta, terrena, sino su arquetipo ideal, que posee la verdadera naturaleza de pueblo de Dios y está presente en él desde un principio en el cielo."³³ Se señala también que tanto el Apocalipsis como la primitiva Iglesia no distinguen "claramente entre Israel y la Iglesia. El Mesías procede del pueblo de las doce tribus (v. 5) y ese mismo pueblo, dirigido por los doce apóstoles, es la madre de los que creen en Cristo (v. 17; Is 54, 1-3; Gal 4, 27) y sufre en ellos a causa de su fe en Jesús."³⁴

Por último, y a modo de conclusión, tal vez sea útil señalar, como dato de interés, que los argumentos que algunos autores esgrimen con el fin de resolver las objeciones expuestas antes y con el fin de explicar el relato, dándole un sentido exclusivamente mariológico, no son, para quienes sustentan esta interpretación eclesial, de ninguna manera convincentes, por el hecho de que no proporcionan una respuesta válida a las mismas.³⁵ Así, por ejemplo, dice textualmente el P. A. Celin: "La mención de los dolores del parto se opone a que podamos ver aquí una referencia a la Virgen María. Se puede, sin embargo, aplicarle estos versículos con un sentido acomodaticio."³⁶

32 Cfr. L. Moraldi, *I manoscritti di Qumran*, Classici UTET, Torino, 1974, págs. 349 y 372-375: presenta, además del texto, un muy buen comentario con sus diferentes interpretaciones.

33 Cfr. A. Wikenhauser, o. c., pág. 154.

34 Cfr. J. L. D'Aragnon, o. c., pág. 567.

35 Cfr. Ch. Brutsch, o. c., págs. 202-203. Ver también a A. Feuillet, o. c., pág. 629.

36 Cfr. La Saint Bible: *Apocalypse*, Letouzey et Ané, París, 1946, T. XII, pág. 629.

3.3. La interpretación mariana

a) *El testimonio de la tradición*

La interpretación mariana de Ap 12, considerada desde la perspectiva de la tradición, no tiene un fundamento claro y evidente, ni en los autores que parecen sustentarla, ni en el consenso general referente al número de los mismos.

En la Antigüedad, es posible que ya San Ireneo haya visto a María en la Mujer del Apocalipsis.³⁷ A partir de San Ireneo, la interpretación mariológica, “parece atestiguada en el siglo V por San Efrén y San Epifanio. [...] En la tradición de Ticonio (Quodvultdeus, siglo V) se ve en María una figura de la Iglesia. En el siglo VI Ecumenio reconoció a María en la Mujer celeste.”³⁸

Una mención especial merece, al respecto, la explicación que San Agustín brinda de Ap 12 en el siglo V. Después de sostener y explicar que el texto de Gén 3, 16 se refiere directamente a la Iglesia, formula un comentario espiritual, como es habitual en él, acomodando el texto de Ap 12, 4 a la Virgen, de la siguiente manera: “Aquella mujer significó a la Virgen María.” Pero tal afirmación en su contexto denota que, para el Obispo de Hipona, el texto se refería primeramente a la Iglesia.³⁹

La historia de la interpretación antigua fue esbozada por S. J. Le Frois: éste —dicho sea de paso— sostiene la interpretación mariana de Ap 12.⁴⁰ Por su parte, A. Feuillet afirma que “la mayoría de los Padres, tanto en Oriente como en Occidente, parece haber estado a favor de la interpretación colectiva, y no mariana, de Ap 12.”⁴¹ Es sintomático, por otra parte, que la *Munificentissimus Deus* (cfr. N. 22) del papa Pío XII no haya presentado, en conexión con Ap 12, testimonios de la tradición referentes al dogma de la Asunción, y diga simplemente que los

37 Cfr. F. M. Braun, *La femme vetue du soleil*, R. T., 1965, pág. 642.

38 Cfr. Ch. Brutsch, o. c., pág. 202. Ver también P. Pricent, *Apocalypse 12, histoire de l'exégèse* (Beitrage zur Geschichte der biblischen Exegetik), Mohr, Tubinge, 1959, págs. 20-29.

39 He aquí el comentario referente a Ap 12, 4: “Mulierem illam virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra integrum peperit, quae etiam ipsa figuram in se sanctae Ecclesiae demonstravit: ut quo modo filium pariens virgo permansit, ita et haec omni tempore membra eius pariat, virginitatem non amittat.” Cfr. *De Symbolo ad catechumenos*, Ser. IV, cap. 1, 1, en o. c., pág. 661.

40 Cfr. *The Woman clothed with the sun* (Ap 12), Roma, 1954, págs. 11-61.

41 Cfr. o. c., pág. 301.

“doctores escolásticos” vieron la Asunción en “aquella Señora vestida de sol”.

b) *La Mujer vestida de sol según la interpretación mariana*

Ya en el siglo pasado el Cardenal Newman, con la lucidez que lo caracteriza, había planteado de la siguiente manera el problema de la interpretación mariana de Ap 12: “Si el dragón de San Juan es lo mismo que la serpiente de Moisés y si el hijo-varón es ‘la descendencia de la mujer’, el hijo-varón, que es su descendencia, ¿no pertenece a esa misma mujer? Y si la primera mujer no es una alegoría, ¿por qué lo es la segunda? Si la primera mujer es Eva, ¿por qué la segunda no es María?”⁴²

El Padre A. M. Dubarle es uno de los autores más conocidos a causa de la difusión alcanzada por su obra, que sostiene la interpretación mariana de este pasaje del Apocalipsis.

Para los exégetas que sostienen la interpretación mariana, la Mujer del Apocalipsis no sería una personificación de la Iglesia, es decir, un ser colectivo, sino un ser individual de carne y hueso: la Santísima Virgen María. El punto de partida de la argumentación se encuentra en la relación indudable que existe entre Ap 12, 2, la Mujer que engendra con dolores de parto, y el relato del Protoevangelio del Génesis. En este relato se presenta a la Eva pecadora, que debe no sólo engendrar en el dolor, sino también constituirse en madre de una “descendencia” de la que la saldrá el vencedor definitivo sobre el poder de la serpiente, que representa al Demonio y a las fuerzas del mal.

De este modo, Ap 12 sería también un pasaje importante y decisivo del Nuevo Testamento que permitiría formular la noción teológica de *María Nueva Eva*, en forma análoga a como Cristo es el Nuevo Adán, y así se desarrollaría el concepto de la mediación espiritual de María en la obra redentora de Cristo.⁴³

Pero esta forma de argumentar adolece de dos puntos débiles: uno *metodológico* y otro en lo que respecta a las *conclusiones* que extrae. En efecto, desde el punto de vista metodológico, es necesario tener presente que para la determinación del sentido último de un relato bíblico no es suficiente partir de ciertos presupuestos, y luego deducir conclusiones para volver otra vez

42 Cfr. J. H. Newman, *Difficulties of Anglicans*, New York, 1930, III, págs. 58-59.

43 Cfr. A. M. Dubarle, *María, Nueva Eva*, Athenas Ediciones, Cartagena, 1959, págs. 43-74.

a la reformulación de los mismos presupuestos. Tampoco se puede concatenar de una manera puramente formal pasajes bíblicos, real o aparentemente afines entre sí. "Por el contrario, se requiere mostrar el nexo interno (explícito o implícito) de dependencia mutua de estos pasajes, sobre la base de su relación estructural. En pocas palabras, la exégesis debe lograr que el texto hable de por sí, sin forzarlo ni violentarlo.

En cambio, en lo que respecta a las conclusiones, conviene recalcar, por un lado, que un planteo hecho desde esta perspectiva no resuelve, sino por el contrario complica las dificultades reales, ya analizadas, en torno a la interpretación de Apocalipsis 12. Pero, por otra parte, esto implica también dejar esfumar el sentido preciso del texto, porque se lo desmiembra del contexto inmediato que ocupa en el Apocalipsis.

Por estas razones, otros exégetas asumen al respecto una posición más prudente y tratan de matizar y plantear más cuidadosamente el problema, haciéndole, al menos en este caso, un favor a la Mariología. Así, por ejemplo, el mismo *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, que ya se citó anteriormente, sostiene que, sin dejar de lado la interpretación eclesial, el texto "no excluye necesariamente toda referencia a María; es posible que Juan escribiera desde un doble punto de vista, individual y colectivo, implicando al mismo tiempo al Pueblo de Dios, la Iglesia y a María, el miembro de Israel que alumbró al Mesías."⁴⁴

La misma posición sustentan, en el comentario ya citado L. Cerfaux y J. Cambier.⁴⁵ Dichos autores sostienen, como se señaló antes, que esta Mujer del Apocalipsis es al mismo tiempo la Iglesia triunfante y María, la Madre del Mesías.⁴⁶ Según ellos, en efecto, Gén 3, 15 se relaciona con Ap 12, 1 ss., tanto por los personajes que presentan ambos fragmentos como por la acción que narran. En el Génesis la descendencia es indicada por el término "simiente" y en el Apocalipsis esta "simiente" es el Mesías que nace de la descendencia de Eva (Gén 3, 15; Miq 4, 9-10; Is 66, 7) y que, a su vez, da lugar al nacimiento de otra descendencia (Ap 12, 5, 17). Lo mismo puede decirse de la lucha contra el Demonio y de la situación de destierro en que se en-

44 Un ejemplo en este sentido puede verse en L. Deiss, *María, Hija de Sión*, Cristiandad, Madrid, 1967, págs. 193-251.

45 Cfr. J. L. D'Aragnon, o. c., pág. 567.

46 Otras explicaciones de autores representativos pueden encontrarse en Ch. Brutsch, o. c., págs. 202-204.

47 Cfr. o. c., pág. 103.

cuentran, a causa de esta lucha, tanto Eva como la Mujer del Apocalipsis (v. 6).

