

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

Año XIX

Diez números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar. Aparece mensualmente excepto en julio-agosto y septiembre-octubre, en los que el número será doble.

CONTENIDO DE ESTE NUMERO

EDITORIALES

- H. Küng: *María en las Iglesias* 169
J. Moltmann: *¿Existe una mariología ecuménica?* 178

FUNDAMENTOS BÍBLICOS

- J. McKenzie: *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* 185
Sch. Ben-Chorin: *La Madre de Jesús en perspectiva judía* 201
E. Moltmann-Wendel: *Maternidad o amistad.* 209

DIVERSIDAD DE TRADICIONES

- N. Nissiotis: *María en la teología ortodoxa.* 219
G. Maron: *María en la teología protestante.* 245
K. Børresen: *María en la teología católica.* 258

NUEVOS ENFOQUES

- V. Elizondo: *María y los pobres: un modelo de ecumenismo evangelizador* 273
C. Halkes: *María y las mujeres* 283
M. Kassel: *María y la psique humana. Reflexiones en la perspectiva de la psicología profunda* 293
K.-J. Kuschel: *María y la literatura* 305

Responsable de la edición española

P. JOSE MUÑOZ SENDINO

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

188

MARIA EN LAS IGLESIAS



EDICIONES CRISTIANDAD

Madrid 1983

«Concilium» 1983: temas de los 10 números

- | | |
|---|--------------|
| 1. NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS | Enero |
| 2. LA LITURGIA: UNA TRADICIÓN CREATIVA | Febrero |
| 3. EL MARTIRIO HOY | Marzo |
| 4. IGLESIA Y PAZ | Abril |
| 5. EL INDIFERENTISMO RELIGIOSO | Mayo |
| 6. COSMOLOGÍA Y TEOLOGÍA | Junio |
| 7. EL CONCILIO ECUMÉNICO EN LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA | Julio-Agosto |
| 8. MARÍA EN LAS IGLESIAS | Sept.-Oct. |
| 9. JOB Y EL SILENCIO DE DIOS | Noviembre |
| 10. ÉTICA ENTRE AUTONOMÍA HUMANA Y LIBERACIÓN CRISTIANA | Diciembre |

«Concilium» se publica en nueve idiomas: español, francés, alemán, inglés, italiano, holandés, portugués, polaco (parcial) y japonés (parcial).

No se podrá reproducir ningún artículo de esta revista, o extracto del mismo, en ningún procedimiento de impresión (fotocopia, microfilm, etc.), sin previa autorización de la fundación Concilium, Nimega, Holanda, y de Ediciones Cristiandad, S. L., Madrid.

COMITE DE DIRECCION DE CONCILIAM

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Toronto/Ont.-Canadá
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Antoine van den Boogaard	Nimega-Holanda
Paul Brand	Ankeveen-Holanda
Marie-Dominique Chenu	París-Francia
John Coleman	Berkeley/Cal.-EE. UU.
Mary Collins	Washington D. C.-EE. UU.
Yves Congar	París-Francia
Mariasusai Dhavamony	Roma-Italia
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio/Texas-EE. UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania Occ.
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Peter Huizing	Nimega-Holanda
Bas van Iersel	Nimega-Holanda
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Hans Küng	Tubinga-Alemania Occ.
Nicolas Lash	Cambridge-Gran Bretaña
René Laurentin	París-Francia
Johannes Baptist Metz	Münster-Alemania Occ.
Dietmar Mieth	Düdingen-Suiza
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania Occ.
Roland Murphy	Durham/N. C.-EE. UU.
Jacques Pohier	París-Francia
David Power	Washington D. C.-EE. UU.
Karl Rahner	Munich-Alemania Occ.
Luigi Sartori	Padua-Italia
Edward Schillebeeckx	Nimega-Holanda
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Hyattsville/Ind.-EE. UU.
David Tracy	Chicago/Ill.-EE. UU.
Knut Walf	Nimega-Holanda
Anton Weiler	Nimega-Holanda
John Zizioulas	Glasgow-Gran Bretaña

CONSEJO CIENTIFICO

José Luis Aranguren	Madrid-España
Luciano Caglioti	Roma-Italia
August Wilhelm von Eiff	Bonn-Alemania Occ.
Paulo Freire	Ginebra-Suiza
Harald Weinrich	Colonia-Alemania Occ.

SECRETARIA GENERAL

Hadewych Snidjdewind	Nimega-Holanda
----------------------	----------------

COMITE DE REDACCION DE ESTE NUMERO

Directores:

Hans Küng Tubinga-Alemania Occ.
Jürgen Moltmann Tubinga-Alemania Occ.

Miembros:

Arthur Allchin Canterbury-Inglaterra
René Beaupère OP Lyon-Francia
Robert Clément SJ Beirut-Líbano
Avery Dulles SJ Washington-EE. UU.
André Dumas París-Francia
Herman Fiolet Bilthoven-Holanda
Alexandre Ganoczy Würzburg-Alemania Occ.
Manuel Gesteira Garza Madrid-España
Hermann Häring Bedburg-Hau-Alemania Occ.
Michael Hurley SJ Dublín-Irlanda
Walter Kasper Tubinga-Alemania Occ.
Bernard Lambert OP Courville-Canadá
Emmanuel Lanne OSB Chèvotogne-Bélgica
Hervé Legrand OP París-Francia
Peter Lengsfeld Münster-Alemania Occ.
Joseph Lescauwet MSC Lovaina-Bélgica
George Lindbeck New Haven/Conn.-EE. UU.
Hendrik van der Linde Berg en Dal-Holanda
Jan Milic Lochman Basilea-Suiza
Antonio Matabosch Barcelona-España
Harry McSorley Toronto/Ont.-Canadá
John Meyendorff Tuckahoe/N. Y.-EE. UU.
José Miguez Bonino Buenos Aires-Argentina
Ronald Modras St. Louis/Mo.-EE. UU.
Nikos Nissiotis Ilissia (Atenas)-Grecia
John Oesterreicher South Orange/N. J.-EE. UU.
Daniel O'Hanlon SJ Berkeley/Cal.-EE. UU.
Wolfhart Pannenberg Gräfelfing-Alemania Occ.
Otto H. Pesch Hamburgo-Alemania Occ.
Alfonso Skowronek Varsovia-Polonia
Heinrich Stirnimann Friburgo-Suiza
Gustave Thils Lovaina-Bélgica
Lukas Vischer Berna-Suiza
Willem de Vries SJ Roma-Italia
Jan Witte SJ Roma-Italia

MARIA EN LAS IGLESIAS

PRESENTACION

I

CONSIDERACIONES GENERALES

No es tarea sencilla dedicar todo el número del ecumenismo al tema «María». ¿No ha sido excluido precisamente este tema del diálogo ecuménico de los últimos decenios? María en las Iglesias: ¿no es éste un tema embarazoso?

I. ¿UNA MARIOLOGIA ECUMENICA?

Prescindiendo de algunas excepciones, la mariología no ha merecido prácticamente la atención de las Iglesias evangélicas. Tanto desde el punto de vista teórico como práctico, el famoso comentario dedicado por Martín Lutero al «Magnificat» ha carecido de hecho de consecuencias. Bien por reacción contra la Iglesia católica, bien debido al cristocentrismo teológico, la mariología se ha convertido para algunos en antisímbolo de la fe de la Iglesia. Sin embargo, la teología y la Iglesia ortodoxas han conservado la mariología clásica de la Iglesia antigua y le han dado expresión en la liturgia y en el calendario festivo. Pero ninguna Iglesia cristiana ha igualado a la católica en la exaltación teológica de la figura de María y en su utilización al servicio de una determinada soteriología; además, con las definiciones dogmáticas de 1854 y 1950, la figura de María es asociada a otras exageraciones, como el papalismo y el triunfalismo.

No deja de ser sorprendente que en el Concilio Vaticano II (1962-1965) se hayan denunciado oficialmente los excesos teóri-

cos y prácticos de cierto marianismo. Juan XXIII rechazó de antemano la definición de nuevos dogmas, tanto por motivos internos al catolicismo como en atención al problema ecuménico. Después de un apasionado debate (polarizado por el cardenal König de Viena y el cardenal Santos de Colombo), el concilio rechazó por 1.114 votos contra 1.074 un documento dedicado enteramente a María, incluyendo la doctrina sobre María en la constitución sobre la Iglesia y llamando expresamente la atención sobre las exageraciones marianas.

Quien ha participado en los debates del concilio puede constatar que el exagerado marianismo, que había alcanzado su punto culminante con Pío XII, había entrado en crisis. Por eso no resulta una sorpresa que después del concilio, excluyendo unas pocas publicaciones de especialistas, los libros y artículos sobre María fueran más bien raros; al parecer, también en el campo de la teología católica empezaba a menguar la caudalosa corriente mariológica.

Pero, ¿había sido siempre tan caudalosa esta corriente? Hasta los teólogos tienden a veces a identificar la «tradición católica» con las «ideologías convencionales». No siempre se conoce suficientemente la tradición ni se sabe, por referirnos a la tradición occidental y romana, que un San Agustín no menciona himnos ni oraciones a María y tampoco fiestas marianas. Sólo a finales del siglo VI, según Venancio Fortunato, empieza a desarrollarse una corriente de poesía mariana en el ámbito latino, que llega hasta Alemania. Fiestas marianas de la Iglesia oriental como la Anunciación, la Asunción, la Natividad y Purificación empiezan a ser introducidas en Occidente a partir del siglo VII. Y hacia finales del siglo X comienzan a surgir las famosas leyendas sobre la eficacia milagrosa de las oraciones dirigidas a María...

No, el culto mariano no nació en Occidente, en Roma, sino que se originó en Oriente como culto a la «siempre Virgen», a la «Madre de Dios» y a la sublime «Reina del cielo»: Allí aparece la primera oración mariana («Sub tuum praesidium», siglo III/IV) y se introduce en la liturgia la memoria de María. Allí empiezan a aparecer leyendas marianas e himnos en honor de la Virgen, y se construyen las primeras iglesias dedicadas a una advocación mariana (siglo IV). Allí se introducen las primeras fiestas maria-

nas y las primeras imágenes de María (siglo V). Es también allí donde, en el Concilio de Efeso del siglo V (merced a una hábil maniobra política de Cirilo Alejandrino) se llega a definir el dogma de que la madre de Jesús es «Madre de Dios» (*theotókos*): nuevo título extrabíblico creado en el siglo anterior y asumido con entusiasmo por la población de esta ciudad que en otro tiempo veneraba a la «Magna Mater» (la Diosa Virgen, Artemisa o Diana); este título impregnó desde entonces la tradición de Oriente y Occidente, aunque con la matización introducida el año 451 por el Concilio de Calcedonia: «Nacido de María Virgen... según su humanidad».

¿No podría suceder que, una vez superada la crisis del marianismo, el Vaticano II permitiera un renacimiento de la mariología y de la devoción a la Virgen con un más sólido fundamento bíblico y ecuménico? La posibilidad está ahí, pero será preciso que perdamos el miedo a las verdades incómodas. Jürgen Moltmann, codirector de la sección de ecumenismo de la revista «Concilium», introduce este número con un estudio crítico en el que, en su calidad de «teólogo evangélico» y de hombre de nuestro tiempo, analiza los aspectos de la cuestión mariana que, según el punto de vista protestante, han tenido mayor peso histórico; también pone de relieve los aspectos negativos de la mariología católica (conexión con el celibato obligatorio, utilización política, satisfacción del sentimiento religioso), así como las condiciones de posibilidad de una futura mariología ecuménica: seriedad y sobriedad en el modo de utilizar los testimonios bíblicos sobre María, madre de Jesús y miembro de la comunidad postpascual; en definitiva, una mariología al servicio de la cristología y situada en el contexto de la pneumatología.

II. FUNDAMENTACION BIBLICA

Muchos teólogos no han llegado todavía a zanjar la cuestión de si en vista de la escasez y precariedad de datos bíblicos que puedan servir de fundamento a una mariología realmente teológica («mariología desde arriba»), no adquiriría mayor realismo y credibilidad la figura de María si se la considerara desde el con-

texto sociocultural de su tiempo. Se trataría en realidad de una «mariología desde abajo». En este sentido puede resultar altamente instructivo el primer grupo de artículos de este número, que tratan de la fundamentación bíblica: nos referimos en concreto al estudio del escritor judío Schalom Ben-Chorin sobre la madre de Jesús desde el punto de vista judío, al de la teóloga de Tubinga Elisabeth Moltmann-Wendel que trata de la tradición mariana de la maternidad y de la tradición de la Magdalena de la amistad, y, finalmente, la prudente actitud de la exégesis católica americana con respecto a la madre de Jesús en el Nuevo Testamento, John McKenzie.

La colaboración de McKenzie, con su inconfundible estilo personal y sin rehuir la expresión de sus propias convicciones en este punto, refleja las conclusiones de la exégesis histórico-crítica por él asumidas tras largos años de trabajo exegetico. Tales conclusiones son también compartidas por otros importantes exegetas católicos americanos como Raymond E. Brown y Joseph A. Fitzmayer, quienes en colaboración con el exegeta evangélico Karl P. Donfried y John Reumann han elaborado un importante estudio sobre María en la perspectiva ecuménica. Numerosos exegetas europeos se sitúan igualmente en esta línea. Si estas posiciones exegeticas llegan a la conclusión de que los relatos de infancia de Mateo y Lucas sólo pueden ser tomados como históricos en un sentido muy particular, si en tal contexto consideran que la relación de Jesús con su familia e incluso con su madre fue en todo caso más bien fría, y que no consta que su madre se hallara al pie de la cruz, no siendo precisamente ella, sino María Magdalena la que jugó un papel relevante en los acontecimientos de la resurrección, todo ello no obedece a prejuicios exegeticos personales, sino que se desprende de la mera lectura de los textos de los evangelios sinópticos.

III. DIVERSIDAD DE TRADICIONES

Las diversas Iglesias y teologías cristianas deberán responder al reto de repensar la propia historia a la luz de un mejor futuro ecuménico. Es lo que intentamos hacer en el segundo grupo de

estudios sobre las diversas tradiciones teológicas y eclesiásticas: no se tratará tanto de analizar cada tradición particular en la perspectiva de la modernidad cuanto en la de los orígenes y, en nuestro caso, confrontándola con los datos neotestamentarios sobre María.

En el campo de la teología ortodoxa, el teólogo de Atenas Nikos Nissiotis nos ofrece un estudio global en el que desarrolla las relaciones de la mariología con la cristología, pneumatología y eclesiología, poniendo de relieve las consecuencias que de ello se deducen para una antropología teológica. Estas consideraciones teológicas podrían ser aplicadas también a la mariología católica tradicional, en particular, por lo que concierne a su método teológico, partiendo de la realidad de la «maternidad divina» de María, de la relevancia teológica del nacimiento virginal y de la «nueva Eva» en la perspectiva de una interpretación tipológica del Antiguo Testamento (lo que supone la crítica de una soteriología cristiana preponderantemente masculina). El avisado lector podrá fácilmente percibir que esta concepción mariológica entra en tensión crítica con otras posiciones defendidas en este número, las cuales se interesan preferentemente por una actualización del legado mariológico a partir de los datos del Nuevo Testamento.

La teología evangélica —como muestra el trabajo del historiador evangélico Gottfried Maron, de Kiel— se ha planteado el problema del análisis crítico del pasado de las diversas Iglesias, aunque con distintos grados de radicalidad y coherencia. Pero aquí podríamos plantear otra pregunta: ¿No ha exagerado la teología evangélica su circunspección en este punto haciéndose acreedora de la justa crítica de patriarcalismo teológico y masculinismo eclesiástico por parte de muchas mujeres? Esto es más de notar si tenemos en cuenta que en tiempos de Lutero y del Concilio de Trento apenas si se la puede tachar de antimarianista, siendo este fenómeno más bien una consecuencia de la contrarreforma y de la mariología católica del siglo xix. El silencio de la teología evangélica a propósito de los textos mariológicos del Nuevo Testamento parece más un *silentium negligentiae* que un *silentium reverentiae*. En este sentido, los nuevos impulsos del ecumenismo católico, de la teología feminista y de las comunidades evangélicas deberían constituir un auténtico reto para la teo-

logía y la Iglesia evangélicas. No ignoramos que los dogmas marianos de 1854 y 1950 siguen siendo un serio problema ecuménico.

De todos modos, las mayores dificultades para someter a examen las propias posiciones las hallamos en la teología católica. La teóloga e historiadora católica Kari Børresen, de Noruega, debido a sus numerosos trabajos en este campo, se halla en excelentes condiciones tanto para presentar una síntesis de las tendencias históricas como para someter a crítica los excesivos desarrollos de la mariología católica. No pocos teólogos católicos estarán seguramente de acuerdo con ella: frente al título de «madre de Dios» (*mater Dei*) usado oficialmente por primera vez en el Vaticano II, aboga decididamente por el título, usado conscientemente en sentido restrictivo por los grandes concilios ecuménicos, de *theotókos*, *Dei genitrix*, *Deipara*; considera superada la tipología de María (o la Iglesia) como «nueva Eva» obediente frente a la vieja Eva desobediente, a causa de sus connotaciones masculinistas (subordinación de los aspectos femeninos); siguiendo la línea básicamente «minimalista», es decir, la orientación cristocéntrica del capítulo que el Vaticano II dedica a María, no la pone en una relación «cristotípica» con Cristo, sino en una relación «eclesiotípica» con la Iglesia; también considera cuestionable el fundamento de los nuevos dogmas marianos...

IV. NUEVOS IMPULSOS

No dejan de sorprender las nuevas interpretaciones que la figura de María está recibiendo fuera del ámbito teológico. Se trata evidentemente del influjo de determinados factores históricos, con frecuencia contrarios a los intereses teológico-dogmáticos en la figura de María, pero que no pueden autojustificarse independientemente de la teología. Nuestro tercer grupo de estudios intenta presentar estos nuevos impulsos que sitúan la figura de María, en muchos aspectos, en una luz totalmente nueva. Será tarea del lector sacar personalmente las consecuencias.

Como es sabido, la situación de Latinoamérica, también respecto de la devoción a María, es muy distinta de la de Europa y Norteamérica. Nadie como Virgilio Elizondo, un hombre con pro-

fundas raíces en ambas tradiciones, director del Centro cultural mexicano-americano de San Antonio de Tejas, para poner al alcance de nuestra mentalidad occidental en qué medida la devoción a María —en la advocación de «nuestra Señora de Guadalupe», de Méjico— puede ser tanto expresión de la miseria de los indios latinoamericanos como protesta contra esta miseria. Lo que las más de las veces ha sido silenciado por la jerarquía católica o mistificado con gestos simbólicos (como besar el suelo), es expresado por Elizondo con una claridad liberadora: pesada responsabilidad de la Iglesia católica latinoamericana en la opresión político-económica, sexual-patriarcalista, socio-psicológica e incluso religiosa del pueblo.

Frente a tal opresión, la aparición de la Virgen a un indio significó en realidad, para este explotado y silencioso pueblo indio y para sus ultrajadas mujeres, un comienzo de liberación de los poderes que los oprimían, incluidos los de un dios justiciero y terrible, de marcados rasgos masculinos. De todos modos, no podemos reprimir la pregunta siguiente: ¿Habría sido necesario recurrir al culto a María (con la consiguiente descentralización de la piedad popular) si los misioneros cristianos hubieran predicado desde el principio el Dios del Jesús de los evangelios en lugar del Dios de los colonizadores?

La teóloga holandesa Catharina Halkes, profesora de teología feminista en la Universidad Católica de Nimega, ilustra desde la perspectiva feminista la necesidad de que la misma imagen de María se libere de las falsas concepciones que de ella se ha hecho la jerarquía masculina e incluso las propias mujeres. Halkes distingue cuidadosamente entre la figura histórica de María y su imagen simbólica (en modo alguno carente de valor), entre la Virgen de la doctrina oficial y la de la piedad. Al igual que Kari Børresen, se pronuncia también Catharina Halkes contra la utilización del simbolismo del esposo al que está subordinada la esposa = Iglesia — María = mujer. La protesta de feministas radicales como la americana Mary Daly se dirige contra una teología que en lugar de hacer justicia a una concepción que considera a María en su auténtico ser mujer la define exclusivamente como ser relativo (al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo). La teología feminista intenta superar una concepción soteriológica que convierte a Cristo y a

María en estereotipos tendentes a consagrar una determinada distinción de funciones entre el hombre y la mujer. La teología de la mujer y la teología latinoamericana de la liberación se hallan aquí representadas en la «mariología de la liberación» de la católica americana Rosemary Radford Ruether: el «fiat» aparece así como receptividad creadora y el «Magnificat» como un canto profético de liberación.

A la apología de Catharina Halkes a favor de un modo histórico y constructivo de tratar la figura de María, que tenga al mismo tiempo en cuenta la psicología profunda, se unen las consideraciones que la teóloga de Münster María Kassel hace sobre María y la psique humana. En este artículo, María no es presentada únicamente en su imagen bíblica de madre histórica de Jesús, sino como reflejo de la condición anímica fundamental del hombre en general: María como modelo y arquetipo en el sentido de la psicología profunda de Jung. La autora intenta mostrar, desde la perspectiva de la psicología profunda, la función simbólica de «María» como expresión de importantes procesos psíquicos. Esto sucedió en primer lugar con la forma tradicional de la devoción a María que, desde un punto de vista psicológico, no cabe duda que ha revestido un papel positivo (el símbolo «María» como presencia de lo femenino y de lo inconsciente en la Iglesia), pero también ha cumplido una función negativa (fraccionamiento de la imagen de la mujer, con la correspondiente atribución de todas las cualidades negativas y «tentadoras» de Eva a las mujeres reales, mientras que las positivas eran reservadas únicamente al modelo «María»). Después de cierto período de abstinencia, es posible que el modelo «María» pueda asumir en el futuro funciones impulsoras de una más perfecta humanización de hombres y mujeres, naturalmente bajo ciertas condiciones: unificación de lo masculino y lo femenino, de lo consciente y lo inconsciente, del espíritu y el alma. De este modo podría lograrse, por ejemplo, liberar la psicología masculina de la propensión a proyectar su inconsciente ansiedad ante lo femenino, considerado como negativo, sobre las mujeres concretas; la actual Iglesia gobernada exclusivamente por varones podría abandonar su fijación sexual, permitiendo que la mujer pudiera participar junto con el hombre en las tareas directivas de la institución eclesial.

La última colaboración de este número de «Concilium», del teólogo de la universidad de Tubinga, el germanista Karl-Josef Kuschel, muestra por primera vez una admirable y hasta ahora desconocida historia del influjo de la figura de María en textos de autores modernos alemanes, desde Brecht y Hesse hasta Henrich Böll y Luise Rinser. Estos escritores, independientemente de todo interés teológico o eclesiástico, valoran la figura de María desde sus orígenes históricos (la María pobre, amiga de los pobres), imitan irónicamente los modos usuales de hablar de María y la figura social que representa, intentan presentar una figura secularizada de María, desarrollan una mitología propia y personal inspirada en la filosofía india y en una psicología profunda de matiz junguiano o bien descubren a María hoy —recurriendo a una hermenéutica utópico-política del «Magnificat»— como cifra de la emancipación de la mujer y de la historia de la liberación política. Armonización de mito y política, crítica y utopía, son las características de la actual imagen literaria de María; su fuente espiritual se halla con frecuencia en la «dialéctica mariana» de poder e impotencia, triunfo y fracaso.

Tengo la impresión de que hemos logrado un número verdaderamente ecuménico sobre María: en él colaboran católicos, ortodoxos y protestantes de éste y del otro lado del Atlántico, a la vez que hombres y mujeres de diversas especialidades. Seguramente ofrecerá numerosos temas de discusión. Los editores esperamos que en todo caso se trate de una discusión correcta y desapasionada. Como es lógico, cada autor responde únicamente de su colaboración. Lo que cuenta es el valor de los argumentos, no de dónde vienen.

Nada más lejos de nuestra intención que minimizar la importancia de María para la teología, la Iglesia y la historia de la piedad; este número ecuménico pretende ante todo poner la figura de María al alcance de los hombres de nuestro tiempo y liberarla de los convencionalismos y concepciones apresuradas a fin de abrir camino a una *imagen verdaderamente ecuménica de María*, la madre de Jesús, de modo que puedan aplicarse de nuevo a *todas* las Iglesias cristianas aquellas palabras de Lucas: «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada».

II

¿EXISTE UNA MARIOLOGIA ECUMENICA?

Un diálogo ecuménico sobre mariología es algo muy difícil si se desarrolla honradamente y si se quieren tratar en él los estratos más profundos del culto mariano y de su rechazo. Por eso, hasta ahora la mayoría de los diálogos ecuménicos oficiales ha dejado de lado este problema. De hecho, las conversaciones mariológicas sólo han logrado un consenso entre especialistas en mariología, pero sin efecto alguno para las Iglesias que representaban. Por tanto, para elaborar una mariología ecuménica fiable, es preciso ir a las raíces y descubrir sin prejuicios los elementos y funciones anti-ecuménicas de la mariología eclesiástica.

Teniendo en cuenta la historia, todavía no olvidada, de las divisiones en la Iglesia y las persecuciones de cristianos por cristianos, parece algo ingenua la propuesta del obispo de Osnabrück de nombrar a María «Patrona de la Ecumene» (por no hablar de lo que supondría el patronazgo de una mujer). Si consideramos esta historia tendremos que constatar que el culto a María, y la mariología teológica correspondiente, más que unir ha dividido: ¿No fue el culto tributado por la Iglesia a la «Madre de Dios» lo que selló la separación definitiva del cristianismo y el judaísmo?; en realidad, ¿qué tiene que ver la «diosa y su héroe» con la madre judía Miriam (Chalon Ben Chorin)? En ningún otro punto es tan grande la diferencia entre doctrina de la Iglesia y Nuevo Testamento como en la mariología. Basta comparar el distanciamiento, manifiestamente histórico, de Jesús con respecto a su madre (Mc 3, 31-35) con las imágenes de la Madonna con el niño. ¿No se desarrollaron bajo el signo de la Virgen las luchas eclesiales contra los movimientos de reforma que apelaban a la Biblia en la Edad Media, como los albigenses, cátaros y valdenses? ¿No hubo muchas Iglesias evangélicas que en la época de la Contrarreforma po-

lítica fueron convertidas violentamente de Iglesias de «Cristo» en Iglesias de «María» sustituyendo la cruz del altar por una estatua de María con el niño? ¿Acaso no se desarrolló bajo el signo de la fe mariana el conservadurismo antirrevolucionario de la Iglesia católica, la lucha contra la ilustración y la autonomía, contra la democracia y la ciencia moderna, contra la libertad religiosa y la crítica de la religión? Los nuevos dogmas católicos de 1854 y de 1950 se han de situar también en el contexto de este «antimodernismo».

Muchos han visto en las apariciones de «Fátima» una respuesta religiosa y apocalíptica a la revolución bolchevique en Rusia. La revalorización ocasional de la antigua mariología en los modernos movimientos feministas tampoco debe dar pie al malentendido de que las imágenes maternas, de una mentalidad patriarcal y celibataria, pueden ser utilizadas al servicio de la liberación de la mujer de su opresión por el mundo masculino. La mariología —hay que reconocerlo sobria y honradamente— ha tenido hasta ahora un efecto más bien antiecuménico que proecuménico. Un constante desarrollo mariológico ha alejado a los cristianos de los judíos, a la Iglesia con respecto al Nuevo Testamento, a los cristianos evangélicos de los cristianos católicos, y al conjunto de los cristianos del hombre moderno. Pero ¿son acaso idénticas la Madonna de la mariología eclesiástica y la Miriam, la madre judía de Jesús? ¿Podemos reconocer a ésta en aquélla? Dadas las divisiones y separaciones que en su nombre se han producido en las Iglesias, ¿no sería preciso volver a la misma madre judía de Jesús? Es verdad que el movimiento ecuménico podría ocuparse de otros temas, quizá más urgentes, y dejar de lado la mariología. Pero así no se contribuye a reconsiderar el pasado, sino que sigue existiendo el peligro de volver a repetirlo.

Seguramente no estamos aún en condiciones de desarrollar una «mariología ecuménica», pero sí podemos señalar los aspectos que para ello sería preciso tener en cuenta. Por «ecuménico» entiendo aquí: 1) la comunidad cristiana de las Iglesias separadas; 2) la «ecumene bíblica» de cristianos y judíos; 3) la comunidad secular de los cristianos con todo el mundo habitado, es decir, en primer lugar con los pobres para los que este planeta sigue siendo inhabitable. Aquí me parece oportuna una observación personal:

soy consciente de que pienso como cristiano evangélico, como hombre y como europeo. Este es mi punto de partida, pero, así lo espero, no mi prejuicio.

I. CONDICIONAMIENTOS NEGATIVOS DE UNA MARIOLOGIA ECUMENICA

Por «condicionamientos negativos» entiendo aquí aquellos intereses y funciones de la mariología que obstaculizan la ecumene, en cuanto no permiten que María sea una figura de la historia liberadora del evangelio de Cristo. Aquí sólo citaré algunas que me llaman más la atención como teólogo evangélico. Seguramente podrían aducirse otras desde otros ángulos de vista.

1. La estrecha unión entre «mariología y celibato» sorprende a toda persona ajena a estos dos temas: ¿se consagra el célibe a una virginidad que él venera en la Virgen santa? ¿Es ella un sustituto de la esposa, tal como sospechaba Ludwig Feuerbach en su crítica religiosa? ¿Sigue siendo para el célibe su propia madre física la norma de mujer, por vivir ligado a unos lazos maternos reforzados religiosamente? Desde el llamamiento de Jesús a su seguimiento ha existido siempre un celibato libre, pero que corresponde a la nueva vida mesiánica de la comunidad convocada por Jesús: «el que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,35). Se trata de una renuncia limitada para conseguir un beneficio ilimitado, y no una renuncia que necesite una compensación religiosa. Evidentemente, la comunidad de seguidores de Jesús rompe con las ataduras del pasado. Por eso reprende Jesús a su madre y hermanos y se distancia de ellos. Pero esta comunidad mesiánica está también abierta a todos los creyentes, también a María y a los hermanos de Jesús, aunque no por su parentesco corporal, sino por su fe. Así es como podrán entrar en la comunidad pascual (Hch 1,14) María y los hermanos de Jesús: como creyentes. Aquí la relación a María debe verse más bien como a una hermana. De este modo, cabe la posibilidad de admitir una «amistad de Jesús» con las mujeres que le seguían, sobre todo con María Magdalena (E. Moltmann-Wendel).

Esta amistad abierta parece haber determinado la comunidad

mesiánica mucho más que la relación madre-hijo, considerada más tarde como central por la mariología, y que terminó por imponerse en la Iglesia. ¿No convierte simbólicamente el celibato a la Iglesia en madre y a los fieles en hijos de la Iglesia? ¿Dónde quedan entonces los lazos horizontales, tan necesarios para toda comunidad, y que llamamos fraternidad y amistad? Una futura mariología ecuménica no debería desarrollarse desde la perspectiva de una jerarquía sacerdotal célibe, sino teniendo en cuenta la comunidad que quería Jesús, y la orientación a una comunidad unida por vínculos de amistad.

2. La «mariología política» desarrollada hasta ahora ha impedido el desarrollo de una mariología ecuménica. Ya se ha indicado el funesto significado que la mariología tradicional ha tenido en los movimientos antirreformador, antimodernista y antirrevolucionario. Es cierto que en los estratos más profundos del sentimiento existe una justificada aversión contra una creciente masculinización del cristianismo y del mundo político, pero también se percibe cierto miedo eclesiástico ante la mayoría de edad del cristiano, la autodeterminación moral del hombre y la soberanía del pueblo; este miedo se refleja en el moderno auge del culto a María y en los modernos dogmas marianos. Sin embargo, la politización más característica de la mariología se encuentra probablemente en la «apocalíptica mariana»: el Apocalipsis habla, en el capítulo 12, de una «mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas». La mujer da a luz, con grandes dolores, a un niño. Pero el «dragón rojo» quiere devorar al niño y persigue a la madre y al hijo. Sigue una lucha a muerte entre los que llevan la señal de Cristo y el dragón. Aunque no se llama a esta mujer María, sino más bien se alude al pueblo de Dios, Israel, y a la Iglesia, este «relato apocalíptico» ha influido profundamente en la fantasía mariana de los cristianos: María sobre la media luna, María vestida del sol, María con la corona de doce estrellas, es la María del Apocalipsis. Con ella se ha relacionado también el protoevangelio (Gn 3,15), de forma que, en los cuadros e imágenes, es ella, y no su hijo, quien aplasta la cabeza de la serpiente. Así, María se convierte en la Virgen protectora de todos los fieles acosados por el dragón rojo, y es la que vence en el combate final. También la mariología moderna se mue-

ve en el contexto apocalíptico que considera el tiempo como «tiempo final». Esta mariología apocalíptica me parece tan funesta como la «política apocalíptica» de un enfrentamiento escatológico entre amigos y enemigos y una expectativa de Harmageddon. A fin de cuentas, también los dragones cambian de color: no siempre son «rojos», los hay de otros colores.

3. Finalmente, el culto mariano se ha convertido en receptáculo de los más diversos «deseos y necesidades religiosas». Dado que el evangelio de Cristo no surgió de una religión nacional, sino que ha hecho nacer una comunidad mesiánica de todos los pueblos, la Iglesia asumió las religiones de los distintos pueblos y se acomodó a ellas. Con todo, el evangelio de Cristo debía ser, mediante los símbolos y ritos de la Iglesia, criterio y crítica a las necesidades religiosas y de su eventual satisfacción. En la historia de la mariología aparece de forma especialmente clara este proceso de acomodación y corrección crítica. Las múltiples formas del culto mariano van casi siempre más allá de la mariología aceptada por la Iglesia. El verdadero problema consiste, pues, en determinar hasta qué punto la teología puede asumir estos deseos religiosos y su satisfacción, sin perder al mismo tiempo su propia identidad cristiana.

La mariología no puede convertirse en escenario para las especulaciones de la psicología profunda. En último término, ¿hasta qué punto es cristiana la piedad popular mariana y hasta qué punto es cristiana la mariología eclesiástica? Los teólogos evangélicos no han podido por menos que sentirse perplejos cuando para fundamentar nuevos dogmas mariológicos, además de la Escritura, se ha recurrido a la tradición e incluso al *sensus fidelium*. Temían que con este modo de proceder se perdiera el criterio de discernimiento de lo cristiano. Por otra parte, también es preciso tener en cuenta que la vinculación protestante al principio de la Escritura, no se fundaba únicamente en la sola fe en Cristo, sino que también estaba condicionada por la pérdida de vigencia de lo religioso en la moderna sociedad industrial. Por eso debe plantearse aquí la cuestión de la relevancia religiosa de la fe cristiana. Una futura mariología ecuménica deberá situarse en la tensión entre cristología y religión popular. Como ha mostrado Virgil Eli-zondo, deberá ser una «mariología desde abajo», en la que el pue-

blo oprimido conquiste su dignidad y libertad en el evangelio, en el evangelio de Cristo.

II. CONDICIONAMIENTOS POSITIVOS DE UNA MARIOLOGIA ECUMENICA

Con gran circunspección propondré aquí los que considero requisitos positivos para una mariología ecuménica, aunque también a este respecto sería preciso llegar a un acuerdo ecuménico, cosa de la que todavía nos hallamos bastante lejos.

1. *La mariología eclesial tiene su fundamento y su norma en el testimonio bíblico sobre Miriam, la madre de Jesús, miembro de la primitiva comunidad cristiana postpascual.*

En las formas de culto mariano y de mariología eclesial debe aparecer una María real y sin deformaciones. Para ello debe ser tenido en cuenta todo el testimonio bíblico. No se puede construir una historia de la tradición bíblica para dedicarse luego a unas especulaciones mariológicas fuera de contexto. Esto no sería sino una justificación *a posteriori* del alejamiento de la Iglesia de su verdadero origen. Por eso no es bueno limitarse a presentar la figura de María según el relato lucano del nacimiento de Jesús, olvidando prácticamente los pasajes incómodos del encuentro de María con Jesús y de su ausencia en el grupo de mujeres al pie de la cruz, que exponen los otros sinópticos. Tampoco es de alabar la actitud de muchas cristologías protestantes que apenas tienen en cuenta la relación de Jesús con su madre. La obra común de estudiosos protestantes y católicos: *Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung*, editada por R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmeyer, J. Reumann (Stuttgart 1981) es un ejemplo que marca nuevos derroteros hacia una mariología ecuménica.

2. *La mariología debe estar al servicio de la cristología y no puede ni perjudicarla ni independizarse de ella.*

Lo mismo que Juan el Bautista, al que se pinta frecuentemente con María bajo la cruz, María señala hacia el hijo, y en este gesto en que prescinde de sí y se orienta a Cristo está su verdadero significado. Una mariología cristocéntrica respondería también al significado de Cristo para María. En ella podría reconocerse a la

verdadera Miriam. Pero ésto implica también que las otras imágenes de María, la imagen de la sabiduría (Prov 8), la imagen de la mujer del Apocalipsis (Ap 12), la imagen de la gran diosa, de la reina de los cielos o la del eterno-femenino, tendrían que ser relegadas para que volviera a hacerse visible María en relación con las otras mujeres del entorno de Cristo, entre las que destaca particularmente María Magdalena. En una mariología cristocéntrica, María es una figura necesaria del evangelio liberador de Cristo, y no una proyección de sueños ancestrales o de angustias apocalípticas. En este sentido hay que entender la siguiente frase, por otra parte trivial: no hay María sin Cristo ni mariología sin cristología.