Esto permite reafirmar que aquí se trata de personajes reales: Eva y María, que representa, en sentido tipológico, a la Iglesia (el nuevo Israel), conectadas entre sí por las fórmulas literarias de los libros del Génesis y el Apocalipsis, y de los oráculos proféticos. De este modo, de un lado se encuentra Eva, "que fue castigada en todos sus descendientes y que recibió la promesa de una victoria misteriosa", y, de otro, la Virgen María (arquetipo de Israel), la Mujer de carne y hueso que fue la madre del vencedor", es decir, de Cristo. Esta interpretación, fundamentada en los diferentes niveles que se entrecruzan dentro del simbolismo del Apocalipsis, no es un impedimento para que la imagen de la Mujer vestida de sol represente a la vez "a María y a la Iglesia".⁴⁸ Ello se debe a que es un procedimiento propio del Apocalipsis el pasar "sin transición de la realidad al símbolo, porque la realidad se diluye en el símbolo."⁴⁹

Semejante interpretación, si bien apunta a una solución que puede ser cierta, sin embargo no resuelve el problema de fondo. En realidad, detrás de una aparente solución, subsisten las objeciones formuladas por quienes sostienen la interpretación eclesial. Tampoco se resuelve el problema del v. 17. En efecto, el simbolismo es siempre *signo* de algo y para saber qué dice y qué revela este signo, es necesario *descifrar o decodificar el símbolo*. Sólo así se podrá determinar con certeza cuál es la realidad significada y, en consecuencia, percibir el contenido y el sentido de su mensaje.

Por lo demás, al afirmar simplemente que la Virgen en este texto "representa a la Iglesia gloriosa y triunfante", no se ve cómo esta afirmación se conecta tanto con lo que dice el texto situado con su contexto, como su connotación oficial, o viceversa. En última instancia, no es suficiente considerar el sufrimiento doloroso del parto, el nacimiento físico del Mesías y la existencia de "otros hijos" (v. 17) con quienes la Mujer permanece durante un largo período en el desierto, como meras fórmulas, en el sentido de que son simples alusiones literarias de los oráculos proféticos.⁵⁰ Dichas fórmulas, en efecto, deben descubrirse no

48 Cfr. L. Cerfaux - J. Cambier, o. c., pág. 109-115.

49 Cfr. o. c., pág. 111.

50 Cfr. L. Cerfaux, "La vision de la Femme et du Dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protoévangile", *Eph. Théol.*, Lov., 1955, pág. 31.

sólo explícita e implícitamente en el texto, sino que también debe mostrarse cómo están directa o indirectamente referidas a la Santísima Virgen.

c) *Algo más sobre el capítulo 12 del Apocalipsis*

Como se acaba de decir, no basta establecer la conexión entre Gén 3, 15 (u otros pasajes del Antiguo Testamento) y la Mujer del Apocalipsis; se debe mostrar también, para que ésta pueda ser debidamente identificada y correctamente situada, cómo se relaciona con María y su "descendencia", que es no solamente Cristo, sino también su misterio salvífico.

Se ha señalado precedentemente que el nacimiento del Mesías (vv. 2 y 5) es presentado en conexión con el misterio salvífico en sí mismo, es decir, en el contexto de su muerte y su exaltación redentoras. Esto permite establecer que los dolores de parto de la Mujer, si se ve en ella a la Santísima Virgen, son en sí mismos metafóricos, porque se conectan y relacionan con el misterio del Calvario.⁵¹ En efecto, el v. 2 dice que "está encinta" y que "grita" ("con el tormento de dar a luz"⁵²): dichos verbos están en *presente*, con lo cual ponen de manifiesto un *sufrimiento que se prolonga*.

Esto llevó al Padre E. B. Allo a sostener que los "dolores no pueden evidentemente relacionarse [...] con el nacimiento gozoso y virginal de Belén" y que este es un pasaje que se relaciona con "Cristo en cuanto es identificado con su obra de regeneración de la humanidad".⁵³ Si bien esta explicación en parte es cierta, con todo no se puede negar, como se verá en seguida, que el relato se refiere también al nacimiento de Jesús en Belén.⁵⁴

Es sabido, y actualmente también aceptado por la exégesis, que una de las características típicas de la teología de San Juan consiste en formular el misterio del Verbo encarnado, exaltado

51 Cfr. A. Feuillet, o. c., pág. 301.

52 El verbo *basanidso* que en Ap 9, 5; 11, 10.11; 18, 7.10.15; 20, 10 evoca la idea de tormentos físicos excepcionales infligidos por Dios a los impíos, etc., en este contexto podría indicar dolores de otro tipo (semánticamente da pie a ello) y en este caso habría sido introducido, como un cuerpo extraño, en el texto, en relación a Is 66, 7 y 26, 17; cfr. A. Feuillet, o. c., págs. 277-278.

53 Cfr. *Saint Jean l'Apocalypse*, Études Bibliques, París, 1933, pág. 178.

54 Sobre este punto pueden verse las diversas explicaciones en Ch. Brutsch, o. c., págs. 200-201.

y glorificado *en el contexto de una unidad indisoluble*. Por lo tanto y a partir de este dato, aquí no se presenta solamente el nacimiento de Jesús en Belén, sino también el nacimiento del Cristo pascual y glorioso (v. 5) y, en consecuencia, los dolores de la Mujer no son otros que los del Calvario, en cuanto éstos se identifican con los de su hijo en la Cruz.⁵⁵

Pero para que el argumento pruebe, habría que demostrar que este segundo nivel de interpretación era la intención del autor del Apocalipsis. Al respecto, H. Van den Bussche (también lo hace Kerrican) sostiene que la escena del Calvario (Jn 19, 25-27) es muy diferente de la que se describe en Ap 12: la Madre de Jesús en el cuarto Evangelio no es presentada como una figura apocalíptica. Tampoco se encuentra nada en dicha perícopa acerca de la victoria sobre la Serpiente y solamente se presentan los aspectos positivos de la obra salvífica de Cristo.⁵⁶

Sin embargo, ya se ha visto que los personajes de Gén 3, 15 ss y Ap 12 eran personajes reales. Lo mismo se puede decir con respecto al signo mesiánico de Is 7, 10 ss. De esta manera se pone de manifiesto que la Mujer del Apocalipsis se relaciona con el Protoevangelio. Y, según la afirmación de A. Feuillet, es muy difícil pensar que "el apóstol Juan, el autor del cuarto Evangelio, haya podido evocar a la Madre del Mesías olvidando a María, la Madre de Jesús."⁵⁷

Por lo tanto, contrariamente a la opinión de Van den Bussche, hemos de admitir que el Evangelio de San Juan narra en el cap. 19, 25-27 un episodio muy interesante que permite tender un puente entre el misterio del Calvario y la Mujer y el Mesías exaltado de Ap 12, 2-5. Si se parte de este dato, se considera, evidentemente, aceptado que el Apocalipsis está inserto dentro del conjunto de la tradición joánica.⁵⁸

Se trata, en efecto, del relato de María al pie de la Cruz (Jn 19, 25-27). En este fragmento descubrimos tres rasgos (que no narran los otros Evangelios, ni siquiera Lucas) que caracterizan a María en cuanto Madre de Jesús:

55 Se puede encontrar un paralelismo similar en la relación entre Ap 1, 18 y 2, 8.

56 Cfr. *El Evangelio según San Juan*, Studium, Madrid, 1972, págs. 651-664.

57 Cfr. o. c., pág. 302.

58 No se trata aquí de discutir este problema, pero al respecto puede verse a George-P. Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento, la tradizione giovannea*, Borla, Roma, 1977, Vol. 4.

1º) la *insistencia* con que es llamada "mujer" (cfr. también las bodas de Caná, de Jn 2, 4);

2º) María, además de Jesús, tiene *otros hijos* porque el Salvador le entrega por hijo al "discípulo amado";

3º) esta maternidad espiritual de María *se conecta directamente con el Calvario*.

Estos mismos rasgos se encuentran igualmente en el capítulo 12 del Apocalipsis:

1º) Aquí también es llamada 'mujer' (v. 1): esto aparece más evidente si se tiene en cuenta que el autor pensó sin duda en el signo de Is 7, 10 ss.;

2º) aquí también ella tiene, además del Mesías, "otros hijos" (v. 17); y

3º) aquí también se le atribuye una *maternidad espiritual* (metafórica) que está *ligada a la Cruz* (v. 5c).

Es posible que solamente sobre la base de esta argumentación se pueda encontrar un fundamento sólido para establecer la *conexión* entre la Mujer del Apocalipsis y la Santísima Virgen María.⁵⁹

De esta manera la presencia de María al pie de la Cruz no refleja un mero gesto de piedad filial, sino que pone de relieve un profundo sentido teológico. En efecto, San Juan, el "discípulo amado", desde una perspectiva, es entregado a su Madre, la Santísima Virgen, pero, desde otra perspectiva y al mismo tiempo, la Virgen María es entregada también al "discípulo amado". Con lo cual se indica que María es realmente "figura" (tipo) de la Iglesia (anticipo = realidad)⁶⁰ porque se convierte en Madre espiritual de todos los cristianos.

De esto se deduce, como lógica consecuencia, que la Santísima Virgen sufre también espiritualmente los mismos dolores de la Cruz cuando, como Madre espiritual, engendra a sus hijos a través de su coparticipación integral en el misterio de la exaltación redentora de su propio Hijo (cfr. la relación entre Is 26, 26-27; 66, 7-9 y Jn 16, 21; 19, 25-27).⁶¹

59 Cfr. A. Feuillet, o. c., págs. 303 ss. Si se observa la conexión existente entre Jn 12, 28-32 y Ap 12, 9-12 se tendrá otro ejemplo de una tradición común entre el cuarto Evangelio y el Apocalipsis.

60 Cfr. *Lumen Gentium* n° 63.

61 El evangelio de la infancia de Lucas (Cap. 1-2) llega a esta misma conclusión, pero partiendo de una perspectiva diferente. Cfr. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc. I-II*, Gabalda, París, 1957.

Pero, según el Evangelio de San Juan, el "discípulo amado" representa propiamente a la Iglesia (cfr. Jn 15, 10-15), es decir, a los creyentes.⁶² Entonces, en su calidad de representante de la Iglesia que nace como consecuencia directa de la sangre derramada por Jesús en la Cruz, debe recibir junto a sí a María como su Madre espiritual, en relación a la fe y a la comunión eclesial. Debido a esto, la Iglesia misma, originada en el momento central del misterio redentor de Cristo, el único y verdadero representante del "resto de Israel", que nace realmente "en y desde" la Cruz, representa indudablemente, según Ap 12, 17, al "resto de sus hijos", en la última instancia todos aquellos que "guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús".

Por este motivo, Jn 19, 25-27, a causa de su conexión con el relato del Apocalipsis, tiene al mismo tiempo un profundísimo sentido eclesiológico. Y desde este punto de vista pone también explícitamente de relieve que la Virgen María forma parte, de una manera privilegiada y excelente, del número de aquellos que se mantienen fieles a la Palabra del Señor.⁶³

A partir de lo expuesto, si consideramos el contexto inmediato en que aparece el relato de Ap 12, la Mujer vestida de sol que el vidente percibe es "el Pueblo de Dios ideal del Antiguo Testamento (Israel = resto), que tras haber entregado a Jesucristo al Mundo, se convierte en el pueblo cristiano (el nuevo Israel), es decir, en la Iglesia."⁶⁴

Por consiguiente, si ponderamos el análisis efectuado hasta el presente, es lógico deducir que la Mujer vestida de sol representa, en primer lugar, a la Iglesia porque, según las profecías, no sólo engendra a Jesucristo, sino que también nace y se convierte en triunfante y gloriosa con la exaltación de Cristo, tal como lo señalan el Evangelio de San Juan y el Apocalipsis. Pero esta misma Iglesia se encuentra, simultáneamente, en el mundo y en la historia y en una clara situación de persecución por parte

62 Puede encontrarse una exhaustiva exposición del tema del "discípulo amado" relacionado inclusive con Ap 12 en I. de la Potterie, *Exegesis IV Evangelii, Denarratione Passionis et Mortis Christi* (Ioh. 18-19). *Ad usum privatum auditorum tantum*, P. I. B., Romae, 1979, págs. 159-180.

63 Cfr. A. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni*.

64 Cfr. A. Feuillet, o. c., pág. 309.

de las fuerzas del Demonio y del pecado. Y esta última condición será su característica típica hasta tanto se manifieste con toda su plenitud el Cordero exaltado. Pero ello no significa de ningún modo que Ap 12 no pueda tener también, secundariamente, una clara connotación mariológica por su conexión con el misterio del Calvario.

Así se puede comprender mejor cómo la Iglesia que, al decir del Concilio Vaticano II, es "prefigurada", "preparada", "constituida", "manifestada" y que se "consumará gloriosamente al fin de los tiempos"⁶⁵, está perfectamente representada en la Santísima Virgen, Madre de Dios, que engendra espiritualmente y de continuo, durante el tiempo de su peregrinación, a todos sus hijos.

Sólo teniendo presente esta perspectiva se podrá apreciar cabalmente que una interpretación eclesial de Ap 12 "no excluye de ninguna manera una interpretación mariana, siempre que la misma sea considerada en segundo lugar y se subordine a la principal."⁶⁶

CONCLUSIÓN

Como se habrá podido constatar a través de esta exposición, no sólo no ha sido fácil, sino que ni siquiera se ha querido allanar el análisis de la significación de este pasaje del Apocalipsis. Y debido a que en torno al mismo quedan aún muchas cuestiones abiertas, tampoco se ha pretendido decir la última palabra. Se trata de un relato en sí mismo difícil; en consecuencia, no se puede simplificar su explicación. Ello se debe a la convicción personal de que las simplificaciones, por lo menos en estos casos, complican y confunden todavía más los problemas, porque ofrecen una visión superficial de los mismos.

Sin embargo y pese a todo, un análisis llevado a cabo de esta forma, procurando permanecer al margen de todo preconcepto, no debe hacer olvidar que este libro tan apasionante, al igual que toda la Revelación, es al mismo tiempo Palabra de Dios y palabra humana. O, más precisamente, es Palabra de Dios expresada en forma humana. Solamente así, pasando a través de los complicados vericuetos de la palabra humana, la mis-

65 Cfr. *Lumen Gentium*, nº 2.

66 Cfr. A. Feuillet, *o. c.*, pág. 310.

ma Palabra de Dios podrá ser leída e interpretada "con el mismo espíritu con que fue escrita".⁶⁷

Por último, es de desear que vaya penetrando en los fieles aún más la convicción, tal como lo expresa el Concilio, de que María, la Madre de Jesús, "glorificada ya en los cielos en cuerpo y alma", sea "imagen y principio de la Iglesia que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura", y que en la tierra "preceda con su luz al peregrinante Pueblo de Dios como signo de esperanza cierta y de consuelo hasta que llegue el día del Señor (cfr. 2 Pedro 3, 10)."⁶⁸

67 Cfr. *Dei Verbum*, nº 12.

68 Cfr. *Lumen Gentium*, nº 68.

EL LUGAR DE MARIA EN
EL DISCURSO CRISTOLOGICO
DE ANSELMO DE CANTORBERY

P. EDUARDO BRIANCESCO

ESTA simple nota encarará brevemente el tema a un triple nivel: textual, doctrinal y metódico.

1. NIVEL DE TEXTOS

La mera lectura del *Cur Deus homo* anselmiano permite comprobar que María irrumpe tres veces en el transcurso de la obra.

1.1. En I, 3, al enumerar los argumentos de la tradición cristiana sobre la redención, rechazados por los infieles como *figmentum* (c. 4), aparece en segundo término el paralelismo entre las *dos Evas* conectadas originariamente (*initium*), sea con el pecado causa de la ruina humana, sea con el autor de la salvación. Es decir, ellas tienen cierta relación causal con la condenación o con la salvación: Eva remite al pecado; María, a Cristo.

Este argumento va precedido de la referencia a los *dos Adanes* enfocada de acuerdo a la analogía paulina de la obediencia y la desobediencia. Por esta (*per*) se introduce la muerte, mientras que la obediencia restaura la vida. En fin, el último argumento se refiere a la relación entre Cristo y el *demonio*. Éste, primer vencedor del hombre, es finalmente vencido por la muerte sufrida en la Cruz.

En esta perspectiva genérica, el acento en el nacimiento de Cristo a partir de María conecta el origen, por así decirlo, cronológico (*initium*) con el origen causal (*causa*) de la salvación de los hombres. Por analogía con lo que, de manera negativa, sucede con Eva y el pecado, causa de condenación.

1.2. En el libro II de nuestra obra, María aparece dos veces en sucesivas explicitaciones de la maternidad arriba mencionada. Además, siempre en el contexto de la unión entre los dos Adanes.

Primero, en el *cap.* 8 se pone de manifiesto el carácter virginal del nacimiento de Cristo. Decir que el hombre-Dios debe nacer de una virgen, quiere indicar la necesidad de que el Redentor de los hombres, libre él mismo de la falta heredada de Adán, nazca *sin padre*, esto es, sin la conexión que Anselmo estimaba teológicamente indispensable para explicar la trans-

misión del pecado original. Nacer de una virgen, debiendo ser verdaderamente hombre, pero libre de todo pecado, es exigencia de quien debe nacer sin conexión necesaria con un padre pecador.

1.3. El tercer texto se encuentra en los capítulos 16 y 17 del mismo libro II. Es el más importante y en cierta manera el definitivo. Tanto en estos dos capítulos como en el c. 8 se plantean las relaciones entre el hombre-Dios y, por otra, Adán y María. El capítulo 8 se limitaba a encarar, por una parte, la solidaridad del hombre-Dios con la raza humana derivada del primer padre (*ex genere Adae*) y, por otra parte, la necesidad de romper esa solidaridad gracias a una madre-virgen con el fin de preservar la impecabilidad del hombre-Dios (*de virgine*). Los dos capítulos, 16 y 17, ubicados en el último tramo del tratado, intentan interpretar esas relaciones a partir de la figura ya diseñada del hombre-Dios. En ese contexto surge, por lo que concierne a María, el problema de su santidad (*munditia*). Para captarlo importa ubicarlo en el conjunto de la reflexión de dichos capítulos.

La relación entre los dos Adanes es presentada de manera tal que Cristo quiso ser solidario con la humanidad pecadora (*ex massa peccatrice*) para que todos los hombres fueran *ad ipsum*, esto es, creados en cuanto ordenados a participar de su dignidad de hombre-Dios y así integrar la *caelestis civitas*, verdadero fin (*propter quod*) de la obra divina. Pero, inversamente, todos los hombres son *ad ipsum* porque Cristo es *ex ipsis*, esto es, porque, al decidir hacerse hombre, asumió las características propias de la humanidad de Adán en todo, salvo el pecado personal.

Ahora bien, esa recíproca conexión entre el *ex* y el *ad* es el fruto del *a se ipso* eterno: voluntad libérrima e inmutable por la que quiso encarnarse en tales condiciones y con tal finalidad. Y de ese *a se ipso / per se ipsum* se deriva que todos, a comenzar por su Madre santísima, pueden ser redimidos y salvados. Aquí aparece el nuevo lugar de María en el discurso cristológico. El modo de salvación de María fue su *munditia*, su santidad total después de la concepción. Pero ella deriva de su fe en la muerte libre de Cristo que debía venir... *Vera fides futurae mortis eius, per quam et illa virgo de qua natus est, et multi alii mundati sunt a peccato* (c. 16).