3. *Una mariología con fundamentos bíblicos cristocéntricos debe expresar la acción y presencia del Espíritu Santo en la historia de Cristo y en la historia de los cristianos.*

Según los evangelios, la acción del Espíritu Santo estuvo limitada antes de Pascua a sólo Jesús (Jn 7,39). Sólo el Resucitado puede enviar el Espíritu a su comunidad. Sin embargo, según Lc 1, 35, María concibió del Espíritu Santo y estuvo llena del Espíritu Santo. Es la primera persona que participa en la historia cristiana del Espíritu Santo. Por eso, cuando se habla del Espíritu Santo será preciso hablar también de María y cuando se habla de María en sentido teológico, se deberá tratar en realidad del Espíritu Santo. Con todo, los términos no son convertibles: el Espíritu Santo, y no María, es la fuente de la vida, la madre de los creyentes, la sabiduría de Dios y la morada del misterio divino en la creación, por la que se renovará la faz de la tierra. María es testigo de la presencia del Espíritu Santo. No convierte la Trinidad divina en una cuaternidad, sino que indica que la Trinidad está abierta a la unificación y consumación eterna de la creación entera.

J. MOLTMMANN

[Traducción: J. RODRÍGUEZ DE RIVERA]

LA MADRE DE JESUS EN EL NUEVO TESTAMENTO

La finalidad de este artículo es revisar el lugar de María a la luz de los *estudios bíblicos contemporáneos en la Iglesia católica*. Lo primero que debe tenerse en cuenta es que los estudios bíblicos sobre María, lo mismo que la mariología en su conjunto, han experimentado una casi total interrupción a partir del Concilio Vaticano II. Hay otros artículos en este número de la revista que abordarán este «silencio mariano»; por mi parte, trataré de establecer, en la medida de lo posible, los factores que han contribuido a detener los estudios bíblicos, así como la responsabilidad que cabe atribuir a éstos por lo que respecta al eclipse actual de la mariología.

I. UN DEBATE ECUMENICO RECIENTE

Mi tarea se ha visto facilitada en gran medida por un conjunto de escritos de carácter ecuménico sobre María en el Nuevo Testamento (que citaremos con la sigla MNT) publicados por los especialistas que participaron en el *Diálogo ecuménico luterano-católico*, patrocinado por las Iglesias luterana y católica en los *Estados Unidos* después del Concilio Vaticano II¹. Este grupo también ha llevado a cabo otros debates ecuménicos de carácter teológico. Los estudios marianos, y lo mismo cabe decir de los otros trabajos, constituyen modelos de discusión teológica; están fundamentados en conocimientos sólidos, son abiertos y sensatos, libres de estrechez y pasión sectarias, y sus conclusiones son cautas y sinceras. Si tales debates hubieran sido posibles hace cuatrocientos

¹ Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmyer, John Reuman, *Mary in the New Testament* (Filadelfia y Nueva York 1978). En adelante nos referiremos a esta obra con la sigla MNT.

tos cincuenta años, la Reforma protestante no habría tenido lugar. No sé cuántos lectores pensarán que esto habría sido positivo. Los debates producen ciertamente una trama de relaciones nuevas entre las Iglesias separadas. Si mi cometido no fuera otro, me limitaría a exponer esta obra, en la seguridad de hacer algo de más valor que lo que en realidad voy a hacer.

El libro a que me he referido pone de manifiesto que los representantes de las Iglesias participantes en los debates están de acuerdo en aceptar que el Nuevo Testamento debe interpretarse según los principios y métodos de interpretación de la crítica histórica. Esto resultará novedoso tanto para algunos católicos como para algunos protestantes; no me siento en condiciones de afirmar que sean muchos. Los resultados de estos métodos ponen de manifiesto que *el conjunto de la información positiva que tenemos en torno a María es extremadamente pequeño*. Para los católicos esto podría constituir un motivo de alarma, si la cosa quedara ahí. Vamos a mencionar brevemente algunas de las creencias, apreciadas y queridas durante mucho tiempo, que han sido desprovistas de todo fundamento en la realidad histórica.

II. LA CRÍTICA Y LAS TRADICIONES MARIANAS

Tanto en este ensayo como en MNT, nuestro discurso se refiere exclusivamente al *Nuevo Testamento como fuente teológica e histórica*. No discutimos el valor de la tradición, comoquiera se interprete esta palabra. No obstante estaría fuera de lugar pretender ignorar el hecho de que el método histórico-crítico de investigación no es más benévolo con la tradición que con el Nuevo Testamento. Ilustraremos esta afirmación con algunos ejemplos. El Nuevo Testamento no proporciona *ninguna base histórica a las creencias en la Inmaculada Concepción o la Asunción de María*; cómo se fundan estas creencias en la tradición es otro problema. El Nuevo Testamento no ofrece *base alguna para creer que María es medianera de todas las gracias*. Cuando yo estudiaba teología, ya hace casi cincuenta años, mi profesor afirmaba que esta advocación estaba madura para una definición dogmática; actualmente ha caído en el silencio mariano.

La crítica nunca admitió que los padres de María se llamaran Joaquín y Ana, ni la realidad histórica pretendida por ciertas conmemoraciones litúrgicas como la presentación de María en el templo. La crítica histórica ha puesto de manifiesto que el *Protoevangelium Jacobi*, que es la fuente de estas creencias, está desprovisto de todo valor histórico. Además, la mayoría de los evangelios apócrifos no sólo están demasiado alejados en tiempo y lugar de los acontecimientos para darles valor de fuente histórica, sino que gran parte de los mismos no se ven libres, cuando menos, de cierta relación con la herejía. Las herejías a que aludimos son el docetismo, que negaba la realidad de la humanidad de Jesús, y el gnosticismo, que extravagante variedad de formas en que cayó el gnosticismo no se comprende fácilmente, pero nos permite aventurar la afirmación de que estas formas expresaban una creencia de carácter dualista.

III. LOS RELATOS DE LA INFANCIA EN MATEO Y LUCAS

María aparece de forma muy destacada en los evangelios de Mateo y Lucas. La razón de este hecho estriba en la presencia de los relatos de la infancia de Jesús en ambos evangelistas (Mt 1-2 y Lc 1-2). La ausencia de todo vestigio de estos relatos en Marcos y Juan, así como en el resto del Nuevo Testamento se explica perfectamente si aceptamos el supuesto de que *Marcos, Juan y Pablo y los demás escritores del Nuevo Testamento nunca habían oído nada sobre los relatos de la infancia*; otra clase de explicaciones son consideradas como ingeniosas y arbitrarias no sólo por los autores de MNT, sino por la mayoría de los especialistas.

Sólo a partir de los relatos de infancia conocemos el nombre de *José*, el esposo de María, excepto en tres casos que aparece como patronímico de Jesús (Lc 4,22; Jn 1,46; 6,42). No existe duda alguna de que María tuvo marido (si exceptuamos algunas antiguas difamaciones de origen rabínico y que no deben tomarse en serio), que éste tuvo un nombre, pero el material de los otros libros del Nuevo Testamento no exige que se le mencione expresamente. Puede parecer, aunque no se sigue necesariamente, que esta omisión de *José* se debe a falta de información.

Los relatos de la infancia en *Mateo* y *Lucas* son las únicas fuentes para la concepción virginal de Jesús (lo cual significa que no tuvo padre humano), para el nombre de José, esposo de María y padre legal de Jesús, y para el nacimiento de Jesús en Belén. Ya hemos mencionado las pocas veces que aparece el nombre de José. Lo mismo cabe decir sobre el nacimiento en *Belén*, hecho que no se atestigua en otros textos. En el Nuevo Testamento, Jesús es llamado Jesús de *Nazaret*. Mateo recurre a un crimen de Herodes, del que la historia no dice absolutamente nada, para trasladar a Jesús de Belén a Nazaret, y Lucas apela a un censo, del que la historia tampoco nos dice nada, para llevar a José y a María desde Nazaret a Belén para el nacimiento de Jesús. Hay problemas respecto del lugar del nacimiento de Jesús, pero no afectan a la investigación de la mariología de los evangelios; afectan a la *credibilidad histórica* de los relatos de la infancia. No resulta imprudente preguntarnos cuánta información tuvieron Lucas y Mateo sobre el nacimiento de Jesús.

Una antigua y devota tradición cristiana representaba a Lucas sentado a los pies de María, ya anciana, y transcribiendo sus memorias. Con todos los respetos podríamos preguntarnos a los pies de quién se sentó Mateo. Al margen de los puntos de concordancia mencionados anteriormente, los dos relatos difieren completamente en un conjunto de detalles, y *estas diferencias* no son triviales, sino *irreconciliables*. Esto nos exige precaución al tratar los puntos de concordancia, uno de los cuales, la concepción virginal, corresponde a la mariología.

Los autores de MNT ponen de relieve que *Mt 2* y *Lc 2*, leídos sin la perspectiva de los capítulos precedentes, nunca llevarían a la conclusión de una concepción virginal. Si, como ya hemos insinuado, ni Mateo ni Lucas trataron con testigos directos de los acontecimientos, debieron contar con testimonios variados, de diverso valor, recogidos a su vez de fuentes diversas; a menos que se prefiera suponer que cada evangelista dio curso libre a su imaginación, independientemente de todo tipo de información. Me atrevo a suponer que la mayoría de los lectores considerarán tal hipótesis como insostenible. Por consiguiente, estimo que me es lícito suponer que los relatos de la infancia en Mateo y Lucas (en su respectivo capítulo 2), actualmente reconocidos como indepen-

dientes, no contienen referencia alguna a la concepción virginal que ambos tratan en el capítulo 1; estos relatos son, pues, independientes entre sí y de sus respectivos capítulos 2. Confío en que los lectores comprenderán que la importancia de este material justifica que tratemos de afrontar el problema más detenidamente.

IV. CONCEPCION VIRGINAL DE JESUS

No cabe duda de que existen motivos que justifican una ulterior investigación sobre la realidad histórica de la concepción virginal de Jesús. Tal investigación ya ha sido realizada por Joseph Fitzmyer y Raymond Brown². Ciertamente *la concepción virginal de Jesús no goza de la misma historicidad que la muerte de Jesús en la cruz*. Brown llega a la prudente conclusión de que el análisis crítico e histórico de los textos no excluye una afirmación de fe en torno a la concepción virginal de Jesús. La conclusión, igualmente cauta, de Fitzmyer expresa la inquietud de que no deben forzarse los textos para que digan más de lo que dicen. Ninguno de estos dos especialistas, que formaron parte del equipo que preparó MNT, indica que la prueba literaria fuerce a una afirmación de fe sobre el carácter virginal de la concepción de Jesús.

Asimismo, ninguno de los dos excluye la teoría según la cual la *concepción virginal* estaría presente en el texto como un *theologúmeno*, un modo de expresar a través del relato la creencia de que Jesús es el Hijo de Dios, teoría aceptada por algunos especialistas católicos actuales³. Esta opinión parece estar apoyada en el hecho de que la creencia en Jesús como hijo de Dios es frecuentemente atestiguada en el Nuevo Testamento, y de manera especial en los evangelios y en Pablo, *sin referencia alguna a la ausencia de padre humano*. Este hecho es muy notable en el Evangelio de Juan, cuya proclamación del hijo Unigénito encaja admirablemente con el anuncio de la concepción virginal. A pesar de ello,

² Raymond E. Brown, *El nacimiento del Mesías* (Madrid, Ed. Cristianidad, 1982); Joseph A. Fitzmyer, *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, en *To Advance the Gospel* (Nueva York 1931) 41-78.

³ Joseph A. Fitzmyer, *op. cit.*, pp. 45, 66, cita a Pesch, J. Michel y O. Knoch.

Juan no se muestra consciente de la concepción virginal. Podríamos resumir la prueba literaria respecto a la concepción virginal diciendo que no es posible aducir otros testigos de la misma que los propios María y José. Los evangelios de Mateo y Lucas no sólo no ofrecen pruebas de apoyarse en los testimonios de María y José, sino que indican positivamente que no contaron con tales testimonios.

V. LA VIRGINIDAD PERPETUA DE MARIA

La cuestión de la virginidad perpetua de María, definida tradicionalmente *ante, in et post partum* (antes, en y después del parto), no es estrictamente hablando un problema bíblico. Sin embargo, existen algunos materiales bíblicos que deben tenerse en cuenta sobre algunos aspectos de la cuestión. Los evangelios no proporcionan prueba alguna sobre el parto sin pérdida de la virginidad: esto es lo que constituiría el nacimiento virginal en el sentido más estricto del término. Los demás libros del Nuevo Testamento se muestran igualmente silenciosos en lo que se refiere a la *virginitas in partu*. La prueba para fundamentar la verdad de esta creencia debe extraerse de otras fuentes.

La cuestión de la virginidad perpetua de María *después del nacimiento de Jesús (virginitas post partum)* ciertamente pertenece al campo de la exégesis; depende de la identidad de los hermanos y hermanas de Jesús, mencionados varias veces en los evangelios y en los Hechos de los Apóstoles. Está fuera de toda duda que la palabra «hermano» se emplea frecuentemente en la biblia para designar a otros miembros del grupo parental además de aquellos que son hijos por lo menos de un progenitor común; designa a los miembros del mismo clan, tribu o incluso nación. En el Nuevo Testamento, a los cristianos se les llama hermanos 160 veces y se afirma que Jesús decía que todo el que hace la voluntad de su padre es su madre y hermano (Mt 12,50; Lc 8,21; Mc 3,35 añade «hermana»).

No obstante, el empleo de «hermana» para designar a una pariente más lejana resulta mucho más raro. Y no existe ningún caso en que se use «hermanos» y «hermanas» para designar a parien-

tes y «parientas» más lejanos cuando las palabras acompañan a una enumeración de nombres⁴. No es probable que a Santiago se llamara «el hermano del Señor» porque se consideraba que hacía la voluntad del padre. En su caso y en el de José, Judas y Simón (Mc 6,3) *el sentido más probable* (y el de las hermanas mencionadas *ibid.*) *es que eran hijos por lo menos de un progenitor común*; y de este modo deben entenderse otros casos similares. En el mismo contexto de Mc, el único progenitor mencionado es María; este hecho no tolera la explicación dada algunas veces según la cual serían hijos de José, habidos en un matrimonio anterior. Nos gustaría que los evangelistas, o sus fuentes, hubieran hablado con más precisión sobre las relaciones familiares de Jesús; puesto que no es así, una interpretación rigurosa nos obliga a *dejar los textos en su imprecisión*.

VI. JESUS Y SU FAMILIA

1. Hechos exegeticos

En relación con el problema de la virginidad perpetua de María está la cuestión de las *relaciones personales* entre Jesús y los miembros de su «familia», cualquiera que sea el grado de parentesco. Santiago, «el hermano del Señor», aparece en Hch como miembro dirigente de la comunidad de Jerusalén. Pero todas las demás referencias a los «hermanos de Jesús» manifiestan explícitamente o suponen cierta «frialidad» en las relaciones entre Jesús y los mismos; en el caso de que la frialidad manifestada claramente en el texto de Mc haya sido glosada por Mt y Lc, su tratamiento redaccional del material ha dado como resultado una descripción neutral en el mejor de los casos.

Mc 3,21 + 3,31-35 sería una clara muestra de incredulidad y hostilidad si no se tratara de Jesús y su madre. Mateo (12, 46-50) y Lucas (8,19-21), que conservan el dicho de Mc 3,21; 3,31-35, parecen mitigar su crudeza. La omisión que hacen de Mc 3,21 nos explica su manera de entender este versículo. El diálogo entre

⁴ W. Bauer, *Wörterbuch zum NT* (Berlín 1958) s. v.; Brown-Driver-Briggs, *Hebrew-English Lexicon* (Oxford 1953) s. v.; Köhler-Baumgartner, *Lexicon VT* (Leiden 1953) s. v.

Jesús y «sus hermanos», de Jn 7,1-9, no depende de los otros evangelios. Pero, sea independiente o no, lo que Juan afirma es que los hermanos de Jesús no creían en él (7,5).

La presencia de María entre los hermanos de Jesús en Mc 3, 21 + 3,31-35 no prueba que compartiera sus sentimientos. Las decisiones en semejantes problemas familiares correspondía adoptarlas a los varones adultos de la familia ampliamente entendida. Hecha esta reserva, cabe preguntarse si las experiencias personales de Jesús con su parentela pudieron dar ocasión a añadir cierta crudeza a sus *ásperas palabras acerca del desprendimiento de los miembros de la familia personal inmediata* (Mt 10,34-37; Lc 15, 26). Con todo esto no queremos afirmar que estos textos sean citas de las palabras exactas de Jesús. El problema de cómo llegaron a surgir no es ni mayor ni menor que el que constituyen otras palabras atribuidas a Jesús. Los judíos tenían un sentido de familia y de parentesco de sangre muy fuertes, sentido que se encuentra, por lo demás, en todas las culturas, excepto en las sociedades fragmentadas de las civilizaciones altamente desarrolladas. Quizá no sean necesarias otras razones para explicar la sentencia de Jesús. Quizá resulte gratuito extrañarse de que esta sentencia de Jesús tenga que ver con sus relaciones con su familia directa. Lo que sí podemos afirmar con toda seguridad es que los evangelios no nos sugieren unas relaciones cálidas.

2. Problemas para una evaluación teológica

Todas las razones aducidas en favor de la *virginidad perpetua de María* se toman de lo que se ha dado en llamar *ratio theologicae convenientiae* (argumentos de conveniencia teológica). Esta clase de argumento, en mariología, quedó resumido en esta sentencia atribuida a Duns Scoto: *Deus potuit, deuit, ergo fecit* (pudo, convenía, luego lo hizo)⁵. Qué validez otorgan a este principio

⁵ No me es posible dar con el lugar exacto de la cita, cuando la recuerdo ahora después de treinta y cinco años. Sin embargo, una obra más reciente cita este principio mariológico de Escoto: «Podemos atribuir con toda probabilidad a María todo aquello que contenga la mayor perfección, con tal que no se oponga a la autoridad de la Iglesia o a las Escrituras» (*New Catholic Encyclopedia* IV, 1105), tomado de *In 3. Sent.*, 3.1.

los teólogos contemporáneos, es algo que se me escapa. Ciertamente parece emitir un *juicio humano* sobre la manera más conveniente de actuar Dios en lugar de limitarse a registrar los acontecimientos reales de la historia.

Teniendo en cuenta que las pretendidas pruebas en favor de la virginidad perpetua de María *no resisten una normal investigación histórica*, entendemos que los primitivos y posteriores cristianos suplieran la carencia de pruebas con la conveniencia teológica. Resultó fácil aceptar que el recipiente humano que albergó la Palabra encarnada debía estar reservado exclusivamente a ella y no ser compartido ni antes ni después. Resulta menos fácil aceptar que el recipiente fuera preservado intacto y sin daño alguno, ya que en tal caso *habría que suponer que el parto «daña» los órganos femeninos de la reproducción*. A su vez, esta forma de considerar las cosas sugiere también que es «mejor» que estos órganos no sean nunca utilizados para sus fines biológicos y sociales.

En este punto, el estudioso empieza a sospechar un posible influjo de alguna forma de *gnosticismo*; no es necesario recurrir a la *ratio theologicae convenientiae* para saber que en el cristianismo primitivo existieron formas de gnosticismo que identificaban la sexualidad con el pecado y con la pecaminosidad radical. Sabemos que la creencia según la cual María concibió a Jesús sin lo que fue denominado durante siglos «la mancha del comercio carnal» encaja con los ideales del gnosticismo, así como la convicción de que la realización más perfecta de la feminidad resulta de la combinación de la maternidad y virginidad. Cabe, pues, concluir que *una creencia que posee connotaciones tan dudosas exige más pruebas que la suposición de que la concepción y el nacimiento de Jesús fueron diferentes de los procesos humanos normales*. El prodigio de su nacimiento, ateniéndonos a lo que los cristianos han creído siempre, resulta mucho más maravilloso si Jesús fue dado a luz como cualquier otro hijo de mujer. Estas consideraciones nos permiten dudar de que los antiguos argumentos de conveniencia teológica sigan teniendo la fuerza que se les ha atribuido.

Y todavía surgen otros problemas cuando se compara la creencia en el nacimiento virginal con otras creencias que fueron consideradas como heréticas incluso en la Iglesia primitiva. Hubo, en

efecto, diversas formas del error conocido con el nombre de *docetismo*, que de una u otra manera negaba la plena y genuina humanidad de Jesús. Exagerando un poco, quizás pueda afirmarse que la fe ortodoxa ha debido realizar más esfuerzos para defender la humanidad de Jesús que para defender su divinidad.

La forma particular de docetismo a la que me refiero sostenía que Jesús pasó por el cuerpo de María como por un canal. *La ignorancia de los antiguos en lo tocante a los procesos del desarrollo del feto* hizo posible que los creyentes no vieran que esta creencia negaba a Jesús los procesos normales por los que se llega a ser un ser humano plenamente desarrollado. *Ellos afirmaban, en efecto, que María no era la madre de Jesús.* Nosotros nos preguntaríamos si negar a Jesús un padre humano no equivale también a negarle el desarrollo normal y «natural» de una persona humana; ¿fue Jesús humano sin tener padre humano? También podemos preguntarnos si el nacimiento virginal no forma parte de una cosmovisión antigua que resulta tan anticuada como la clara convicción bíblica del geocentrismo del universo.

VII. MARIA Y JESUS: MADRE E HIJO

La cuestión de las relaciones personales de Jesús y de su madre, por muy pretenciosa que pueda parecer esta discusión, no puede pasarse por alto. Y digo pretenciosa, porque tales asuntos de intimidad personal pueden parecer algo de interés meramente privado. Incluso en el caso de hombres y mujeres cuyo interés histórico es evidente y cuyas vidas están mucho mejor documentadas que las vidas de Jesús y María, estas cuestiones caen generalmente fuera del campo de visión del historiador.

Los escasos diálogos personales de Jesús y María registrados en *los evangelios nos dicen poca cosa*; reuniendo esos diálogos tenemos: las palabras con ocasión del hallazgo de Jesús en el templo (Lc 2,48-49), las palabras en las bodas de Caná (Jn 2,3-5) y las palabras de Jesús en la cruz (Jn 19,26-27), además del pasaje sobre la madre y los hermanos de Jesús anteriormente expuesto, al que volveremos en breve. Sobre los pasajes de Lucas y los dos de Juan podemos decir de entrada que, según los especialistas modernos,

no es seguro que representen las palabras realmente pronunciadas por Jesús, sino que ni siquiera puede afirmarse que tengan que ver con algo dicho alguna vez por Jesús y María.

Por tanto, la clarísima *brusquedad de las palabras* de Jesús en el templo y en Caná no nos dicen otra cosa que lo que un escritor cristiano antiguo imaginó sobre la forma como Jesús podría dirigirse a su madre. Sobre las palabras de Jesús en la cruz nos ocuparemos un poco más adelante. Ya hemos visto antes que las palabras de Jesús a sus hermanos y a propósito de ellos no manifiestan cordialidad alguna. El problema estriba en saber si María, que acompañaba a los hermanos en el episodio mencionado, está *incluida en la frialdad de Jesús hacia su familia.*

Ciertamente la respuesta de Jesús a su familia (Mc 3,33-35) no hace ninguna distinción entre la madre y los hermanos ni tampoco la anécdota hace separación expresa alguna de María y los hermanos, manifestada o bien por María misma o por alguna otra persona. Si se tratara de una persona cualquiera, el episodio tendría una lectura en el sentido de mostrar una *cooperación pasiva de María con la acción de los hermanos.* Quizá lo mejor sería dejar así las cosas y permitir que busquen otra explicación quienes, sin ninguna prueba bíblica excepto el relato de la anunciación de Lucas, creen que la fe de María en su hijo fue siempre firme y clara desde el momento de su concepción.

VIII. MARIA COMO DISCIPULO IDEAL

Las palabras dirigidas a María desde la cruz (Jn 19,26-27) no tienen ningún paralelo en los sinópticos; los demás evangelios ni siquiera mencionan la presencia de María al pie de la cruz, aunque sí mencionan la presencia de otras mujeres (Mc 15,40-41; Mt 27, 55-56; Lc 23,49). Los evangelistas afirman claramente que todos los discípulos habían huido y no estuvieron presentes en la muerte de Jesús; no resulta extraño que las fuentes de los evangelios fueran ambiguas sobre el hecho de quiénes estuvieron realmente presentes, pero los sinópticos no son ambiguos sobre la ausencia de María.

Parece que *debemos aceptar las palabras de Jesús a María y*

al discípulo amado como una construcción teológica de Juan. Los autores del MNT la interpretan como una presentación de María como discípulo ideal. En Marcos y Mateo, María no aparece como discípulo. En el Evangelio de Lucas tampoco aparece, pero las dos referencias a su meditación de los acontecimientos (Lc 2,19.51) pueden estar indicando los comienzos del discipulado. En Hch 1,14 aparece en compañía de los discípulos que reciben el Espíritu Santo. En Juan es confiada expresamente al cuidado de los discípulos (tomando al discípulo amado como representante de los demás). Yo no estoy tan seguro como los autores de MNT de que este episodio la presente como el discípulo ideal; sin embargo, *ciertamente presenta a los discípulos ocupando el lugar de Jesús para cuidar de la madre viuda en su soledad.* Así pasan a ser «hermanos» de Jesús también en otro sentido.

IX. MARIA, LA SIN PECADO

Esto nos lleva de la mano a la cuestión de las pruebas bíblicas sobre la *impecabilidad* de María. El dogma de la Inmaculada Concepción de María fue proclamado *sin ninguna prueba bíblica* y, por esta razón, cae fuera de nuestro objetivo. Lo mismo cabe decir por lo que respecta a la creencia en su impecabilidad. Es verdad que María no es descrita como pecadora; pero tampoco se la describe como ejemplo de virtud. Simplemente no sabemos sobre ella sino lo suficiente para afirmar en general que era *una mujer buena*, sujeta a las faltas y fragilidades inherentes a la naturaleza humana caída; sin embargo, podríamos describirla como «el único orgullo de nuestra naturaleza corrompida», en palabras de Wordsworth. La creencia tradicional ni siquiera admitiría que pudiera crecer en la fe, hecho al que antes aludimos, ya que ello supondría cierta imperfección.

X. LA MARIA REAL Y LA MARIA DE LA FICCION

La María real o histórica resulta al menos tan inasible como el Jesús real o histórico, y no exactamente por las mismas razones.

Las pruebas auténticamente históricas sobre la figura de María son tan tenues y escasas que, de tratarse de cualquier otro personaje, impondrían al historiador un silencio embarazoso. Sabemos tan poco sobre ella como sobre la madre de Abraham Lincoln, de la cual Lincoln afirmaba, según se dice, que todo cuanto tenía se lo debía a su angelical madre. Jesús no dejó, lo que ya sería bastante, ni siquiera este testimonio sobre su madre. Esta falta de información dejaba la piadosa imaginación de los cristianos en plena libertad.

La María de la leyenda, del arte, de la poesía, de la himnodia e, incluso, de la teología cristianas resulta un personaje ficticio. No estoy seguro de que podamos afirmar sin más que la María de la fe sea tan importante como la María de la historia. *La fe en la María de la devoción cristiana tradicional es una fe en algo irreal.* No se puede negar que el simbolismo del arte tiene su valor; durante muchos años yo he intercambiado tarjetas de Navidad con los amigos porque esas tarjetas expresaban mis sentimientos sobre la Navidad mejor de lo que yo mismo podía hacerlo. El simbolismo presupone una fe en alguna realidad que se simboliza. Pero, ¿cuál es la realidad que expresaron el arte, los himnos y las leyendas de la devoción mariana tradicional?

No hay duda alguna de que los personajes que significan *ciertos valores simbólicos fueron las más de las veces profundamente significantes*; basta recordar los representativos personajes descritos en las obras de un Homero, Shakespeare o Dickens. Quienes no tienen el inglés como lengua materna podrán pensar en otros autores.

La importancia simbólica de tales personajes se debe a la perspicacia, imaginación y genio literario de sus creadores. La significación de los *personajes históricos* y de los acontecimientos históricos es totalmente independiente de tales factores; *depende de su propia realidad.* Yo nunca me atrevería a decir que la significación de Jesús depende de la perspicacia, imaginación y genio literario de los evangelistas, y pienso que lo mismo les sucederá a mis colegas. Mateo, Marcos, Lucas y Juan carecen casi en absoluto del genio literario y artístico que poseían Homero, Shakespeare y Dickens (independientemente de quién o quiénes fueran). *Como personaje ficticio, María resulta absolutamente indefinida. La Ma-*

ría de la devoción tradicional es una figura plástica. Esta figura plasmó, al parecer, las necesidades de los siglos que la crearon, principalmente los siglos que van desde el x al xvii.

Es más, esas necesidades eran las de las clases dirigentes de la cristiandad que patrocinaron las artes y la literatura de aquellos siglos. La escueta realidad de un ama de casa de un pueblecito palestino del primer siglo de nuestra era evidentemente no respondía a ninguna de esas necesidades devotas, pues no es eso precisamente lo que representaron la poesía, los himnos, el arte y las leyendas. Las gentes de esos siglos no sabían absolutamente nada sobre las amas de casa de Palestina; si lo hubieran sabido, la hubieran encontrado parecida a las criadas de sus cocinas palaciegas o a las campesinas de sus posesiones. No iban a colgar en las paredes de sus casas cuadros de esa clase de gentes humildes y vulgares; o cantar himnos alabando su belleza y su virtud. Antes de que pudieran venerar a María, tuvieron que hacerla a su imagen y semejanza, es decir, tuvieron que destruirla. No debemos olvidar que el trasfondo sobre el cual era contemplada María para presentarla como retrato de la mujer ideal era éste: hermosa, sin pecado, que alcanzó la realización imposible tanto de la virginidad como de la maternidad, y siempre una gentil mujer, «nuestra Señora».

XI. EL FUTURO DE LA MARIOLOGIA

Uno no puede menos de extrañarse al considerar por qué la mariología y la devoción mariana han llegado casi a un estancamiento a partir del Concilio Vaticano II. El último gran esfuerzo de la mariología lo constituyó la declaración de la Asunción de María por Pío XII en 1950. El por qué esta marea ascendente fue seguida inmediatamente de un reflujo constituiría un tema interesante desde el punto de vista teológico que debería discutirse y estudiarse por su gran interés. Pero no está fuera de lugar y completamente fuera de mi tema presentar unas reflexiones sobre el curso que seguirán en el futuro los desarrollos de la mariología; seguramente se verán afectados profundamente por el silencio que actualmente se ha cernido sobre la mariología.

Hemos advertido que el pobre conocimiento histórico sobre la María real no constituyó obstáculo alguno para el desarrollo de la mariología: lo que los cristianos no encontraron lo crearon. Sin ninguna duda, la crítica histórica y bíblica tuvo efectos iconoclastas sobre la mariología. Me atrevo a plantear la cuestión de si el colapso de la mariología debe atribuirse únicamente a los duros golpes de la crítica. De hecho, la María de la devoción tradicional fue pensada para responder a las necesidades de los siglos en que fue creada y floreció.

Cabe preguntarse, en efecto, si responderá, o si podemos esperar que responda, a las necesidades de la devoción moderna; si la hermosa, la sin pecado, la señora que alcanzó la realización imposible de unir virginidad y maternidad no satisface tales necesidades lo mismo que santa Filomena, san Cristóbal, san Valentín. *Si la devoción a María tiene que revivir, deberá adoptar una forma totalmente nueva.* Si supiera en qué debe consistir esa nueva forma, no podría realizar ningún servicio teológico mejor al final de mi carrera que comunicarlo.

Por lo que yo puedo alcanzar a entender, en el movimiento feminista contemporáneo no puede haber lugar para la devoción a la María tradicional. *Si hay que construir una nueva mariología, habrán de construirla las mujeres.* Ciertamente existen suficientes teólogas feministas relacionadas entre sí que, si desean un nuevo culto a María, pueden decirnos en qué debería consistir. Si no lo hacen, resulta una locura confiar esta tarea a los teólogos varones. Me parece que no es correcto afirmar que Jesús, por razón de su sexo, pertenece más propiamente a los hombres, presuponiendo con ello que los hombres somos más capaces por nuestras condiciones naturales de llegar a comprenderle. Sería igualmente erróneo pensar que, por la misma razón, María por su sexo pertenece más propiamente a las mujeres. Me gustaría compartir la esperanza que Pablo expresaba —más bien en vano como lo demuestra la historia del cristianismo— de que pudiéramos llegar a ser simplemente personas en Cristo Jesús (Gál 3,28). Sin embargo, como probablemente concluiré mis días sin ver cumplida la esperanza de Pablo, considero que el respeto a la realidad exige que durante algún tiempo dejemos a María en manos de sus hermanas. No sé si estará en mejores manos que en las manos de

hombres; evidentemente las mujeres creen que sí, y los hombres que crearon esa muñeca de escayola que es la María tradicional no deberían dudar en retirarse discretamente.

Empecé este artículo con la intención de concluirlo con un párrafo que no voy a transcribir. Me limitaré a decir que la teología católica necesita una urgente transfusión de sangre para poder asegurar su supervivencia y recuperar al mismo tiempo algunas fuerzas. Estas reflexiones mariológicas me han permitido caer de nuevo en la cuenta de que nunca hemos necesitado preocuparnos demasiado por el futuro. Nuestra esperanza está al alcance de la mano, en esa otra mitad de la Iglesia que durante tantos siglos ha carecido de relevancia teológica. Recomendando a mis compañeros de investigación que hagan lo que personalmente siempre intenté hacer, es decir, valorar el trabajo de los teólogos, impulsado no por cosas tan triviales como el credo, afiliación religiosa, distinciones o dignidades eclesiásticas, grados académicos, honores o cargos, nacionalidad, lengua, edad o sexo, sino simple y llanamente por la fuerza persuasiva de sus argumentos.

J. MCKENZIE

[Traducción: J. J. DEL MORAL]

LA MADRE DE JESUS EN PERSPECTIVA JUDIA *

*Te veo en mil imágenes
hermosamente reflejada, oh María,
pero en ninguna
como mi alma te contempla.*

Así escribía Novalis (1772-1801) en su famosa poesía a María. Ciertamente, se ha representado a María de formas muy diversas, pero no en su *aspecto original, como joven madre judía*, tal como debieron verla entonces sus contemporáneos. Precisamente así es como la ve el autor de este artículo y como intenta presentarla al lector cristiano.

I. MARIA COMO MUJER JUDIA

Los sobrios rasgos de la madre *Miriam* no tienen por qué oscurecer en el creyente la resplandeciente imagen de la reina de los cielos, sino volver a hacer consciente la existencia real de María en la tierra, decantándola de los adornos con que la espiritualidad revistió su imagen.

«María conservaba todas esas palabras (o 'cosas', si volvemos al hebreo desde el texto griego) en su corazón». Más exactamente habría que decir: ella las revolvía en su corazón (Lc 2,19.51).

* Este artículo del autor judío de Jerusalén Schalom Ben-Chorin es un fragmento de su reciente libro *Mutter Mirjam in jüdischer Sicht* (La madre Miriam en la perspectiva judía) (Munich 1971).

Sobre Jesús existen numerosos libros judíos. Sobre María, por lo menos recientemente, sólo esta obra de Ben-Chorin, si se prescinde de la novela *Mary* del escritor judío-alemán Schalom Asch, publicada hace más de veinte años.

Una visión judía de María, que Ben-Chorin designa «madre Miriam», se basa, por un lado, en el NT; por otro, se completan sus datos con fuentes judías que ciertamente no hablan de María, pero sí de la vida de la mujer judía en la época del templo de Herodes.

Esta breve noticia caracteriza la situación y manera de ser de María. Imaginemos esta muchacha judía oriental, de unos dieciséis años, que evidentemente se encuentra en una situación emocional que supera la capacidad de comprensión de una madre que es todavía casi una niña. No tenemos que idealizar nada. En las circunstancias de aquel tiempo, y todavía hace muy poco, una *madre tan joven* es algo natural en los círculos judeo-orientales. Sólo la moderna legislación del Estado de Israel ha elevado a dieciocho años la edad legal para el matrimonio, y ésto ciertamente todavía no es comprendido por los grupos de judíos yemenitas.

Prescindiendo de los detalles concretos de aquellos sucesos debemos imaginarnos a la joven *Miriam* en una actitud totalmente pasiva. Ha despertado su instinto materno, cuida al bebé, no toma posición ante los acontecimientos, simplemente pondera en su interior lo extraordinario de ellos, si es que realmente puede hablar-se de algo extraordinario en los mismos.

Así, pues, tenemos que ver a María ocupada diligentemente en su casa. Una familia grande e ingresos reducidos. Por los versos finales del libro de los Proverbios del Antiguo Testamento sabemos que la *imagen ideal de la mujer hebrea*, no sólo incluye su cuidado de la casa y de la familia; también se resalta su contribución al mantenimiento: teje sábanas y las vende, provee de cinturones a los mercaderes (Prov 31,24).

Con otras palabras, esta mujer diligente a la que se alaba en este poema alfabético (que sigue recitándose hoy por el padre de familia judío en la tarde del viernes, al comenzar el sábado, cuando todos se reúnen alrededor de la mesa) como un elogio a la mujer, es una mujer que produce bienes, sobre todo en el telar, y que luego vende estos productos de la industria hogareña.

Pero ésto también la convierte en objeto de un reconocimiento sin reservas: «Sus hijos se levantan para felicitarla, su marido proclama su alabanza: muchas mujeres reunieron riquezas, pero tú las ganas a todas» (Prov 31,28-29).

Por lo demás, en la vida de María no se nos manifiesta nada de esta alabanza. Ella es la *Mater dolorosa*. Su hijo primogénito no la alaba tampoco, sino que se comporta duramente con ella: «¿Qué me quieres, mujer?» Tampoco oímos nada de una alabanza por parte de José, sólo de sus sospechas sobre ella.

Debemos concebir la *vida religiosa de una mujer judía* en aquel tiempo como *fuertemente introvertida*. Hacia fuera se manifiesta menos que la vida religiosa de los hombres. Ciertamente también está obligada a los mandamientos, pero, por otra parte, está dispensada de todas las prescripciones ligadas a determinadas horas. El motivo de esta dispensa son sus obligaciones como madre. Dado el largo tiempo de lactancia, una madre no podía observar los tiempos de oración prescritos, de forma que era necesaria tal dispensa. Naturalmente, la mujer estaba también dispensada de la más amplia de todas las obligaciones, la del estudio de la Thora.

II. LA FAMILIA

Podemos imaginarnos la familia de María como una *familia de artesanos con pocos medios*, pero no debemos creer que vivían demasiado primitivamente. El NT contiene dos Epístolas doctrinales de Santiago y Judas, que se atribuyen a los hermanos de Jesús (Santiago fue considerado también como cabeza de la posterior comunidad primitiva). En estas cartas se manifiesta un *nivel de formación elevado* en ambos hermanos. Incluso, aunque no se admita sin más —bajo el punto de vista de la investigación crítica— una autoría de los hermanos de Jesús en la carta de Santiago y en la de Judas, la tradición de dicha atribución muestra que ambos hermanos sí se encontraban en condición de redactar cartas de este tipo. Como no puede reprocharse a los relatos evangélicos ninguna tendencia idealizadora de los parientes de Jesús, hay que tener en cuenta esta tradición.

No se disimula en absoluto la *incomprensión de los hermanos y de la madre*. La relativamente tardía conversión de la madre y de los hermanos cuando llegan a reconocer el papel de Jesús es manifiesta. Si, pues, a pesar de todas estas referencias realistas pudo sostenerse la citada tradición sobre la autoría de las epístolas, debemos suponer que los hermanos, tardíamente convertidos, daban la impresión de hombres formados. Aunque esto es evidente, sólo se aplicaría a Santiago y Judas, es bastante lógico pensar que José y María facilitaron un cierto nivel de formación a sus hijos, sobre todo a los varones.

Ahora bien, hoy como entonces hay que distinguir ciertamente entre una mujer en la gran ciudad, aquí Jerusalén, y la mujer que vive en una pequeña ciudad como Nazaret. En el círculo de los escribas, a la sombra del templo, también llegaba hasta las mujeres el influjo de los diálogos doctrinales de los sabios. En la provincia, la situación debió ser distinta, pero de los escasos datos sobre la vida de María se desprende que mantuvo un constante *contacto con Jerusalén*. Si es que podemos seguir los datos de los evangelios, por un lado estaba unida por lazos familiares con círculos levíticos; por otro, a la vieja dinastía de la casa de David.

Este noble origen de una familia posteriormente empobrecida puede haber garantizado un elevado nivel de formación. Es un fenómeno corriente: también círculos aristocráticos empobrecidos conservan un cierto estándar que no responde ya realmente a su situación actual.

Así resulta la imagen de una familia de nobles rurales empobrecidos, que mantienen en su entorno ciertas *exigencias de una espiritualidad más elevada*, que de lo contrario sería insólita en dicho lugar. Sin sobrevalorar esta atmósfera, es ella la que respiraría Jesús en sus primeros años.

Por el NT no sabemos *nada sobre un posible maestro de Jesús*, sólo una tradición talmúdica menciona un tal maestro, pero, como ya lo he explicado en mi libro *Los hermanos de Jesús*, esto no tiene valor histórico-biográfico alguno.

Es de suponer que el mismo José enseñara a su hijo, pero antes lo haría ya María, pues hasta los cinco años los hijos estaban bajo la custodia de la madre. Una madre que poseyera ciertos conocimientos elementales no habría olvidado transmitirlos a su hijo.

Sin tal preparación del niño *Jeschua*, el episodio de Jesús a sus doce años en el Templo de Jerusalén (Lc 2,41-50) sería totalmente incomprensible. Es verdad que esta narración pretende presentar a Jesús como una especie de niño prodigio, pero también un niño prodigio requiere una cierta formación.

En el análisis de las parábolas de Jesús se tiene la impresión de que para él, lo *decisivo* es el *amor paterno*, mientras que el amor materno no desempeña papel alguno. Indudablemente, este amor paterno supone una transferencia al padre celestial, a Dios. Aquí

la interpretación puede elegir entre dos posibilidades: Jesús puede trascender el amor paterno que le impartió José a partir de vivencias infantiles tempranas. Pero la otra posibilidad, a la que me inclino yo, es la idealización de un amor paterno sólo deseado, que nunca se dio al niño Jesús. El contrapone esta imagen deseada a la dolorosa experiencia que debió sufrir con una madre que no le comprendía.

III. CONFLICTO FAMILIAR

Si hay un rasgo que resalta en el carácter de Jesús es esta *actitud antifamiliar* para la que sólo tiene valor el parentesco elegido, la afinidad electiva, nunca el clan.

Ya ésto habría bastado para escandalizar a la madre y a los hermanos, y ellos dan ciertamente la razón a aquellos críticos de Jesús que decían: «tiene un espíritu inmundo» (Mc 3,30).

Esta constatación se encuentra inmediatamente antes del episodio referido en Mc 3,31-35, en que se cuenta el *fracaso del intento de hacer volver a Jesús a su hogar*.

La madre y los hermanos están fuera, ante la casa (¿la casa de Jesús?). No está claro si no quieren entrar o si no pueden entrar porque la casa está rodeada de seguidores o curiosos.

Un mensajero, quizá un niño que puede deslizarse más fácilmente a través de la multitud, llega hasta Jesús, pasa a anunciarle la llegada de la madre y de los hermanos. Se cita expresamente a la madre en primer lugar. Esto tiene su razón, se funda en el mandamiento del decálogo: «Honra padre y madre». En el judaísmo hay un claro mandamiento que se toma muy en serio sobre el honrar a los padres, pero no sobre el honrar a los hermanos. La Ley y la costumbre imponían que Jesús se levantara inmediatamente para salir al encuentro de su madre. Por ésto se la nombra aquí expresamente en primer lugar.

Pero él la niega. Lo hace en una forma típica de diálogo judío al responder con una pregunta: «¿Quién es mi madre?... ¿y quiénes son mis hermanos?» (A las hermanas ni las menciona).

En cualquier sociedad, esta actitud supondría un escándalo, pero aún más en la sociedad judía. Es proverbial el *fuerte sentido*

familiar de los judíos y éste es robustecido además por los estratos más antiguos del ritual. Dentro de la familia, el padre tiene funciones casi sacerdotales. El culto en el hogar (que completa, no contradice) al culto en el templo es celebrado por el padre. El padre y la madre bendicen a los hijos. Es obligación paterna que no puede delegar en un maestro la transmisión de la herencia tradicional a su hijo: «La inculcarás en tus hijos» (Dt 6,7). Así es como la familia se convierte al mismo tiempo en una comunidad sagrada que se reúne, por ejemplo, alrededor del cordero pascual para consumirlo como banquete cultural familiar.

El padre, la madre y los hijos constituyen una unidad no sólo natural, sino también cultural-sacral; son las células originarias de la berit, la alianza que se concluyó con el padre del linaje, Abraham, con la familia de Abraham. Hay que comprender este sublime carácter de la familia para entender la magnitud trágica de la renuncia de Jesús a esta unidad establecida por Dios.

Hay que relacionar esta decisiva escena con la alabanza auténticamente oriental de una oyente y con la fría repulsa de Jesús: «Ocurrió, cuando él decía estas cosas, que una mujer, entre la gente, levantó la voz diciendo: dichoso el vientre que te tuvo y los pechos que mamaste. Pero él dijo: dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,27-28).

Podemos tranquilamente citar aquí este pasaje, está dentro del contexto del problema tratado. Incluso los admiradores, sobre todo naturalmente las mujeres, ven en el gran Rabí al que siguen incondicionalmente el hijo de una mujer bendita. ¿Puede tener una mujer de Israel función más elevada que ser la madre de un hijo como éste, que enseña con poder, que ha adquirido poder sobre los demonios, que cura a los enfermos e incluso resucita a los muertos? Toda mujer de Israel soñaba en los tiempos de tribulación con llegar a ser la madre del prometido salvador. ¿No se ha cumplido en esta madre, por lo menos parcialmente, esta promesa?

Con la solidaridad de la mujer, la oyente no alaba al mismo Jesús, sino a su madre, al cuerpo materno que llevó este hijo, al pecho materno que lo alimentó.

Pero Jesús no está dispuesto a traspasar a la madre algo de la revelación que se manifiesta al pueblo en su actividad y en su

persona. No tiene comunidad alguna con ella. Manifiestamente ella jamás le ha comprendido, le ha debido ver como un perturbado mental, ha tardado demasiado en confesarse su seguidora.

El no permite que ninguna intimidad familiar interfiera en su tarea. Rechaza duramente la alabanza a su madre. *Sólo son dichosos los que escuchan y siguen la palabra de Dios, y manifiestamente en esta hora y en esta situación su madre y sus hermanos no se cuentan entre ellos.*

IV. MADRE E HIJO

La madre se comporta de forma distinta (que el resto de la familia). Ella tampoco cree en el hijo. Pero ¿qué significa ésto? Una madre, que además es madre judía, aun cuando en la superficie de su conciencia tan fuertemente influida por el entorno, no crea en su hijo, a un nivel más profundo, inconsciente, sigue creyendo en él. El entendimiento y el corazón, y más en una madre, no concuerdan en todo. Este hijo ha debido producirle muchos dolores. Vagabundea por el país y siembra intranquilidad. Hace cosas peligrosas: hay peligro por parte de las instituciones judías y por parte de las odiadas autoridades romanas. *Pone en peligro a toda la familia.*

¿No les parecerá muchas veces que se trata de aquel *hijo descarriado* del que el libro de la Ley dice que no escucha la voz de su padre y de su madre, y que además es un comilón y un borracho? La Ley prescribe que se lleve a este hijo incorregible ante los ancianos de la ciudad para que lo condenen y apedreen hasta que se extirpe la maldad de Israel (Dt 21,18-21).

La tradición talmúdica impuso a esta *Ben Sorer u More* condiciones tan imposibles, la llevó a tal grado de monstruosidad que hizo que esta dura ley nunca pudiera ser practicada. Pero probablemente tampoco era preciso aplicarla, pues la Ley prescribe literalmente en el Deuteronomio que son el padre y la madre los que deben entregar a su hijo al tribunal. ¿Qué madre estaría dispuesta a hacerlo? También quien maldice padre y madre es reo de muerte según la Ley. Pero también esta ley permaneció más muerta que la letra que mata.

De lo poco que sabemos sobre la relación entre María y su hijo adulto, Jesús, sólo queda claro la muy tensa relación entre ambos.

V. AL PIE DE LA CRUZ

Y ahora se llega a aquella extraña *escena de adopción* en que el hijo moribundo interpela a su madre desde lo alto de la cruz, de nuevo de una forma insólita, como «mujer», rompe los lazos con ella y (mirando al discípulo) dice: «Ese es tu hijo». Luego dirige la palabra al discípulo: «Esa es tu madre».

La escena sería más comprensible si María hubiera quedado sin hijos, como una viuda solitaria. Pero éste no es el caso. Tiene hijos e hijas. Aquí se muestra aún con mayor evidencia que *los lazos de Jesús con sus hermanos y hermanas estaban totalmente rotos*. Pero aunque su madre esté tan lejos de él, no le ha abandonado en la hora del martirio, y él no quiere ni pensar que queda en compañía y bajo la custodia de estos hermanos y hermanas. Por eso la recomienda al discípulo, por eso quiere fundar aquí una nueva relación madre-hijo.

También en esta hora elige él de nuevo la expresión «mujer», que también ha dirigido a la última de las Marías que estaban junto a la cruz, a María Magdalena. Esta notable escena de adopción es al mismo tiempo separación de la madre, pero esta liberación es distinta de la que realizara ante sus hermanos enemistados con él, que simplemente son silenciados.

El texto hace notar todavía que el discípulo, manifiestamente Juan, desde esta hora tuvo en su casa a la madre de su maestro. No dice nada sobre la actitud de María, que —de nuevo totalmente al estilo de la mujer oriental— *permaneció plenamente pasiva*.

SCH. BEN-CHORIN

[Traducción: J. RODRÍGUEZ DE RIVERA]

MATERNIDAD O AMISTAD

I. DOS FIGURAS FEMENINAS EN LAS TRADICIONES BÍBLICAS

Al atento lector de la Biblia siempre le llama la atención hasta qué punto la tradición eclesial ha puesto en primer plano a *María, la madre de Jesús*, y ha relegado a segundo plano a la primera proclamadora del mensaje de la Resurrección, *María Magdalena*. La tradición sobre María se funda sobre todo en el Evangelio de Lucas. La tradición sobre la Magdalena se encuentra en cambio en los cuatro evangelios, y es la que cuenta con mejores y más unánimes testimonios.

1. *María Magdalena como primer testigo de la resurrección*

María Magdalena es testigo de primera hora del mensaje de la resurrección. Los distintos evangelios sólo modifican las «circunstancias»: en Marcos, María Magdalena va acompañada de *María, la madre de Santiago y Salomé*; en Mateo, de la «otra María»; en Lucas, también de una *María* además de Juana y otras mujeres. En Juan y en el posteriormente añadido final de Marcos está ella sola. También difiere el modo de su «misión»: mientras que en Lucas y en el posterior final de Marcos sólo comunica su vivencia a los discípulos de Jesús, en Marcos y en Mateo recibe del ángel el encargo de anunciar la resurrección a los discípulos, y en Juan este encargo le es dado por el mismo Jesús resucitado.

Estas diferencias no son casuales, sino que obedecen a las *diversas formas* con que los evangelistas describen la historia de las mujeres. Así, Lucas, que no narra ninguna misión especial, considera al grupo de discípulos como una comunidad elitista célibe

a la que sirve un grupo de mujeres¹, y donde también la función de María Magdalena es relativizada. De su presencia al pie de la cruz, referida por los otros evangelistas, y en la tumba, de la que informan Marcos y Mateo, no se habla expresamente. La historia de su vocación, como curación de una enfermedad provocada por posesión diabólica, es presentada por Lucas en conexión con el llamamiento de otras mujeres y despojada de toda singularidad.

A pesar de estas diferencias, la imagen de Magdalena constituye una imagen femenina completa que realmente se encuentra en sorprendente contraste con la imagen tan variada y conflictiva que ofrecen los cuatro evangelios de la «madre de Jesús», y más tarde tan privilegiada por la tradición eclesial.

2. La madre de Jesús como contra-imagen

Marcos presenta todavía en toda su crudeza el *conflicto* madre-hijo, el cual ciertamente debe basarse en hechos históricos; Mateo lo suaviza introduciendo la sospecha de la familia de que Jesús estaría loco (Mc 3,20.21)². Lucas suaviza a su vez la dura palabra de Jesús de que sólo pertenece a la familia escatológica quien cumple la voluntad de Dios, introduciendo en su evangelio las historias del nacimiento e infancia que presentan a María como a la «doncella obediente» que cumple tales exigencias (Lc 1,38).

Sin embargo, esta imagen de María como creyente y obediente no se mantiene en el evangelio de Juan: él la presenta ciertamente al pie de la cruz —a diferencia de las otras tradiciones que sólo testimonian un grupo de mujeres junto a María Magdalena— para convertirla en madre del discípulo amado que encarna la imagen ideal del cristiano creyente. Pero, «a causa de su fe imperfecta en Caná», no puede comparársela con la figura de María presentada por Lucas.

Debemos, pues, admitir una ambivalente *imagen neotestamen-*

¹ Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *The Twelve. Women Priests* (Nueva York 1977) 119.

² Cf. *María im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung* (Stuttgart 1981).

taria de María, donde debe notarse que los dos motivos fundamentales de la posterior mariología: el nacimiento virginal y la presencia al pie de la cruz, que han penetrado en la piedad por las representaciones artísticas de las escenas del nacimiento y de la *Pietá*, son claramente de origen posterior. Por lo demás, la valoración positiva de María en Lucas y Juan no ha logrado desplazar a María Magdalena. Ella sigue ligada al centro de la fe cristiana, a la resurrección.

3. Cómo quedó postergada la tradición de la amistad

Ya en Lucas puede observarse la tendencia a *reducir la singularidad de María Magdalena en favor del grupo de mujeres*. Junto a la tradición original, que sobre todo reproduce Marcos, en que las mujeres, en contraste con los discípulos enamorados sólo del éxito aparente, son las auténticas seguidoras de Jesús porque conocen el misterio del Mesías, porque sirven a Jesús, como al que ha venido a servir y a entregar su vida, aparece luego una segunda tradición que, *junto a la obediencia y sentimientos maternales de la mujer, favorece además al grupo masculino de los discípulos*.

Influidos por la teología de la gran Iglesia, poco informados sobre las teologías heréticas y, sobre todo, no informados de sus ideas sobre la mujer, hemos perdido la panorámica de las distintas tradiciones bíblicas del Nuevo Testamento sobre la mujer. En lo que sigue quisiera denominarlas *tradición de la amistad y tradición de la maternidad*. La primera ha poseído su historia hermenéutica ante todo en las tradiciones cristianas de protesta. La segunda ha sido cultivada predominantemente en la gran Iglesia. Aun cuando sólo rara vez se presenta el concepto de la «amiga» de Jesús —la Edad Media y el siglo XIX, fueron dos épocas especialmente creativas en su presentación de la amistad: amigos de Dios, amistad romántica³—, sigue siendo un hecho evidente a través de los si-

³ Jacobus de Voragine, *Die legenda aurea* (Heidelberg 1979) 472: «... él la tomó como su especial amiga...»; Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate* (Munich 1977) 285: «... la querida Marta, y con ella todos los amigos de Dios...».

glos que Jesús mantuvo un trato de confianza y amistad con las mujeres. Ambas distintas relaciones han marcado decisivamente, tanto la imagen de la mujer, como la del mismo Jesús.

II. DEFORMACIONES

En los primeros siglos de vida eclesial, ambas tradiciones pudieron todavía coexistir con iguales derechos sin más dificultades. María era una santa entre otras. Pero tan pronto como la Iglesia se decidió en el Concilio de Efeso por María como *theotókos* (madre de Dios), tomando así una imagen de la piedad popular e incluyendo forzosamente en dicho marco todas las ideas sobre las mujeres, las otras tradiciones sobre la amistad fueron cayendo en el olvido. Las amigas no fueron insertadas en la confesión de la fe, y María Magdalena quedó ilegítimada. Las amigas se perdieron en el anonimato de las «tres Marías» en cultos locales o fueron privadas de su trasfondo bíblico yendo a engrosar el ejército de mártires y santos. Pero sobre todo puede observarse un proceso por el que las figuras originales se transformaron en imágenes de las necesidades y angustias de una sociedad masculina.

María Magdalena es presentada a los cristianos, hasta nuestros días, como el más fatal modelo de mujer: su historia (Lc 8) se unió a la historia de la gran pecadora (Lc 7). Su frasco de ungüento hizo se la identificara con la María de Betania que ungió a Jesús (Jn 12). Y en la Iglesia occidental, de tres figuras femeninas distintas e independientes surgió un *monstruo y modelo de pecado y gracia*; un desarrollo que —como dice Karl Küntle— se debe sobre todo a san Agustín. «Pues ella (María Magdalena) había estado como él presa en los lazos de los sentidos» y se convirtió para él en un consuelo⁴ ante su propio pasado.

Algo parecido sucedió con Marta, que según el Evangelio de Juan es la fuerte en la fe (Bultmann), la que da ocasión a la resurrección de Lázaro y cuya confesión de Cristo ha debido tener para muchas comunidades la misma importancia que la confesión

de Pedro. Ella se convirtió luego en la mujer ama de casa, activa pero de poco valor. Con su hermana, María (Magdalena) son convertidas en «imágenes típicas»: una de la vida activa, otra de la vida pasiva, una de la Iglesia judía, otra de la pagana, etc. Se despoja así a las figuras femeninas de su originalidad, se las deforma y de esta manera influyen y marcan la historia del arte y de la cultura. Esta «antítesis María-Marta» es un «indiscutible producto de la literatura espiritual medieval»⁵. La encontramos ya en Orígenes, luego en Agustín, Gregorio el Grande, Casiano, los monjes Norberto de Xanten y Bernardo de Claraval, etc.

En la cultura teológica central de la Edad Media, las mujeres bíblicas han perdido su significado original, sus imágenes han sido retocadas, deformadas, tipificadas. Esto puede compararse con el proceso de *patriarcalización* de las diosas que observa la actual investigación del matriarcado en el lento proceso de transformación del matriarcado en patriarcado: las figuras femeninas perdieron su independencia original, se aisló un único aspecto y perdieron su universalidad⁶. Lo mismo que sucedió con Artemisa, que fue convertida de triple diosa preolímpica en virgen —con Afrodita convertida en prostituta, y con Athenea en madre de hogar junto a Zeus—, las figuras bíblicas femeninas cayeron en el esquema patriarcal arcaico de las fantasías masculinas... Su papel histórico propio en la historia de Jesús fue ahogado en los estereotipos femeninos a que se adaptó forzosamente su realidad. La madre de Jesús tampoco se libró de este proceso, aunque en ella surgieron otras posibilidades de integración de corrientes subterráneas de la piedad popular.

Esto ni siquiera cambió con la Reforma que intentaba orientarse según el evangelio. Lutero no siguió al ilustrado Faber Stapulensis que había vuelto a separar las tres personas, María Magdalena, María de Betania y la gran pecadora y que había indicado ya el error fatal de su fusión. Para Lutero, María Magdalena siguió siendo la pecadora, lo mismo que, de acuerdo con las estrictas ideas morales de Calvino, las mujeres del séquito de Jesús habían sido difamadas. Marta era la mujer cuyas obras debían ser aniquiladas.

⁴ Karl Küntle, *Ikonografie der christlichen Kunst* (Friburgo 1926) 427; Hans Hansel, *Die Maria-Magdalena-Legende* (Bottrop 1937).

⁵ Matthias Bernards, *Speculum virginum* (Colonia 1955) 194s.

⁶ Heide Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros* (Munich 1980) 32.

Las mujeres se convirtieron en modelos de una nueva teología de la justificación, símbolos de pecado y de gracia, sin que se descubriera su historia, su relación a Jesús y su función en la resurrección. Por lo menos, la modificación del Breviario romano en 1970 puso punto final a la fatal tradición sobre la Magdalena⁷.

III. AMISTAD

Nos hemos acostumbrado a pensar y a trabajar utilizando conceptos e ideas de la literatura eclesiástica, y, además, sin ser conscientes de ello, hemos interiorizado muchas ideas patriarcalistas sobre la mujer. La tradición de la amistad, de una relación espontánea y libre que no queda apresada en ninguna idea de orden, ha sido al mismo tiempo reprimida, falseada y olvidada. A pesar de todo, esta tradición recorre como un hilo rojo toda la historia cristiana: la de las sectas, de las rupturas y de la historia misma de la mujer. En todos los momentos en que las mujeres rompieron o tuvieron que romper con el orden establecido o se les abrieron nuevas posibilidades sociales, esta historia adquirió un carácter virulento.

1. *La tradición de la Magdalena*

En lo que sigue me limito a la *tradición de la Magdalena*, aunque, por ejemplo, la subcultura sobre Marta, que ha permanecido desconocida, podría iluminar de una forma clásica la otra cara de la historia⁸.

En muchas comunidades cristianas primitivas, en las que todavía existían ministerios desempeñados por mujeres se veneró a María Magdalena más que a María, la madre de Jesús, como a su persona de confianza a la que él habría amado más que a todos los discípulos. Libre de traición, como aconteció con Pedro, ella pue-

⁷ Elisabeth Moltmann, *Ein eigener Mensch werden* (Gütersloh 1980), traducción inglesa: *The Women around Jesus* (Londres 1982).

⁸ *Ibid.*

de ser la representante de una relación inmediata a Jesús y a su mensaje que no tiene parangón posible. Ella es portadora de revelación, y en el evangelio de Felipe puede convertirse en la sabiduría, en «la mujer que conoce el Todo».

Lo mismo puede observarse en Francia en el movimiento cátaro del siglo XII: María Magdalena llega a ser el modelo de firmeza, mientras que la madre de Jesús queda visiblemente postergada. Como advierte Gottfried Koch, «el culto mariano apenas si tiene nada que ver con un reconocimiento de la igualdad de derechos de la mujer»⁹. En el movimiento feminista, que tiene rasgos del movimiento cátaro, vuelve a revivir la imagen neotestamentaria de María Magdalena. En las colecciones medievales de leyendas de Jacobo de Vorágine se narra que Jesús «la encendió totalmente en su amor» y que el pueblo quedó cautivado por la «dulzura de su lenguaje» y por la «belleza de su rostro».

Esta imagen de la Magdalena pervivió en el arte durante los siglos siguientes. María Magdalena es la hermosa predicadora que se encuentra en los púlpitos medievales, que, en una vidriera de Chalons-sur-Marne, incluso bautiza, y que en un retablo de Lübeck aparece consagrando como obispo a su hermano Lázaro¹⁰. A pesar de toda la modificación patriarcalista a que se somete su imagen, conocemos algunos Padres de la Iglesia que la designan como «apostol de todos los apóstoles». Pero la amplitud de esta subcultura se muestra a través del rico material iconográfico que hasta ahora no ha sido tomado en serio teológicamente.

2. *Vestigios modernos de la tradición sobre la Magdalena*

Mientras que los reformadores —y con ellos las grandes Iglesias protestantes— se mantenían desinteresados de esta tradición, siendo sus modelos femeninos, de acuerdo a su ideal de mujer, madres como Sara o Rebeca, esta tradición sobre la Magdalena pervivió en los movimientos protestantes de los siguientes siglos. Para

⁹ Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter* (Berlín 1962) 100.

¹⁰ E. y J. Moltmann, *Humanity in God* (Nueva York 1983).

mujeres en proceso de emancipación, María Magdalena se convierte en modelo que vuelve a serles accesible a través de una lectura autónoma de la Biblia que no falsifica su imagen, mientras que María, la madre de Jesús, sólo es revalorada en casos aislados.

Katharina Zell, la esposa del reformador de Estrasburgo, tiene un discurso fúnebre a la muerte de su marido y se disculpa de este «escándalo» de haber actuado como María Magdalena, aunque, de acuerdo con su tradición teológica, añade que «no tiene pretensión alguna de ser apóstol»¹¹. Pero en el siglo siguiente (1676), la cuáquera Margaret Fell se inclina a defender el «derecho de la mujer a hablar en el templo», recurriendo a las figuras femeninas ya olvidadas de las «tres Marías», Juana y Magdalena: «Ellas transmitieron el mensaje... ¿cómo podrían haberlo conocido los discípulos que ni siquiera estuvieron allí?»¹². La metodista negra Javena Lee deduce de este mensaje central del cristianismo sobre la resurrección, confiado a una mujer, el «derecho de las mujeres a la predicación»¹³.

En los cambios experimentados en las Iglesias y sociedades del siglo XIX, las mujeres que se habían mantenido firmes junto a Jesús, se convierten en paradigma de las propias luchas sociales. Siguiendo el modelo de las mujeres que rodeaban a María Magdalena, las mujeres superan su fijación en papeles considerados como femeninos y redescubren la misión de la mujer en la primitiva Iglesia: testimoniar la resurrección y la transformación del mundo. En todas sus reivindicaciones sociales, las mujeres encontraron aquí una identificación y conservaron esta tradición especial.

Pero hubo también teólogos varones en las Iglesias protestantes, los cuales, como el cuáquero John Rogers, llamaron a María Magdalena el «primer predicador de la resurrección» y apoyaron el cambio de funciones de la mujer que empezaba a abrirse paso en las Iglesias protestantes libres. En oposición a la mariología católica y en favor de una nueva tipología protestante, George

¹¹ Rosemary Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism* (Nueva York 1974) 307.

¹² Joyce L. Irwin, *Womanhood in Radical Protestantism 1525-1675* (Nueva York 1979) 179s.

¹³ Rosemary Radford Ruether (ed.), *Women and Religion in America* (San Francisco 1981) 214.

Fox llega incluso a cambiar la tipología Eva-María, usual desde Ireneo, en la tipología Eva-Magdalena: «si una mujer fue la primera en prevaricar también fue una mujer la primera en anunciar la resurrección de la muerte y del sepulcro»¹⁴. Así como Lutero había antepuesto con frecuencia a María Magdalena como protoimagen del pecado mayor y, por tanto, también de una mayor gracia, a la madre de Jesús, ahora se intenta liberarse totalmente de la madre-Iglesia y de sus imágenes.

3. Utilización actual de la figura de la Magdalena

Sin embargo, la apóstol María Magdalena no fue especialmente tenida en cuenta en el *debate sobre las ordenaciones* mantenido durante el siglo XX por las grandes Iglesias protestantes. Sólo algunas mujeres radicales, como Elisabeth Malo, utilizaron su figura¹⁵. En la declaración vaticana de 1975 volvió a rebajarse su papel al señalar que las mujeres sólo debían preparar a los apóstoles para que se convirtiesen en los testigos oficiales de la resurrección. La tradición sobre la amistad no ha logrado hasta ahora ninguna legitimación teológica.

Entre tanto, algunas teólogas católicas han percibido la unidimensionalidad de la tradición de la maternidad, como sucede, por ejemplo, con Elisabeth Gössmann, que considera que «la misión de María Magdalena» fue «dar testimonio de una fe en Cristo que cambiaría los tiempos». Del mismo modo, Elisabeth Schüssler considera que la significación de Magdalena puede ayudar a la mujer a «conocer el sentido de su discipulado y del de toda la Iglesia»¹⁶. Finalmente, para Rosemary Ruether el símbolo de la madre-María ha oscurecido a «la amiga y discípula», que fue la

¹⁴ H. Barbour (ed.), *Early Quaker Writings 1650-1700* (Grand Rapids 1973) 505: «Cuando Cristo resucitó, si una mujer fue la primera en la transgresión, otra mujer fue la primera en testimoniar la resurrección de la muerte y del sepulcro».

¹⁵ Elisabeth Moltmann (ed.), *Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat*. Libro de bolsillo Fischer (Frankfurt 1983) 87ss.

¹⁶ Elisabeth Schüssler, *Der vergessene Partner* (Düsseldorf 1964) 126s.

primera en «aceptar la fe en la resurrección sobre la que se funda la Iglesia»¹⁷.

Junto a su reivindicación de un apostolado femenino, la tradición de la amistad presenta otras exigencias teológicas y éticas. Esta tradición rompió y seguirá rompiendo con las concepciones de un Jesús como Señor distante para resaltar la reciprocidad y unión amistosa entre Dios y el hombre. Este era el caso de las fantasías gnósticas sobre un matrimonio de María Magdalena con Jesús y de la concepción de Groopie en la ópera rock *Jesucristo superstar*, y se repite en la exigencia de Heinrich Böll de que la Iglesia imite la ternura de María Magdalena. Estos son hoy deseos vitales que no pueden ser satisfechos mediante un culto a la madre que ha servido para domesticar la sexualidad en una Iglesia que desde hace casi dos mil años sigue angustiada ante todo lo sexual. La amistad en cuanto «concepto concreto de la libertad», tal como la comprendía Hegel¹⁸, implica la posibilidad de nuevas relaciones humanas como las que hallamos en la olvidada tradición de la amistad femenina del Nuevo Testamento y en la posteriormente reprimida subcultura histórica en la que se continuaba dicha tradición.

La amistad fue la característica constitutiva de la comunidad escatológica de los discípulos. A la dilación de la inminente expectación escatológica se unió la integración de mitos arcaicos sobre los orígenes. Así comienza a desarrollarse la mariología eclesial. La vieja madre tierra, María, que responde a necesidades primero religiosas, luego eclesiásticas y, finalmente, de la psicología profunda, no puede lograr lo que aparece constantemente en la persona de la María Magdalena del Nuevo Testamento y en la tradición de protesta: que la promesa de la vida fue entregada a una amiga de Jesús, y que esta amistad divina supone el modelo de la fe y de una comunidad mesiánica de mujeres y hombres.

E. MOLTSMANN-WENDEL

[Traducción: J. RODRÍGUEZ DE RIVERA]

¹⁷ Rosemary Radford Ruether, *Maria-Kirche in weiblicher Gestalt* (Munich 1980) 91.

¹⁸ Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes* (Munich 1975) 134s.

MARIA EN LA TEOLOGIA ORTODOXA

No puede haber teología cristiana sin una referencia continua a la persona de la Virgen María y a su papel en la historia de la salvación. Esta afirmación, perfectamente justificada desde el punto de vista bíblico y eclesiológico, ha dado origen a diversas corrientes en la teología cristiana. Las tendencias van desde un enfoque maximalista que ha llegado a crear un tratado independiente, la «mariología», debido a la relevancia de María como centro de la vida de la Iglesia y de la religiosidad popular, hasta el más absoluto silencio. Entre estos dos extremos, la teología actual manifiesta una actitud fluctuante. Lo más probable es que esta situación sea el resultado de una polémica de siglos entre *el catolicismo romano y la Reforma*.

Por otra parte, la teología ortodoxa oriental no se ocupa suficientemente de este tema, porque siempre ha considerado la figura de María como el centro tanto del culto y de la religiosidad, como de la espiritualidad individual y comunitaria. Por eso, la reflexión teológica sistemática se limita a unas cuantas referencias ocasionales a la persona de la Madre de Dios. Esto se debe fundamentalmente a que la mariología ocupa un nivel más existencial, más experiencial y más comprometido que otros temas teológicos. Cuando en la vida de una Iglesia todo habla de María y todo está orientado hacia ella, sea la estructura del culto diario, las grandes celebraciones litúrgicas o la misma iconografía, entonces cualquier discusión teológica resulta superflua o se revela incapaz de dar razón de lo que toda la comunidad creyente experimenta y comparte de manera tan significativa.

No es mi intención justificar completamente esta actitud. Si así lo hiciera, tendría también que echar en cara a la teología sistemática su incapacidad para tratar un tema tan vital como éste, dado el carácter unilateral de toda disciplina discursiva, que se pierde en demasiados raciocinios y definiciones a propósito del

misterio de la fe. La escasez de referencias a la mariología en la teología oriental hay que interpretarla como una señal de íntimo respeto hacia lo que constituye el foco central de la religiosidad personal y de la profunda experiencia litúrgica.

Sin embargo, esta parquedad de los ortodoxos no está exenta de culpa. De ninguna manera se puede justificar en el ámbito teológico, sobre todo ahora que la teología ha renovado su interés por la mariología, encuadrándola en un marco de cooperación ecuménica que abarca el campo de la teología, de la antropología y del testimonio que hoy tienen que dar las Iglesias en la sociedad contemporánea. Esta es la razón principal por la que he aceptado la invitación a participar en «Concilium». Además, quiero así rectificar, aunque tarde y modestamente, mi actitud de silencio con respecto a este tema tan central en una teología cristiana, y también mi consciente aceptación de la normal ausencia de referencias mariológicas en las celebraciones ecuménicas. Todo ello se ha debido a un prurito exagerado de no crear nuevos obstáculos para la unión de los cristianos, ni causar escándalos de conciencia a los colegas y hermanos de otras confesiones cristianas.

En cuanto ortodoxos, tenemos que confesar nuestra negligencia en poner al servicio de la unidad una de las características más genuinas y representativas de la antigua tradición oriental. Este aspecto podría haber colaborado a nutrir una espiritualidad y una auténtica fraternidad ecuménica en un clima de alegría, alabanza y acción de gracias. Además habríamos podido apreciar mejor el valor que encierra la negación del poder y de cualquier estructura eclesial basada en un esclerótico autoritarismo, sustituyéndolo por un humilde arrepentimiento que, según nuestra tradición, tiene que ser el fruto de una sólida referencia a la mariología. Una teología de enfoque ecuménico que prescinda de toda referencia mariológica es una teología anquilosada y antropológicamente individualista, porque es incapaz de penetrar la mente y el corazón creando un dinamismo que busca la unidad en Cristo, por medio del único Espíritu y sobre la base de una visión eclesiológica totalizante. La referencia a María impulsa a la teología a tomar muy en serio el testimonio de la Iglesia, basado en la Escritura y en la predicación, sobre la total compenetración de los elementos divino y humano, con plena y entera reciprocidad.