Dos cosas deben, pues, retenerse a la luz de estas reflexiones: que el *per se* de la creatura restaurada (esto es, su libre capaci-

dad de obrar personalmente el bien) es un *ab alto* derivado del *a se ipso / per ipsum* del hombre-Dios, y, segundo, que el *per se* del hombre restaurado en su libertad justificada (*munda*) sólo es posible *per ipsum*, esto es, *per fidem mortis eius*. Se es, pues, invitado a pensar que, gracias a la fe, el *per se* del hombre-Dios. Hay, pues, que invertir el orden de sucesión de los textos restaurado.

En resumen, a nivel de textos, los tres citados se escalonan de la manera siguiente:

1º – Paralelismo entre *Eva* y *María* en el conjunto de los argumentos tradicionales cristianos sobre la redención: valor decorativo sin consistencia racional. El paralelismo destaca la relación entre el origen (*initium*) y la causa, positiva o negativa, en el orden salvífico.

2º – *Nacimiento virginal* del hombre-Dios, esto es, sin padre, para romper una real solidaridad con Adán que lo llevaría a participar también del pecado.

3º – *Santidad* de la madre-virgen, que se explica porque, gracias a la fe en la muerte redentora del hombre-Dios, participa de manera excelente en la restauración de la libertad humana para abrazar la justicia que su mismo Hijo inauguraría por el don infinito de su vida preciosa.

2. NIVEL DE LA DOCTRINA

Exponer sintéticamente los elementos doctrinales arriba evocados requiere elegir la óptica de los últimos capítulos (II, 16-17) donde la figura de María es visualizada *a partir del hombre-Dios*. Hay pues, que invertir el orden de sucesión de los textos. Lo exige el dinamismo de la lógica del creyente: al entrar en la plenitud del Misterio de la redención, su lógica teológica, que hasta ese momento era sobre todo un discurso de fe y esperanza, se afirma masivamente como lógica del Amor en la que se descubre el rostro de la Misericordia divina, objeto fundamental de todo el *Cur Deus homo* (I, 3, 24, 25; II, 19, 20).

No disponiendo del espacio suficiente para exponer largamente esta doctrina, bastará contentarse, en la presente nota, con proponer y explicar un esquema que gira en torno a las principales partículas con que Anselmo formula las relaciones entre Cristo, Adán y María. Son las que aparecieron en la exposición de los textos.

2.1. Esquema

- 1.— *A se ipso / per se ipsum* (Deus)
- 2.— *ex genere Adae* *ad hominem-Deum* (caelestis civ.)
(propter)
a se ipso / per se ipsum
- 3.— *per Evam* (de ea) *per Mariam* *per fidem mortis*
per eam (munditia)
de ea
- 4.— *per inoboedientiam* *per oboedientiam* (hominis-Dei)
- 5.— *victoria daemonis:* *victoria redemptoris:*
damnatio hominis *salus hominis* (*pro hominibus*)

2.2. Explicación del esquema

A partir del Misterio de Dios —para Anselmo el Dios Trino en cuyo seno se tejen simultáneamente el “pacto” entre Padre e Hijo y la Alianza entre el Creador y los hombres—, el esquema puede y debe ser leído horizontal y verticalmente. Si la primera lectura expone y reintegra en la nueva interpretación los tres argumentos tradicionales del libro I, la línea vertical da la clave profunda de la doctrina anselmiana. Conviene, pues, comenzar por ella.

1º — Todo se inicia, dijimos con el Misterio de Dios: su voluntad libérrima, amorosa y misericordiosa para con el hombre al que decide crear: es el *a se ipso / per se ipsum* que en Anselmo recubre tres aspectos de la voluntad divina (*pia / approbativa-decretiva / absoluta-permissiva*) imposibles de exponer aquí.

2º — Esa voluntad conecta eternamente a los dos Adanes, los quiere recíprocamente el uno para el otro. A partir del pecado permitido en Adán (*ex genere Adae*), surgirá la figura del hombre-Dios prototipo de la *civitas caelestis* a que deberán conformarse los redimidos (*ad ipsum, propter ipsum*). No es difícil percibir en el uso de esas partículas lo que más tarde se llamará causa material y final.

La acción salvífica del segundo Adán es realizada, de acuerdo a la misma estructura ontológica (*esse persona*) del hombre-Dios, con la misma libertad plena que es propia de Dios. Luego: *a se* y *per se*. Pero la realización en la historia temporal de su obediencia salvífica requiere la ruptura de esa solidaridad con el primer Adán que conduciría a participar del pecado original. Es ahí donde aparece María.

3º — Así, pues, a la solidaridad material, o étnica, si se quiere (*ex genere Adae*), corresponde una solidaridad espiritual con la santidad divina. Y si la fuente es, sin duda, la realidad divina del hombre-Dios (*a se / per se*), la vertiente humana de esa solidaridad está dada por la relación con su madre (*initium*). Esta debe ser santa, santidad que le es comunicada por la fe en la muerte de quien debía ser su propio Hijo (*per fidem mortis*). Esa fe restaura la santidad de María (en sí independientemente de la forma concreta: inmaculada concepción, santificación después de la concepción, santificación ulterior al recibir la fe), y al restaurarla (*per eam mundatam*) la capacita para ser madre del hombre-Dios (de ea *natus*, *per eam* *mundus*). En esas condiciones, era inevitable que semejante madre fuera virgen. Por lo mismo y como lógica conclusión, el nacimiento del hombre-Dios debía ser un nacimiento *virginal*, esto es, sin padre, sin conexión con Adán.

Si la conexión con el linaje de Adán muestra la voluntad divina de solidarizar al hombre-Dios con el mundo pecador (*de massa peccatrice*) haciéndolo entonces “pecado”, la conexión con María muestra el rostro humano de su linaje divino, donde la santidad excluye todo pecado. Es de notar que, para Anselmo, esto es dado inicial, pero sustancialmente por la fe.

4º — Esa doble conexión permite que el hombre-Dios llene su cometido de segundo Adán: satisfacer y así redimir. Él es, como reza el argumento tradicional de I, 3, el *auctor salutis*. Obra de salvación que es hecha *per oboedientiam* en oposición a la primera desobediencia, causa de ruina y condenación para los hombres.

5º — Se llega entonces a los efectos de la doble acción examinada paralelamente: a la victoria inicial del demonio que condujo a la ruina responde la victoria definitiva del hombre-Dios que salva a los hombres en lugar de los hombres (*pro hominibus*). De esa manera él es, al mismo tiempo, la “honra” de Dios (el *honor* anselmiano), el rostro de la Misericordia

divina y la vida restaurada (el *plus* propio de la ciudad celeste) de los hombres.

Como se ve, la lectura en línea vertical del esquema aclara por sí sola las relaciones horizontales que le están totalmente subordinadas. Con ello surge que el esfuerzo racional de Anselmo, al integrarse en un discurso sólido, es capaz de dar sentido y reintegrar, superándolos, a los simples argumentos "tradicionales" que por sí mismos no superan el nivel de consideraciones piadosas sin consistencia (cfr. I, 3-4).

Esta referencia conduce al último punto por tratar.

3. NIVEL DEL MÉTODO

Se expondrá sumariamente los aspectos más importantes que se refieren a las relaciones entre fe y razón.

Adán parece encarnar la situación del hombre pecador descrita en el libro I de la obra: *sine Christo* y *sola ratione* (= sin la experiencia de la fe). María, en cambio, encarna la situación del cristiano cuyo pensar (= el corazón) ha sido purificado por la fe en Cristo: tema del libro II.

3.1. En esta perspectiva, María es la primera de los creyentes, la cristiana por excelencia, ya que, santificada gracias a la fe en el hombre-Dios, pudo convertirse en madre de una fecundidad sin pecado. La naturaleza adquirió en ella, por la fe, una potenciación que no sólo le devolvió su vigor inicial, sino que lo acrecentó infinitamente: ser madre de un hombre-Dios. Madre del segundo y definitivo Adán, Cristo, y no simplemente de un hipotético segundo Adán en la línea de lo que hubieran sido Caín y Abel sin el pecado original.

Las fórmulas antes usadas deben ser invocadas aquí. Esa fe que purifica a la madre potenciando su fecundidad, permite que el hombre-Dios nazca de ella (*de illa*) y que reciba humanamente la inocencia original por ella (*per illam*). Puede y debe entonces decirse que el nacimiento sin pecado del hombre-Dios se debe a la inocencia restaurada de su madre que abarca lo siguiente:

- * per fidem *mortis eius*: debida a Cristo;
- * per eam mundatam: restauración personal de María;
- * de illa: su verdadera madre.

No es difícil establecer una analogía con la fe que fecunda la razón del cristiano como fecundó la maternidad de quien debía dar a luz a un hombre-Dios:

- * per fidem *mundantem cor* (experiencia de la fe);
- * per eam: la razón es restaurada (*sola ratione*);
- * de illa: "concebir" al hombre-Dios, un *plus* racional (*rationibus necessariis*).

Se ve bien que la fe restaura realmente la potencia racional (*per eam*), potenciación que es al mismo tiempo una superación (*plus*) de su dinamismo cognoscitivo. En la línea de su intrínseca capacidad cognoscitiva relativa al Misterio revelado. A esa luz debe meditarse el admirable texto que clausura el c. 9 del libro II:

B. — *Sic est via* qua me dicis, undique munita ratione, *ut neque ad dexteram neque ad sinistram videam ab illa me posse declinare*

A. — *Non ego te duco, sed ille* de quo loquimur, *sine quo nihil possumus*, nos ducit ubique ubicumque viam veritatis tenemus.

3.2. Si la maternidad santa de María ilustra la mayor fecundidad de la naturaleza, y por lo tanto de la razón, gracias a la fe, el ejemplo de Adán hace entrar en lo más hondo del Misterio divino e ilustra con profundidad las relaciones entre fe y razón.

Tanto mayor (*plus, maius*) será la potenciación otorgada a la razón por la fe en la muerte de Cristo cuanto más bajo (*minus*) sea el punto de partida. Más gloriosa será la fe en la redención cristiana cuanto más profundo sea el abismo de la infidelidad asumida. Es precisamente el origen y el tipo de infidelidad asumida, *sine Christo* y *sola ratione* simultáneamente. A ello responde, por parte de la Sabiduría divina, la voluntad de asociar santidad y pecado. Lo que el hombre-Dios realiza en su persona, la fe lo logra en la energía espiritual del hombre pensante.