I. «THEOTOKOS» Y «PANHAGIA»

La antigua polémica sobre los títulos exactos de la Virgen María se revela hoy de suma importancia para los debates teológicos en perspectiva ecuménica. Los ortodoxos hacen uso frecuente de estos dos títulos, pero casi exclusivamente para defender el sitio justo que ocupa María en el designio de Dios y dentro de la comunidad eclesial.

Los dos términos apuntan hacia una verdad fundamental. Sólo se puede pensar, hablar, escribir o meditar, dar culto y orar poniendo a María en el centro de la comunidad, si uno se la imagina inseparablemente unida con el acontecimiento Cristo.

La gloria de María es un reflejo del acontecimiento de la *encarnación*. María participa en este misterio, no como simple instrumento para proporcionar al Logos de Dios su corporeidad física en la carne, sino como persona concreta que, mediante una elección y un compromiso personal pleno, participa activamente en la generación de la persona del Logos como revelación personal e irrepetible de Dios en la historia.

Por su parte, el título de *Panhagia* (= Santísima) se refiere a la solidaridad de María con la humanidad santificada, es decir, con todos los miembros del cuerpo de Cristo, los cuales no sólo reconocen en ella un símbolo de la comunidad, sino que participan en su santidad, concebida como don del Espíritu que hace que el Logos de Dios se haga carne en el seno de la Theotokos.

En otras palabras, los títulos de *Theotokos* y *Panhagia* no permiten separar a María del pueblo de Dios y elevarla a ella sola a la esfera de la gloria celeste, como si se tratara de la coronación de una madonna. Estos dos títulos excluyen cualquier reduccionismo no sólo de la posición central que María tiene en la cristología y en la eclesiología, sino sobre todo de su solidaridad con una comunidad que lucha por conseguir la santificación, es decir, la plena restauración de la humanidad, por medio de la gracia, en Cristo y por la actuación del Espíritu. Por eso, tanto los himnos como los iconos ortodoxos ensalzan o representan siempre a María junto a Cristo y rodeada de santos como *representante de la comunidad reunida en oración litúrgica*. María es siempre la Madre de Dios, en unión con la Palabra hecha carne; María es igual-

mente el centro hacia donde se dirige la plegaria de la asamblea que pide su intercesión como representante de la comunidad, para que se haga realidad la participación personal en la santidad que el Espíritu crea en la Iglesia.

1. Mariología y cristología

La mariología no debería ser un tratado independiente, dentro de la teología sistemática. Inmediatamente después de la condena del nestorianismo, el término *Theotokos* quería decir que *María está inseparablemente unida con el acontecimiento Cristo* en la encarnación del Logos; y esto es así por haberle dado no sólo una forma humana, sino una plena personalidad, de modo que dentro de María quedaron unidas las dos naturalezas en completa reciprocidad y compenetración. La reflexión teológica de los Padres griegos, ya desde sus comienzos, rechazó el término *christotokos*, no porque interpretase erróneamente la figura de María, sino porque viciaba la auténtica y plena comprensión de la encarnación, es decir, la unión de las dos naturalezas en Cristo, sin cambios ni mezclas, desde el primer momento de su existencia.

La unión de las dos naturalezas en la encarnación implica que *María da a luz a Dios en el tiempo*. La totalidad del Logos divino se unió plenamente a la totalidad humana en el nacimiento de Cristo. Es cierto que el protagonismo de este misterio corresponde al soberano poder de Dios, pero no es menos cierto que María es madre de Dios por haber hecho posible el misterio, por haber hecho realidad una paradoja tan incomprensible y tan irrepetible como es el que «Dios se manifestara en la carne» (1 Tím 3, 16), garantizando así el hecho de que dos naturalezas pertenezcan igualmente a una persona.

Esta es la razón por la que los Padres griegos condenaron la herejía cristológica que resultaba de separar las dos naturalezas y afirmar que María había concebido únicamente la naturaleza humana de Cristo. Contra esta cristología se pronuncia la tradición patrística, interpretando correctamente las dos naturalezas, como se expresa en la siguiente afirmación: «puesto que Dios es conce-

bido por María, ella es verdaderamente *Theotokos*, ya que da a luz a Dios y al hombre al mismo tiempo¹.

El hecho de que la primitiva teología cristiana insista en no usar más que el término *Theotokos* es muy significativo y revela, al mismo tiempo, el resultado de una comprensión correcta de la cristología, es decir, la unión de las dos naturalezas —divina y humana— en una sola persona. Una de dos: o se afirma, en fe, que este misterio se realiza en toda su plenitud desde el primer momento de la concepción, o se corre el riesgo de caer en una serie de desviaciones teológicas, por ejemplo: el diofisismo, que separa las dos naturalezas, o el monofisismo, que acepta una sola naturaleza en Cristo, o el docetismo, que sostiene la idea de una «pura apariencia» de naturaleza, negando la realidad del acontecimiento en sí mismo. La insistencia en el uso del término *Theotokos* expresa una sólida y clara convicción de fe en la encarnación del Logos; de modo que no se puede hablar de naturaleza (*physis*), separada de la persona concreta (*hypostasis*), sin caer en una pura abstracción o en una negación de una de las dos naturalezas (la divina, en el caso del término *christotokos*), destruyendo de esta manera el sentido pleno de la encarnación. El título «*Theotokos*» tiene su puesto dentro de una auténtica cristología como prueba y defensa de la absoluta realidad de la unión hipostática humano-divina en la forma de un hombre concebido en su humanidad en plena reciprocidad, copertenencia y derecho de unión desde el principio.

El tercer Concilio Ecuménico, el de Efeso (431), aplicó a María este título ya existente con sentido cristológico en la tradición patrística oriental². Con ello situó definitivamente la mariología dentro de la cristología. En una auténtica cristología podemos formular el acontecimiento de la encarnación del Logos de la manera siguiente: «El que ya existía desde el principio como Logos eterno e Hijo de Dios se hizo carne en el seno de la Virgen María

¹ San Juan Damasceno: *Ektthesis de la fe ortodoxa* III, 2, por D. Nellas, *La Theotokos* (Athenas 1970) 24 (en griego).

² Por Alejandro de Alejandría († 328), el primero que empleó este término en sentido cristológico: Nicolás Cabasilas: *The Theometor*, por D. Nellas (Athenas 1968) 24.

Theotokos, haciéndose también plenamente hombre»³. Por tanto, «el que no acepte y reconozca a María Santísima como *Theotokos*, es que no sabe percibir lo divino» (en la encarnación)⁴.

La maternidad de María con respecto al Logos no es meramente instrumental, como si no consistiera más que en prestar carne a la apariencia humana del Logos. No es Dios en abstracto el que se encarna para hacerse hombre; el que lo hace es el Logos divino en unión y comunión plena con la naturaleza humana en una sola *hipóstasis*, fruto de la actuación de Dios por el Espíritu en María *Theotokos*. Si en la concepción de Cristo no se considera esta unión desde el punto de vista de la *synapheia* (asociación) de las dos naturalezas en el seno de María, entonces, al separarlas, se duplican las personas (divina y humana) y se crea una confusión que no distingue entre naturaleza y persona y que lleva, en definitiva, a no mantener ni la divinidad ni la humanidad en una única persona. María en cuanto *Theotokos* nos permite una espléndida comprensión, desde una perspectiva humana personal, del misterio de la encarnación en su plena reciprocidad e interpenetración de las dos naturalezas en una *hipóstasis* personal, sin separación, fusión, cambio o confusión.

Si es inconcebible la existencia de una naturaleza humana independiente de una *hipóstasis* personal, resulta evidente que el Logos tuvo que ser engendrado plenamente en la naturaleza humana. Y la persona que le proporcionó esa naturaleza humana tuvo que actuar plenamente como persona humana, llevando en su seno, junta e inseparablemente, la naturaleza divina del Logos, es decir, convirtiéndose en *Theotokos* en virtud de este nacimiento. Algunos teólogos ortodoxos, al interpretar cristológicamente el título *Theotokos*, llegan a decir que «la *encarnación* no es solamente la unión de las dos naturalezas en una sola *hipóstasis*, sino que también es la unión de dos '*hipóstasis*' en una naturaleza, porque Cristo no se trajo del cielo su naturaleza humana ni creó una nue-

³ Atanasio el Grande: Migne PG 26,385, citado por J. Kalogirou, *María, la Theotokos siempre Virgen según la fe ortodoxa* (Salónica 1957) 36. El término en este sentido aparece utilizado por Atanasio en varios lugares; cf. PG 26,349.393.517, etc.

⁴ Gregorio de Nacianzo: Migne PG 37,177, por J. Kalogirou, *ibid.*, 37.

va de la tierra, sino que la tomó de la carne y sangre de la purísima Virgen María»⁵.

2. Mariología y pneumatología

Si es importante para la mariología el enfoque cristológico implicado por la *encarnación*, no lo es menos una perspectiva que tenga en cuenta la actuación del Espíritu Santo. Porque la concepción de Cristo no es algo que sucede únicamente entre el Logos y María, sino que también es *obra del Espíritu*, como dice la Escritura (Lc 1,31ss; Mt 1,18-25) y como profesamos en el Credo («concebido por obra del Espíritu Santo en el seno de María, la Virgen»). De esta manera afirmamos que las tres personas divinas participan en la encarnación del Logos, engendrado por el Padre desde toda la eternidad y enviado para hacerse «Hijo de hombre», tomando la condición de esclavo. La tercera persona divina, por su parte, también como enviada del Padre, realiza en el tiempo esta encarnación.

En otras palabras, la mariología nos abre el acceso a la plenitud de Dios, que actúa en comunión personal creando, redimiendo y llevando a toda la creación a su plenitud por medio de una salvación de alcance universal hecha realidad en María y por María. La fuerza del Espíritu después de la *anunciación* realiza la encarnación, lo mismo que la resurrección de Cristo, es decir, la misteriosa entrada de Dios en la historia humana, su salida de ella y todos los momentos decisivos de la vida de Cristo en el tiempo. Esta acción del Espíritu no sólo impide que la presencia del Logos en la carne quede limitada a una relación interpersonal únicamente entre el Logos y María, sino que, por un lado, hace que toda la Trinidad participe en la encarnación y, por otro, extiende el impacto de la economía divina a todos los pueblos de la tierra y a todas las épocas del mundo. La *anunciación* es prefiguración de Pentecostés y mantiene unida toda la creación de Dios Padre desde el principio elevándola por su actuación en el Espíritu, en vir-

⁵ Sergio Bulgakov, *Du Verbe Incarné*, traducido del ruso por C. Andronikoff (París 1982) 128.

tud del Logos hecho carne. *María, en cuanto «Theotokos», es la personificación de toda la humanidad en plena comunión con el Dios uno y trino.*

Sin una continua referencia a la actuación del Espíritu, la mariología pierde su enfoque esencial, orientado hacia esa dimensión personal y, al mismo tiempo, comunitaria y cósmica del misterio de la encarnación. María participa en el misterio como persona individual, en cuanto *Theotokos*, por su extremada *obediencia y humildad* frente a la voluntad de Dios expresada por el Espíritu. Ella es la «esclava del Señor», una pobre y humilde creatura, pero es también la que hace realidad lo imposible a los ojos humanos. Así María es el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento y la única elegida, en virtud de la actuación del Espíritu Santo («la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra»: Lc 1,35). María es pneumatófora, *portadora del Espíritu*, de una manera muy especial, ya antes de ser portadora de Cristo o, mejor dicho, *Theotokos*. Y así, en la encarnación, la contribución humana queda potenciada hasta el máximo, por una especial intervención de Dios a través del Espíritu y en beneficio de toda la humanidad.

La dimensión pneumatológica de la mariología indica que María, cuando hace realidad el supremo acontecimiento de la concepción de Cristo, no está sola; es Dios mismo, en su absoluta comunicación y relación personal con la humanidad, el que está con ella, capacitándola para dar al Logos forma y ser humanos. El Espíritu, con su actuación, personifica, hace realidad *en el tiempo* y da carácter universal a la presencia del Logos eterno en el tiempo a través de una persona humana concreta y en un momento determinado de la historia. La anunciación pone de manifiesto la vinculación personal de Dios con la humanidad en María y, según eso, personifica y hace presente la gracia que, en Cristo, adquiere una dimensión eclesial, universal, cósmica y perpetuada en el tiempo. El Espíritu transforma la maternidad de la *Theotokos* en la maternidad de la *Ekklesia* con respecto a la humanidad entera. *La relación Logos-María se convierte en la comunión Dios-humanidad en la «Ekklesia».*

3. Mariología y eclesiología

De lo dicho se deduce que toda consideración mariológica contribuye directamente a una comprensión más profunda de la Iglesia como cuerpo de Cristo, comunión de los santos y pueblo elegido de Dios. María nos ayuda a comprender y conseguir la reunificación de toda la humanidad en una gran familia por medio de una actuación específica del Espíritu Santo. Entre *anunciación y Pentecostés* existe una conexión orgánica inseparable.

Por esta razón, la «*Theotokos*» *puede considerarse como el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento y como la madre del nuevo pueblo de Dios en la nueva alianza.* María es la figura tipológica de la «hija de Sión»: «Decid a la hija de Sión: mira a tu Salvador que llega... y los llamarán 'Pueblo Santo', 'redimidos del Señor'» (Is 62,11-12); «Grita, hija de Sión; lanza vítores, Israel!... El Señor dentro de ti es el rey de Israel... salvaré a los inválidos, reuniré a los dispersos en solemne asamblea» (Sof 3,14ss).

Israel se compara frecuentemente a una mujer que, en actitud de humilde obediencia, está a la espera de la salvación que habrá de realizarse en la nueva alianza. Hay una relación directa entre la actitud expectante de la *hija de Sión* y la *Ekklesia*, congregada por medio del cumplimiento de la promesa de Dios en ella, según los datos del Antiguo y del Nuevo Testamento; por ejemplo, entre Lam 2,1-13 y Lc 1,68-72; 1,47-56 (Magnificat). La «hija de Sión», igual que una «doncella», espera su salvación (Lam 2,13) y experimenta dolores de parto (Miq 4,10) y alegría en el matrimonio: «como un joven se casa con su novia, así te desposa el que te construyó; la alegría que encuentra el marido con su esposa la encuentra el Señor contigo» (Is 62,5).

Una exégesis tipológica de los numerosos textos del Antiguo Testamento que se refieren a la «hija de Sión», llevó a los Padres de la Iglesia primitiva, tanto en Oriente como en Occidente, a considerar a *María como «tipo» de la Iglesia* —por ejemplo, san Ambrosio: «virgo quia est ecclesiae typus»—⁶ y, al mismo tiem-

⁶ Migne PL 15,1555, citado por P. Nellas, *ibid.*, 25.

po, como «la madre del pueblo viviente»⁷. Lo que mejor nos da una idea del lugar central que María en cuanto *Theotokos* tiene para cualquier reflexión eclesiológica, es la función que desempeña la Iglesia como madre en la fe de los miembros del cuerpo de Cristo. María en cuanto «madre de Dios» es el miembro más importante de este cuerpo; y es madre de la multitud por su papel fundamental en la encarnación del Logos. María es al mismo tiempo el *arquetipo de la plenitud consumada*, porque es la personificación del pueblo de Dios definitivamente salvado y porque hace realidad en sí misma, por medio de la actuación del Espíritu Santo, el gran acontecimiento final, cuando Dios estará con su pueblo, como ya estaba prefigurado en el *Emmanuel*, Dios-con-nosotros⁸.

En este sentido, la *Theotokos* queda santificada por el Espíritu y *prefigura*, como «tipo», la santidad de la Iglesia. María contrae el pecado original, pero queda purificada por el Espíritu; igual que la Iglesia, que es santa a pesar de tener miembros pecadores. Clemente de Alejandría ve en María la personificación de la santidad de la Iglesia: «María, la siempre virgen, la santa *Ekklesia*»⁹. María está presente en todos los momentos cruciales del plan de Dios. Ella es cumplimiento de las profecías, madre del nuevo pueblo de Dios, personalidad central que polariza la unión de los miembros, personificación de la santidad producida por el Espíritu y a la espera del triunfo definitivo de la gracia. En palabras de Juan Damasceno: «La totalidad del misterio de la economía salvífica se actúa en María»¹⁰.

Como tipo de la Iglesia y madre de todos sus miembros, María está presente en diversos momentos de la vida de Cristo, según la narración evangélica, y en el día de la fundación de la Iglesia por el Espíritu. Uno de los momentos más relevantes es, sin duda, la crucifixión de Jesús, ápice de la redención. María está al pie de la cruz presenciando la salvación y dando gracias por ella. En ese momento, Jesús, antes de pronunciar su última palabra «todo está cumplido» (Jn 19,30), se dirige a su madre señalando

⁷ Epifanio de Chipre: Migne PG 42,728.

⁸ Cf. más datos sobre este punto en *L'Orthodoxie* de P. Evdokimov, en el capítulo «L'aspect mariologique de l'Eglise», 148-154 (París 1959).

⁹ PG 77,996, por P. Evdokimov, *ibid.*, 149.

¹⁰ Por P. Nellas, *ibid.*, 26.

a Juan, su discípulo preferido: «Mujer, éste es tu hijo», y luego a Juan: «Esa es tu madre» (Jn 19,26-27). Entre todas las posibles exégesis de este pasaje, es también legítima una interpretación tipológica, y, siguiendo la himnografía e iconografía ortodoxas, se puede establecer una relación orgánica entre la maternidad divina y la Iglesia apostólica¹¹; una relación que se funda en el puesto central que en cuanto *Theotokos* humana, ocupa María en la historia de la redención, y el relevante papel que desempeña en la reunificación del pueblo de Dios, en virtud del sacrificio de Cristo y por la institución, en el tiempo, de la comunión eclesial en el Espíritu.

II. MATERNIDAD DIVINA:

GRACIA, SANTIFICACION Y DIVINIZACION

Las referencias bíblicas a la figura de María se centran en torno a la actuación del Espíritu. Todo lo que María es, todo lo que ella hace, *lo realiza la gracia de Dios que le ha sido dada*. María no vivió ni actuó por sí misma o para sí misma, sino únicamente por la gracia de Dios y en beneficio del pueblo de Dios. Juan Damasceno, en un himno a María, subraya este hecho: «Tú viviste, no para ti misma, sino en Dios para quien naciste; tú estuviste al servicio del misterio de la salvación universal, de modo que la voluntad de Dios llegase a cumplimiento en la encarnación del Logos y en la divinización de todos nosotros»¹². Pero esto no sucede así, sin más, por medio de una acción automática de la gracia de Dios en María, como si se tratase de un recipiente inerte y puramente pasivo. Juan Damasceno continúa en su himno: «Tú recibiste la plenitud de gracia, porque eras plenamente digna de ella»¹³. De esta manera, María es instrumento, símbolo y tipo de la divinización de todos los fieles que participan, por medio de

¹¹ Sobre las varias interpretaciones posibles de este texto, cf. Max Thurian, *Marie, Mère du Seigneur* (Taizé 1962) 212-231. Por lo que se refiere a la base veterotestamentaria para entender el papel de María en el misterio de la alianza, cf. el capítulo «La fille de Sion», 19ss.

¹² *Sobre la fe ortodoxa* A' 9, por P. Nellas, *ibid.*, 25.

¹³ *Ibid.* B' 8, 27.

la fe, en el mismo misterio de la encarnación, muerte y resurrección, y que cooperan libremente con la misma gracia, a *imagen de la Panbagía-Theotokos*.

1. Esterilidad y virginidad

El papel decisivo de la gracia de Dios es resaltado en la Biblia por el acontecimiento absolutamente incomprensible de la encarnación, debido a la misteriosa intervención de Dios. El gran poder de María, la débil, la humilde, la pobre, radica en que está «llena de gracia», según las palabras del ángel (Lc 1,28). Como única creatura humana, como plenamente *kecharitomene*, María concibe en su seno al Logos por medio de la sola intervención de Dios, con exclusión de cooperación masculina. La concepción virginal es un misterio de fe, pero no un absurdo. Es el signo de la soberana gracia divina que actúa, ella sola, en la encarnación, con el consentimiento humilde, aunque consciente y libre, de la Virgen María: «Aquí está la esclava del Señor, cúmplase en mí lo que has dicho» (Lc 1,38).

Esta intervención divina que trasciende las leyes de la naturaleza, tiene un cierto paralelismo, en cuanto imagen del poder absoluto de Dios, con la concepción de san Juan Bautista en el seno de una mujer anciana y estéril, Isabel; el mismo ángel Gabriel, en la anunciación a María, hace alusión a este acontecimiento (Lc 1,36). La virginidad de María está prefigurada en las estériles que llegan a concebir. El cumplimiento de las profecías es lo más misterioso del profetismo veterotestamentario. El último profeta se convierte en «precursor» del Mesías profetizado. *La esterilidad se hace «fecunda», y la virginidad se transforma en la maternidad por antonomasia, por la sola gracia de Dios*. Quien había hecho salir al primer hombre de sus propias manos únicamente por su soberana voluntad y porque es amor, ahora, como *Trinidad* y comunión de amor, crea al hombre nuevo por un acto nuevo y soberano, sin intervención de varón. Isabel y María son signos de una humanidad bajo la gracia, capacitada para llegar a ser un nuevo comienzo de auténtica vida personal que sólo viene de Dios, sólo en él tiene sentido y a él se dirige, ratificando así su total dependencia de lo divino.

La esterilidad, por tanto, alcanza su plenitud en la virginidad. La imposibilidad de concebir según las leyes de la naturaleza es una realidad que apunta hacia una vida nueva. La visita de María a Isabel, con el diálogo que ambas mantienen (Lc 1,39-56), abarca todo el misterio de la economía divina y la relación entre antigua y nueva alianza. El encuentro de estas dos mujeres indica que es la gracia de Dios la que actúa en ambas de un modo misterioso, pero comprensible a los ojos de la fe.

La concepción virginal es el momento clave de la encarnación del Logos. Si suprimimos la concepción virginal, la encarnación queda desnaturalizada y ya no es más que un acontecimiento meramente banal, centrado en lo humano. La patrística y la himnografía ortodoxas han contemplado y cantado la paradoja de la encarnación como un acto normativo y coherente, en el que Dios se revela a sí mismo en el tiempo como Uno y Trino, como inaccesible a toda racionalización o intervención humana. La concepción virginal destruye la idea errónea que el hombre se ha formado de su propia virilidad como potencia autosuficiente para crear la vida y orienta la reflexión hacia una creación *ex nihilo* que tiene a Dios como centro. Esto significa que la vida brota de la plenitud de amor que es Dios, sobre la base de una entrega total y libre y de una obediencia en consciente abandono por parte de la mujer, como elemento humano receptivo. María, como *nueva Eva*, se convierte por la gracia en instrumento para restablecer la relación normal entre la humanidad y Dios. En estrecho paralelismo con la entrada del pecado en la historia, queda ahora restaurada la relación con Dios; una relación de comunión por pura iniciativa divina, pero a través de la obediencia responsable y libre de una mujer.

2. Pecado y santidad

Únicamente sobre la base de la concepción virginal podemos abordar un nuevo aspecto de la *paradoja* de la encarnación. Me refiero a la contradicción entre el *pecado original heredado por la «Theotokos»* y la *concepción sin pecado del Logos*. Aquí precisamente radica, para la patrística ortodoxa, lo más profundo del misterio de santificación por el Espíritu. Una naturaleza pecadora que-

da transformada en una existencia limpia y sin pecado. La concepción inmaculada de María puede ser objeto de alabanza, pero nunca podrá ser un dogma. María en cuanto ser humano conserva el pecado original aunque la pecaminosidad resulte inactiva. A semejanza de lo que acontece en un pecador arrepentido, María es purificada para convertirse en madre de Dios, aunque, permanece solidaria con la raza humana ante Dios. Así María prefigura el hecho de que el Logos de Dios habrá de cargar con el pecado del mundo, porque «Dios le hizo pecado» (2 Cor 5,21), sin resultar por ello pecador.

De esta manera se garantiza la identificación con la humanidad pecadora y, al mismo tiempo, se afirma y se convierte en realidad la vocación inmaculada a crear una humanidad nueva, fruto de la gracia. Los ortodoxos orientales no tienen reparo en ensalzar a la *Theotokos* como virgen y madre inmaculada (*aspilos*), pero sin considerarla, desde el punto de vista dogmático, exenta de pecado original. Esta paradoja es el fundamento para comprender el misterio de santificación de la humanidad pecadora como un proceso dialéctico que se realiza en el pecador arrepentido y santificado. La persona de María es, de manera absolutamente única, el arquetipo de la persona humana: pecadora y, al mismo tiempo, santificada por y en la comunión eclesial de los santos. La «inmaculada concepción», entendida literalmente, es una racionalización del misterio, desde el punto de vista humano. Con ella se introduce una separación entre María y la humanidad en el aspecto más decisivo y delicado de la salvación. Hay que conservar cuidadosamente la relación dialéctica entre pecado original y gracia santificante de Dios ¹⁴.

3. La creación del «hombre nuevo»

La insistencia de los Padres griegos en la solidaridad de María, por un lado con el Logos y, por otro, con toda la raza humana

¹⁴ Sobre la actitud de los ortodoxos orientales, cf. J. Kalogirou, *María, la Theotokos siempre Virgen según la fe ortodoxa* (Salónica 1957) 10-30 (en griego), y los artículos de H. Alivisiatos y P. Bratsiotis mencionados en la bibliografía.

depravada por el pecado original, se puede explicar por el enfoque cristológico de su mariología coherentemente enraizada en su antropología. La maternidad divina, como efecto de la gracia, es la base para afirmar que todos los seres humanos somos hijos de Dios en el Espíritu. La humanidad purificada no es solamente el arquetipo de la santidad, sino también la madre de todos los que participamos, por el Espíritu, en el Logos encarnado. Los creyentes encarnan espiritualmente al Logos y se alimentan de su cuerpo y sangre. María está, por tanto, orgánicamente *relacionada con la Eucaristía* y con su influjo en la vida personal de todos los creyentes.

El Espíritu Santo crea la forma de Cristo en el espíritu de todos los hombres por medio de la colaboración de María en el acontecimiento de la encarnación. La *Panbagía*, llena de gracia, nos recuerda a este respecto las palabras de Is 54,1 que son un canto a la estéril, a la desconsolada que no tiene marido, pero que se convertirá en madre de una multitud. «Llena de gracia» y «santificación» son, según el modelo de la *Theotokos*, expresiones idénticas.

La *Theotokos*, como nueva Eva, participa en la lucha a muerte contra la vieja enemistad del hombre, engendrando al Logos, que «crea en sí un hombre nuevo reconciliado y así establece la paz» (Ef 2,15). A partir de este momento (a imagen de la *Theotokos*, que es el primero y único ser humano en plena solidaridad con la humanidad entera), todos los hombres pueden «revestirse de ese hombre nuevo creado a imagen de Dios, con la rectitud y santidad propias de la verdad» (Ef 4,24).

Sólo en esta perspectiva se puede comprender la respuesta de Cristo a los que le informaron de que su madre y sus hermanos querían hablar con él: «Aquí están mi madre y mis hermanos: los que cumplen la voluntad de mi Padre del cielo» (Mt 12,49-50). Con ello dio un sentido más amplio a la maternidad y a la fraternidad. Esto nos recuerda aquella otra palabra: «El que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10, 37). De lo que aquí se trata es del parentesco espiritual que supera con mucho al natural. En este sentido hay que interpretar el apelativo «mujer», en vez de «madre», con que Cristo se dirige a María; con él se significa la nueva situación de una maternidad que ahora se extiende a toda la comunidad del pueblo elegido de Dios.

La maternidad de María se ha convertido en una nueva realidad que engendra al «hombre nuevo» en Cristo. La voluntad de Dios, que se ha revelado y sigue revelándose y haciéndose realidad en María es «la encarnación del Logos y nuestra propia divinización»¹⁵.

La Iglesia que, desde el punto de vista humano, incluye también a la *Theotokos*, no cesa de engendrar vida, como madre nuestra, por medio de la santificación que lleva a cabo el Espíritu Santo. En el ámbito de la nueva alianza, la maternidad de María significa y realiza un continuo nacimiento espiritual de todos los miembros de la comunidad. La personalidad de María, en cuanto *Theotokos*, no consiste meramente en revestir de carne al Logos ni en dar forma humana a Jesús de Nazaret, sino en dar una *hípothesis* humana al Logos, como nuevo Adán, y en participar de lleno en la reconciliación entre Dios y el hombre¹⁶.

III. LA «THEOTOKOS» Y LA NUEVA PERSONA HUMANA EN UN MUNDO NUEVO

La solidaridad de la *Theotokos* con la condición humana, entendida como la más absoluta debilidad e impotencia del hombre, tiene que ser una sacudida que haga tambalear los fundamentos de todas nuestras egocéntricas estructuras de poder y nuestras concepciones de la Iglesia y de la vida social. Al mismo tiempo tiene que destruir todo tipo de humanismo antropocéntrico, ideado en las torres de marfil de nuestra soberbia y que no busca más que dominar y subyugar a los demás. La madre de Dios es «tipo» de la esclava del Señor, que toma parte en su sufrimiento y da testimonio de su gloria humildemente y en silencio. La veneración que le tributa la Iglesia se debe a su papel en la encarnación. María sabe muy bien que su gloria es puro reflejo, y que si Dios le ha otorgado una participación en su propia gloria es porque se ha fijado en su «humilde esclava», y por eso: «desde ahora me felicitarán todas las generaciones» (Lc 1,48).

¹⁵ San Juan Damasceno, *Sobre la fe ortodoxa* B' 1, por P. Nellas, 26.

¹⁶ Sobre este punto, cf. las excelentes páginas de M. Thurian «Marie et l'Église», *ibid.*, 175-253.

La tradición oriental venera y ensalza la humildad de María con gran profusión de títulos, en sus himnos y oraciones. Esta espléndida colección es un tesoro de la literatura universal y convierte a la liturgia ortodoxa en una perpetua doxología y acción de gracias. El himno *akathistos*, que se canta durante la cuaresma, las dos semanas de plegarias de principios del mes de agosto, el puesto central que ocupa María en las celebraciones cúllicas, contribuyen a dar a la liturgia ortodoxa un carácter de apoteósica veneración de la *Theotokos*, en cuanto que ella personifica el receptáculo de la gracia destinada a todos los creyentes en el proceso de arrepentimiento y nueva generación. Pero lo que realmente se ensalza en toda esta liturgia deslumbrante es una debilidad que sufre y una humildad que obedece.

Es verdad que los himnos de la tradición oriental pueden dar la impresión de que aceptan la idea de una «asunción corporal» de la *Theotokos*, ya que resulta inadmisibles que el cuerpo que fue morada del Logos divino pueda experimentar la corrupción¹⁷. A pesar de todo, la enseñanza de la Iglesia oriental profesa unánimemente que la *Theotokos* compartió plenamente la muerte como condición existencial del ser humano, excluyendo así un nuevo privilegio de la *Theotokos* —lo mismo que en el caso de la inmaculada concepción— que la separaría de la miseria inherente a la condición humana. Por eso, la fiesta más importante de la Virgen María (el 15 de agosto), en el calendario litúrgico ortodoxo, se llama la «Dormición de la *Theotokos*». Es una fiesta que influye directamente en la religiosidad, en la espiritualidad y en las convicciones personales de los que ensalzan públicamente la gloria oculta de la sumisa esclava del Señor.

1. Fuerza en la debilidad

En la tradición oriental, la figura dominante de María como «tipo» de la santidad de la Iglesia es la de *un ser frágil, la de una pecadora redimida y llena de gracia por su total obediencia y ab-*

¹⁷ Esta idea ha sido claramente expresada por M. Siotis, *Aparición del culto eclesial a la Theotokos y la tradición de la Iglesia sobre su dormición* (Salónica 1950) 16 (en griego).

soluta humildad ante Dios. María es la personificación de las palabras de san Pablo: «lo débil del mundo se lo escogió Dios para humillar a lo fuerte» (1 Cor 1,27). La vida de María es una realización ejemplar de la *kénosis* del Logos, al que ella dio *hipóstasis* humana, y que «se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo» (Flp 2,7).

La aceptación consciente de la debilidad humana, elemento esencial del hombre nuevo en Cristo, es el resultado más importante para construir una antropología cristiana basada en el «tipo» de la Madre de Dios en cuanto *Theotokos*. Pero, de hecho, en esta debilidad se manifiesta la gloria del Omnipotente. Esta paradoja, que la razón humana considera locura, sacude los cimientos de la autosuficiencia del hombre y de nuestras estructuras mentales y sociales, produce cambios radicales en las instituciones jerárquicas y en la injusticia de las leyes humanas y convierte a los poderosos de este mundo en miserables seres humanos y a los ricos en desposeídos totalmente «vacíos».

Uno de los textos más estremecedores de la Biblia es el que se refiere a la exaltación de María, precisamente en este aspecto de su debilidad: el Magnificat (Lc 1,49-53). Dios «ha hecho tanto por mí». Esta afirmación va seguida de un análisis de este «tanto» en tres niveles sucesivos, que manifiestan el triunfo de la debilidad sobre la arrogancia, sobre los poderosos y sobre los ricos. La figura de María es un desafío a esta triple estructura del poder humano cuya permanencia se ve profundamente sacudida y que, en última instancia, va a quedar destruida. Este texto, precioso resumen del profetismo veterotestamentario, es puesto por Lucas en labios de María como un cántico de acción de gracias. En María se cumplen las figuras; por medio de ella, la nueva humanidad en Cristo cobra una presencia dinámica en todas las situaciones de la vida humana, para operar cambios radicales en la ética individual y en las estructuras de injusticia social. La debilidad de María es la manifestación más clara del poder de Dios en la realidad humana concreta; y por eso se convierte en «tipo» *indefectible de la verdad fundamental que da origen a una antropología cristiana*.

Por desgracia, los cristianos de todas las confesiones no ambicionamos más que el poder, tanto en el campo científico de la

teología como en las estructuras eclesiales de ejercicio del ministerio. Por eso se tiende a convertir este texto en un himno triunfal con predominio de lo emotivo y a vaciarlo de su impacto dinámico en la vida y de su misión revolucionaria contra toda clase de injusticia, fruto del abuso del poder. Así la *Theotokos*, encarnación del poder de Dios en la debilidad humana, ha quedado despojada de su función más importante en una comunidad eclesial empeñada en su lucha en el mundo y, por otra parte, corre el riesgo de no poder causar en los cristianos un impacto que les lleve a comprender y a hacer realidad el «hombre nuevo» como nueva humanidad en Cristo. Igualmente, la tradición ortodoxa, debido a su exagerado énfasis en la alabanza, *corre el riesgo de quedarse en una actitud pasiva* frente a este arquetipo dinámico, que exige una acción revolucionaria coherente en todos los campos de la vida personal y colectiva, viciada por una inane soberbia y una abusiva sed de poder. Las deslumbrantes celebraciones litúrgicas y el sentimentalismo humano constituyen una seria amenaza para la correcta y consciente efectividad de este prototipo dinámico, que es la *Theotokos*, en la ética individual y social.

Ha sido una suerte que las condiciones históricas hayan revelado la dialéctica de la debilidad a la mayoría de las Iglesias orientales de antigua raigambre, las cuales se han enfrentado una y otra vez con un auténtico martirio. La *Theotokos* ha sido para ellas el punto de referencia central y motivo de consuelo. Ella las ha mantenido, como pueblo de Dios, firmes en su debilidad, a pesar de todas sus estructuras y apariencias externas. Ella ha creado en su interior el sistema vertebral de toda una serie de figuras frágiles y orilladas, sus mártires, como testigos vivos del Siervo doliente, a imagen de la *Panhagía*. Queda por ver si en el futuro, en conexión con este testimonio, María va a inspirar en las Iglesias orientales una actitud dinámica y creativa frente a un mundo secularizado, donde impera la injusticia social.

2. El hombre y la mujer en la salvación

No se puede hablar de María en cuanto *Theotokos* sin tener en cuenta que la encarnación del Logos ha dado un nuevo sentido a

la relación entre los dos sexos. La figura humana del Logos encarnado es masculina, pero abarca las prerrogativas de ambos sexos, sin discriminación ni prioridad cualitativa de uno con respecto al otro, ya que la encarnación ha tenido lugar por medio de una mujer sin intervención de varón. La concepción virginal (*parthenogenesis*) contribuye de manera muy significativa al nuevo sentido de la relación entre los sexos, pues invierte la situación creada por la caída original, según el relato bíblico de la entrada del pecado en la raza humana. Ahora la nueva Eva goza de una prioridad en la gracia, al revés que la primera mujer, la cual introdujo la tentación en todo el género humano.

Contemplada en esta perspectiva, la *Theotokos* es, en cuanto mujer, un signo de la raza humana en su totalidad —masculina y femenina— elevada al plano divino, purificada y llamada a ser, sin discriminaciones, «nueva creatura» en Cristo. Lo mismo que el pecado original contaminó por medio de una mujer tanto al sexo femenino como al masculino, así ahora en la encarnación, por medio de una mujer, la *Theotokos*, el género humano en su totalidad queda purificado y restaurado. La tentación no entró por culpa del sexo «débil»; la que sucumbió a la tentación fue una mujer como símbolo de toda la humanidad solidaria en el pecado. La mujer representa el elemento receptivo de la gracia y de la vida, pero también el abuso de la libertad que trae como consecuencia la ruptura de la comunión con Dios —ésta es la esencia del pecado— socavando así el orden de la creación y de la creatividad, cuyo «tipo» es el elemento masculino. La participación de sólo una mujer en el acto salvífico de la encarnación del Logos el cual aparece en la historia como figura masculina, es símbolo de toda la humanidad que solidariamente recibe la gracia, y significa el elemento por antonomasia receptivo de la vida en el acto creador de Dios. *En la exaltación de la «Theotokos» queda elevada la humanidad entera, masculina y femenina, en perfecta unión y plena igualdad cualitativa, debido a una actuación de Dios creativa y salvadora.*

En el marco de esta solidaridad e igualdad, la *Theotokos* señala la función específica que Dios ha asignado a la mujer en la salvación, como elemento receptivo, y pone el acento en la gracia que viene únicamente de Dios. La función de la mujer consiste en

encarnar el cariño y la ternura de Dios que crea por amor, porque él es amor. Al elegir a la Virgen María para la encarnación del Logos, Dios ha escogido un acto creador que personifica el amor y la ternura y ha excluido la bronca, agresiva y violenta penetración masculina, centrada en la afirmación de su propia supremacía. Pavlos Evdokimov, quien sostiene esta interpretación de la *Theotokos*, analiza con precisión las funciones masculina y femenina en el acto salvífico de Dios. Evdokimov exalta la función femenina en cuanto representa el elemento receptivo, oferente y sacrificial que toma forma en «el cordero de Dios inmolado ya antes de la creación del mundo». Dios rechaza «la solución masculina en cuanto creatividad violenta, extrovertida y subordinada a la afirmación de potencia y dominio, propia de la virilidad». Para el hombre, después de la caída, «vivir significa poseer, conquistar, luchar hasta el final, matar; mientras que para la mujer (después de la encarnación y en la persona de María), la vida consiste en concebir y dar a luz, en mantener y proteger la vida mediante la donación de sí misma. El hombre se entrega, para conseguir una victoria; la mujer salva, convirtiéndose en ofrenda»¹⁸. Con este destino salvífico, la mujer, como María, convierte en realidad el puesto y el papel que Dios había asignado desde siempre a la humanidad, restaurada por la encarnación del Logos en su primitiva relación de libertad y amor con su creador.

3. *«Theotokos»: visión escatológica del hombre nuevo*

Una de las imágenes más enérgicas y majestuosas de toda la Biblia es «la magnífica señal en el cielo», de que habla el libro del Apocalipsis (12,1-17). «Una mujer envuelta en el sol, con la luna bajo sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas. Estaba encinta y gritaba por los dolores del parto y el tormento de dar a luz». «Un gran dragón rojo» amenaza a la mujer y a su hijo; pero, en vano. La gracia de Dios protege a la mujer y a su hijo; y «la mujer huye al desierto», donde será protegida y sustentada por Dios (Ap 12,1-6).

¹⁸ P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde* (Paris 1958) 151.

Esta imagen sintetiza con el más vivo colorido el proceso de perpetua regeneración de la vida a partir de la encarnación, el combate que supone la creación del «hombre nuevo» en Cristo y el camino hacia su perfección consumada, por la gracia de Dios, al final de los tiempos. Prácticamente todos los Padres de la Iglesia, orientales y occidentales, los pioneros de la Reforma y la inmensa mayoría de los exegetas modernos interpretan este texto como una imagen de la Iglesia. Y así, basándose en el nacimiento de Cristo «de una mujer», ven a la Iglesia como madre de la humanidad restaurada en Cristo¹⁹. Al aparecer, en los últimos capítulos de la Biblia, esta imagen es un espléndido resumen de toda la economía divina, desde el punto de vista del eterno combate para conseguir, «con dolores de parto», el nuevo nacimiento espiritual de todos los creyentes. Ellos tienen que ajustarse al ejemplo de una vida dura de sufrimiento, en lucha contra el pecado, pero orientada hacia la gloria, a la luz de la victoria definitiva sobre el mal, por medio de la maternidad divina de la *Theotokos* en la Iglesia. María es la figura central, el arquetipo que Dios ha dado a la humanidad en su lucha para alcanzar la creación del hombre nuevo en Cristo y en su Iglesia²⁰.

CONCLUSION

No cabe duda de la enorme importancia que hoy tiene la mariología para la vida de la Iglesia, para la teología y, especialmente, para una antropología cristiana. Si se da un enfoque cristológico al puesto que la Virgen María ocupa en la economía de la salvación y a su maternidad en la Iglesia, habrá que hablar nece-

¹⁹ También por lo que toca a la interpretación de este texto y, en especial, a su conexión con la profecía del Antiguo Testamento, cf. M. Thurian, *ibid.*, 262-281.

²⁰ Paul Evdokimov expone el impacto de esta imagen escatológica en la antropología cristiana. Se refiere asimismo a la conocida interpretación psicoanalítica que hace C. G. Jung del cap. 12 del Apocalipsis en su libro *Antwort auf Hiob*, y adopta, ante tal interpretación, una postura positiva desde un punto de vista ortodoxo. Cf. P. Evdokimov, *ibid.*, 196; cf. en particular el capítulo III: «La Theotokos, archétype du féminin», 207-221.

sariamente de una antropología mariológica²¹. Esta concepción nos ayudará a abrir nuevos horizontes a nuestra reflexión sobre un tema tan candente como la relación entre hombre y mujer en la comunidad eclesial y en la sociedad. La elevación y la exaltación de María como *Theotokos* y *Panagia* puede contribuir a un nuevo enfoque de la *prioridad del elemento femenino*. Lo femenino prevalece sobre lo masculino, de un modo muy peculiar, en el proceso de salvación y en la configuración de una humanidad nueva en arrepentimiento, humildad, pobreza, justicia social y cambio de las estructuras injustas. La estructura patriarcal y la intransigencia unilateral masculina están desprovistas de una función y de un sentido carismático en el mundo moderno de la tecnología y en la mecanización de la vida social.

Por otra parte, la mariología puede proporcionarnos las directrices de un *feminismo evangélico*, que no se basa en que a igualdad de derechos corresponde una igualdad de funciones entre el hombre y la mujer. Tal actitud priva a la humanidad de esa diferenciación fundamental que constituye su belleza, su bondad y su alegría. La «virilización» de la mujer, en razón de su lucha contra la discriminación de los sexos, desvía la solución del problema de su rumbo auténtico marcado por la función de María en la historia de la salvación. En la fe cristiana, lo femenino es el elemento dominante, porque representa la esencia común de la humanidad globalmente considerada. Lo masculino deberá, pues, conformarse a lo femenino, renunciando a su insaciable deseo de dominio y de poder. No es, por tanto, necesario que la mujer se asimile al hombre para asegurar la igualdad. A la luz de una auténtica mariología, la preponderancia masculina supone un intolerable agravio a la humanidad y la condena a un duro unilateralismo masculino que falsea y pervierte el ejercicio del poder.

Consecuentemente, la *Theotokos* puede ejercer un notable influjo sobre las mismas estructuras eclesiales, haciendo más carismático y flexible su ejercicio del ministerio y liberándolo de todo

²¹ Wolfgang Beinert, aludiendo a la actual importancia de la mariología, concluye con el mismo énfasis desde otro punto de vista: «Los grandes temas de la mariología no están aislados, sino que constituyen otras tantas muestras de la antropología teológica», en *Heute von Maria reden?* (Friburgo-Basilea-Viena 1973) 108.

despotismo, de todo clericalismo y de todo falso funcionalismo ministerial. El orden jerárquico, en cuanto función reservada al sexo masculino, tiene que afrontar el continuo desafío que implica este planteamiento; tiene que perfeccionar su ministerio de servicio y de testimonio por medio de un amor que tiene su fuente de inspiración en el «tipo» de la Iglesia, hecho realidad por la *Panhagia* como centro del pueblo de Dios.

Por eso, la *Theotokos* tiene también un *influjo directo en la tarea ecuménica*. Su maternidad implica para la Iglesia una apremiante llamada a la unidad, sobre una base carismática que exige nuestro mutuo arrepentimiento delante de Dios y la obediencia a su palabra. Tenemos que seguir creciendo «hasta alcanzar la edad adulta de Cristo» que es fruto de la fe (Ef 4,13); tenemos que dar su valor al carisma de una «mujer», la *Theotokos*, empeñada como madre en unir a todos los miembros del cuerpo de Cristo en una sola familia sin brechas ni fisuras. Los representantes de las diversas confesiones que llevan adelante el movimiento ecuménico se están dando cuenta, cada día más, de la necesidad de una referencia a María como foco de unidad, desde la vertiente humana. Aun las posiciones más radicales con respecto al puesto que ocupa la *Theotokos* en los esfuerzos por la unidad y en la eclesiología, aunque lentamente, van progresando hacia un cambio de actitud.

A los ojos de un ortodoxo oriental no deja de ser esperanza-dora la vuelta del catolicismo romano, durante y después del Concilio Vaticano II, a una mariología auténticamente cristológica, que evita exageraciones dogmáticas e insiste en la solidaridad de María con la comunidad cristiana²². En la teología protestante abierta al ecumenismo se nota igualmente un renovado interés por volver a la doctrina de los grandes reformadores sobre el importante significado eclesiológico de la Virgen María, como se demuestra en afirmaciones como ésta: «... sin embargo, el presentar a María como símbolo de la Iglesia puede seguir siendo válido, especialmente para las Iglesias herederas de la Reforma. Podrá re-

²² Cf. Walter Delius, *Geschichte der Marienverehrung* (Munich-Basilea 1963), y René Laurentin, *Bilan du Concile* (París 1963); íd., *La question mariale* (París 1963); también el symposium editado por P. Stater, *Maria in der Offenbarung* (Paderborn 1962).

cordarles una dimensión que, en gran parte, han perdido. María, como símbolo de la Iglesia, nos recuerda a todos que la comunidad de fe no es simplemente un fenómeno del momento actual, sino una dimensión que se perpetúa a través de los siglos»²³.

Los ortodoxos orientales deben contribuir a desarrollar este esquema de mariología. Su aportación puede consistir en interpretar el puesto central de la *Theotokos* en la comunidad eclesial de una manera nueva, dinámica y que no quede reducida a puro ceremonialismo. Aparte de su espléndida y bien justificada veneración de la *Theotokos* en sus asambleas litúrgicas, tendrán que estudiar seriamente las incidencias de este planteamiento en los actuales debates ecuménicos en torno a la eclesiología y especialmente en la problemática con que se enfrentan actualmente la Iglesia y la sociedad. Así podrán unir fuerzas con los cristianos de otras confesiones, para construir una comunidad justa de hombres y mujeres en y por la *Ekklesia*.

BIBLIOGRAFIA (ORTODOXA)

- S. Boulgakof, *Du Verbe Incarné*, traducido del ruso por C. Andronikof (París 1982), espec. 103-137.
- P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (París-Neuchâtel 1959), espec. 148-170: «L'aspect mariologique de l'Eglise».
- P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde. Étude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme* (Tournai-París 1958).
- V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (París 1944).
- L. S. Thornton, V. Lossky, E. L. Mascall, G. Florovsky, T. M. Parker, L. Gillet (symposium anglicano-ortodoxo), *The Mother of God* (Londres 1949).
- Juan Damasceno, *Homélies sur la Nativité et la Dormition* (Sources Chrétiennes, París 1961), en especial la introducción de P. Voulet, 8-40.

²³ Lukas Vischer, *Mary-Symbol of the Church and Symbol of Humankind: «Mid-Stream»* 1 (enero de 1978, Indianápolis) 12. Cf. también la interesante colección de artículos sobre la importancia de la mariología publicados por la Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary, Ecumenical Conference, Londres y Oxford 1979, *Looking Forward: «One in Christ»* 1-2 (1980) 54-154. Además, el symposium *La Vierge Marie* (París 1968) 1-166, con colaboraciones de R. Beaupère (introducción), P. Zobel, H. Caplain, H. Roux y A. Kniazeff.

- P. Sherwood, *Byzantine Mariology*: «The Eastern Churches Quarterly» 14 (1962) 384-410.
 V. Lossky, *In the Image and the Likeness of God* (Nueva York 1974), espec. cap. 11: Panagia, 195-210.
 S. Brock, *Mary and the Eucharist*: «Sobornost» 2 (1979) 50-60.
 L. Gillet, *Marie, Mère de Jésus*: «Contacts» 30 (1979) 361-376.
 O. Clément, *Féminisme russe et Mère de Dieu. Cronique: Réponse à l'enquête du Conseil Oecuménique des Églises*: «Contacts» 30 (1980) 361-376.

En griego

- J. Kalogirou, *María, la Theotokos siempre Virgen según la fe ortodoxa* (Salónica 1957), aparecido también en la revista «Gregorios Palamas» (1957) 1-176.
 K. Dratselas, *La Theotokos y el Himno Akathistos* (Trikala-Atenas 1957).
 Andreas Theodorou, *La Hija del Reino. Comentario teológico al Himno Akathistos* (Atenas 1977) 1-278.
Cuatro conferencias sobre la Madre de Dios por san Juan Crisóstomo, ed. por P. Nellas, quien escribe la introducción y los comentarios (Atenas 1970) 1-290.
 Nicolás Cabasilas, *La Theometor*, ed. por P. Nellas, autor de la introducción y los comentarios (Atenas 1968) 1-225.
 E. Metelinaios, *La Theotokos María, la Hija de los Profetas* (1961).
 P. Trembelas, *La Madre del Salvador* (Atenas 1968).

Artículos sobre la definición de los nuevos dogmas marianos por la Iglesia católica romana:

- H. Alivisatos, *El nuevo dogma*: «Ekklesía» (1950) 354ss y 368ss.
 P. Bratsiotis, *Sobre el nuevo dogma*: «Ekklesía» (1950) 398ss.
 Metropolitano Ireneo de Samos, *El nuevo dogma de la Iglesia romana*: «Ekklesía» (1950) 396ss.
 J. Karmiris, *El nuevo dogma de la Iglesia romana*: «Ekklesía» (1951) 21-25.
 M. Stotis, *Sobre el culto de la dormición de la Theotokos. Tradición de la Iglesia*: «Gregorios Palamas» (1950) 167-192.
 M. Farantos, *Lugar e importancia de la Theotokos en la vida y la fe de la Iglesia*, en *Temas de dogmática y ética* (Atenas 1983) 259-279.
 S. Papadopoulos, *La siempre Virgen María*, en *Enciclopedia de religión y ética I* (Atenas 1962) 462-472.
 J. Kalogirou, *María*, en *Enciclopedia de religión y ética VIII* (Atenas 1966) 649-685.
 K. Kalokuris, *María (Iconografía)*, ibíd., 685-707.

N. NISSIOTIS

[Traducción: D. MÍNGUEZ]

MARIA EN LA TEOLOGIA PROTESTANTE

I. PRESUPUESTOS

Para entender la Reforma es imprescindible también, en el tema de María, recordar la situación de la baja Edad Media; esta situación se revela aquí incluso de forma especialmente ejemplar.

Dogmáticamente hablando, en la Iglesia medieval hay muy pocas cosas firmemente establecidas. Sólo están libres de discusión los hechos fundamentales del *parto virginal* (Credo: «natus ex Maria virgine») y de la *maternidad divina* (Ef 431: *Theotokos*, completado, corroborado y limitado por el Calcedonense, 451: «ex Maria virgine... secundum humanitatem», «de María virgen... en cuanto a su humanidad»). Pero no existía todavía ningún «dogma mariano».

Esto supone teológicamente una gran libertad y pluralidad. El axioma aparentemente inofensivo «De Maria nunquam satis» estimula, sin embargo, el ingenio y la fantasía especulativa. Se discute sobre todo la cuestión de la cooperación de María en la obra de salvación. A partir del siglo XIII comienzan a aparecer excrecencias teológicas; por ejemplo, san Bernardino de Siena (1380-1444) no puede ser declarado libre de serios errores teológicos. La alta escolástica trata el tema de la preservación de María del pecado original. Aparece la disputa secular entre dominicos y franciscanos sobre la *Concepción Inmaculada* de María. El problema, sin embargo, no se resuelve realmente en la Edad Media; antes bien, la discusión sobre el tema es prohibida por Sixto IV (1482-1483). Esto significó en definitiva que la doctrina de la Concepción Inmaculada de María (desarrollada sobre todo por Duns Escoto) quedó protegida de los duros ataques de los dominicos. Simultáneamente se aprueba la fiesta, pero no se hace obligatoria para la Iglesia.

En el terreno de la *devoción práctica* impera una gran liber-

tad. En las fiestas marianas adquiere María con los himnos y oraciones un lugar destacado. Las leyendas marianas se transmiten de generación en generación, se veneran las imágenes y los lugares marianos. María se convierte en objeto central del arte cristiano. Sin embargo, hay que advertir que la religiosidad mariana de la baja Edad Media, a pesar de su afán de independencia, continúa todavía en el siglo xvi encuadrada en el marco más amplio del culto a los santos. Con respecto a la baja Edad Media, un autor católico habla también de «bajo nivel», y añade: «era necesaria una purificación» (R. Laurentin).

II. HISTORIA

1. Martín Lutero y la Reforma

a) Las afirmaciones de Martín Lutero (1483-1546) deben ser entendidas desde su concepción teológica y cristológica, centro de su pensamiento, como queda patente en su doctrina de la justificación. El punto de partida, indica repetidas veces, es la idea vigente en la baja Edad Media acerca del Juicio final. En él, María representa la mediadora de los pobres pecadores incluso frente a su propio Hijo, pues «nosotros teníamos a Cristo por nuestro enojado juez y a María por nuestra misericordiosa abogada en quien estaba todo nuestro consuelo y refugio». Para Lutero esto significa privar a Cristo de su función y otorgársela a María (WA 30 II, 299:1530). Con el reconocimiento de Cristo como nuestro hermano misericordioso desaparece la significación de María como auxiliadora principal en el Juicio y en las necesidades en general; María pierde su función directamente soteriológica; por supuesto, ella continúa siendo figura importante de la historia de salvación. Esto explica el interés teológico, polémico y «reformador» de Lutero en este tema.

Lutero tiene una visión teológica de María rigurosamente teocéntrica y cristocéntrica. En la vuelta a los fundamentos dogmáticos de la Iglesia primitiva ve Lutero cómo se confirma y se llena de sentido bíblico esta visión. Para Lutero está claro sobre todo el parto virginal proclamado en el Credo. Además admite, natu-

ralmente, la *Theotokos* del Concilio de Efeso, 431. Respecto de la disputa teológica sobre la Concepción Inmaculada no se manifiesta de forma clara.

Por el contrario, como exegeta dice Lutero cosas muy importantes sobre María, sobre todo en su interpretación del Magnificat, de 1521 (WA 7, 544-604). No se trata de «ensalzar» a María; se acentúa precisamente su pequeñez para alabar la grandeza de la obra misericordiosa de Dios. ¡Por gracia se convirtió en Madre de Dios, no por mérito! En este sentido se puede hablar con razón de una «alabanza de María» por parte de Lutero: «creatura Maria non potest satis laudari» (WA TR 1, 219 N.º 494). «La pobre esclava» es modelo de humildad, etc., pero no podemos convertirla en «reina del cielo», pues esto significaría hacer un deshonor a Cristo, al atribuir a una criatura lo que sólo conviene a Dios (WA 10 III, 322; 1522).

María no es para Lutero y los reformadores un tema importante de discusión teológica. La polémica de Lutero va dirigida fundamentalmente contra la praxis, contra el *falso culto a María*. Cuando en la praxis religiosa se pospone a Cristo y se le despoja de su función, se produce según Lutero aquel *abusus* por cuya razón él desearía incluso ver «extirpado el culto a María» (WA 11, 61: 1522). Con especial frecuencia nos encontramos con el rechazo de la *Salve Regina*, donde María es llamada «regina misericordiae» y «vita, dulcedo et spes nostra». También rechaza el *Regina coeli*.

El interés reformador de Lutero consiste, por tanto, en eliminar del culto divino y del calendario litúrgico fiestas y formas abusivas; es decir, en dar una orientación cristológica. Por eso mantiene aquellas fiestas marianas que tienen un fundamento bíblico (la Anunciación, 25 de marzo; la Visitación, 2 de julio; la Purificación, 2 de febrero). Los reformadores pusieron especial interés, evidentemente, en relacionar estas fiestas con Cristo, incluso en celebrarlas sin más como fiestas de Cristo. Con todo se aprovechaban también estos días para hablar de María y de su significación para los cristianos evangélicos. María tenía realmente un puesto en estas fiestas.

b) De los demás reformadores está próximo a Lutero su coetáneo Ulrico Zuinglio (1484-1531). El es en este punto menos

polémico y acusa un fuerte sello humanista y una tendencia espiritualizante. Acepta y defiende el dogma de la Iglesia primitiva. María es *instrumento* de la historia de salvación y *modelo* de vida cristiana, *signo* y *testigo* que remite al milagro y misterio de Cristo. También para Zuinglio es la mariología una parte de la cristología: «Toda su gloria es su Hijo» (Z I, 426), María no puede aceptar «que se le atribuya a ella la gloria que es de su Hijo» (Z II, 195). Zuinglio conserva también hasta el final las fiestas marianas, pero lucha decididamente contra el culto religioso a María y rechaza enérgicamente su adoración y también su invocación. El verdadero culto a María consiste en dedicarse al servicio de los pobres.

c) De los reformadores de la época tardía, Felipe Melancton (1497-1560) ofrece una impronta más débil de la religiosidad medieval y unos rasgos humanísticos más acentuados. Melancton sigue en este punto a Martín Lutero, pero su postura es en general más sobria; con todo también él tiene palabras cálidas para María como «dignissima amplissimis honoribus» (*Apolo-gie*, CA XXI). Su concepción sin pecado, fruto de la fantasía de los monjes, es evidentemente «una osadía» (CR 25, 898). María figura, sin embargo, en la cadena tradicional de los santos como modelo; ella es *tipo de la Iglesia*: «Maria semper repraesentat Ecclesiam» (CR 14, 152).

d) Juan Calvino (1509-1564) pertenece claramente a la segunda generación de los reformadores. Pese a su adhesión incondicional a las decisiones de los primeros concilios, Calvino expresa reservas frente al título de *Madre de Dios*. María está inmersa en el pecado original, sólo Cristo no está sometido al juicio. María se ha convertido entre los papistas en un «ídolo»; por eso rechaza enérgicamente Calvino su invocación y la esperanza en su ayuda e intercesión como «perversa blasfemia»; en Ginebra se prohibieron además todas las fiestas de María, de los apóstoles y de los santos, pues sólo a Dios deben rendir culto los cristianos. Esto no impide a Calvino alabar a la *sancta virgo* como maestra y modelo de humildad, fe, alabanza divina y conocimiento de la Escritura.

2. Ortodoxia protestante, pietismo, Ilustración

También para el desarrollo de la época siguiente hay que tener en cuenta el trasfondo romano-católico, sobre todo el hecho de que los documentos doctrinales oficiales de la Iglesia en relación con María se reciban con gran reserva (Tridentino, Catecismo Romano). Por otra parte, «la concentración real del culto a los santos en María» (K. Rahner), es decir, la confluencia de la devoción privada en el marianismo tiene lugar precisamente en la Contrarreforma. Asimismo, surge por primera vez una «mariología» científica con carácter propio en las últimas décadas del siglo XVII (Canisio, 1577; Suárez, 1590). Tanto en la práctica como en la teoría, España y los jesuitas ocupan una posición de vanguardia.

a) La ortodoxia protestante está interesada ante todo por la doctrina teológica. En su labor parte siempre, tanto a la hora de desarrollar positivamente la doctrina dogmática como a la de delimitar las posiciones en los temas de controversia, de los textos formulados oficialmente en ambos aspectos. Esto hace que el tema de María sólo sea tratado de paso y no se le dedique ningún apartado propio ni siquiera en los grandes escritos de controversia. Por ejemplo, Martin Chemnitz (*Examen Concilii Tridentini*, 1563-73) o Johann Gerhard (*Confessio Catholica*, 1634-37) tratan de María bajo diversos epígrafes, en particular al estudiar el pecado original y el culto a los santos. Un conocimiento real del desarrollo posterior de la praxis y de la teología del ámbito católico aparece en raras ocasiones; por ejemplo, en Joh. Conrad Dannhauer, que ve en los jesuitas a los adalides de la espiritualidad mariana y teme que termine todo en una *mariosofía*.

En la exposición de la propia doctrina decae el interés por la figura de María en comparación con la época de la Reforma. María ocupa cada vez menos espacio en las obras dogmáticas protestantes de los siglos XVII y XVIII; en este sentido puede establecerse una línea descendente desde Johann Gerhard, pasando por Quenstedt (1685), Hollatz (1707) y Budeo (1723), hasta Bayo (1750). Las exposiciones monográficas son escasas.

b) El pietismo está próximo en muchos aspectos a la ortodoxia protestante; Philipp Jakob Spener (1635-1705), por ejem-

plo, es un teólogo destacado de la controversia. Sin embargo, aunque los pietistas tienen más interés por la praxis religiosa y un conocimiento más próximo de la vida de las otras confesiones, el tema de María no aparece nunca con más fuerza en los escritos pietistas de controversia (Paul Anton, 1732; Johann Jakob Rambach, 1738). También en los diálogos del conde Zinzendorf (1750-1760) con el cardenal arzobispo de París, Noailles, se abordan temas de soteriología y eclesiología, pero no de mariología, a pesar de que Zinzendorf tenía un sentido y una consideración especial para el aspecto «femenino» en la religión.

c) La Ilustración teológica atribuye todavía menos importancia a este tema. En la obra de Siegmund Jakob Baumgarten, *Geschichte der Religionspartheyen* (1766), María ocupa solamente tres de las 1.300 páginas de que se compone el texto. Joh. Salomo Semler rechaza estrictamente todo culto a María y lo considera una superstición de la Iglesia romana. Impera la idea de que lo natural y lo racional se identifican. Frente al cansancio del impulso religioso hay un interés creciente por las cuestiones éticas y ético-sociales. La situación en el campo católico se corresponde en muchos aspectos con este interés y revela así la tendencia constante de la historia espiritual de Europa.

También en el ámbito católico, el período de 1750-1850 es, con respecto a la religiosidad mariana, una «época estéril» (Laurentin); al mismo tiempo se registra un fuerte influjo del pensamiento racionalista, que llega hasta bien entrado el siglo XIX. Las consecuencias para la praxis eclesiástica aparecen por todas partes. En la segunda mitad del siglo XVIII, las fiestas de María, que hasta entonces se habían celebrado solemnemente se van relegando en el campo protestante a segundo plano; luego se establecen como medios días festivos y, finalmente, se suprimen por completo. Evidentemente, la Ilustración tiene también otra cara. El giro se manifiesta en el polifacético inspirador Johann Gottfried Herder. De él conservamos un sermón sobre María, del año 1773, en el que presenta un contenido ampliamente reformador y hace especial hincapié en «la sierva» en el sentido de Lutero. Precisamente en la condición de sierva era María grande «y como tal debemos honrarla».

3. Del siglo XIX a la actualidad

El paso decisivo a una nueva concepción no se produjo en el campo teológico, sino en el artístico-literario: en el Romanticismo, uno de los cambios más grandes en la historia de la cultura moderna. Enfatícamente escribe el poeta Novalis: «Quien te ha visto, madre, una vez, jamás será por la tentación seducido», y muchos poetas se expresan como él. Con todo, aquí se plantea la urgente cuestión de la «secularización» de contenidos bíblicos y cristianos. ¿Se trata realmente de «María» o de «la mujer», del «eterno femenino»? En el sermón de Navidad *Weihnachtsfeier* (1806) de Schleiermacher es significativa la afirmación de que podemos decir que «toda madre es una María».

Esta línea de valoración puramente humano-religiosa de *María como símbolo maternal* se extiende más allá del puro ámbito de la Iglesia protestante. El gran crítico del cristianismo Ludwig Feuerbach llega a escribir en su obra *Esencia del cristianismo* (1841): «El Padre es realmente una verdad, cuando la Madre es una verdad», y le reprocha al protestantismo haber marginado a la Madre de Dios, lo cual está en contradicción con la misma realidad antropológica y necesariamente deberá tener consecuencias. También Paul de Lagarde, el agudo crítico del paulinismo «judío», reprocha al protestantismo su impronta exclusivamente masculina y aboga por la necesidad de culto a María y sus imágenes en la «piedad alemana».

a) Reacción protestante al dogma de la «Inmaculada Concepción».

En el cristianismo evangélico tiene lugar la recuperación de la figura de María, tanto a nivel popular como eclesiástico, en el *movimiento de renovación* y en el *confesionalismo luterano*, particularmente en este último con Löhe y Vilmar. Sin embargo, a mediados de siglo, con la *definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María*, en 1854 por Pío IX, el tema adquirirá nueva vitalidad e importancia. A partir de este momento coexistirán simultáneamente el rechazo violento y la aprobación cordial.

El teólogo conservador prusiano E. W. Hengstenberg mues-

tra una amplia comprensión ante el nuevo dogma. En 1855 definiendo dicha doctrina y no halla en ella «ningún elemento de divinización de María». Algunos años más tarde, el pastor protestante W. O. Dietlein se esfuerza en hacer una valoración positiva del dogma y lo presenta no como expresión de una posición extrema, sino más bien como «una cuidadosa purificación de la concepción hasta entonces expuesta a toda clase de equívocos». Ya el título de su librito *Evangelisches Ave Maria* (1863) (Ave María protestante) da a entender que quiere corregir la «postura tristemente negativa» de los cristianos protestantes frente a María.

Sin embargo, estos impulsos apenas tuvieron efecto. La línea de un claro rechazo del desarrollo doctrinal romano-católico era más fuerte. El recién fundado (1854) periódico religioso protestante, por ejemplo, se opone violentamente a tales manifestaciones «ortodoxas» dentro del campo protestante. Uno de sus fundadores, Karl (von) Hase fue uno de los primeros que, en su famosa obra *Handbuch der Protestantischen Polemik* (1862), dedicó un capítulo específico a María. Su ponderado rechazo del culto a las imágenes de María está impregnado de erudición y espíritu liberal, y podría considerarse como típico y determinante de la formación burguesa del protestantismo anterior a la primera guerra mundial.

Pero la voz de más peso que se alza contra el dogma procede de un luterano «ortodoxo»; nos referimos al extraordinario libro de Eduard Preuss, *Die römische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis aus den Quellen dargestellt und aus Gottes Wort widerlegt* (1865) (Doctrina romana de la Inmaculada Concepción expuesta desde sus fuentes y refutada desde la Palabra de Dios). Después de hacer un bosquejo de la historia de este dogma, lo «analiza» a la luz del evangelio en el marco de una lectura viva de la Biblia y desde la perspectiva de la Reforma (reactualizando el método de «examen» de Martin Chemnitz). El autor pretende demostrar que «este sistema, que se presenta como apostólico y antiguo, en realidad es moderno y no tiene nada de apostólico»; llega a la conclusión de que en el catolicismo reciente «se ha desquiciado el cristianismo primitivo y se ha sustituido por una nueva religión». De hecho, esta postura auténticamente protestante no tuvo seguidores en el siglo XIX, ni siquiera el propio autor fue consecuen-

te con ella. Sin embargo, también en el protestantismo de la época siguiente se encuentran estos dos polos: cálida comprensión y rechazo inequívoco de la mariología.

Voces famosas sobre el tema surgen una y otra vez del círculo de «los defensores de una doctrina mariana protestante». Entre los anteriores a la primera guerra mundial es especialmente digno de mención el teólogo neoortodoxo del norte de Alemania Emil Wacker, autor del libro *Maria die Mutter des Herrn oder Natur und Gnade* (1891) (María la Madre del Señor o naturaleza y gracia). Después de la guerra, Friedrich Heiler y el círculo de la «Alta Iglesia» tratan el tema en numerosos estudios. Aquí y en la Fraternidad de san Miguel, como en el caso de Karl Bernhard Ritter, hay en el trasfondo intereses litúrgicos y ecuménicos. Un puesto destacado ocupan las *Marienreden* (1927) del exegeta Adolf Schlatter, profesor de Nuevo Testamento en Tubinga y crítico de la doctrina luterana de la justificación. Tras la segunda guerra mundial vuelven a abordarse los problemas. Las posiciones protestantes van desde Friedrich Heiler y Wilhelm Stählin hasta Hans Asmussen (*Maria, die Mutter Gottes*, 1950) y Richard Baumann.

b) Reacción protestante al dogma de la Asunción de María.

La proclamación del dogma de la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos por el papa Pío XII en 1950 representa una ruptura. Esta definición dogmática provoca vehementes reacciones en todo el mundo. Friedrich Heiler las recoge y analiza en su revista «Oekumenische Einheit». En Alemania, la voz protestante que se alza con más energía contra este dogma es el «Evangelische Gutachten» (Dictamen protestante), publicado por la facultad de teología de Heidelberg bajo la dirección y guía de Edmund Schlink y que formula las reservas fundamentales de la teología reformadora.

El nuevo dogma tiene importantes repercusiones también en el diálogo interconfesional. Ha habido que esperar hasta Juan XXIII para que dicho diálogo se restableciera y adquiriera un nuevo ritmo. De todos modos, merced también al trato mesurado del tema por parte del Concilio Vaticano II, el problema mariológico ha cedido claramente terreno en favor de otros problemas (ministe-

rio, eucaristía, etc.). Sin embargo, todo indica que el tema «María» desde hace unos años va adquiriendo cada vez más actualidad.

No sólo se multiplican las opiniones e interrogantes en el campo católico; también en el protestante se está produciendo al parecer una situación totalmente nueva a impulsos de una teología de orientación «feminista». Unas primeras bases de elaboración teológico-eclesial del tema las hallamos en un estudio conjunto de exegetas protestantes y católicos americanos y en un documento del Círculo de Estudios Católico de la Iglesia Evangélico-Luterana Unida de Alemania (VELKD), titulado *Maria. Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch* (1982). Con todo, no se tiene todavía suficientemente en cuenta la gravedad de los problemas y, consiguientemente, el fundamento para una respuesta protestante es todavía muy provisional.

III. PROBLEMAS Y POSIBILIDADES ACTUALES

1. Nuevos impulsos

Después de una «pausa» de treinta años, el tema de María aparece, pues, si no nos engañan todas las apariencias, de forma completamente nueva en la teología protestante. Los impulsos vienen de diversos lados.

a) En primer lugar proceden del ecumenismo católico. Si ya Albert Brandenburg había hablado de la «teología mariana de Lutero» y, al mismo tiempo, había descubierto a Martín Lutero como «mariólogo», P. Gerhard Voss OSB sacó hace algún tiempo las consecuencias ecuménicas afirmando que María juega de hecho un papel más pobre en la teología y religiosidad de los cristianos protestantes que la que sería posible e incluso procedente, de acuerdo con el planteamiento reformador. Recientemente, el obispo de Osnabrück ha propuesto en repetidas ocasiones hacer a María «Patrona de la Ecumene».

b) A estos impulsos se añaden recientemente los que provienen de una teología feminista. Esta teología, que partió de Estados Unidos, llegó hace tiempo a Europa; hoy se halla represen-

tada en todas las grandes confesiones, aunque con diversas formas. Esto significa que el propio protestantismo ve hoy a María desde la nueva perspectiva del conjunto de problemas relativos al papel de la mujer en la religión (María como símbolo de lo maternal en Dios, etc.).

c) Los teólogos protestantes «anglicanos» o incluso «filocatólicos», interesados en la liturgia, no se interesan ya por estos viejos problemas que, sin embargo, siguen abiertos y adquieren actualmente una importancia nueva, sobre todo para la espiritualidad de las comunidades evangélicas en cuya vida religiosa María desempeña un papel no pequeño (Hermanas de María de Darmstadt, Taizé, etc.).

Todo parece indicar que los cristianos evangélicos se hallan, más que nunca, ante el reto de enfrentarse con estos problemas y de darles una respuesta más precisa. Tampoco la teología protestante podrá en el próximo futuro desentenderse como hasta ahora del tema «María». De cara al futuro, quizás necesitemos una «mariología ecuménica» si queremos que aumente la mutua comprensión entre los cristianos separados. Pero la contribución protestante a semejante mariología no puede reducirse a una aprobación entusiasta o a una profundización mística de la mariología católica.

2. Criterios para una «mariología» protestante

Hablando con propiedad, *no cabe esperar* una «mariología» protestante como tratado aparte, pues María no tiene sentido en sí misma, sino que debe ser entendida desde la perspectiva de su Hijo. La doctrina mariana protestante requiere, por tanto, una fundamentación y orientación cristológicas. Su punto de partida y su modelo no puede consistir ni en el maximalismo católico del axioma «de María nunquam satis», ni en el maximalismo feminista que pone a «la mujer» en el centro de la religión.

La teología evangélica tiene que encontrar su camino entre el feminismo y el catolicismo; su punto de partida tiene que ser la Sagrada Escritura si quiere seguir siendo teología evangélica. Por tanto, no sería evangélica ni beneficiaría al ecumenismo una contribución evangélica que no fuera *bíblica*. En este tema existen por

parte protestante verdaderas lagunas, y el auténtico trabajo exegetico no ha hecho sino comenzar.