Desde el ángulo de las relaciones entre fe y razón, esta analogía indica, pues, que la fe cristiana manifiesta tanto más su capacidad de fecundar la razón del creyente cuanto más éste enfrenta la situación contraria de la infidelidad. Es entonces capaz de asumir su lógica negativa e ineficaz, pero válida, y de superarla sin encerrarse en ella. Solidario de esa situación de infidelidad, pero sin participar personalmente en ella, abre victoriosamente a la razón el camino hacia su verdad salvífica y por

lo tanto hacia su destino feliz: el encuentro con el hombre-Dios Redentor de los hombres.

Para concluir, importa explicitar algo dicha afirmación: el solo hecho de poder pensarla y formularla manifiesta que la "satisfacción" debida, en virtud de la lógica de la redención, por el pecado del hombre (del que es parte esencial su infidelidad) es realizada (o, si se quiere, va siendo realizada) por el creyente. De la misma manera que el movimiento se prueba, simple, pero decisivamente, por el hecho de caminar, así también el valor racional de la fe cristiana en la redención se manifiesta por el hecho de razonar sólida y convicentemente (*rationibus necessariis*) sobre ella. El vigor de la argumentación anselmiana prueba que la razón del hombre es capaz, gracias a la fe, pero sin apoyarse explícitamente en ella, de concluir de manera contundente e irrefutable. La razón cristiana en ejercicio muestra lo que es una razón "restaurada", que vuelve a valerse *per se* de sus energías y que supera incluso todo lo imaginable para un horizonte infiel, esto es, propio del primer Adán pecador. La figura de María, segunda Eva, constituyó un aporte decisivo para que Anselmo llegara a semejante doctrina.

DOCUMENTO FINAL DEL ENCUENTRO DE TEOLOGIA MARIANA

LA Comisión organizadora del Congreso Mariano nos ha invitado, en nuestro carácter de personas dedicadas a la tarea teológica, a realizar un Encuentro mariológico.

De acuerdo con las orientaciones del Episcopado nacional, deseamos que esta reunión, no obstante su brevedad, contribuya a esclarecer la ubicación de María en el cuadro del pensar teológico, a interpretar las manifestaciones de la piedad mariana en el actual contexto histórico de nuestro pueblo y a iluminar la actividad pastoral que, en gran medida, se inspira en la figura de aquella a quien llamamos Madre de la Iglesia y Estrella de la evangelización.

Las referencias magisteriales y pastorales que han orientado este Encuentro son especialmente las del *Concilio Vaticano II* y las de las Exhortaciones apostólicas *Marialis cultus* y *Evangelii nuntiandi* del Papa Pablo VI, por una parte; por otra, el Documento de la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana, es decir, el *Documento de Puebla*, y los Documentos del Episcopado Argentino, en particular los que se relacionan específicamente con la celebración del Congreso Mariano.¹

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO

En el punto de partida de nuestra reflexión han estado presentes diversos aspectos que conforman la vida del país, mencionados en los documentos del Episcopado Argentino. Los indicamos brevemente.

1) El empeño de los argentinos por lograr nuestra propia reconciliación, mediante la búsqueda de una mayor veracidad y justicia.² Se nos ha exhortado, en efecto, al comienzo de este Encuentro, a orientar nuestra reflexión mariológica hacia el tema de la paz y de la comunión fraterna en una Argentina internamente desgarrada y enfrentada.

¹ *Anuncio y convocatoria* del Congreso Mariano Nacional, del 8-12-1978 (AICA, N° 1117, pág. 68); *Declaración* del Episcopado Argentino sobre el Congreso Mariano Nacional, del 3-5-80; *Declaración* del Episcopado Argentino sobre el diálogo político convocado por el Gobierno Nacional, del 3-5-80; *Exhortación* conjunta de los Episcopados de Chile y Argentina, del 3-5-80.

² *Declaración* del Episcopado Argentino, del 3-5-80; *Documento sobre el diálogo político*.

2) El anhelo que manifiesta nuestro pueblo y nuestro Episcopado de conservar y fortalecer la paz externa con los pueblos hermanos. En este contexto adquiere especial significado la convergencia hacia Mendoza, junto al Cristo de los Andes, de una multitud venida de todo el país. "Así como el Cristo Redentor de los Andes surgió como testigo para sellar la paz en momentos de gran inquietud, también ahora, como signo de la seguridad de nuestra esperanza, prometemos levantar en aquella región austral la imagen de Nuestra Señora de la Paz", han dicho, en declaración conjunta los obispos de Chile y Argentina.³

3) La Exhortación del Episcopado Nacional del 3 de mayo de 1980 destaca la celebración de los 350 años de devoción a la Virgen, plasmada en el Santuario de Luján. Observa, además, que la "masiva asistencia de los fieles a esos santuarios y las múltiples manifestaciones de amor a la Santísima Virgen no son sino la expresión de una devoción muy arraigada en nuestro pueblo, que se remonta a la predicación de los primeros misioneros llegados a América. Por eso, también en la Argentina podemos en verdad decir que la devoción a María pertenece a la identidad propia de estos pueblos."⁴

Esta tradición se ve reactualizada en el presente por el renacer vigoroso de la piedad mariana, particularmente entre los jóvenes y los humildes. Un renacer que se expresa de múltiples formas, entre otras, la de una tierna acogida de la imagen evangelizadora de la Virgen en su visita a los hogares, barrios, escuelas y ciudades; también la de la marcha, penitencial y gozosa, a través de diversas peregrinaciones.

Todo esto pone de manifiesto que María ocupa un lugar singular en la conciencia creyente de nuestro pueblo y que ella está profundamente arraigada en el suelo espiritual de nuestra cultura.

Estos hechos, que permiten constatar una auténtica fe, han suscitado a la vez interrogantes, que han reclamado nuestra atención. ¿Cómo explicitar mejor la relación de María con los misterios fundamentales de nuestra fe y con las exigencias ineludibles de una vida humana y cristiana, personal y social? ¿Qué debilidades e imperfecciones se dejan entrever en la multiplicidad de aquellas expresiones religiosas? ¿Qué aspectos habrá

3 Exhortación conjunta de los Episcopados de Chile y Argentina, del 3-5-80;

4 Cfr., además, *Anuncio y convocatoria*, del 8-12-1978.

que atender sobre todo, mediante una renovada y permanente reflexión teológica y pastoral catequética?

A través de dichos interrogantes nos hemos encaminado, durante los días del Encuentro, hacia dos temas generales, cuya reflexión está condensada en la segunda y tercera parte de este Documento final: ¿Cuál es el lugar que ocupa María en el pensar teológico? ¿Cómo podrá su figura dinamizar la tarea evangelizadora de la Iglesia, en este final del segundo milenio de cristianismo y en vísperas del sexto siglo de evangelización en América Latina?

2. LA FIGURA DE MARÍA EN LA ESCRITURA Y EN EL PENSAR TEOLÓGICO

2.1. La perspectiva bíblica

El retorno a la Biblia trae un aporte fundamental a la Mariología y la impulsa a una sólida renovación, que el Concilio trató ya de recoger en el capítulo VIII de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* y el Episcopado Latinoamericano en los números 282-303 del *Documento de Puebla*. Del estudio profundizado de la Escritura surge una visión más rica y luminosa del misterio de María. Con los métodos de investigación propios de la exégesis moderna, los textos volvieron a ubicarse dentro de su contexto, se dio el valor que corresponde a los géneros literarios usados en cada caso y se trató de conocer cuál era la resonancia que cada expresión tenía para los escritores y lectores originales. Así se llegó a comprender que los textos bíblicos, en lo referente a la Virgen María, proyectan una nueva luz sobre las definiciones dogmáticas y las fórmulas enunciadas por el Magisterio.

En particular, los horizontes de la teología mariana bíblica se han ensanchado al situar a la Virgen María en relación con el misterio trinitario, dentro del plan salvífico de Dios y en un contexto esencialmente cristológico y eclesiológico. Vista desde esta perspectiva bíblica, María aparece sobre todo como *figura eminente de la Iglesia*.

1) En la Anunciación⁵, María, la verdadera Hija de Sión, representa al pueblo de la Alianza, que en ella llega a su plenitud. Ella es "la llena de gracia", que se entrega virginalmente a Dios en la total disponibilidad de su fe y en actitud de humilde

5 Cfr. Lc 1, 26-38.

“Servidora de Señor”. Ella, fecundada por el Espíritu Santo, es la Madre que engendra al “Hijo del Altísimo”, primero en su corazón y luego en su seno virginal.

2) En la Visitación⁶, María, *saludada* con alegría por un mensajero de Dios, se apresura a *saludar* a Isabel, haciendo así que desciendan sobre ella y sobre el hijo, que lleva en su seno, los bienes mesiánicos esperados: el Espíritu Santo, la alegría, las bendiciones y las bienaventuranzas. De este modo se convierte en imagen arquetípica y primicia de la Iglesia evangelizadora, que lleva la Buena Noticia y los bienes que la acompañan.

Al proclamarla “bienaventurada”, Isabel la presenta como modelo del cristiano de las bienaventuranzas y ejemplo para todos aquellos que escuchan la Palabra de Dios y la conservan en un corazón bueno para dar fruto con perseverancia.

3) En el canto del *Magnificat*⁷, María se identifica con el siervo Israel, a quien Dios eligió “acordándose de su misericordia”. Y en ella los pobres de Israel “engrandecen a su Dios”, que “exalta a los humildes y derriba a los poderosos”.

4) En las bodas de Caná⁸, antes que “llegara su hora” y a instancias de su Madre, Jesús, “realiza el primero de sus signos” que “manifiesta su gloria” y suscita la fe de los discípulos.

5) En la Cruz⁹, cuando ya “ha llegado la hora” de Jesús, María aparece una vez más como la figura de la Iglesia, en cuanto es constituida madre espiritual de todos los discípulos de su Hijo, representados en la persona del “discípulo amado”.

6) En los días previos a Pentecostés¹⁰, antes que la Iglesia “se manifestara por la efusión del Espíritu”¹¹, María se encuentra entre los Apóstoles acompañándolos y sosteniéndolos, mientras “todos ellos perseveraban unánimes en la oración”.

7) En la visión de la “Mujer vestida de sol”¹², que representa a la Iglesia celeste y terrestre, en cuanto prolongación de Israel del cual nace el Mesías, también se vislumbra la imagen de María —como figura de la Iglesia— que, en un clima de persecución y de martirio, “guarda los mandamientos de Dios y mantiene el testimonio de Jesús”.

6 Cfr. Lc 1, 39-45.

7 Cfr. Lc 1, 46-56.

8 Cfr. Jn 2, 1-12.

9 Cfr. Jn 19, 25-27.

10 Cfr. Hech 1, 12-14.

11 Constitución *Lumen Gentium*, 2.

12 Ap 12, 1 ss.

8) Como consecuencia de todo lo anterior, se ve la necesidad de volver más asiduamente a la Biblia para una renovación del discurso teológico sobre María. Asimismo, la predicación sobre la Virgen y la devoción a la Madre de Dios saldrán con ello, no empobrecidas, sino enriquecidas en su dimensión cristiana y ecuménica. Así, la Madre del Señor, figura de la Iglesia de Dios, modelo del cristiano y adelantada de los tiempos nuevos, se convertirá en agente dinamizador de la obra evangelizadora de esa Iglesia que tiene en ella su arquetipo.

2.2. La perspectiva teológica

Atendiendo a la situación religiosa de la Argentina, donde la piedad mariana es parte eminente de la religiosidad popular, nos hemos esforzado por descubrir, a la luz de la fe, la manera cómo debería ser presentada la Mariología para responder al desafío que plantea el desarrollo de la cultura moderna. Esta atención a la situación histórica no está motivada tan sólo por la urgencia de la tarea pastoral, sino por la naturaleza misma de la teología. El contexto histórico nos ha llevado a extender también nuestra reflexión a la actual situación de los vínculos sociales y familiares.

1) Maternidad salvífica

Las exigencias de la reflexión teológica tal como ésta ha madurado a través de los siglos en la tradición nutrida por los Santos Padres, los grandes doctores y el magisterio eclesástico, en especial el Concilio Vaticano II, piden integrar la figura de María en la totalidad del misterio de Cristo. Para eso, es conveniente elegir su *maternidad salvífica* como centro que ilumine todos los demás aspectos de su persona. De este modo, se acentúa la total dependencia de María con relación a Cristo su Hijo y a la misión redentora que él recibió del Padre.

Consideremos esta maternidad salvífica en tres momentos: María Madre de Cristo, de la Iglesia y de los hombres.

a) Madre de Cristo

La grandeza de su maternidad comienza con el *fiat* de la Anunciación y se desenvuelve a lo largo de una vida de humilde

y firme esperanza, hasta que su amor alcanza su punto culminante en la Pascua del Señor.

Esta maternidad afecta, intrínseca y profundamente, el ser personal de María, configurando en ella de manera eminente la vida teologal, que constituye la riqueza fundamental de todo cristiano. De ahí que ella sea la primera entre todos los cristianos, "madre y hermana nuestra".¹³

Maternidad santa: La Biblia presenta la fe como fuente de su maternidad: María fue colmada por la gracia del Espíritu Santo y, por haber acogido en fiel obediencia la palabra del Padre, llegó a ser la Madre del hombre-Dios.

Esta eminente vivencia de la fe, animada por la más ferviente caridad, le da un lugar privilegiado en la comunión de los santos, es decir, en la Iglesia, y muestra el sello teologal de su maternidad. Su íntimo ser está así marcado por la santidad. No a otra cosa se refiere el misterio de la Inmaculada Concepción.

Maternidad divina: La maternidad infinitamente fecunda de María tiene como fruto no sólo a un hombre santo, sino a un hombre-Dios.

Así aflora algo doblemente nuevo en la humanidad: *un suplemento de sentido humano*, ya que la plenitud del hombre se mide desde entonces a partir de Cristo; y también una *novedad histórica*, ya que, por su consentimiento a la palabra divina, Dios realizó en Cristo el paso de la antigua a la nueva Alianza.

De allí se siguen dos consecuencias singularmente importantes: en primer término, para la *confesión de la fe*, que incluye la tarea catequética y la reflexión teológica: pues el misterio del hombre-Dios nos obliga a emplear un lenguaje con sentido más plenamente humano que el de los que no tienen fe; en segundo lugar, para la *acción evangelizadora de la historia*: ya que el mismo misterio lleva a abrirse, bajo el impulso de la *esperanza*, a una novedad más plenamente humana, como lo atestigua la invitación de Pablo VI a construir una "civilización del amor".

Maternidad virginal: Este aspecto hace referencia al modo como María vivió concretamente la *caridad*. La vida familiar de Nazareth adquiere aquí, en particular, aspectos paradigmáticos en relación con la identidad personal de María, madre, esposa amante de José y virgen; también en relación con la acción *pedagógica* sobre Jesús: educa a su hijo en las tradiciones judías y en

3. María en la actual evangelización (185): 3.1. *Introducción* (185);

la fe veterotestamentaria, simultáneamente con las vivencias familiares; y lo prepara así a la futura transmisión de la revelación evangélica en lenguaje humano: *Abba, Pater*, imposible sin el aprendizaje en palabras de la experiencia de la paternidad humana.^{13 bis}

Del mismo modo y en similar perspectiva, María ejerce también una acción educadora sobre todos y cada uno de los cristianos, y a los dos aspectos más importantes del radicalismo evangélico: la gracia radical del perdón y también la exigencia no menos radical que surge de las bienaventuranzas.

b) María, Madre de la Iglesia

El Papa Pablo VI ha proclamado a "María, Madre de la Iglesia". El título estaba preparado por la experiencia filial de los creyentes y por la reflexión teológica. Con ello la Iglesia confiesa el lugar eminente que ella ocupa en la comunión de los santos.

El misterio de la salvación en Cristo se verifica ante todo como don absolutamente gratuito de la gracia, la cual suscita en el hombre la libre correspondencia y la gozosa cooperación en la obra redentora de Cristo, a la que es llamado a asociarse. Gratuidad, correspondencia y fecundidad de gracia se dan en María de manera paradigmática.

Esta fecundidad maternal, extendida a toda la Iglesia y a todos los hombres, encuentra en María su realización más sublime. En efecto, habiendo engendrado primero en su mente por la fe y luego en su seno al Cristo cabeza de la nueva humanidad redimida del pecado, no cesó nunca de colaborar con él mediante su fe, su esperanza y su amor, en la obra de la salvación, principalmente en el sacrificio de la cruz.

Asunta corporalmente a la gloria de la resurrección, a semejanza de su Hijo, reina junto a él sirviendo a los hombres con su intercesión y cuidados maternos, suscitando el sentido de la filiación ante Dios y la fraternidad ante los hombres, mostrándose como consuelo de los pobres y afligidos, velando porque la palabra del Evangelio sea asimilada cada vez más por los creyentes.

La iluminación de este aspecto eclesial de la maternidad de María aportará al Pueblo de Dios, renovados motivos de

13 bis Cfr. Juan Pablo II, *Catechesi Tradendae*, 73.

gozo y esperanza, llevando a su conciencia explícita una certeza que ya intuye en su duro peregrinar.

c) **María, Madre de los hombres**

La maternidad universal de María, coincidente con la voluntad salvífica universal del Padre y del Hijo, está presente en la acción apostólica de la Iglesia. Por ella la Virgen es Madre de la Evangelización. María invoca constantemente sobre el pueblo de Dios al Espíritu Santo, fuente de dinamismo evangelizador y salvador en la humanidad, su historia y su cultura. Ella es la que acompaña la acción evangelizadora de la Iglesia; que por la Palabra y los sacramentos suscita la fe, lleva a la conversión del pecado y confiere la vida de hijos de Dios. Acción, por lo tanto, verdaderamente maternal.

María está llamada a ser madre de todos los hombres y de todos los pueblos. La universalidad es una nota esencial de su amor. Aun el hombre que recibe, por modos ocultos, los beneficios de la Pascua de Cristo, se conecta con la acción maternal de María. Sólo las fronteras de la salvación de Cristo entre los hombres son las fronteras de la maternidad salvífica de María.

Otra nota propia del amor de María, como el de Jesús, es la predilección por los pobres. Ella es la pobre de Yahvéh, que tiene conciencia de ser lo que es, por don del Señor. Tiene la experiencia de que Dios ha elegido lo débil, y "lo que no es", para confundir a los poderosos y a "lo que es".

Por eso ella es modelo para quienes son pequeños y pobres en el mundo. No un modelo para que acepten con falsa pasividad su situación, sino para que proclamen con ella que los pobres son bienaventurados, que "Dios ensalza a los humildes" y, "si es el caso, derriba a los poderosos de sus tronos".¹⁴

La actitud teologal de María, con que se constituyó madre de Cristo, está en el origen de su maternidad espiritual de los hombres. También así es modelo para la actividad misionera. Como la Virgen, la Iglesia debe evangelizar en la certeza y en el claroscuro de la fe, en la confianza y en las tensiones de la esperanza, en el gozo y en el dolor del amor que sigue a Cristo. María es la mujer fuerte que, obediente, se entrega totalmente a la voluntad del Padre, que enfrenta el exilio, asume

14 Juan Pablo II, Discurso en Zapopán, México; cfr. DP., n. 297.

el dolor de la cruz, y así coopera a la obra más maravillosa que la creación: la de transformar la historia por la gracia de Cristo. Se constituye así en Madre y Modelo de la Evangelización, de suerte que engendra espiritualmente a los hombres como a sus hijos, para que construyan el mundo con audacia en sus proyectos y con fortaleza para la lucha.