María puede y debe tener un puesto en la doctrina y en la predicación protestante. La interpretación del Magnificat de Lutero puede constituir a este respecto un espléndido ejemplo. La figura de María nos invita a ensalzar las maravillas de Dios. Finalmente, desde una perspectiva protestante, no se puede dejar el tema «María» a la simple meditación piadosa o a una mitificación incontrolada, sustrayéndola al control crítico de la teología; ello supondría dar paso libre a una «tumorción» mariológica, «es decir, a un crecimiento anormal del pensamiento teológico y los tumores hay que extirparlos» (Karl Barth).

Con ello, la teología asume la importante función de limpiar y prevenir el crecimiento de malezas. «María» no debe convertirse en un producto de nuestro entusiasmo religioso. La «necesidad» religiosa no puede ser un criterio decisivo de la fe cristiana. En la tarea de hallar una imagen de María con más sólido fundamento bíblico, la teología protestante tendría que ser capaz de aportar al diálogo ecuménico una colaboración provechosa no sólo para la Iglesia católica, sino para todas las confesiones (W. Völker). Su fruto más importante podría ser que, tras la intrincada maleza de una «mariología» de rasgos míticos, apareciera la imagen real de la Madre de Nuestro Señor con nueva espontaneidad, sencillez y hermosura.

BIBLIOGRAFIA MAS IMPORTANTE

I. Walter Delius, *Geschichte der Marienverehrung* (Munich-Basilea 1963); Hilda Graef, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung* (Friburgo 1964); René Laurentin, *Court Traité de Théologie Mariale* (París 1953).

II. Hans Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung* (Gotinga 1968); Albert Ebner, *Martin Luthers Marienbild: «Orientierung»* 20 (1956) 77ss, 85ss; Peter Meinhold, *Die Marienverehrung: «Saeculum»* 32 (1981) 43-58; Reinhard Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus* (Paderborn 1952); Walter Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren* (Tubinga 1962); WA = *Weimarer Ausgabe der Werke Luthers* (Berlín 1883ss); Z = *Zwinglis Sämtliche Werke* (Berlín 1905ss); CR = *Corpus Reformatorum*.

III. Stephen Benko, *Protestanten, Katholiken und Maria* (Hamburgo 1972); Albert Brandenburg, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegen-*

wart (Paderborn 1965); Hans Häselbarth, *Maria in der Frömmigkeit der evangelischen Kirche: «Una Sancta»* 36 (1981) 371-423; Friedrich Heiler (ed.), *Evangelische Marienverehrung*, en *Eine heilige Kirche I* (1955-1956); Helmut Lamparter, *Die Magd des Herrn* (Metzingen 1948, 1979); *Maria im Neuen Testament* (Stuttgart 1981) (Estudio conjunto de teólogos protestantes y católicos promovido por el Diálogo Luterano-Católico de los Estados Unidos); Giovanni Miegge, *La Vergine Maria. Saggio di Storia del Dogma* (Torre Pellice 1950, 1959); Hans Joachim Mund (ed.), *Maria in der Lehre von der Kirche* (Paderborn 1979); Rosemary Radford Ruether, *Maria-Kirche in weiblicher Gestalt* (Kaiser Traktate 48; Munich 1980); Klaus Riesenhuber, *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner* (Quaestiones Disputatae 60; Friburgo 1973); Max Thurian/Roger (Frère), *Maria, die Mutter des Herrn* (Maguncia 1980); Lukas Vischer, *Maria - Typus der Kirche und Typus der Menschheit*, en *Ökumenische Skizzen* (Francfort 1972) 115ss; Werner Völker, *Mariendogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950: «Ökumenische Rundschau»* 30 (1981) 1-19, y varias colaboraciones, en *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, últimamente 30 (1979) 65-69 (Horst Beintker); 32 (1981) 50-55 (Albert Mauder); 33 (1982) 84-89 (Heiner Grote); y en la revista «Una Sancta».

G. MARON

[Traducción: T. ROMERA SANZ]

MARIA EN LA TEOLOGIA CATOLICA

Este tema es muy vasto y no sería posible tratarlo cumplidamente en tan breve artículo¹. Por ello, me propongo considerar la doctrina mariana bajo el prisma limitado de la interacción entre teología y antropología.

El discurso acerca de Dios y su relación con la humanidad viene determinado por la experiencia humana situada históricamente. Por consiguiente, toda teología se halla condicionada socioculturalmente, todo concepto de lo divino es verbalizado merced a metáforas fundadas en dicha experiencia humana variable. Por otro lado, la definición del ser humano creado a imagen de Dios, esto es, la antropología teológica, se halla influenciada por la descripción de la divinidad.

Dicha interacción se encuentra en toda doctrina cristiana, pero es particularmente visible en el discurso acerca de María. En el curso de la historia de la Iglesia, la doctrina mariana ha sido formulada en tres perspectivas diferentes: cristología, eclesiología, mariología, las cuales nos proporcionan el esquema de este estudio.

I. CRISTOLOGIA:

MARIA DA A LUZ AL HIJO DE DIOS

1. Desarrollo de la doctrina

Los grandes concilios ecuménicos hablan de María en un contexto exclusivamente cristológico. La exposición de fe del Concilio de Nicea (325) no hace mención de ella. María aparece tan sólo en la del Concilio de Constantinopla (381). Los símbolos de am-

¹ Véanse los estudios, a la vez exhaustivos y sobrios, de Raymond E. Brown, *María escriturística*, y de René Laurentin, *María doctrinal*.

bos concilios se enfrentan al arrianismo, según el cual el Hijo es una creatura del Padre, no preexistente. Se trata, por tanto, de afirmar la consustancialidad del Hijo con el Padre por el nacimiento eterno².

El Concilio de Efeso (431), al combatir al patriarca de Constantinopla, Nestorio, llama la atención acerca del nacimiento temporal. Con el fin de salvaguardar la distinción entre naturaleza divina y humana en el Hijo de Dios encarnado, Nestorio prefería llamar a María *christotókos*: literalmente, la que pare a Cristo. Contra Nestorio, el patriarca de Alejandría, Cirilo, utiliza el término *theotókos*: la que pare a Dios. Su objetivo es afirmar la *unidad* del Hijo, preexistente por el nacimiento eterno, y en cuanto hombre nacido de María³. En el anatema primero, Cirilo define dicho término de esta manera: La virgen es *theotókos*, pues ha parido en la carne al Dios-Verbo hecho carne⁴.

Conviene, pues, subrayar que, en esta polémica, los términos *christotókos* y *theotókos* tienen un significado físico y concreto, designan el parto, y no la maternidad en general. La palabra «madre» (*meter, mater*) no se emplea. Para Cirilo, se trata de subrayar el carácter divino del niño dado a luz *humanamente* por María⁵.

La definición de fe del Concilio de Calcedonia (451) precisa el término *theotókos* en este contexto de los dos nacimientos, afirmando la *doble* consustancialidad del Hijo: con el Padre por su divinidad, con nosotros (se sobreentiende con María) por su humanidad. La insistencia acerca de la *unicidad* del Hijo llega a hacerse clásica: «El mismo y único Cristo, Hijo único, en el que reconocemos dos naturalezas, sin confusión ni división, subsistiendo en una sola persona» (*prosopon-hypóstasis, persona-subsistencia*)⁶.

² *Conciliorum oecumenicorum decreta* = COD (Bolonia 1972) 5, 24.

³ Correspondencia entre Cirilo y Nestorio: COD 44, 47, 58.

⁴ Cf. COD 59.

⁵ Acerca del interés mariano en el Egipto de Cirilo, cf. *Apophthegmata patrum*, donde María sólo es nombrada una vez; como «theotókos», cf. *Patrologia graeco-latina* 65,358 (n. 144); Jean-Claude Guy (ed.), *Paroles des anciens. Apophthegmes des Pères du désert* (Paris 1976) 136; Benedicta Ward (ed.), *The Sayings of the Desert Fathers* (Londres-Oxford 1981) 187; Bonifaz Miller (ed.), *Weisung der Väter* (Friburgo 1965) 239.

⁶ Cf. COD 86.

Los grandes escolásticos, como Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino, definen el término *theotókos*, en latín *Dei genitrix*, en dicha perspectiva de la unidad de la *persona*. De este modo, el nacimiento eterno implica paternidad divina y, recíprocamente, filiación divina. El nacimiento temporal implica maternidad real por parte de María, pero recíprocamente *no* filiación real por parte de Cristo. Si bien es consustancial con María por su humanidad, la ausencia de *persona* humana en el Hijo de Dios encarnado implica la ausencia de *nueva* filiación respecto a ella⁷. Cuando Juan Duns Escoto habla de *dos* filiaciones reales, se trata de una diferencia de terminología: el objeto de filiación no es ya la *persona* divina, sino una de las dos naturalezas. La maternidad de María es real en el sentido de una función *fisiológica* normal, conforme a la de las otras madres humanas. De ello resulta que Cristo es realmente el hijo de María. A finales del siglo XVI, Francisco Suárez utiliza nuevamente dicha interpretación.

La terminología es importante tratándose de María. Para la tradición griega, el término *theotókos* sigue siendo una de las designaciones principales. En la tradición latina se opera un paso significativo de *Dei genitrix*, la que pare a Dios, a *mater Dei*, madre de Dios. Este último término lo encontramos en la liturgia a partir del siglo VI, y en la teología a partir del VII (Ildefonso de Toledo). Sin embargo, el término *Dei genitrix* sigue siendo el más extendido y cuando se utiliza *mater Dei*, por ejemplo en los escolásticos, ambas denominaciones parecen sinónimas.

Conviene hacer notar que los documentos conciliares usan únicamente los términos de connotación fisiológica, como *theotókos*, *Dei genitrix* y más precisamente *Deipara* (*parere* = parir), o también *mater Christi*, madre de Cristo. La designación *mater Dei* no aparece en un concilio hasta el Vaticano II, en la constitución dogmática *Lumen gentium* (1964), como sinónimo de *genitrix Dei Filii*, la que pare al Hijo de Dios (n. 53)⁸.

⁷ Sobre los diferentes aspectos del debate escolástico concerniente a María, véase mi libro *Anthropologie médiévale et théologie mariale* (Oslo 1971).

⁸ Cf. nn. 57, 61, 63, 69 = *Deipara*; nn. 66, 67 = *Dei genitrix*; nn. 66, 69 = *mater Dei*.

2. Una concepción androcéntrica y sus consecuencias

La cristología clásica es verbalizada según las concepciones antropológicas de la época. Para describir la función de María en la encarnación de Cristo, se recurre a una *ginecología androcéntrica*. La función del padre es considerada como activa; en el caso de Cristo, la asume el Espíritu Santo, mientras que la función materna es pasiva. En este contexto, los términos *theotókos-Dei genitrix* designan a María como receptáculo en el momento de la concepción, como gestadora por el hecho de nutrir al feto, luego como parturienta llegado el momento de dar a luz al niño. Lo mismo puede decirse en cuanto al uso sinónimo de *mater Dei*, el cual presupone una maternidad androcéntrica en la que la paternidad es primaria.

Cuando, a partir del siglo XVII (Pedro de Bérulle), el término de maternidad «divina» entra en el discurso mariano, el esquema activo-pasivo permanece. La maternidad es considerada «divina» no por su funcionamiento, sino por su principio, que es la paternidad divina en el nacimiento eterno. María sigue siendo la madre *humana* de un niño divino.

Tras el descubrimiento del óvulo mamífero por Karl Ernst von Baer (1827), la ginecología androcéntrica desaparece como presupuesto de la cristología. Si madre y padre tienen funciones equivalentes, mi opinión es que utilizar el término *mater Dei*, y con mayor razón el de maternidad «divina», implica una sobreestimación de la función de María, incompatible con el teocentrismo de los grandes concilios ecuménicos.

En efecto, el término *theotókos* implica el rechazo del axioma antiguo: «partus sequitur ventrem» (la condición del hijo es la de la madre), dado que la divinidad del Padre es común con la del Hijo encarnado. Por otra parte, el término de maternidad «divina» implica una fórmula inversa: «venter sequitur partum» (la condición de la madre es la del hijo), en la medida en que la divinidad de Cristo determina la relación de María con él. Tras convertirse en principio fundamental de la mariología desde finales del siglo XIX (Matthias Joseph Scheeben), la maternidad «divina» se transforma en lo que yo llamo «Heilsgynäkologie» (ginecología de la salvación), para terminar con los títulos de mediadora y corredentora.

II. ECLESIOLOGIA: MARIA ES LA NUEVA EVA

Siguiendo el paralelo entre Adán y Cristo de Rom 5,14: «Adán, figura (*typos*) del que había de venir», a partir del siglo II, se introduce el tema de la nueva Eva. En Justino (*Diálogo con Trifón* 100) e Ireneo (*Adversus haereses* III, 22,4; V, 19,1), la desobediencia de Eva en la caída (Gn 3,6) queda contrarrestada por la obediencia de María en la concepción del Hijo de Dios (Lc 1,38). En Tertuliano (*De anima* 43,10), la formación de Eva de la costilla de Adán dormido (Gn 2,21-22), el cual la nombra a continuación madre de los vivientes (Gn 3,20), es figura de la formación de la Iglesia del costado traspasado de Cristo al morir (Jn 19, 34). Se trata, pues, de dos paralelos distintos: Eva-María y Eva-Iglesia.

A partir del siglo IV, ambas interpretaciones de la nueva Eva se fusionan por acercamiento entre María y la Iglesia. En Ambrosio (*De institutione virginis* XIV, 88-89; *In Lucam* II, 7; 56-57), María y la Iglesia son igualmente vírgenes y madres. Agustín (*De sancta virginitate* 2-6) utiliza de nuevo dicha comparación, considerando la fe de María en la perspectiva de la fecundidad espiritual de la Iglesia madre (*mater ecclesia*), esposa virginal de Cristo. Como miembro de la Iglesia, María coopera en esta fecundidad según el espíritu, el cual engendra a los miembros, a cuya cabeza, Cristo, ella dio a luz corporalmente. En otro texto (*Sermo Denis* XXV, 7), Agustín compara a las dos madres, subrayando que la Iglesia tiene prioridad sobre María. Esta última forma parte de la Iglesia, si bien es miembro eminente de aquella⁹.

La tipología del nuevo Adán y de la nueva Eva afecta a toda la historia de la humanidad. Desde la creación, la primera pareja prefigura a Cristo y a la Iglesia (Ef 5,31-32). El papel instrumental de Eva en la caída de Adán es paralelo al de la receptividad de María en la encarnación del Hijo de Dios. Cristo se encarna en el sexo ejemplar y normativo, el de Adán, mientras que María re-

presenta el sexo secundario y derivado, el de Eva. Como redentor, Cristo es el nuevo Adán. Como nueva Eva, la Iglesia es su esposa auxiliar en la obra de la salvación. Esta tipología traslada así el esquema androcéntrico del orden de la creación al orden de la redención. Presupone la distinción de funciones, del hombre y de la mujer, propia del patriarcado. La función del miembro humano en la pareja tipológica, bien sea María o la Iglesia, es instrumentalmente materna, esto es, específicamente femenina. La función del miembro divino, Cristo, por su eminencia, es considerada específicamente masculina.

En el contexto androcéntrico, propio de los Padres de la Iglesia, la presencia de ambos miembros, prefigurados en Adán y Eva, garantiza la totalidad de la salvación, al englobar a los hombres y a las mujeres. Agustín lo expresa claramente (*De diversis quaestionibus* 83,11): «Mas convenía que la liberación del ser humano (*homo*) se manifestase en ambos sexos. Así, puesto que era la humanidad masculina, el sexo más honorable el que convenía asumir, la liberación del sexo femenino debía venir del hecho de que dicho hombre (*vir*) naciera de la mujer (*femina*)»¹⁰.

El simbolismo nupcial del nuevo Adán y de la nueva Eva, así como su fundamento bíblico (Os 2,19-20; 2 Cor 11,2; Ef 5,31-32), supone la unión entre dos partes desiguales, propia del matrimonio patriarcal. Esto es, la subordinación de la esposa sirve de analogía a la dependencia de la humanidad respecto a Dios. Esta convergencia androcéntrica del dato escriturístico y de su interpretación es normal y, por tanto, legítima en el contexto del patriarcado. A medida que se desmorona el androcentrismo en la civilización contemporánea, desaparece dicho fundamento sociocultural y el simbolismo pierde su aptitud significativa. En cuanto verbalización humana, históricamente situada, opino que el tema de la nueva Eva se queda ya anticuado. Su uso anacrónico es incluso nocivo, en la medida en que sirve para perpetuar el androcentrismo eclesial.

⁹ «Sancta Maria, beata Maria, sed melior est ecclesia quam virgo Maria. Quare? quia Maria portio est ecclesiae, sanctum membrum, excellens membrum, supereminens membrum, sed tamen totius corporis membrum» («Miscellanea Agostiniana» I [Roma 1930] 162).

¹⁰ *Corpus Christianorum* 44 A (Turnholti 1975) 18.

III. MARIOLOGIA:

INMACULADA CONCEPCION Y ASUNCION CORPORAL

El discurso mariano es relativo e indirecto en la cristología y en la eclesiología, disciplinas ambas que conservan su propia perspectiva. Con las definiciones dogmáticas de 1854 y de 1950, dicho discurso se convierte en mariológico, es decir, directamente referido a María. Ambos dogmas se apoyan por entero en teorías antropológicas conjeturales.

1. *La inmaculada concepción*

Presupuesto de la noción de inmaculada concepción es la doctrina agustiniana del *pecado original* transmitido por generación paterna. De ella resulta la contaminación del feto, *infectio carnis*, la cual alcanza al alma racional en el momento de su infusión. Debido a la intervención del Espíritu Santo en la encarnación, Cristo se halla exento de dicha transmisión. Desde la biología androcéntrica, según la cual el pecado original se propaga exclusivamente a través del padre, único activo en la generación del hijo, la condición de María no tiene repercusión cristológica.

A partir del siglo VIII (Juan Damasceno), motivos de conveniencia requieren la purificación de María por razón de su maternidad. Los grandes escolásticos piensan que María contrae la *infectio carnis* por su concepción humanamente normal. Luego será *santificada* por una intervención reparadora, que se realiza en dos etapas: en primer lugar en el seno materno, etapa que Alberto Magno y Buenaventura sitúan inmediatamente después de la animación, mientras que Tomás de Aquino no precisa el momento. Es una liberación de todo pecado actual, incluso venial. Es de notar que, según esos doctores, Jeremías y Juan Bautista también fueron santificados *in utero*, pero eximidos tan sólo del pecado mortal (cf. Jer 1,5 y Lc 1,15). En una segunda etapa, María es santificada en el momento de la concepción de Cristo (Lc 1,35), dándose en ella la supresión total del pecado original.

La idea de una intervención preventiva de la *infectio carnis* surge en conexión con la fiesta litúrgica de la concepción de Ma-

ría, celebrada en Inglaterra a partir del siglo XI y que luego se extiende por Europa en el XII. Santificación *in utero* que aparece propuesta según diversas variantes relativas a las *teorías de embriología* que se adopten. Suponiendo un intervalo entre concepción y animación, Eadmer opta por una santificación que previene la transmisión del pecado original en el momento de la concepción de María¹¹. Nicolás de San Albano estima que dicha intervención tuvo lugar en el momento de la infusión del alma racional de María, mediante la purificación del cuerpo fetal ya contaminado. Juan Duns Escoto considera simultáneas concepción y animación, y de este modo combina ambas opiniones proponiendo como tesis más probable la de una intervención preservadora ocurrida en el momento de la concepción de María.

Desde 1439, este privilegio de María fue reconocido por el Concilio de Basilea, pero a causa del conflicto que lo enfrentó a Eugenio IV, dicho concilio no fue considerado legítimo. Con todo, es de notar la semejanza entre la fórmula de Basilea y la bula *Ineffabilis Deus* del 8 de diciembre de 1854. Ambos textos hablan de una gracia singular (*gratia singularis*) que deja a María exenta (*immunis*) del pecado original, al impedir su transmisión, aun cuando lo hubiera contraído naturalmente. En la bula de 1854, la insistencia en la *conceptio* manifiesta la influencia de la teoría agustiniana, que presupone el vínculo tradicional entre procreación y contaminación¹².

2. *La asunción corporal al cielo*

La idea en que se apoya la asunción corporal es la de la inmortalidad del alma racional, idea de origen platónico adoptada por los Padres de la Iglesia. Como la muerte sólo afecta al cuerpo, la que resucita es la *carne*.

La fiesta litúrgica de la dormición de María entra en la Iglesia romana a finales del siglo VII. Al contrario de lo que ocurre

¹¹ El principio de conveniencia es trasladado al ámbito de la voluntad divina: «Potuit plane. Si igitur voluit, fecit» (H. Thurston/Th. Slater, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae* [Friburgo 1904] 11).

¹² *Enchiridion Symbolorum* (Friburgo 1965) 561-562.

con la santificación de María, los grandes escolásticos aceptan su ascensión corporal como una pía creencia. Conviene hacer constar que dicho privilegio se le atribuye igualmente a Juan Evangelista (cf. Jn 21,22-23). En el caso de María, la razón es de conveniencia. Es preciso descartar la hipótesis de la descomposición de su cuerpo, separado de su alma en el momento de la muerte. La santificación reparadora o preservadora que se le atribuye en orden a la función de María en la encarnación, hace impensable la putrefacción de la tumba. La disgregación natural del cuerpo de María queda, pues, impedida por la unión restablecida con su alma inmortal inmediatamente después de la muerte. La ascensión corporal al cielo garantiza la presencia de María, en cuerpo y alma, en la gloria.

Los escolásticos sólo hacen materia de discusión el lugar celeste en el que se encuentra María después de la ascensión de su cuerpo resucitado. Alberto Magno la sitúa en el cielo de las criaturas, con los ángeles superiores. Tomás de Aquino estima que María está por encima de los ángeles, mas no al nivel celeste de Dios. Buenaventura afirma que María ocupa su lugar en el cielo de la Trinidad.

Estos datos antropológicos tradicionales los encontramos de nuevo en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* de 1 de noviembre de 1950. La dualidad entre el alma inmortal y el cuerpo mortal exige una intervención especial a fin de que la carne de María evite la corrupción de la tumba y su alma separada se libere para reunirse con el cuerpo resucitado. La constitución apostólica parece, pues, suponer, con los escolásticos, que María murió. Sin embargo, este punto plantea problemas, dado que la muerte es la pena propia del pecado de origen que María, según la fórmula dogmática de 1854, no había contraído. Algunos teólogos afirman en consecuencia, y en buena lógica «maximalista», que *María fue exenta de la mortalidad común*¹³. La cuestión queda abierta, habiendo de señalar que la fórmula de 1950, en este punto, es bastante vaga, con la expresión *devicta morte* (vencida

¹³ Cf. Martin Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge: «Studi e Testi»* (Ciudad del Vaticano 1944) 569-582. Probablemente Pío XII compartía esta opinión.

la muerte). El texto no precisa el modo de la ascensión ni su relación con una posible muerte de María, sino que sitúa claramente el privilegio en la línea del dogma de 1854, como una consecuencia de la inmaculada concepción¹⁴.

Ambas definiciones dogmáticas son igualmente mariocéntricas en cuanto a su motivación, y fruto del movimiento mariológico «maximalista» de los siglos XIX y XX. Siguiendo la comparación tradicional entre María y la Iglesia, dichas fórmulas expresan asimismo cierto triunfalismo eclesial. Sin embargo, el dogma de 1950 puede ser resituado en una perspectiva cristocéntrica. Se trata, efectivamente, de una *resurrección que anticipa* la plenitud general, y cuya causa ejemplar es la resurrección de Cristo. El dogma de 1854, por el contrario, atribuye a María un *lugar excepcional en la economía de la redención*.

Ambas fórmulas se apoyan igualmente en datos antropológicos ya caducos. Mi opinión es que dejan de tener sentido para convertirse en algo literalmente incomprensible, toda vez que tales *a priori* han dejado de ser vigentes. Privadas del apoyo de la doctrina agustiniana del pecado original, transmitido por generación paterna, o de la doctrina clásica de la inmortalidad del alma racional separada en espera de su cuerpo resucitado, tales verbalizaciones mariocéntricas quedan reducidas al terreno de puras conjeturas¹⁵.

IV. RETORNO A LA ECLESIOLOGIA: LUMEN GENTIUM

El concilio *Vaticano II* decidía, por el voto del 29 de octubre de 1963 (1.114 contra 1.074), insertar su discurso sobre María en la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*. Este acontecimiento señala el fin de la mariología propiamente dicha mediante el retorno a la perspectiva eclesiológica.

El último capítulo de *Lumen gentium* considera a María como *Deipara* en el misterio de Cristo y de la Iglesia. La orientación es claramente cristocéntrica, y las funciones atribuidas a María, *eclesiotípicas*, utilizando nuevamente la comparación patrística entre

¹⁴ *Enchiridion Symbolorum*, 781-782.

¹⁵ Cf. *op. cit.*, nota 7, 116-119.

María y la Iglesia (nn. 53-61). Ello contrasta con las definiciones de 1854 y 1950, en las cuales los privilegios son *crisotípicos*, por paralelismo entre Cristo y María: concepción sobrenatural e inmaculada concepción, ascensión y asunción corporal. El texto conciliar se esfuerza por situar a María en un marco escriturístico, dando pruebas de una gran sobriedad, sobre todo si lo comparamos con la corriente «maximalista» de la literatura mariológica contemporánea. Las fórmulas de 1854 y 1950 se utilizan, pero de forma somera y con gran discreción (nn. 53, 59, 62, 68). *María es a un mismo tiempo la figura de la Iglesia terrestre y el miembro más eminente de la Iglesia escatológica* (nn. 63, 68).

Con todo, por su carácter de compromiso (aprobado finalmente por 1.996 votos contra 23), el documento contiene algunas *incoherencias de género crisotípico*. Respecto a María, nueva Eva, invoca las interpretaciones patrísticas de Lc 1,38, pero el texto conciliar magnifica su sentido al utilizar los términos *consentiens* y *cooperans* (consintiendo y cooperando, n. 56; cf. 58 en referencia a Jn 25,19). En los Padres de la Iglesia se trataba de obediencia y de fe (n. 63)¹⁶. Otros pasajes denotan nostalgia «maximalista» de María mediadora y corredentora. María es denominada colaboradora generosa (*generosa socia*), sufriente con (*compatiens*) y así cooperante (*cooperata est*) en la obra salvífica de Cristo muriente (n. 61). En referencia a Lc 1,38, María es considerada como *mediadora* (n. 62), lo que contrasta con la noción crisocéntrica del único mediador (n. 60).

Hasta los límites de lo posible, catorce años después de la definición de la asunción corporal de María, el concilio Vaticano II ha alentado de este modo la corriente «minimalista». Actitud que se debe al resurgimiento patrístico, característico de la teología católica del siglo xx. *Lumen gentium* establece un progreso por su vuelta a la perspectiva eclesiológica. Sin embargo, las fuentes tradicionales siguen siendo utilizadas a la luz de las concepciones androcéntricas de los Padres de la Iglesia. La nueva Eva sigue siendo la proyección de una orientación patriarcal: lo femenino prefigura a la humanidad en su subordinación a lo masculino, Cristo.

¹⁶ La interpretación de Lc 1,38 en el sentido de consentimiento activo data de comienzos del siglo xviii (Luis María Grignon de Montfort).

V. MARIA DESPUES DEL CONCILIO VATICANO II

1. *María, madre de la Iglesia*

En el discurso promulgatorio de *Lumen gentium*, 21 de noviembre de 1964, Pablo VI proclama a María *mater ecclesiae* (madre de la Iglesia). Propuesto en el concilio por el episcopado polaco y deseado por Juan XXIII, este título fue descartado por la comisión doctrinal encargada de preparar el capítulo sobre María, ya que se aparta del tema patrístico de la *ecclesia mater* (Iglesia madre), al atribuir a María la prioridad sobre la Iglesia. Pablo VI reaccionó, pues, contra el eclesiotipismo expresado en *Lumen gentium*. Originalmente, el título de madre de la Iglesia se le atribuía al Espíritu Santo. Sólo rara vez a María, entre los autores latinos a partir del siglo xii. El título de *mater ecclesiae* aplicado a María se emplea con frecuencia en los documentos pontificios después del Vaticano II, lo que da tranquilidad a los teólogos «maximalistas». Dicho título es crisotípico, puesto que implica la colaboración de María en la obra de la redención.

2. *María, figura de liberación*

La teología de la liberación, que surge en América del Sur, donde sin duda es adecuada, ve en María la figura de la creación liberada por Cristo. En el contexto del *Magnificat* (Lc 1,46-55), María es la que proclama la liberación de los pobres y de los oprimidos. María, tradicionalmente muy venerada por el catolicismo de aquellas regiones, se transforma de este modo en anunciadora del orden nuevo. Esta teología me parece bien adaptada a ese contexto sociopolítico, mas por ello mismo especialmente coyuntural. Si Cristo es el liberador y no María, no veo por qué el discurso sobre la liberación no habría de seguir siendo crisocéntrico.

3. *María, modelo feminista*

No es de extrañar que las feministas católicas aprecien al único modelo femenino disponible en la doctrina tradicional (a me-

nudo con mayor perspicacia que sus hermanas no católicas). Sin embargo, encuentro sumamente grave que esa María feminista se quede anclada en una tipología androcéntrica, por ello mismo contradictoria. Ignorar u olvidar el vínculo entre feminidad y subordinación, fundamental tanto en la eclesiología como en la mariología, convierte dicha valorización de María en algo no sólo sospechoso, sino incluso absurdo. El tema de la nueva Eva es, pues, inaplicable en orden a la liberación de las mujeres, precisamente por su asimetría. Mientras María es llevada hasta el límite de lo humano, su socio y compañero sigue siendo divino. Ese simbolismo es asimismo nocivo, ya que impide a las mujeres cristianas afrontar el problema crucial: ¿cómo llegar a reducir la convergencia androcéntrica de la Escritura y de la tradición?

4. *María, dimensión femenina de Dios*

En el aspecto doctrinal, María sigue siendo humana, sus privilegios provienen de la redención de Cristo. En el aspecto folklórico, María ocupa, en parte, el lugar que habían dejado vacante las antiguas diosas-madres; este aspecto de la religión popular es muy importante. Un discurso que presenta a María como dimensión femenina de Dios se nutre de dicho folklore, pero se aparta al mismo tiempo del terreno doctrinal¹⁷. Considero esta concepción de María como una desviación en el sentido fuerte del término, tanto más peligrosa cuanto que sirve para pacificar a ciertas feministas. Por el contrario, este motivo puede servir para demostrar la necesidad de metáforas femeninas en el discurso acerca de Dios. Puesto que la mujer y el hombre han sido creados a su imagen, es preciso feminizar a Dios, esto es, utilizar términos tanto femeninos como masculinos en esa verbalización humana que es la teología¹⁸. Divinizar a María es, por el contrario, aproximarse a lo herético.

¹⁷ Cf. Andrew Greeley, *The Mary Myth: On the Femininity of God* (Nueva York 1977); Leonardo Boff, *El rostro materno de Dios* (Madrid 1981). Es de señalar que este paso de madre de Dios a Dios Madre se encuentra en Ludwig Andreas Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841 (Leipzig 1923) 95-104.

¹⁸ Véanse mis artículos *Christ notre mère, la théologie de Julien de Norwich*, en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 13

VI. PERSPECTIVA ECUMENICA: RETORNO A LA CRISTOLOGIA

Pese al carácter claramente «maximalista» de las tendencias posconciliares aquí expuestas, espero de la evolución futura una vuelta a la cristología, en la línea del retorno hacia la eclesiología instaurada por *Lumen gentium*. Actualmente, la teología católica se encuentra en pleno resurgir escriturístico, tras la renovación inspirada en los resurgimientos, primero escolástico, luego patristico, que comenzó a finales del siglo XIX.

El problema principal del discurso católico acerca de María es la disparidad entre el dato bíblico y su interpretación doctrinal. En el curso de la historia de la teología, el principio de conveniencia sirvió para acumular las prerrogativas marianas. La distancia entre una María escriturística y una María doctrinal puede salvarse mediante un acercamiento cristocéntrico, según el cual la manifestación de lo divino en lo humano la realiza Cristo solo. María queda así despojada de sus atributos cristotípicos.

Los datos androcéntricos de los grandes concilios ecuménicos ya no son utilizables para verbalizar nuestra fe en la Trinidad y en la encarnación del Hijo de Dios. Cuando la preeminencia de lo divino no se exprese mediante metáforas masculinas, y la dependencia de lo humano no sea ilustrada mediante la subordinación femenina, los atributos eclesiotípicos desaparecerán a su vez. De ese modo, el sexo histórico de Jesús perderá la significación androcéntrica que tenía en la tipología de los Padres de la Iglesia. La figura de María dejará de ser una construcción patriarcal: virgen, esposa y madre asociada al hombre.

El derrumbamiento del patriarcado constituye un desafío para

(Maguncia 1978) 320-329; *L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu*: «Revue théologique de Louvain» 13 (Louvain 1982) 205-220; *God's Image, Man's Image? Female Metaphors describing God in the Christian Tradition*: «Temenos» 19 (Helsinki 1983).

Acercar de los esfuerzos pontificios en este sentido, cf. Juan Pablo I, *Angelus*, 10 de septiembre de 1978 (Is 49,15), en P. Beretta, *Lo spazio di un sorriso* (Roma 1978) 70; Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, 30 de noviembre de 1980, nota 52 (Is 49,15); 61 (Lc 1,72), en «Acta Apostolicae Sedis» 72 (1980) 1190, 1193.

el androcentrismo radical de la doctrina católica; precisamos una *nueva* teología. Con todo, en lo tocante al discurso mariano, dicho androcentrismo, camuflado de teocentrismo, es una *ventaja* desde el punto de vista ecuménico. Gracias a la subordinación del elemento femenino en la economía de la salvación, el lugar de María no es tan elevado como las verbalizaciones, incluso «maximalistas», parecen indicar. Una vez que los *a priori* androcéntricos hayan cedido, no será ya posible seguir utilizando los términos tradicionales con respecto a María o a la Iglesia. *Theotókos* o *ecclesia mater* serán inaplicables en la medida en que pierdan su connotación de dependencia femenina. Emplearlos en un contexto pospatriarcal implicaría, por ese mismo hecho, una magnificación de lo humano inconciliable con la primacía divina.

Para el diálogo ecuménico es importante la realidad de las «variaciones» católicas acerca de María¹⁹. Habiendo nacido en un catolicismo atípico, por ser escandinavo y minoritario, en el que María se encuentra nublada si no ausente, no soy en manera alguna representativa de una actitud tradicional dentro de los países «católicos». Ante María, tal como es venerada en la Italia del Sur o en Polonia, me encuentro alienada. Tengo la impresión de que las divergencias sobre María están más bien determinadas por el contexto sociocultural que por el confesional. En esta perspectiva, parecen evidentes tanto la coincidencia entre mariocentrismo y debilidad económica de la sociedad como la relación entre devoción mariana y *machismo*. Sería un tema de estudio importante lo que yo llamo sociomariología, que, sin duda, desbordaría los límites de demarcación confesional.

K. BØRRESEN

[Traducción: J. M. DÍAZ VALLEJO]

MARIA Y LOS POBRES: UN MODELO DE ECUMENISMO EVANGELIZADOR

OBSERVACIONES PREVIAS

1. *El hecho de la devoción mariana*

Resulta un hecho innegable que la devoción a María es la característica del cristianismo latinoamericano más popular, persistente y original. Está presente en los orígenes mismos del cristianismo del Nuevo Mundo. Desde los mismos orígenes, la presencia de María proporcionó dignidad a los esclavizados, esperanza a los explotados y motivación a todos los movimientos de liberación¹. Al margen de su interpretación, el hecho de la devoción masiva a María no puede ser negado.

2. *Clave para una interpretación adecuada: cosmovisión de la Mesoamérica precolombina*

Al tratar de comprender la significación teológica de esta devoción, debemos estudiarla a través de sus orígenes propios y función exacta en el proceso salvífico de Latinoamérica. Estudiarla a través de las prácticas mariológicas y de las teologías del Occidente nos llevaría a una comprensión defectuosa y al error. Tal proceso metodológico arrojaría un significado que no correspondería al auténtico significado que tiene para el pueblo. Ruego, por tanto, a los lectores condicionados por el pensamiento occidental que dejen de lado sus presupuestos, por muy legítimos que éstos sean, y echen una mirada fresca a una realidad teológica que es totalmente distinta de cualquier otra perteneciente al ámbito de la tradición occidental².

¹ En un simposio que me tocó dirigir en el Instituto Catequístico Latino-Americano de Manizales (Colombia), en 1977, resultó evidente que la principal devoción mariana de cada país latinoamericano representado remitía a los orígenes mismos de aquel país y que, igualmente, constituía una experiencia liberadora de los oprimidos de aquella tierra.

² De la misma manera que las culturas occidentales han elaborado y profundizado nuestra comprensión de la Palabra, también o las culturas serán

¹⁹ Cf. Jacques-Bénigne Bossuet, *Histoires des variations des Églises protestantes* (1688).

3. Limitación y objetivo

No trataré de estudiar la devoción a María a lo largo y ancho de América Latina porque ello requeriría una investigación mucho más amplia, si se quiere ser riguroso. Por esta razón, me centraré en torno a la devoción a nuestra Señora de Guadalupe, en la localidad de Tepic. Esta devoción aparece en los mismos orígenes del cristianismo mejicano y se ha desarrollado de tal modo que ha pasado de ser la Señora de los indios a ser la primera Señora de México, a ser declarada la patrona de América Latina por los papas y, en la actualidad, está siendo considerada cada vez por más pueblos, desde Canadá a Argentina, como la Madre de las Américas (del Norte y del Sur). En este artículo trato de desarrollar la tesis según la cual la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe en 1531, junto con la subsiguiente devoción del pueblo, constituye el descubrimiento de mayor envergadura para el crecimiento y desarrollo progresivos de la concepción cristiana de Dios.

I. ORIGENES HISTÓRICOS DEL CRISTIANISMO MEXICANO

Violencias, violaciones y muerte marcaron el nacimiento de América Latina. La invasión europea por parte de los cristianos, iniciada a finales del siglo xv, dio lugar a un proceso de exterminio, esclavitud y explotación de tales dimensiones y duración que resulta difícil encontrar paralelos semejantes en la historia. Las consecuencias de estos acontecimientos no son precisamente historia, sino que siguen desarrollándose y ahondando en el mundo de hoy.

La *violencia* fue de todo tipo y lo abarcaba todo: la brutalidad de la conquista, la violación degradante de las mujeres nativas, la imposición por la fuerza de una concepción del mundo totalmente nueva por parte de la Corona española (portuguesa en el caso del Brasil) y los esfuerzos por desacreditar y destruir la raíz última de la vida del pueblo, su religión. Mientras que el nuevo imperio colonial reducía a los nativos a la condición de seres insignificantes e inferiores, sobre quienes incluso se sometía a discusión si poseían una naturaleza realmente humana, pareciendo estar destinados a ser los siervos y esclavos de los invasores blancos; los misioneros trataban de imponer la creencia en un Dios que era absolutamente extraño y alienante para los nativos.

capaces de hacer otro tanto en la actualidad. Consúltase: *Lumen gentium*, *Ad gentes* y *Nostra aetate*, por lo que respecta al Concilio Vaticano II, y el discurso de Juan Pablo II a la Comisión Bíblica Pontificia del día 26 de abril de 1979.

El Dios que presentaban era el varón juez eterno, ansioso en su justicia de castigar las faltas de los hombres y mujeres. De este modo, los españoles venían a ser el brazo enviado por Dios para castigar las infidelidades y las malas acciones de los indios.

El esfuerzo misionero actuó por vía de radical oposición: *la religión cristiana contra la religión de los otros*. Si el Dios cristiano había vencido y conquistado en la batalla, ese mismo Dios debía exigir ahora la total sumisión del pueblo recién conquistado. Era necesario desarraigar todos los vestigios de sus prácticas «paganas» y «diabólicas».

Los misioneros fueron grandes figuras del evangelio. Lucharon, incluso con riesgo de sus propias vidas, por proteger y defender a los indios. Amaban sinceramente a los nativos y trataron de ayudarles. Sin embargo, al mismo tiempo eran agentes de una violencia que sólo la religión es capaz de infligir.

La conquista y los esfuerzos misioneros dieron como resultado la institucionalización de la opresión a cuatro niveles.

Una opresión *político-económica* mediante la imposición de nuevas formas de vida y gobierno en favor de los poderosos y en perjuicio de los conquistados.

Oprisión *sexual* derivada de la violación de las mujeres nativas. Incluso los hombres nativos empezarían a seguir el modelo de los conquistadores: abusar de las mujeres y abandonarlas con los hijos.

Oprisión *sociopsicológica* debido a que los indios conquistados, incluso los nativos nobles y sensatos, quedarían reducidos a un estado permanente de esclavitud e inferioridad. En adelante estaban obligados a escuchar, aprender y obedecer a sus amos. Se les redujo al silencio y quedaron indefensos.

Finalmente, *opresión religiosa*, porque los agentes de Dios del nuevo poder lucharían ferozmente para lograr la total erradicación de las religiones nativas. Lo que ellos no podían entender lo interpretaban como obra diabólica. Hubieran dado sus vidas para defender a los indios en cuanto hijos de Dios. Pero, al mismo tiempo, negaban a los indios la raíz esencial de su existencia. Incluso, una vez convertidos al cristianismo los nativos y mestizos, continúa la opresión religiosa porque quienes les han interpretado y marcado sus expresiones de fe han sido las *élites* occidentales, pero nunca se les ha pedido que sean parte activa en el proceso de teologización propio de la nueva Iglesia local en desarrollo.

II. IRUPCIÓN INSOSPECHADA

Lejos de los centros de poder del Estado o de la religión establecida, en un contexto de muerte y desesperación, tiene lugar una irrupción divina. Se trata de la *aparición de la Reina de los Cielos India* a un pobre indio llamado *Juan Diego* en la periferia de la ciudad de México. Debido a este acontecimiento, millones de indios recuperaron su dignidad y su deseo de vivir. Actualmente, después de más de cuatrocientos cincuenta años, la devoción sigue creciendo y desarrollándose. Por este hecho, millones de pobres gentes oprimidas siguen encontrando la vida, la seguridad y la esperanza³.

Por causa de la *Colina de Tepeyac* (asiento del antiguo santuario de la faz maternal de la deidad invocada bajo el nombre de *Tonantzin*), la música y las canciones (imagen nahuatl que indica una revelación divina) anuncian el comienzo de un nuevo día. Juan Diego subió a la cima de la colina (los sacerdotes de nahuatl subían a la cima de la pirámide y se constituían en mediadores entre lo divino y lo humano), donde vio una hermosa Señora cuyo vestido resplandecía como el sol (el glifo de nahuatl para designar a Dios; por esta razón en el pensamiento de nahuatl una señora que irradiaba divinidad porque su ser profundo era divino). La dama se presenta a sí misma como *ichipobhtli Sancta Maria... Inninantzin inhuelnelli teotl Dios*. La narrativa india sigue utilizando muchas de las expresiones tradicionales de nahuatl para designar a Dios.

Su mensaje en esencia es: «Sabe y entiende que yo soy Santa María siempre Virgen, Madre del Dios verdadero por el cual todo vive: el Creador, el Señor de la cercanía y de la amistad, el Señor de cielos y tierra». En la narrativa original nahuatl resulta inmediatamente evidente que se trata de un nuevo discurso sobre Dios que *une no sólo las lenguas española y nahuatl, sino también la concepción nahuatl de Dios y la española*. La misma expresión de Dios, que los misioneros habían intentado borrar desesperadamente como diabólica, se combina ahora con las expresiones españolas de Dios que los indios habían encontrado incomprensibles. Todo el relato se presenta en el contexto nahuatl de una intervención y revelación divinas.

³ Si se desea ver una completa exposición sobre la aparición de Guadalupe y su interpretación, consúltese V. Elizondo, *La Morenita: Evangelizadora de las Américas* (San Antonio 1980) y *Nuestra Señora de Guadalupe como símbolo cultural: «El poder de los impotentes»: «Concilium»* 102 (1977) 25-33; C. Siller, *Para una teología del Nican Mopobua: «Servir»* 62 (Méjico 1976) 155-174, y *El método de la evangelización en el Nican Mopobua: «Servir»* 93-94 (Méjico 1981) 255-293.

Los resultados de las nuevas expresiones de Dios y de la Madre de Dios constituyen un asombroso enriquecimiento de la comprensión misma de la personalidad de Dios. *Ya no es la expresión europea de Dios, ni la expresión nahuatl de Dios, sino una expresión mestiza* que enriquece e interpreta las dos anteriores. Ya no habrá más oposición radical entre las dos religiones. Al igual que los genes y cromosomas de los padres, que se unen para producir un nuevo hijo, los elementos nucleares de las dos religiones se unieron para producir una nueva que no desvirtuara a ninguna de las dos, sino que las complementara a ambas. Tras los muchos e infructuosos intentos por parte de los misioneros, ahora se hacía real la posibilidad de un diálogo religioso auténtico y mutuamente enriquecedor.

Juan Diego, el indio despreciado, que había estado en la Iglesia a su manera para aprender sobre las cosas de Dios, es tratado ahora de manera más dignificada, personal y afectuosa por la *Madre del Creador y de nuestro Salvador*. Ella afirma tener muchos siervos y mensajeros que podría enviar. Vale la pena notar que los españoles se presentaban como los siervos y mensajeros auténticos del Dios verdadero. A pesar de esto, la Señora de los Cielos afirma de manera muy precisa que Juan Diego, amado y estimado especialmente por ella, será su mensajero personal, de tal forma que por su mediación pueda ser realizada su voluntad.

Todo esto no niega la función de los misioneros, pero invierte la función de los indios. Al igual que los españoles fueron misioneros para los indios, ahora a los indios se les encarga ser misioneros para los españoles. Los *indios* ya no serán receptores meramente pasivos, sino *agentes activos en la construcción de la nueva religión*. Ya no se tratará de amos y esclavos, sino de miembros iguales, partícipes de una empresa común. En la persona de Juan Diego, los indios conquistados y despreciados se convierten ahora en vasos elegidos y maestros de una nueva forma de amor. Mediante los esfuerzos de los indios, el obispo, eventualmente los funcionarios oficiales e incluso Roma han aceptado la nueva encarnación americana del evangelio.

«Deseo ardientemente que se edifique un templo en este lugar, de modo que en él pueda yo manifestar y dar todo mi amor, compasión, ayuda y defensa, pues yo soy la madre más amorosa... para escuchar vuestras quejas y remediar todas vuestras miserias, penas y sufrimientos». Mientras que los misioneros trabajaban para construir una nueva Iglesia de acuerdo con su mejor mentalidad española⁴, pero que en la realidad justificaba la conquista con su nuevo orden político-social y cosmovisión universal, el mensaje de la Señora produciría con el tiempo un cambio radical y sería la base de las luchas emprendidas para

alcanzar la justicia, luchas que continúan hasta nuestros días. El nuevo templo (el glifo nahuatl que indica un orden universal con su cosmovisión propia) será el signo del combate constante contra la injusticia, la miseria, el rechazo y el insulto. *No era Nueva España, sino Nuevo Templo lo que la Señora de los Cielos deseaba para las Américas del futuro.* En ese templo, la Madre del Dios de la verdad esencial (otra expresión nahuatl de Dios) ofrecía no castigo, sino compasión, amor y defensa.

III. HACIA UNA INTERPRETACION TEOLOGICA

A lo largo de la Biblia, la manifestación de *lo divino está siempre en función de la liberación de los oprimidos*. Porque los israelitas fueron los rechazados y escarnecidos de este mundo, su experiencia y comprensión de ser el pueblo elegido de Dios fue la raíz más profunda que les ayudó a mantener su dignidad y sus luchas de liberación. El acontecimiento de Guadalupe funciona de la misma forma. Muchos han sido los que han intentado manipular y «espiritualizar» el fenómeno con el fin de eliminar la plenitud de su impacto liberador. Sin embargo, esa fuerza no se ha perdido. La Virgen de Guadalupe ha sido el estandarte que ha guiado las guerras de independencia y los movimientos revolucionarios y reformistas en México. Actualmente, en los Estados Unidos anima el movimiento de los campesinos en sus luchas por la justicia. El pueblo relaciona de manera muy espontánea a María como reina, virgen, defensora, protectora y madre. Cuando el pueblo los emplea, es porque estos títulos surgen del relato guadalupano y de su función en las luchas de los cristianos mexicanos. Expresan con toda claridad el papel de María en el proceso salvífico de México.

El acontecimiento de Guadalupe constituye el inicio de la cuádruple liberación del pueblo.

1. Liberación político-económica

Teniendo en cuenta que el conquistador impuso un nuevo orden político-económico de explotación, despotismo y despojo, sólidamente

⁴ Para una exposición de los esfuerzos positivos y heroicos de los misioneros, puede consultarse *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation* (Grand Rapids 1981); véase también la colección histórica que está publicando en Latinoamérica Cehila.

anclado y justificado por el orden divinamente establecido del poder supremo de los Reyes Católicos de España y el pontífice supremo de Roma, *la nueva Reina de Tepeyac vendría a inaugurar un orden nuevo de vida*, que sería el fundamento para trastocar los males de la conquista. Su conquista no sería utilizando la fuerza física o la amenaza del castigo eterno, sino a través de su presencia y compasión eternamente amorosas. La Virgen remediará sus miserias guiándoles en sus luchas. Mitigará sus penas proporcionando la curación de las enfermedades importadas por los conquistadores. Será la verdadera Reina (contra los Reyes de España) de todos los habitantes de esta tierra⁵.

2. Liberación de las violaciones sexuales

La opresión sexual es condenada y combatida por la aparición de la siempre Virgen María, Madre de Dios y Madre nuestra. En este caso, *la virginidad está en oposición al escándalo y vergüenza de la violación del sexo femenino*. Ella era pura y sin mancha porque no había sido tocada por las manos violadoras del conquistador. En ella, la mujer como tal recupera su dignidad original. Asimismo queda liberado el varón mexicano porque ya no tendrá que sufrir por más tiempo los efectos castradores de contemplar a sus amadas mujeres violadas y sin poder hacer nada contra ello. Lo que ha sido prostituido y lo que ha sido hecho objeto de abuso por parte del conquistador es ahora virginizado por Dios. En este caso la virginidad significa la total rehabilitación de la personalidad profanada.

La Virgen Madre de Tepeyac no milita contra las relaciones sexuales humanizadoras. Combate los efectos ultrajantes y deshumanizadores de la violación y del abuso de las mujeres oprimidas y la vergüenza destructiva que igualmente recae sobre los hombres que realizan tales actos. Aunque las pobres mujeres indefensas se vean forzadas a la prostitución por las estructuras de opresión, la Virgen Madre que protege a todos las conserva virginalmente puras.

3. Liberación sociopsicológica

La aparición supone también una liberación de la opresión sociopsicológica porque la Virgen *escuchará a los pobres reducidos al silencio*, los llamará por su nombre y pondrá su confianza plena en ellos.

⁵ M. Velásquez, *El fenómeno social del guadalupanismo: «Servir»* (México 1976) 123-154.

En la persona de Juan Diego se ve restaurada su dignidad pisoteada, y los pobres son llamados, desde la indignidad que se les ha impuesto, a ser los siervos y mensajeros elegidos. El Imperio los condenará a un estado de minoría de edad perpetua, incluso no permitiéndoles acceder a las órdenes sagradas y, por supuesto, no escuchando sus ideas y opiniones. Pero la Madre de Dios los escuchará, los constituirá en sus mensajeros de confianza y se hará siempre presente para protegerlos y defenderlos.

4. Liberación religiosa

Finalmente está la liberación de la opresión religiosa. *Un Dios que fuera exclusivamente varón no podría ser comprendido ni aceptado.* En la cosmovisión nahuatl todo lo que es perfecto tiene un componente masculino y femenino: el cosmos, la creación, la persona humana, Dios. Estos dos aspectos no son contradictorios, sino complementarios. Mientras el *aspecto paternal de Dios es el Creador todopoderoso y dador de vida, el aspecto maternal, tipificado por María de Tepeyac, es la suplicante todopoderosa.*

La madre escucha los clamores de sus hijos y lleva sus peticiones al padre que no puede rechazarlas por ser la madre quien se lo implora. Sin embargo, además de esto, la madre no se limita a implorar; ella es quien inicia y pone en marcha todos los esfuerzos nuevos. De aquí que el padre no se limite a conceder lo que la madre implora, sino que culmina en el gozo lo que la madre inicia. El antiguo complejo *Ometecubtli-Omecihuatl*⁶ se descubre ahora con este sentido, plasmado en la María terrestre y siempre Virgen. El aspecto femenino se sobreañade al Dios de los cristianos, mientras que el aspecto personal se sobreañade al Dios de los indios ¡con un profundo enriquecimiento para ambos! Observamos aquí una reciprocidad compensadora y expansiva de ambas religiones que da como fruto el nuevo cristianismo de México..., de las Américas.

El don supremo de esta Madre «suplicante terrenal» y de este Padre «dador celestial» es Jesús de Nazaret, que viene a dar su vida en favor de la nueva creación. El relato hace referencia al Salvador y en el mismo centro de la imagen de Guadalupe, justo sobre el seno de María, está el símbolo nahuatl que designa el centro del universo. A través de ella el Señor llegará a encarnarse profundamente en las tierras fértiles y en la cultura del Nuevo Mundo. Mediante esta encarnación del evangelio, nacerá una nueva Iglesia que no consistirá en

⁶ León-Portilla, *La filosofía Nahuatl* (Méjico 1974).

la restauración de las antiguas religiones precolombinas, ni en la mera imposición de la Iglesia importada por los conquistadores.

CONCLUSION

Guadalupe introdujo un proceso evangelizador que, por su propia naturaleza, es ecuménico porque da lugar a un diálogo a la altura de nuestra imagen de Dios. El acontecimiento de Guadalupe inicia tal diálogo. El resultado ha sido el inicio de una nueva unidad religiosa que no sea causa de alienación para los celosos misioneros del cristianismo occidental ni despoje a los nativos de México de su más profundo tesoro. Realmente se trata del *comienzo del cristianismo mexicano* que se manifiesta a través de un proceso de ecumenismo evangelizador: vida y unidad nuevas, ya no mediante irradiación, sino realizando una síntesis.

De la misma manera que el cristianismo helenizado abrió horizontes nuevos para una comprensión universal del cristianismo, así también *en la actualidad el cristianismo mexicano abre posibilidades nuevas y estimulantes* para nuestra comprensión de Dios y de los caminos de Dios. Sin embargo, para entrar en esta nueva aventura, es necesario caminar a través de los modos de pensar de los débiles oprimidos del Nuevo Mundo. Dios es fiel a los caminos de Dios y, por esta razón, sigue conduciéndonos a la plenitud de la verdad sirviéndose de los humildes del mundo: «En aquel momento Jesús se regocijó en el Espíritu Santo y exclamó: Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque si has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla» (Lc 10,21).

Las estructuras teológicas de Occidente han impedido a los teólogos de Europa y de América llegar a comprender plenamente la creatividad de Guadalupe⁷. Este privilegio ha quedado reservado para las masas de los indigentes fieles que pacientemente soportan las ceremonias rituales, los sermones y los discursos teológicos de los represen-

⁷ La teología judeocristiana se ha centrado de una forma exclusiva en la metáfora de la paternidad de Dios, incluso hasta tal punto que ha ignorado el aspecto femenino-maternal de Dios que también aparece en la tradición bíblica. En la Edad Media, época de rasgos masculino-feudales tan acusados, produjo cierto impacto en la religiosidad popular católica una devoción a María fuerte y viril. El problema estriba, sin embargo, en saber si dicha devoción medieval a María llevó a una nueva concepción de Dios que hubiera revitalizado ciertos rasgos femeninos del Dios de la historia contenidos en la Biblia.

tantes divinos de la cultura dominante, mientras que esas masas perseveran en el nuevo camino de la Madre de nuestro Señor del Cielo y de la Tierra. La devoción que profesan a María los indigentes conduce a la Iglesia universal a una nueva valoración de la personalidad de Dios. No podemos afirmar lo que exactamente será. Sólo podemos señalar la dirección y comenzar a sospechar lo que podría ser.

Sólo cuando los indios, mestizos y mulatos, silenciados, ignorados y ridiculizados, comiencen a hablar libremente sobre el significado interior de su experiencia de fe, entonces el resto del mundo cristiano llegará a conocer las implicaciones plenamente teológicas de las devociones a María. Son ellos quienes aparecerán con la nueva tradición teológica de la nueva Iglesia encarnada en las raíces culturales del mundo nuevo de las Américas. Lo mismo que Occidente y Oriente han tenido su tradición, también la tendrá el Nuevo Mundo. Los humildes de Dios nos conducirán a horizontes insospechados y fascinantes para introducirnos en el misterio mismo de Dios.

V. ELIZONDO

[Traducción: J. J. DEL MORAL]

MARIA Y LAS MUJERES

Es imposible bosquejar en breve espacio una imagen completa de lo que se puede decir sobre María (y, casi diría, de lo que sucede con María) cuando la teología feminista reflexiona sobre su persona y su significación. Considero este artículo como un recorrido por el taller de una teóloga feminista que va adquiriendo una visión cada vez más profunda de lo que acontece cuando se intenta penetrar en el misterio y el símbolo de María. Por tanto, no hablamos de lo que dice la teología feminista sobre María: ofrecemos más bien el informe provisional de una búsqueda en torno a su significado no sólo para las mujeres, sino también para los hombres; y quizá sirva esto sobre todo para eliminar de la fe cristiana ciertas ambigüedades.

Estoy plenamente convencida de que la imagen de María, tal como aparece en una teología tradicional y en la piedad del pueblo, no suscita reacciones de aprobación entre los teólogos feministas. Como María es una figura femenina, se establece inmediatamente, entre ella y las mujeres, una serie de relaciones que llevan a conclusiones ingenuas. Vemos incluso que algunos teólogos feministas terminan por rechazar a María como posible figura simbólica de identificación.

Por tanto, el hecho de que haya decidido ocuparme de esta figura se debe a varias razones:

a) María exige liberarse de la imagen que se tiene de ella y de las proyecciones con que la ha cargado una jerarquía sacerdotal masculina. Pero no quiero restarle un profundo sentimiento de solidaridad o hermandad.

b) También es necesario que liberemos a las mujeres de unas imágenes de María, todavía dominantes, que las atosigan. Tales imágenes deben ser analizadas y desenmascaradas.

c) Es importante para la nueva reflexión teológica sobre María que se haga oír la crítica feminista y surja una nueva aproximación a ella. Todavía hay teólogos varones que siguen escribiendo tranquilamente sobre María y lo femenino sin tener en cuenta las experiencias hechas por mujeres.

d) María ha sido constantemente para el diálogo ecuménico una piedra de escándalo. La teología feminista, por su origen y punto de

partida, tiene intención y finalidad ecuménica. Por tanto, puede intervenir en ese laborioso diálogo.

e) Pero me intriga en especial la compleja problemática que implica en el fondo el estudio de María. Me atrevo a lanzar la hipótesis de que la figura de María permite demostrar, como ninguna otra, cómo la Iglesia y sus teólogos han adoptado una postura ambivalente ante la sexualidad humana, y en particular ante la femenina, y qué modelos y mecanismos han actuado para hacer finalmente de María un modelo imposible que es manejado contra las mujeres, que no supone crítica alguna para los hombres y que tiende a legitimar el abismo creado por la Iglesia entre la sexualidad (femenina) y la mediación de lo sagrado.

Tengo gran interés en formular estos motivos. Están presentes en todo el artículo, aunque no sea posible desarrollarlos por separado.

I. MARIA, FIGURA HISTORICA Y SIMBOLICA

Conocemos la figura de María por la Biblia, por los evangelios. Ahí tiene sus raíces, pero debemos reconocer que María no es una figura clara, no tiene un rostro claro. Es la madre de Jesús de Nazaret. Pero lo que interesa a los evangelistas es la predicación de Jesús como Mesías, cuya madre natural y cuyos hermanos son presentados en contraposición con la *familia Dei* (Mc 3,31-35) o, en todo caso, son relativizados.

Lucas incluye a María entre los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen, pero en su evangelio aparecen también las palabras de Jesús que rechazan la bienaventuranza de la maternidad biológica —llevar en el seno, dar a luz y amamantar (Lc 11,27-28)— y la aplican al mérito de los discípulos. Sabemos que los dos relatos de la infancia, en Mt y Lc, fueron añadidos tardíamente por la necesidad de una reflexión cristiana sobre el misterio de la encarnación. En particular, los capítulos de Lc ofrecen un vivo relato que culmina en dos encuentros (con el ángel y con Isabel) y en dos palabras clave: *fiat* y *magnificat*.

En el Evangelio de Juan, por último, hallamos una María más concreta, apenas histórica: aparece solamente en dos escenas, una de las cuales —al pie de la cruz— contiene sin duda un simbolismo teológico: la madre y el discípulo, es decir, la *ekklesia*.

Conviene, pues, tener en cuenta que, si bien María, la madre de Jesús, fue una figura histórica y tiene sus raíces en la Biblia, en la tradición de la Iglesia es una figura simbólica. Los conceptos mario-

lógicos tienen más de temática simbólica que de pensamiento conceptual (Pannenberg).

Desde el punto de vista metodológico, es evidente la principal diferencia entre la cristología y la mariología: mientras la cristología es la explicitación del significado de un acontecimiento histórico, la mariología intenta personificar en María las características de la nueva humanidad (Pannenberg). Este simbolismo aparece ya claro cuando, según Justino (*Diál.* 100, 4), Ireneo ve en María la máxima representante de toda la humanidad y establece el paralelo de Eva (desobediente) frente a María (obediente).

En honor a la claridad deseo subrayar que no concedo menor importancia a una figura simbólica que a una figura histórica, y menos cuando se trata de los estratos más profundos del alma humana, en los cuales se mueve la religión. Sin embargo, nos hallamos ante dos datos, valores y fenómenos distintos. Y esta constatación me lleva a concluir que, aunque son legítimas las especulaciones sobre María virgen, esposa y madre, reina del cielo, consoladora de los afligidos, esto tiene que ver menos con la teología que con la historia y la psicología de la religión y con la psicología profunda.

II. LA MARIA DE LA TEOLOGIA Y LA MARIA DE LA PIEDAD

El problema consiste en cómo ver el culto a María a lo largo de la historia de la Iglesia. El magisterio eclesiástico ha declarado solemnemente a María *Theotokos* (Efeso, 431), *Aei Parthenos* (Concilio de Letrán, 649), exenta de pecado original (dogma de 1854) y asunta al cielo (dogma de 1950). Desde un punto de vista teológico, tres de estos cuatro dogmas tienen un contenido cristológico y apuntan al misterio de Cristo, mientras que el cuarto y último se refiere a la redención consumada del hombre.

Así, por una parte, a través de María, se revela y define una verdad de fe sobre Cristo (Jesús es realmente hombre, nacido de una madre humana; su nacimiento responde a una iniciativa divina, efectuada sin ninguna intervención sexual, por medio de una mujer que se vio libre de pecado original en atención al que de ella iba a nacer); por otra, María simboliza la salvación definitiva prevista para todos. María no termina en sí misma, sino que remite siempre a algo o alguien distinto de ella. De ahí la pregunta: ¿quién es realmente María?

La disensión aparece ya en Efeso, cuando María ocupa el lugar de la diosa Diana y plasma el misterio —imprescindible para los hombres— de la madre divina. Así surge de hecho dos Marías: la de la

teología, donde siempre se procura que su persona permanezca subordinada a la de Cristo, de modo que su esplendor no perjudique ni oscurezca el de Cristo, y donde María debe por completo su excelencia a la gracia de Dios y al nacimiento de Cristo; pero, además y especialmente, María vive de una piedad creciente y a veces exuberante, no sólo por parte del «pueblo sencillo», sino también por parte de santos y teólogos, como un Bernardo. Esta piedad tiene una irradiación peculiar: es una evocación que deriva de una necesidad radical de lo que procura, nutre y conserva la vida. Mientras subsista esta necesidad, permanecerá la confusión, pero esto no quita que intentemos mirar las cosas con más profundidad.

Es correcto, en el plano dogmático de la relación Cristo-María, que una teóloga como Kari Børresen se pregunte en qué sentido María es un modelo sugerente para las mujeres. María, en efecto, representa a la humanidad como la parte femenina y subordinada. Una mariología construida sobre esta base sirve más para legitimar las relaciones tradicionales entre los sexos que para liberarlas.

En el lenguaje simbólico del esposo y la esposa —Dios e Israel o Cristo y la Iglesia— María ocupa el lugar de Israel y de la comunidad, la *ekklesia*. En esta tipología, la identificación femenina de la Iglesia está subordinada al símbolo de la masculinidad directiva. O, dicho de otro modo, lo masculino es la iniciativa, el principio vivificador; lo femenino es lo que sigue el camino, pero también se aparta de él; es (en el Antiguo Testamento) la prostituta infiel.

El uso exclusivo del simbolismo del matrimonio por una teología eclesiástica de orientación jerárquica constituye una venganza. En la Biblia abundan las imágenes para expresar la relación de Dios con su pueblo y de Cristo con la comunidad, como son el pueblo itinerante, la vid, etc. Cada imagen evoca otra imagen para aproximar el misterio, pero ninguna es reducible a otra y todas se relativizan mutuamente. Además valen sólo para la dimensión de lo definitivo y no se las puede acomodar impunemente a las cambiantes relaciones reales que se dan en la sociedad y en la Iglesia.

Por una parte, todos los símbolos relacionales que se aplican a María —hija de Dios Padre, madre del Hijo, esposa del Espíritu Santo— no simplifican el camino para descubrir la auténtica figura de María. María se nos presenta siempre como un ser en relación, como una especie de guión unido a otra persona. Pero contra eso precisamente se alza la protesta de las feministas, que buscan descubrirse a sí mismas y quieren descender hasta las raíces y el fundamento de su existencia. María no puede ser para ellas una figura que les infunda entusiasmo, mientras no pase de ser un signo de referencia (hacia

Cristo) y represente simbólicamente el elemento receptor frente al elemento creador.

Mary Daly se propone sustraer el máximo símbolo cristiano de la mujer humilde «al abrazo estrangulador del patriarcado cristiano» y separar entre la teología y el «símbolo a su aire» que también es María, la gran diosa universal que tiene muchos nombres, pero sólo una personalidad. Naturalmente, tal separación constituye un fracaso: Daly se aparta así de María, en la convicción de que simboliza últimamente el quebranto de la diosa y, por tanto, la derrota de una sociedad de orientación más femenina.

III. NO IDEOLOGIZAR LOS PAPELES DEL HOMBRE Y LA MUJER

Me temo que, cuando nos aferramos literalmente a la feminidad de María y a la masculinidad de Jesús, las mujeres no pueden dar un paso, pero tampoco la comunidad eclesial. Todavía abundan las consideraciones sobre la feminidad de María, sobre su sensibilidad y humildad y sobre la necesidad de papeles distintos: el del hombre Cristo, que actuó hacia fuera, y el de la mujer María, que miró hacia dentro.

Así vemos surgir la idea de dos «trínidades»: Adán-Cristo-hombre, que apuntan hacia el ministerio, con el papa en la cumbre, y Eva-María-mujer, que pertenecen al laicado (Beinert).

Este tipo de devaneos con las imágenes es peligrosísimo, y yo diría que literalista. Tal procedimiento desemboca en la muerte, pues cierra el círculo de las imágenes y no admite nuevas referencias o comparaciones. Es una forma de idolatrar o absolutizar unas imágenes convirtiéndolas en estereotipos. Las mujeres quedan atadas e incluso sometidas a ellas. Con lo cual resulta imposible la experiencia de nuevos símbolos realmente evocadores. Cristo y María se convierten así en principios, y María no puede ser fuente de impulsos que procuren una visión crítica a las mujeres. En consecuencia, es un engaño decir, por ejemplo, que «así como la masculinidad de Cristo es esencial para su obra salvífica, así también la feminidad de María es esencial para representar a la Iglesia que se abre a este acontecimiento» (Hauke).

Afirmar que en el misterio de la encarnación, un acontecimiento divino-humano, se ven profundamente implicadas dos personas, el hombre Jesús de Nazaret y la mujer María de Nazaret, no significa que sea preciso fosilizar esta revelación divina vivificante y provocadora ni permite atribuirle el sentido de que los papeles del hombre y de la mujer están fijados en el plano de la antropología y de la estructura eclesial y la mujer no puede ejercer una mediación sacramental de la salvación.

IV. EL MAGNIFICAT, UN CANTO SUBVERSIVO

Una de las pocas teólogas feministas que se han ocupado temáticamente de la figura de María es Rosemary Radford Ruether. Ella ha sido la primera en hacer ver cuántos abusos ha cometido la Iglesia con María para señalar su puesto a las mujeres; ella ha denunciado la ambigüedad de María como símbolo, pero también ha estudiado la posibilidad de que surja una «mariología liberadora».

Desde que la teología latinoamericana de la liberación emplea el *Magnificat* como fuente de inspiración para concretar la realidad mesiánica en las relaciones humanas y estructurales, la teología feminista ha señalado que hay que tener muy en cuenta quién pronuncia este canto profético de liberación o en labios de quién aparece. En la *Mariæ cultus* (1974), Pablo VI alude explícitamente a esa conexión (aunque no expone claramente sus consecuencias). Según Ruether, una mariología elaborada a partir del *Magnificat* puede ser un importante punto de unión de la teología feminista con la teología de la liberación. Con ello se introduce un cartucho de dinamita en la protegida estructura eclesial, en la cual ha existido hasta ahora una imagen tradicional de la santidad. «A quienes estamos interesados por la teología feminista y de la liberación nos corresponde hacer estallar ese cartucho de dinamita y soplar la superficie de la imagen».

Cuando María visita a su prima Isabel, no se entusiasma por estar encinta, sino que glorifica las acciones liberadoras de Dios precisamente porque ella es el Israel liberado: los humillados que se ven ensalzados. Ella prelude, en sus palabras radicales y subversivas, el «sermón del llano» que hallamos en el Evangelio de Lucas y el discurso inaugural de Jesús en Lc 4. En otras palabras: el mensaje de Jesús está destinado en primer lugar a todos los marginados, los cuales son representados en la insignificancia de María. Por su fe y su fidelidad al Mesías, María es la personificación por excelencia de la Iglesia, el Israel mesiánico; pero sólo cuando esta imagen se considera en toda su radicalidad, en sus más profundas consecuencias: en la ausencia de poder y en la transformación para el servicio. Así como Dios asumió el servicio en Cristo, y Cristo el servicio para la liberación de su pueblo, así María continuó en el mundo la acción liberadora de Dios: los últimos pasan a ser los primeros, y los que dominan deben encaminarse al reino siguiendo a los pobres, cuya cabeza y modelo es María. Tal es el pensamiento de Rosemary Ruether.

V. TAREAS DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA

Al comienzo de este artículo he dicho que deseo ocuparme de María porque, entre otras razones, la teología feminista no es simplemente para mí una teología reactiva, que rechaza lo que no le agrada, irritada (con motivo) y enfrentada contra una historia de abusos por parte de la Iglesia. Quien quiera seguir partiendo de Israel y de los evangelios no puede limitarse a rechazar: ha de examinar con espíritu crítico las raíces de la historia, del lenguaje y de las imágenes, del contexto concreto y siempre cambiante, a fin de distinguir lo contingente de lo esencial, lo revelado de lo que debe ser apartado como adherencia.

1. *Relativización de la maternidad*

Estoy convencida de que la maternidad de María fue de gran importancia en el pasado, pero no puede ser utilizada para sujetar a las mujeres a la maternidad. Precisamente en los evangelios vemos hasta qué punto relativizó Jesús la maternidad física, puesto que su predicación pone el acento en la *familia Dei*: en escuchar la palabra de Dios y cumplirla. Por ello el dar a luz y el amamantar no es de por sí motivo de bienaventuranza; lo importante es seguir a Cristo, incluso rompiendo con lazos muy estrechos.

Lo peculiar de María es que en ella al ser madre se une el «oír y hacer»; incluso esto fue condición de su maternidad. Lo malo es que su *fiat* es interpretado por una Iglesia masculina como la más tímida y pasiva reacción a una arrolladora palabra de Dios. Esto dice mucho de los intérpretes. María pronuncia su «sí» libre y activamente, como una persona autónoma que permanece abierta con fiel receptividad a la salvación de Dios y responde a ella. Cuando queremos hablar de dependencia, vemos que Dios se hace dependiente del ser humano y que éste está abierto a Dios.

Tal actitud de receptividad positiva y creativa es la actitud de fe por excelencia: escuchar la palabra y cumplirla; condición necesaria para todos los creyentes, y sobre todo, en nuestra Iglesia y nuestra cultura masculina, para los hombres. Tal es el punto de arranque para liberarse del poder. El desarrollo equívoco de la mariología se debe a la anomalía de que el hombre ha descuidado esa receptividad (Tavard). La tajante afirmación de los sexos, unida a una división de las estructuras, se explica a partir de una mentalidad autoritaria en virtud de la cual cualquier modificación vital es ante todo dudosa y amenazante.

Sobre el *Magnificat* he escrito ya varias veces. Lo que siempre me

llama la atención en este canto es que precisamente aquí, en el encuentro de dos mujeres, cada una de las cuales representa un papel en la historia de la salvación y lleva en sus entrañas una vida profética, salta la chispa del Espíritu. También Isabel es elevada por encima de sí misma, el niño se agita en su seno, y esto procura a María el clima para su visión profética.

2. Interpretación feminista de la Escritura

En estas situaciones, en que aparece una interpretación creativa de la Escritura, y sobre todo de las imágenes dominantes, es donde yo veo el quehacer de la teología feminista. Nuestra primera tarea es «desescombrar», plantear cuestiones iconoclastas y poner dinamita. Y ello no para destruir las raíces de la revelación divina o el núcleo del mensaje evangélico de liberación, sino para hacer saltar las obstinadas estructuras eclesísticas y culturales que oscurecen esa revelación y apartan de ella a la humanidad.