María, acompañando a los hombres en la historia, vale como adelantada de la humanidad.

Si Cristo y la Iglesia nos invitan a honrar a María, el misterio de María nos lleva a rendir culto a Cristo y a su Padre. Es más: honrar a María es reconocer la obra maravillosa de Dios. En el culto vivo al Padre como hijos en Cristo y en el culto a María como hijos suyos, se configura intensamente el cristiano como hermano de los hombres. María y su culto, pues, nos lleva al amor de Dios y de los hombres.

2) *Renovación histórica de la sociedad*

En la piedad popular, nacida de la evangelización, descubrimos una visión del hombre vivida por nuestro pueblo, aunque no sistemáticamente elaborada.

Esta antropología, fundada en la fe, es una interpretación teologal del hombre, entre cuyos valores se encuentra el reconocimiento de la paternidad de Dios y también de la maternidad de María, como "presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios".¹⁵ Aquí se funda el sentido de fraternidad, solidaridad y familia de nuestro pueblo, sentido no pocas veces oscurecido a lo largo de la historia latinoamericana y argentina por tensiones y guerras entre los países, por profundos desencuentros, desigualdades e injusticias entre los hombres.

La misma fe cristiana nos permite entender que en la raíz de estas situaciones está el pecado, que es fundamentalmente rebeldía al plan divino y generador de todas las divisiones que desgarran al hombre, según lo revelan escenas primordiales del Génesis: la huida de Dios y el desorden del hombre consigo mismo, con su pareja, con los demás hombres y con la naturaleza.

Aquella visión del hombre, para quien Dios es Padre, María es Madre y los demás hombres son hermanos, deriva de la fe en la Encarnación del Verbo, Hijo de Dios, Hijo de María, en quien somos hechos hijos y hermanos. Esta fe da pie a la esperanza. Inculturada en nuestro pueblo, es un germen lleno de

15 DP., n. 291.

latente potencialidad para transformar nuestra historia. Para que dicha transformación sea efectiva, la Iglesia en su acción evangelizadora se ve urgida a reconducir siempre de nuevo hacia la conversión evangélica y a explicitar los valores antropológicos contenidos en la fe del pueblo cristiano. Pues "el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado".¹⁶

Distintas corrientes modernas de pensamiento proponen visiones y sistemas inmanentistas y absolutistas del hombre, conducen a una ruptura entre fe y cultura, al pragmatismo o al totalitarismo del Estado.¹⁷ Estas antropologías que deshumanizan al hombre porque niegan su relación fundamental con Dios, constituyen una amenaza permanente y ejercen una influencia corrosiva en el humanismo cristiano vivido por nuestro pueblo.

María, como nuevo tipo de la humanidad, por su libre aceptación en la fe de la obra totalmente gratuita de Dios, realiza la relación fundamental con el Padre. Esto, que inicialmente se manifestó en el sí de María, se realiza a través de su vida en una acogida creciente, obediente y activa del mismo Hijo que engendró: "Felices los que escuchan la palabra de Dios y la practican."¹⁸

3) La familia

Contemplando a María es más fácil captar la verdad y la fuerza ideal de la visión conciliar de la familia como "Iglesia doméstica".¹⁹

Porque entre ambas, la Iglesia y la familia, existe una semejanza en los vínculos primordiales. De hecho, las relaciones fundamentales de la persona encuentran su pleno desarrollo en la vida familiar: paternidad, filiación, hermandad y nupcialidad.

Estas mismas relaciones componen la vida de la Iglesia: experiencia de hijos en, con y por el Hijo, y experiencia de Cristo como Esposo de la Iglesia.

María Santísima es el modelo eficaz y fecundo en su virginidad, tanto de la Iglesia como de la familia. En efecto, "con razón piensan los Santos Padres que María no fue un instru-

16 Constitución *Gaudium et Spes*, 22.

17 Visiones deterministas, psicologistas, economicistas, estadistas y científicas: cfr. DP. nn. 305-315; liberalismo capitalista y colectivismo marxista como sistemas y doctrina de la seguridad nacional: cfr. DP., nn. 542-547.

18 Lc 11, 28.

19 Constitución *Lumen Gentium*, 11.

mento pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres. Obedeciendo se convirtió en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano".²⁰

María, modelo de todas las vivencias de la vida familiar, continúa su tarea hoy creando familias a imagen y semejanza de la suya. Señala los ideales más elevados y, para que puedan ser alcanzados, obra realmente en los corazones. Realiza esa tarea por el influjo e irradiación de su personalidad, y por su constante intercesión.

En ella están encarnadas todas las virtudes plasmadoras de una Iglesia doméstica.

La reconciliación actuada por Dios en Cristo hace que María se convierta, por decirlo así, como en un templo en que el hombre se sienta acogido y perdonado. La familia, Iglesia doméstica, se transforma así en templo de la reconciliación cotidiana. Además es el ámbito natural de la vida y del crecimiento de los hijos de Dios en que María, por su acción maternal, cuida de los hermanos de su Hijo que todavía peregrinan.²¹

3. MARÍA EN LA ACTUAL EVANGELIZACIÓN

3.1. Introducción

1) Creemos que los tiempos han madurado para que toda la Iglesia Argentina asuma, en una pastoral de conjunto, el llamado de Pablo VI a renovar el entusiasmo por la tarea evangelizadora.

Evangelii Nuntiandi y *Puebla* nos han ofrecido perspectivas pastorales fundamentales, Juan Pablo II nos da un ejemplo concreto y el hecho de estar en las vísperas de la quinta centuria de la evangelización de América nos brinda la ocasión. María será la estrella de este impulso evangelizador, que conduzca cada vez más hacia Cristo al Pueblo de Dios en la Argentina.

2) El encuadre de las conclusiones pastorales que siguen está explicado en *Puebla*. Las formulamos por eso en una línea, aunque más inmediata y parcial, de respuesta al gran desafío

20 Constitución *Lumen Gentium*, 56.

21 Cfr. DP., nn. 594, 585, 288; Constitución *Lumen Gentium*, 62.

que la sociedad urbano-industrial, en particular por las ideologías que la acompañan, plantea a la fe y a la misma identidad cultural latinoamericana.

Encontramos que María ha sido y es un campo común de identificación católica y cultural de nuestro pueblo. La raíz de la cultura argentina es un modo creyente cristiano con un marcado acento mariano.

La permanente evangelización de nuestra cultura debe ahondar en esas raíces desarrollando cada vez más su potencialidad cristológica, eclesiológica y antropológica, como garantía de evangelización de los elementos de la civilización adveniente.

Esta evangelización permitirá que la sociedad urbano-industrial desarrolle las potencialidades humanistas que lleva consigo, al ser curada de su inmanentismo y de su consecuente dificultad para valorar la vida humana.

3.2. Propuestas pastorales

1) La Iglesia Argentina, en todos los niveles, decididamente tiene que dar *el lugar que corresponde a María en la vida de nuestro pueblo*, quien ya se lo reconoce por instinto evangélico²², como Madre amantísima.

2) Ante todo, creemos necesaria una *tarea sobre los agentes pastorales*, que los capacite para dar una adecuada catequesis mariana al pueblo. Sugerimos que esta formación se valga de la Biblia y de los documentos magisteriales, sin olvidar a los Padres y a los grandes autores marianos de la tradición eclesial.

3) Un complemento necesario de esta capacitación doctrinal de los agentes pastorales es *promover la piedad mariana entre ellos*, porque creemos que será una gran fuente de unidad con el pueblo, condición necesaria para un dinamismo nuevo de la Iglesia Argentina. Las grandes fiestas marianas en el cuadro de una revaloración litúrgica a la luz de *Marialis Cultus*²³ y los ejercicios de piedad, como el Rosario y el Angelus, serán muy útiles para que esta piedad una a fieles y pastores en la línea de la "mutua fecundación entre liturgia y piedad popular".²⁴

4) *El ejemplo de María pobre, disponible y servidora de los hombres*, debe iluminar a los agentes de pastoral en la opción preferencial por los pobres de la cual nos habla Puebla.

22 Cfr. DP., n. 285.

23 Cfr. MC., nn. 2-6.

24 DP., n. 465.

5) Consideramos que la *familia* y los *santuarios* son *lugares privilegiados* para la tarea evangelizadora de la cultura de nuestro pueblo y que afirman su dimensión mariana.

Sugerimos la actualización doctrinal y litúrgica de los agentes pastorales para que den a la familia la importancia que tiene como centro de comunión y participación, educadora de la fe, formadora de personas y promotora del desarrollo. Es fundamental también que esta actualización les ayude a redescubrir la fuerza evangelizadora que tienen sus acostumbradas actividades pastorales sobre la familia.

Respecto a los santuarios pedimos que se siga buscando una pastoral de conjunto a nivel nacional. Sugerimos, también, solicitar al CELAM que inicie los estudios y las acciones que pongan en marcha a nuestras Iglesias en orden a una gran movilidad evangelizadora con motivo de los 500 años de la evangelización y del bautismo de América. Esta movilización deberá ser expresamente mariana, en fidelidad al papel de la Madre de Dios en la fe de la Iglesia y en la historia del Continente²⁵, partiendo de una acción pastoral coordinada de los santuarios latinoamericanos.

6) No debemos olvidar que para plasmar una cultura es preciso también *evangelizar a los dirigentes de la sociedad pluralista*, abriéndolos al servicio de los pueblos y a la riqueza de su tradición mariana en perspectiva de futuro.

7) En el culto a María aprendemos a valorar el *papel específico de la mujer*. Por eso sugerimos que se atienda a *una presencia más efectiva de la mujer en la vida de la Iglesia*. En esta perspectiva mariana, la mujer puede aportar su modo particular de evangelizar la cultura, reconciliar a los hombres con la vida, integrar los distintos ámbitos de la existencia, impregnar la vida diaria con el evangelio.²⁶

8) María es modelo de consagración.²⁷ Ella nos enseña que la virginidad es un don exclusivo a Jesucristo, en que la fe, la pobreza y la obediencia al Señor se hacen fecundas por la acción del Espíritu.²⁸ Proponemos *valorar adecuadamente el testimonio evangelizador de la vida consagrada*²⁹, estimulando la

25 Cfr. DP., nn. 282, 446.

26 Cfr. DP., n. 299.

27 Cfr. DP., n. 745.

28 Cfr. DP., n. 294.

29 Cfr. DP., n. 761.

fidelidad al propio carisma congregacional y su inserción en la Iglesia total.

9) En una perspectiva más inmediata, sugerimos una *tarea sobre las manifestaciones populares de la piedad mariana, particularmente de la juventud*. Que los agentes pastorales llenen de contenido de fe esos gestos desde la figura de María modelo y educadora de las virtudes, y que haya en ellos un mensaje de justicia y respeto a la vida; de paz y austeridad, etcétera.

Entre las advocaciones marianas ampliamente difundidas en América Latina y en muchas partes de la Argentina, recomendamos *valorar debidamente la de la Virgen Dolorosa y fomentar la devoción hacia ella*. Con ocasión de este Congreso Mariano Nacional, sugerimos vivamente dirigir plegarias a la Virgen María bajo esta advocación, para suplicar por su intercesión, de Jesucristo nuestro Señor, la difícil y necesaria gracia de la reconciliación entre los argentinos. A tal fin proponemos orientar la catequesis y la predicación de modo que los argentinos sepamos reconocer y detestar sinceramente los errores que han desgarrado a nuestra patria, en particular las ideologías, tanto marxista como de otros signos, que han desorientado a nuestro pueblo, haciendo víctima de ellas especialmente a nuestra juventud, llevándola a veces a optar por la violencia, o que han pretendido justificar un estilo de defensa al margen del derecho y ajeno al espíritu del Evangelio y de la nacionalidad.

Solidarios con tantas lágrimas vertidas en la Argentina en esta guerra fratricida que nos ha enlutado y cuyas tristezas perduran, y en la esperanza de una Pascua de Resurrección para nuestra patria, de esta Virgen Dolorosa hemos de implorar también el consuelo para tantas familias y en particular a las madres, esposas, hijas y hermanas, que lloran a sus seres queridos, sea a los caídos valientemente en defensa de las tradiciones patrias, sea a los muertos o desaparecidos que militaban en el campo de la subversión, sea a los muertos o desaparecidos que son víctimas inocentes de los odios que nos han manchado.

10) Los participantes del Encuentro adherimos con fuerte esperanza al voto que solemnemente formularan los Episcopados de Chile y Argentina el 3 de mayo de 1980 cuando prometieron: "Así como el Cristo Redentor de los Andes surgió como testigo para sellar la paz en momentos de gran inquietud, también ahora, como signo de la seguridad de nuestra esperanza, prometemos

levantar en aquella región austral la imagen de Nuestra Señora de la Paz."³⁰

En este sentido, sugerimos una acción pastoral en orden a crear un ambiente de paz en todos los niveles responsables, que refuerce la conciencia y la voluntad de paz, predicando la fraternidad de nuestros pueblos y favoreciendo todo lo que sea encuentro entre ellos, con la certeza de que así ya se construye la paz y se aleja cada vez más la guerra como solución de los conflictos.

Pensamos que en esta tarea el Vicariato Castrense puede prestar un gran servicio en la pastoral de conjunto de la Iglesia argentina.

11) Sugerimos también que se realice a nivel diocesano y nacional una evaluación del año mariano, para constatar la obra de Dios a través de María y para que el nuevo dinamismo evangelizador tenga continuidad.

Queremos terminar este documento haciendo nuestra la oración de Su Santidad Juan Pablo II:

Santa María, Virgen y Madre, recibe la alabanza y el agradecimiento de este pueblo argentino que a lo largo de la historia ha experimentado eficazmente tu valiosa intercesión. Amén.

Mendoza, República Argentina

5 al 8 de octubre de 1980.

30 *Exhortación Conjunta* de los Episcopados de Chile y Argentina, 3-5-80.

INDICE GENERAL

PRESENTACION	7
MARIA COMO ADELANTADA DE LA HUMANIDAD	11
<p>1. Problemas y progresos (13). - 2. La educadora de la Iglesia (15). - 3. El alba del gran día (16). - 4. La Ley y la Gracia (18) - 5. Yahvéh está contigo (19). - 6. Derramaré sobre vosotros mi Espíritu (20). - 7. La Virgen de las vírgenes (22). 8. Pura en su cuerpo y en su alma (25). - 9. Las bendiciones y las bienaventuranzas (26). - 10. Dichosa por haber creído (28). - 11. El simbolismo de Caná (30). - 12. Glorificada en cuerpo y alma (32). - 13. Clave de todas las renovaciones (35).</p>	
“LA ECONOMIA QUE ES POR LA VIRGEN MARIA”. <i>Reflexiones en torno a la antítesis patristica Eva-María</i>	37
<p>1. “La economía que es por la Virgen María” (39). - 2. “Por el camino que se inició la desobediencia de la serpiente, por el mismo camino habría de destruirse” (40). - 3 “La recirculación de María a Eva” (41). - 4. “Rationalis per virginem dispositio” (48). - 5. “Para que un común milagro mostrase la igualdad de los sexos” (50). - 6. “Madre de los vivientes...” (51). - Conclusión (53). - Apéndice (54).</p>	
ALGUNAS PERSPECTIVAS PARA UNA PASTORAL MARIANA LUEGO DE PUEBLA	57
<p>Introducción: de Medellín a Puebla (59). - 1. En el final del Milenio (61). - 2. Lo que no es asumido no es redimido (63). - 3. Para una experiencia lúcida de la fe (67). - 4. María y la escuela de forjadores de la historia (70). - 5. María y la Iglesia (72). 6. Algunas cuestiones particulares (77).</p>	
MARIA MODELO DE VIDA CONSAGRADA. <i>Reflexión teológica</i> ..	81
<p>Introducción (83). - 1. Consagración: reserva y misión (84): 1.1. Consagración (85); 1.2. Consagración sacrificial (86); 1.3. Consagración sacrificial de Cristo (87); 1.4. El cristiano, partícipe de la consagración de Cristo (90). - 2. María inserta en la consagración sacrificial de Cristo (92): 2.1. María consagrada al Padre en Cristo Jesús (92); 2.2. María cooperadora activa en su consagración al Padre (94); 2.3. Misión de María, la Madre de Jesús (96); 2.4. Alcances de la misión de María (97). - 3. María: Modelo de la vida consagrada (101): 3.1. Vida consagrada: don específico y respuesta libre (101); 3.2. Vida consagrada: desposeimiento y compromiso (103); 3.3. Vida consagrada y carisma congregacional (105); 3.4. Vida consagrada como signo del amor transformador del Espíritu (107). - 4. Conclusión (109).</p>	

LA VIRGEN MARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO. *Aspectos del Evangelio según San Lucas* 111

Introducción (113). - 1. La infancia del Señor en San Lucas (115). - 2. La estructura del relato (116). - 3. El relato de la visita de María a Isabel (118). - 4. "...saludó a Isabel" (120). - Causa nostrae laetitiae (121). - 6. Gratia plena (123). - 7. Foederis arca (124). - 8. "...El Espíritu Santo vendrá sobre ti..." (Lc 1, 35) (126). - 9. "Bendita tú entre las mujeres (Lc 1, 42) (127). - 10. "Dichosa la que ha creído..." (Lc 1, 45) (129). - 11. El canto de la Virgen pobre (131). - 12. Conclusión (132).

LA MUJER VESTIDA DE SOL (APOCALIPSIS 12,1 ss.) 135

Introducción (137). - 1. Lugar del relato dentro de la literatura apocalíptica (138): 1.1. *El Apocalipsis y el género apocalíptico* (138); 1.2. *Apocalipsis y Profecía* (139); 1.3. *El lenguaje simbólico* (140). - 2. Estructura del relato del capítulo 12 del Apocalipsis (140): 2.1. *La Mujer vestida de sol dentro de la estructura del Apocalipsis* (140); 2.2. Estructura y división del capítulo 12 (141). - 3. Interpretación y sentido de Apocalipsis 12 (142): 3.1. *Significación de los principales símbolos* (143): a) La visión y el signo (143), b) La descripción de la Mujer (144), c) Los dolores del parto (145), d) La huida al desierto y el signo del Dragón (146); 3.2. *La interpretación eclesial de Apocalipsis 12* (148): a) Identificación del Mesías (148), b) Identificación de la Mujer en el sentido eclesial (149); 3.3. *La interpretación mariana* (152): a) El testimonio de la tradición (152), b) La Mujer vestida de sol según la interpretación mariana (153), c) Algo más sobre el capítulo 12 del Apocalipsis (156). - Conclusión (160).

EL LUGAR DE MARIA EN EL DISCURSO CRISTOLOGICO DE ANSELMO DE CANTORBERY 163

1. Nivel de textos (165). - 2. Nivel de la doctrina (167): 2.1. *Esquema* (168); 2.2. *Explicación del esquema* (168). - 3. Nivel del método (170).

DOCUMENTO FINAL DEL ENCUENTRO DE TEOLOGIA MARIANA 173

1. El contexto histórico (175). - 2. La figura de María en la Escritura y en el pensar teológico (177): 2.1. *La perspectiva bíblica* (177); 2.2. *La perspectiva teológica* (179): 1) Maternidad salvífica (179), 2) Renovación histórica de la sociedad (183), 3) La familia (184). - 3. María en la actual evangelización (185); 3.1. *Introducción* (185); 3.2. *Propuestas pastorales* (186).