Este profetismo será fecundo y saludable si actuamos en un movimiento de vaivén entre un *fiat* y un *magnificat*, esto es, si la protesta feminista no se convierte en ideología cerrada, sino que permanece abierta y accesible a la acción del Espíritu. Sólo así puede la protesta dar lugar al profetismo. Si las mujeres buscan inspiración en el *Magnificat*, los hombres podrán descubrir la actitud ejemplar del creyente en el *fiat* de María y hacerla realidad desprendiéndose efectivamente de sus dictados. El *fiat* no significa un servicio «desde arriba» y una condescendencia hacia los pobres, los afligidos, los obligados a callar, los marginados. Está claro que en la realidad de la revelación de Dios ya no hay «hombre ni mujer» (Gál 3,28), sino un solo ser en Cristo. Ahí debe dirigirse nuestro camino, pero todavía tenemos que aprenderlo.

3. Superación de la parcialidad patriarcal

Greeley nos ha ofrecido una interesante síntesis en un estudio sobre el significado de María en su libro *The Mary-Myth. On the Femininity of God*. Para este autor, María es símbolo de las dimensiones femeninas de Dios, y ese rastreo ha llevado sin duda a este hombre poético, sensible ante el símbolo y la metáfora, a familiarizarse más con su alma. Sin embargo, el libro no es muy liberador para las mujeres, pues Greeley se queda en los símbolos conocidos y tradicionales, que a él le descubren nuevas sorpresas, pero no tienen un

efecto liberador para las mujeres: María, expresión de la atracción femenina de Dios; María, rostro femenino de la Iglesia.

¿Es María —persona femenina, única por su papel en la encarnación de Dios— la primera que se transforma en *prophetes*, en intérprete de la salvación de Dios, y realiza aquello a lo que todos somos llamados: la plenitud del Espíritu de Dios, la santificación y divinización? Me inclino a decir que sí, pero inmediatamente debo añadir que esto no me soluciona los problemas. Aunque una mariología de liberación de tipo bíblico nos ayuda algo más, así no llegamos todavía a los estratos más profundos del alma humana. Lo curioso es que la Iglesia católica ha destacado de nuevo en María la «feminidad», oprimida durante largos siglos de patriarcado, pero a la vez pasa por alto su carga de revelación y niega lo que de divino se ha experimentado siempre en esa feminidad. Ahí está la raíz de la actitud ambivalente que en todos los tiempos ha impregnado y caracterizado el culto a María.

También es importante el interés que existe entre los teólogos feministas por las culturas anteriores al patriarcado, en las cuales la diosa simboliza la dimensión primordial. Descubren de nuevo que los dogmas marianos de la Iglesia empalman con las grandes visiones e imágenes de las antiguas religiones, pero su significado resulta drásticamente modificado. Por poner un ejemplo, el dogma de la virginidad de María empalma con el antiguo misterio de la gran diosa virgen. Pero en él «virgen» tiene el significado de singularidad, de encerramiento en sí misma, y no el de renuncia a la propia sexualidad. La diosa, para su fecundidad, no dependía de ningún varón y estaba enraizada en sí misma.

En el culto a María, su virginidad es originariamente un aspecto cultural que significa su total apertura al Trascendente, con exclusión de toda relación sexual. Aunque en esto último aparece ya un cambio fundamental de significado, todo seguirá reducido a un aspecto ascético-moral. Con lo cual se imprime un sello permanente al culto mariano y, en consecuencia, a la experiencia sexual.

Otro ejemplo es la conexión de María con la diosa lunar, la antigua imagen femenina de la subida y bajada de las mareas, del aumento, plenitud y disminución de la luz y la oscuridad. Desde muy pronto hallamos la división de cuatro veces siete días del ciclo lunar relacionada con el ciclo lunar de la mujer. Ella es la imagen primordial de la constante renovación de la vida y la muerte, la unidad primigenia del nacimiento y la muerte, el origen de la vida y la fecundidad (Drewermann). No es, pues, de extrañar que en el culto a María de todos los tiempos las mujeres casadas hayan pedido a María la fecundidad y que

se vea en ella una poderosa intercesora «en la hora de nuestra muerte».

Para entender mejor lo que significan esas antiquísimas imágenes y mitos es preciso conocer la psicología de la religión y la psicología profunda. Así se comprenderá la carga de ansias y necesidades que el ser humano lleva en su inconsciente. Todo indica que la humanidad, especialmente en Occidente, anda en busca del alma perdida o relegada, el *ánima* que integra la dimensión trascendente de nuestra existencia. Mientras la teología y la mariología estigmaticen la corporalidad femenina, su erotismo y sexualidad, como una amenaza y una trampa para el hombre, lo «femenino» se mirará como algo alarmante y se racionalizará en clave de riesgo y seducción.

Precisamente en una profundización fundamental de la mariología, en la que nos atrevemos a creer que Dios se expresa en «escenas primordiales» (Drewermann), deberíamos poner un dique a la violencia y destrucción de un mundo patriarcal donde la fuerza, el rendimiento y la racionalidad ocupan el puesto central y actúan de manera unilateral y errónea, hasta el punto de ateizar la religión. Cuando la Iglesia tenga en cuenta todos los aspectos de «la gran madre», las mujeres podrán lograr sus derechos y elaborar una mariología correcta y global que valga tanto para las mujeres como para los hombres.

C. HALKES

[Traducción: A. DE LA FUENTE]

MARIA Y LA PSIQUE HUMANA REFLEXIONES EN LA PERSPECTIVA DE LA PSICOLOGIA PROFUNDA

I. MARIA, ARQUETIPO DE LO FEMENINO

«Te veo reflejada hermosamente, oh María, en mil imágenes». Este elogio del poeta romántico Novalis subraya algo central en el culto a María de la tradición católica. Se venera a María en las más diversas imágenes de los lugares de peregrinación de toda la Iglesia, bajo títulos muy distintos, con las mentalidades contrarias de pueblos del norte y del sur. Pero en todas estas imágenes se transparenta luminosa la imagen de lo *uno*; todas ellas se muestran como formas de expresión del arquetipo «María»¹. Esta no representa simplemente la figura bíblica de la madre histórica de Jesús; refleja elementos anímicos mucho más fundamentales del ser humano, no sólo de lo cristiano.

Esto puede reconocerse en dos predicados fundamentales con que se caracteriza dogmáticamente a María y se fundamenta su culto: *Virgen* y *Madre de Dios*. Ambos conceptos pueden encontrarse en las mitologías de muchos pueblos como cifra de los atributos de divinidades femeninas. No parece casual que el dogma de la maternidad divina de María (*theotókos*) se proclamara precisamente en Efeso (431), la ciudad de Artemisa, la gran diosa-madre². El que estos atributos se hayan ligado en la tradición cristiana de una forma cada vez más firme a la mujer de Nazaret, permite plantear la pregunta de si esto no su-

¹ Los nombres entre comillas designan no una persona individual, sino un arquetipo.

² Sobre el significado de Artemisa para Efeso, cf. Hch 19. Sobre María como virgen y madre de Dios: Catharina J. M. Halkes, *Eine «andere» Maria: «Una Sancta»* 32 (1977) 323-337; Halkes subraya la función simbólica de María en contraposición a su significado histórico. Aquí no puedo aducir pruebas particulares del terreno de la mitología. Puede recurrirse al rico material reunido por Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Munich 1949); en especial para el arquetipo de lo femenino. El mismo autor en *Die grosse Mutter. Der Archetyp des Grossen Weiblichen* (Zurich 1956).

pondrá que en la Iglesia, como en otras religiones —por ejemplo, del antiguo Egipto o de Babilonia—, no se habrá impuesto una necesidad primordial del arquetipo femenino.

Lo decisivo no es si aquí se trata o no de la imagen de una diosa. Lo importante, en primer lugar, en esta analogía del símbolo cristiano de una virgen y madre de Dios con las imágenes no cristianas es su función como modelo de la Iglesia, la cual la ha insertado en su vida.

Hoy se reconoce generalmente que los arquetipos³ expresan en las religiones *procesos de diferenciación psíquica* y que configuran los estadios del desarrollo de la conciencia del género humano. Los mitos contienen ante todo el sedimento de estadios arcaicos del proceso de humanización psíquica (aspecto filogenético). Pero como también la psique del hombre moderno sigue conteniendo fases arcaicas (inconsciente colectivo), y dado que el individuo humano también atraviesa dichas fases en su desarrollo propio (aspecto ontogenético), los arquetipos siguen desempeñando una importante función en el hombre de la era de ilustración racional⁴.

En las religiones se conservan los arquetipos, se transmiten solemnemente y se realiza un proceso de apropiación psíquica. Lo mismo sucede en la tradición cristiana. En lo que concierne a María, la Iglesia católica⁵ se enfrenta con la tarea de contribuir a una toma de conciencia del arquetipo de lo femenino y cooperar así a la autorrealización humana.

En este trabajo se intenta iluminar mediante algunos aspectos de psicología profunda la *función arquetípica de «María» como expresión de importantes procesos psíquicos*. En un primer momento estudiaremos el tema en relación con la forma tradicional del culto a María, y a continuación trataremos de la futura función de «María» como motor para una más completa autorrealización de hombres y mujeres. Mis reflexiones parten de dos constataciones previas. La primera se refiere a mi biografía mariana. María ha desempeñado en mi vida, como en

³ Arquetipo y símbolo designan la misma realidad a nivel de psicología profunda.

⁴ La concepción utilizada sobre los arquetipos está tomada de la teoría de Carl Gustav Jung sobre el inconsciente colectivo y sus estructuras arquetípicas, que se desarrolló de la comparación del material visual mítico con el de los sueños del hombre actual. La teoría se aplica a las tradiciones bíblicas en Maria Kassel, *Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung* (Munich 1982), e íd., *Sei, der du werden sollst. Tiefenpsychologische Impulse aus der Bibel* (Munich 1982).

⁵ No se considera aquí la tradición de la piedad en la Iglesia ortodoxa, aunque podría ser muy fecunda precisamente por su riqueza en imágenes.

la de muchas mujeres católicas de mi edad, un importante papel. Por ella se estimularon en mí sentimientos que, de otra forma, en una socialización católica tradicional, no habrían sido experimentados. Por eso una gran parte de mis conocimientos sobre la piedad mariana procede de una relación con María vivida inconscientemente. Después de una larga pausa de abstinencia mariana, comienzo ahora a descubrir conscientemente a María.

La segunda constatación es que es preciso considerar la fe cristiana en sus aspectos religiosos, en que, a pesar de todas las diferencias, es comparable con la de otras religiones. La estructura psíquica de la vivencia y comportamiento religiosos es similar. En ella se basa la analogía de los arquetipos extendidos por toda la humanidad. La comparación con ideas míticas puede ayudar a comprender mejor la función psíquica de María en la tradición cristiana.

II. POSIBLE TRASFONDO PSIQUICO

DEL LUGAR QUE OCUPA MARIA EN LA TRADICION CATOLICA

1. El arquetipo como representación de procesos psíquicos

En cuanto virginal madre de Dios, María acentúa un determinado *estadio de desarrollo psíquico*. En el fondo de la imagen arquetípica se encuentra la experiencia primordial de que toda la vida procede de lo femenino, la vida física y la psíquica. Con esta experiencia despierta la conciencia en el curso de su evolución en la naturaleza. Con ella se inician las funciones psíquicas específicamente humanas. Es lo que se expresa míticamente en la imagen de la «Gran Madre». Lo universal femenino se presenta a la experiencia primordial como totalmente autónomo —en el mundo exterior, la naturaleza; en el mundo interior humano, lo inconsciente psíquico—. Contiene en sí aquel principio masculino generador, todavía no reconocido como tal, y representa así la «totalidad» humana aún inconsciente.

Por eso los arquetipos de lo femenino en las religiones encarnan también lo divino, aquello que lo engloba todo. Y lo femenino originario es experimentado como virginalmente materno, pues es principio autónomo de la vida. Pero también implica un aspecto devorador y destructor. «Vida y muerte», alimentar y devorar, son el misterio de la «Gran Madre», que en cuanto naturaleza madre vuelve a absorber en su seno toda la vida engendrada antes. Por eso se asocia lo femenino a símbolos de lo luminoso y de lo oscuro.

El proceso de toma de conciencia de lo original femenino se reali-

za por desdoblamiento del mundo inconsciente; y lo explicitado mediante este desdoblamiento termina enfrentándose al todo como conciencia del yo individual. Lo mismo que lo femenino es origen de todo lo físico, lo inconsciente origina la conciencia humana. Dado que ésta, en cuanto nueva función psíquica contrapuesta al todo femenino inconsciente, se halla en relación de alteridad y de tensión con lo femenino, aparece y se expresa míticamente como «principio masculino»⁶. Cuando domina el *phallus*, cuando los dioses femeninos y masculinos se encuentran en mutua relación, cuando se viven ambos principios en la naturaleza, los arquetipos configuran también el proceso del devenir del yo humano.

La conciencia que se hace personal, es decir, la experiencia de no perderse en un colectivo psíquico, sino de ser un «individuo» con una conciencia precisa del propio yo, se expresa míticamente en la relación «Gran Madre-hijo». Este arquetipo afecta tanto a la polaridad humana femenino-masculino como a los principios psíquicos inconsciente-consciente en su diferenciación inicial. La tensión así surgida se manifiesta, ya desde el comienzo, como conflictiva; pues la conciencia individual, todavía débil, corre constantemente el peligro de volver a ser absorbida por el potente inconsciente arcaico. También la lucha de los sexos, el temor masculino ante lo femenino tendría su correlato en la angustia del consciente de ser devorado por el inconsciente.

En la mitología, el hijo de la «Gran Madre» aparece frecuentemente como un «hijo divino». En él se unen los poderes psíquicos «inferiores» (inconsciente) con los «superiores» (conciencia) en el arquetipo del hombre completo psíquicamente. El origen divino del hijo designa así la finalidad de su realización como hombre, su destino humano, el camino para lograrlo. El hijo emerge desligándose del abismo materno, debe superar pruebas y sufrimientos, y casi siempre debe llegar a una nueva vida a través de las transformaciones de la muerte.

Este camino reproduce los procesos psíquicos de transformación del yo humano hasta llegar a una integración consciente de los elementos parciales enfrentados y lograr una unidad casi divina. En cuanto hijo de la «Gran Madre», el hijo divino designa la unicidad inconsciente y natural de la existencia psíquica. Lo que expresan los mitos con la muerte y nuevo nacimiento del hijo indica que la totalidad consciente debe conquistarse a través del sufrimiento. En la mitología, la madre-virgen con su hijo divino encarna el psíquico *volver-en-sí* del hombre. En el origen de este arquetipo estaría la experiencia colectiva de que

⁶ Visto así, el sexo masculino es el «segundo sexo» (Simone de Beauvoir), secundario frente al femenino.

el hombre, en cuanto yo, se ha liberado de las cadenas del inconsciente y que ello sólo puede lograrse por medio de una diferenciación sexual.

Reflexionemos ahora sobre la posible relación de María con los procesos de devenir de la conciencia humana.

2. Funciones del arquetipo «María» en la concepción católica tradicional

Dado que un arquetipo expresa siempre aspectos colectivos de procesos psíquicos, en el marco de un análisis general sólo podrán examinarse «efectos colectivos». Es muy posible que en muchas personas la relación con María tenga otros efectos distintos de los aquí descritos. Pero dichos aspectos sólo podrían describirse en un análisis individual de las distintas biografías psíquicas. Aquí se trata de los efectos de la imagen de María que pueden ser constatados en el ámbito eclesial. Distinguiremos unas funciones constructivas para el crecimiento psíquico y otras más bien problemáticas.

a) Funciones positivas.

Con María se ha conservado en la Iglesia católica la importancia de lo femenino en el desarrollo humano. Esto constituye de suyo un factor positivo en una Iglesia que se ha visto afectada muy pronto por una concepción masculina y apresada en estructuras patriarcalistas. Pero no por ello la psique masculina ha perdido su vinculación al arquetipo femenino ancestral. Ciertamente, la referencia a María ha tenido a lo largo de los siglos efectos conservadores más bien que estimulantes para el proceso de realización humana; pero también se mantuvo la posibilidad de alimentarse en los manantiales femeninos de la vida.

La figura de María ha contribuido a mantener en la Iglesia católica la dimensión de lo inconsciente. Cuando la conciencia masculina amenazaba secarse en una racionalidad fría, estéril y unilateral, el culto a la «Gran Madre» ofrecía como contrapeso la plenitud de imágenes del inconsciente y proponía a los sentimientos de los fieles un grande y cálido objeto de amor. Por eso no me parece puramente casual que en Alemania vuelva a aparecer una nueva añoranza de María. Los contenidos psíquicos reprimidos y desplazados tienden constantemente a expresarse en forma arquetípica. En un tiempo en que queremos volver a desarrollar de forma consciente la reprimida dimensión femenina de la psique y sus aspectos inconscientes, María puede constituir una buena ayuda psicológica. En este contexto podría interrogar-

se a las Iglesias de la Reforma si al abandonar el arquetipo «María» no habrán ocasionado un empobrecimiento psíquico en lo que concierne al desarrollo total del hombre.

En especial, en lo que concierne a la humanización de la mujer, el símbolo de la virginidad de María se (re)descubre como liberador⁷. Este símbolo expresa tanto sociológicamente como desde el punto de vista de la psicología profunda la autonomía de lo femenino ante lo masculino. María posibilita a la actual conciencia femenina el volver a recuperar el primigenio sentimiento de autarquía de los tiempos de matriarcado⁸. María podría ayudar así a traducir la independencia arquetípica femenina en una autonomía humana, tanto individual como social, de la mujer de hoy.

b) Funciones problemáticas.

La configuración cristiana de la «Gran Madre» permite reconocer en la tradición católica dos tendencias psíquicas que se encuentran en mutua interdependencia: división e individualización. De la imagen de María se ha escindido el aspecto destructivo de la «Gran Madre»; María es sólo la madre buena, providente, consoladora. El aspecto oscuro ha sido traspasado a la figura de Eva (Gn 2-3), la «madre de todos los vivientes» (Gn 3,20). Eva podía así ayudar a superar el miedo del yo (masculino) a ser devorado por la mujer⁹. El que este aspecto fuera escindido de su unidad arquetípica provocó luego, en correlación con la

⁷ Este mérito corresponde sobre todo a las teólogas feministas.

⁸ Cuando se habla en este trabajo del matriarcado y de lo protofemenino, se indica con ello el estadio inicial filogenético de la psique humana. No se ha podido dilucidar definitivamente la cuestión de si en alguna cultura habrá correspondido un matriarcado social al matriarcado de la conciencia. En la perspectiva de la psicología profunda, la cuestión de una traducción social de las conciencias matriarcal y patriarcal se respondería diferenciadamente. En cierta medida, la conciencia masculina tiende naturalmente a estructuras que se delimitan claramente frente a lo universal femenino mediante un acento unilateral de las facultades de la conciencia. Los principios que se derivan de ahí, férreos, organizados conscientemente, en una trama de ordenaciones, pueden traducirse más fácilmente a realidades sociales que la conciencia matriarcal, todavía determinada predominantemente por lo inconsciente, y menos estructurada.

⁹ El que «Eva» sea la vertiente oscura separada de «María» se expresa en muchos cantos marianos en los que aparecemos nosotros, los hombres, como hijos de «Eva», pecadores, desterrados, míseros = viviendo en la alicación.

conciencia del yo que iba convirtiéndose en individual, el malentendido de considerar a Eva como mujer individual.

En lugar de la madre original se vio en ella la primera de una serie de mujeres individuales. Con este paso, la estructura de la vivencia se transformó de existencial-religiosa, como era originariamente, en ética: Eva fue hecha personalmente responsable de la «seducción del hombre» al pecado¹⁰. El aspecto arquetípico de Eva se perdió en el inconsciente del cristiano y se proyectó sobre las mujeres reales. Así puede comprenderse que los Padres y hombres de la Iglesia contemplaran a la mujer como la trampa preparada por el diablo¹¹.

María quedó desvirtuada por «Eva», pudiendo así satisfacer sin angustias el anhelo masculino de cobijo en lo femenino.

María pudo convertirse en la «consoladora de los afligidos» (letanía lauretana) para las mujeres a las que se menospreciaba y se mantenía reducidas a una situación de inferioridad. Para todos sus hijos (de su conciencia) pudo llegar a ser la Madonna de manto protector¹². En la figura de María puede detectarse un desarrollo similar al sufrido por Eva: la realidad arquetípica de la virgen-madre buena, que todo lo puede y todo lo concede, fue atribuida a la María histórica de Nazaret.

A la historización e individualización siguió la interpretación biológica de la maternidad virginal de María. Y lo mismo que se proyectaron sobre las mujeres concretas los rasgos negativos de Eva, se les propusieron también como modelo las características positivas de María. En este contexto, de la virginidad de María resultó una devaluación de la sexualidad de la mujer y una supervalorización de la vida

¹⁰ «Pecado» significa en una perspectiva de psicología profunda el llegar a ser consciente, la separación de lo protofemenino. Cf. sobre este punto mi interpretación de Gn 2-3: *Sei, der du werden sollst*, 54ss (nota 4).

¹¹ El que la psique masculina una el simbolismo del llegar a ser consciente con el acto sexual está posiblemente relacionado con un aspecto de la estructura de la vivencia sexual en el varón. La penetración en el seno materno podría activar la angustia primigenia de la conciencia de ser como absorbido por el inconsciente original femenino, de caer presa de la vertiente oscura de la Gran Madre. En la medida en que este contenido psíquico permanece inconsciente se proyecta en la mujer como lo malo.

¹² Durante los bombardeos nocturnos en la segunda guerra mundial cantábamos siempre en familia, en el refugio antiaéreo, la canción «María extiende tu manto / conviértelo en escudo protector para nosotros; / haz que estemos seguros bajo él / hasta que pasen todas las tempestades...». Esto no evitaba la amenaza real, pero sí el estado de conciencia de los afectados ante el peligro amenazador. Hoy me parece que aquella conducta era como un conjurar invocando el estado original paradisíaco de estar contenido en lo femenino sin ansiedad y sin responsabilidad personal.

virginal. El malentendido psicológico de esta evolución puede situarse precisamente en que las mujeres, en cuanto seres finitos e históricos, deberían vivir el arquetipo eterno de la «Gran Madre» virginal. Así, la evolución psíquica femenina quedó congelada en una amplia inconsciencia con un mínimo desarrollo del yo. El que las mujeres de la Iglesia católica se hayan sometido durante siglos a los símbolos arquetípicos «Eva» y «María» podría estar relacionado con la débil formación de su yo.

En la relación de la psique masculina a la femenina fue característico el *status* de yo-hijo. Donde los hombres contemplaban predominantemente lo femenino desde el arquetipo de la «Gran Madre» y de su hijo puede sospecharse que el desarrollo masculino representará el estadio en que el yo ha podido elaborarse a partir de su *estar-contenido-en-lo-prototemenino* y desde la angustia ante una posible reabsorción por lo inconsciente que intenta dominar a través de todo lo femenino: a través de las mujeres concretas, a través de los sentimientos, a través de la productividad del inconsciente. En la fase de la conciencia del yo todavía *no adulta*, la psique masculina tiende manifestamente a reprimir el elemento femenino a causa de su poder primigenio.

Desde el punto de vista de la psicología profunda, un exceso en la veneración a la «Gran Madre» señala una estructura de este tipo en la psique masculina. Mientras se mantiene inconsciente esta situación, la angustia del yo masculino ante lo femenino se interpreta como negatividad en la mujer, y con esta supuesta justificación se la mantiene postergada. Así es como se relacionan directamente la representación preferida de lo femenino en la «Gran Madre» virginal con su hijo, un desarrollo incompleto del yo masculino, y la mujer en cuanto objeto de proyección de la psique masculina. Podría plantearse aquí la siguiente cuestión: ¿hasta qué punto se encuentran en relación de interdependencia algunos fenómenos socialmente relevantes de la Iglesia católica con la representación del desarrollo psíquico en la imagen de la «Gran Madre», por ejemplo, el celibato convertido en ley y la educación de los sacerdotes en un sistema de asociaciones de varones, la exclusión de la mujer de puestos de decisión ministerial, la preferencia por el campo de la sexualidad y generación en las declaraciones magistrales, etc.?

Ahora hay que interrogarse si el arquetipo «María», que hoy vuelve a cobrar vigor, no ofrecerá también ayudas para contribuir al proceso de humanización del cristiano.

III. INFLUENCIA DEL ARQUETIPO «MARIA» EN LA REALIZACION DEL HOMBRE

1. Postergación del significado de María

A la cuestión sobre el papel desempeñado por María en su educación religiosa, los estudiantes de teología me respondieron: ninguno. Normalmente, estos estudiantes proceden de hogares tradicionalmente católicos. Posiblemente existe hoy en Alemania una generación católica sin relación con María. ¿Supone este fenómeno una conquista o una pérdida? Considerado desde la psicología profunda me parece ambivalente.

La postergación del significado de María en favor del de Cristo¹³ puede comprenderse como expresión de una conciencia masculina cada vez más unilateral en la Iglesia. Pero la abstinencia mariana también podría mostrar que no se puede mantener durante más tiempo el arquetipo femenino en un estado de proyecciones inconscientes, pues esto llevaría a una total paralización psíquica de la Iglesia. La desaparición de María supondría, pues, la regresión de lo femenino al inconsciente colectivo de la Iglesia, en el sentido de una incubación. Este estado mostraría que lo femenino impulsa a un proceso de toma de conciencia y de realización en la Iglesia.

El si tal regresión es creadora, es decir, si supondrá un progreso en la evolución, todavía no me parece diagnosticable. El significado de la abstinencia mariana temporal no puede percibirse todavía en la mera reemergencia del arquetipo femenino desde su inmersión psíquica. La reaparición puede indicar también un peligro si sólo se trata de un *retorno de lo reprimido* (en el sentido de S. Freud). Como tal, sería una *repetición cíclica* del mito de la virgen-madre y no tendría la dinámica teleológica característica del mensaje cristiano. El mero retorno de María podría significar que una Iglesia anclada en lo masculino sería incapaz de suprimir sus proyecciones sobre lo femenino y de reconducir las energías psíquicas ligadas a tales proyecciones para desarrollar una conciencia autónoma masculina y femenina en la Iglesia. Pero es también imaginable —y es de esperar suceda así— que una nueva orientación hacia María actuará como motor para una *humanización completa* en el ámbito de la Iglesia.

¹³ Así se hace en la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II en su capítulo 8. Lo que entonces fue visto como un progreso en referencia a María podría verse retrospectivamente como ambivalente.

2. Impulsos para un ulterior desarrollo

Mirando hacia el futuro, únicamente pueden derivarse efectos positivos del arquetipo «María» a partir de la dirección teleológica de los anteriores estadios en el proceso de desarrollo de la conciencia humana. Por eso, en esta reflexión final se trata de una especie de proyecto utópico que tendría que ser comprobado en su realización.

El desarrollo psíquico representado por los arquetipos se caracteriza por una progresiva diferenciación de capacidades de la conciencia centrándose en las funciones del yo. De ahí se sigue un alejamiento frente al fundamento más profundo femenino-inconsciente del ser psíquico. Pero la diferenciación y separación del origen aparecen como el camino a una nueva unidad realizada a un nivel superior de conciencia. Abarca lo femenino y lo masculino, lo consciente y lo inconsciente; en cuanto el yo (C. G. Jung) representa una individualidad más amplia y más profundamente enraizada que la del mero yo-consciente. Este fin del proceso de devenir uno mismo en el ser humano se expresa arquetípicamente en las *imágenes de Dios*¹⁴. ¿Qué consecuencias se desprenden de aquí con respecto a las futuras funciones del arquetipo de la virgen-madre-de-Dios?

a) Desarrollo del varón.

El estadio de hijo en la conciencia del yo que encarna el símbolo «María» puede prestar al varón el impulso necesario para desarrollarse superando tal estadio. Para ello necesitará llegar a nuevas relaciones con lo femenino y con lo inconsciente. Las puede encontrar si elabora el aspecto del «ánima» (C. G. Jung) a partir de la «Gran Madre»¹⁵.

¹⁴ Dado que el ser humano está siempre en devenir, también se modifica sus imágenes de Dios. Imágenes de Dios unilateralmente femeninas, o masculinas, no implican completamente el fin de la autorrealización humana. En la tradición cristiana, la plenitud del yo se encarna en la figura de Cristo. Los evangelios permiten reconocer que ya el Jesús histórico fue experimentado como un hombre integrando lo consciente-inconsciente, lo femenino-masculino. Rasgos que se han formulado en el dogma de la filiación divina como núcleo del mensaje cristiano. Esta perspectiva se encuentra elaborada por Hanna Wolff, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht* (Stuttgart 1977); parcialmente en mis dos trabajos (nota 4).

¹⁵ «Ánima» designa el aspecto psíquico femenino del hombre, lo mismo que «animus» designa el aspecto psíquico masculino de la mujer. En su expresión mítica el «ánima» es ambivalente; permaneciendo inconsciente, aporta al hombre desgracia; hecho consciente, le conduce a la más elevada autorrealización. La creación de Eva del costado de Adán en Gn 2 me parece formular a nivel de psicología profunda esta primera aparición del «ánima» en la conciencia del varón.

Si la conciencia masculina acepta su procedencia de lo femenino original y la estructura conscientemente, entonces la «Gran Madre» no seguirá dominando desde el inconsciente sobre la psique masculina. Más bien el «ánima» se convertirá en su contrario, en una ayuda a la humanización del varón (cf. Gn 2,20).

La psique humana podría liberarse así de la necesidad de proyectar una ansiedad inconsciente ante lo femenino en negatividad de la mujer concreta; la Iglesia masculinizada podría superar su fijación en la temática sexual, y la mujer podría convertirse dentro de las mismas instituciones eclesásticas en asociada con el varón. Para este paso en la evolución debería volver a acentuarse el aspecto de virgen en María. Es decir, habría que retrotraer su comprensión sexual-biológica a lo arquetípico, donde se acentúa la independencia de lo femenino ante lo masculino. Mientras la psique masculina siga apresada en la lucha con lo femenino dominante («Gran Madre»), apenas si podrá alcanzar la plenitud de edad del ser psíquico humano.

Si la Iglesia se instalara permanentemente en este estadio en su autorrealización, sucedería algo así como si los adolescentes quisieran permanecer toda su vida en la pubertad. En cambio, lo femenino autónomo (aspecto-virgen) podría integrarse en la psique masculina como su «ánima», ayudando así a lo masculino de la Iglesia a su plena realización humana.

b) Desarrollo de la mujer.

También el aspecto-virgen puede ayudar a la realización humana plena de la mujer. Las mujeres tendrían que traducir en una autorrealización consciente de su yo la autonomía dada previamente a lo femenino en la evolución, biológicamente como donante de vida, psíquicamente como lo inconsciente. Para ello, la mujer no necesita desprenderse de su origen como el varón, en cuanto «otro» sexo. Pero para ella es también más difícil, pues debe realizar su proceso de toma de conciencia psíquica a partir de un *status* social de inferioridad y por ello se ve frenada no sólo por su propia inercia inconsciente, sino también por el inmovilismo de la psique masculina en un *status* inacabado.

Lo virginal, en el arquetipo «María» puede concebirse, así, como el desafío dirigido a ambos sexos en la tarea de desarrollar su *forma específica de autonomía psíquica*. Pero la autonomía de lo femenino en la imagen de la virgen-madre María no implica aislamiento o falta de relación. En la historia lucana se atribuye la generación del hijo salvador más bien a la capacidad receptiva de la mujer humana frente al Espíritu divino (Lc 2,35). En lenguaje simbólico arquetípico, esto sig-

nifica la unión del inconsciente femenino como «inferior» con el espíritu como principio psíquico «superior», en un estado de conciencia propio del ser humano perfecto¹⁶.

El hombre nuevo, el hombre que es sano y sana, surge de la fusión entre la capacidad femenina de la psique humana y la potencia que contiene la totalidad consciente, es decir, la potencia divina. La conciencia del yo masculino que se separa de lo femenino no puede realizar esta generación. Puede entrar a formar parte del hombre completo si logra correalizar su propia parte femenina. Ante este trasfondo de profundidad de la psique puede comprenderse que en el símbolo de la concepción virginal de María se realice tanto la autonomía como la referibilidad de lo femenino al todo psíquico. Así es como precisamente el arquetipo «María», la madre virginal, puede hacernos conscientes del fin del proceso de devenir humano: el hombre completo surgido de los contrarios femenino-masculino, consciente-inconsciente, terreno-divino.

Resumiendo, puede afirmarse que una consideración desde la perspectiva de la psicología profunda del símbolo de la madre de Dios virginal, «María», desvela aspectos creadores que muestran que este arquetipo no tiene que fijar al cristiano en estadios inmaduros de su ser masculino o femenino. El que el (re)descubrimiento de María en la Iglesia católica pueda conducir a la regresión en estructuras que deben superarse psíquicamente o el que lleve a una nueva fase de devenir humano más completo, y eventualmente incluso actuar positivamente más allá de los límites de la Iglesia, es algo que dependerá de la actitud de la conciencia colectiva eclesial ante este arquetipo.

M. KASSEL

[Traducción: J. RODRÍGUEZ DE RIVERA]

¹⁶ El principio espiritual se muestra míticamente con frecuencia como viento, aliento o ave. La encarnación de Cristo (Lc 2), en la estructura simbólica de su afirmación, se asemeja a la creación de Adán en Gn 2: Adán es hecho totalmente de tierra (desde abajo), pero sólo llega a ser hombre vivo por el aliento divino (de arriba). Cf. sobre este punto Hans Schär, *Das Weibliche in der Bibel - Seine anthropologischen und mythologischen Aspekte: Krisis und Zukunft der Frau*, ed. por W. Bitter (Stuttgart 1962) 225-237, en especial 234. En Adán y en Cristo encontramos historias del origen del hombre expresadas en lenguaje arquetípico; éstas afirman algo sobre el proceso de devenir humano y sobre la humanización de Dios en este mismo proceso.

MARIA Y LA LITERATURA

Al adentrarse en el campo de los textos literarios buscando el significado de la figura de María debe conocerse también el terreno que uno pisa. Hay que ser consciente de que en la literatura es posible expresar muchas cosas que frecuentemente no pueden expresar la teología y la piedad, el culto y la veneración, que aquí —de forma más libre y menos convencional— se afirma aquella proximidad a la realidad, aquel conocimiento de lo real que con frecuencia queda oculto o reprimido en los tratados o especulaciones teológicas, así como en las declaraciones eclesiásticas con respecto a María.

Para quien penetre en la historia de la influencia de la figura de María en textos genuinamente no teológicos, no eclesiásticos, la *literatura* no podrá ser sino un elemento de *corrección crítica* ante un mundo de imágenes y de lenguaje tradicional estereotipado y a veces aquejado de esclerosis. Ciertamente, el beneficio de aprender a leer los textos literarios como antímodelos y como proyectos alternativos del idioma de la predicación teológica o del lenguaje ritual de la plegaria (formas de lenguaje que tanto dificultan hoy un nuevo y más libre acceso a la figura de María) consiste en que se gana en realismo y se enriquece el lenguaje. Ante la complejidad del campo a tratar se impone aquí una limitación por puros motivos de espacio. En lo que sigue se presenta, pues, un intento de elaboración de algunos motivos fundamentales de la temática mariana en textos de lengua alemana, sobre todo, del período posterior a 1945¹.

¹ La base de este breve artículo es mi trabajo más detallado *Maria in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*, que probablemente aparecerá entre otoño de 1983 y primavera de 1984 en el *Handbuch für Marienkunde*, ed. por W. Beinert y H. Petri, en la editorial Pustet de Ratisbona. Debo referirme a este trabajo para la profundización en el tema y sobre todo para numerosas citas y para indicaciones bibliográficas que lo amplíen.

I. IMAGEN Y CONTRAIMAGEN: CRÍTICA Y SATIRA DE LA FIGURA DE MARIA

La crítica a María en textos literarios constituye un fenómeno propio de la historia literaria del siglo xx. La poética medieval sobre María estuvo marcada sobre todo por el esfuerzo de envolver «la figura de María en embriagadora plétora de imágenes y en pomposas alegorías»²; poetas del romanticismo como *Novalis* y *Eichendorff*³, los cuales se ocuparon intensamente de la temática mariana, veían todavía a María como símbolo universal de amor eterno, de belleza supraterrrenal, de sabiduría divina o también —como sucede sobre todo en los últimos escritos de *Eichendorff*— de consuelo religioso, de gracia celestial y de cumplimiento de anhelos terrenos. Todo esto, en el contexto de una piedad mariana acuñada históricamente y legitimada eclesialmente. Pero el siglo xx, con los trabajos de *Stefan George* y de *Rainer Maria Rilke* no conoce ya este trasfondo religioso-eclesial de la temática mariana⁴.

George y Rilke no estaban interesados en María tanto por sentimientos de piedad mariana (tampoco les interesaba lo teológico-dogmático o lo histórico-exegético) como por su enfoque de poetas, líricos y estetas. En María como figura literaria *reflejaron actitudes fundamentales humanas* ante el mundo, ante el arte, de una forma simbólico-estética, desde el punto de vista de su concepción artística y de su autocomprensión como artistas. En Rilke (fuertemente ligado como todo artista al ideal de mujer de su época) se trata de la actitud fundamental de la entrega y del servicio, del cuidado y de la atención a

² H. Fromm, *Mariendichtung*, en P. Merker-W. Stammer (eds.), *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2.^a ed. por W. Kohlschmidt-W. Mohr (Berna 1965) 271-291, cita, 281.

³ Cf. *Novalis*, sobre todo *Geistliche Lieder*, en A. Kelletat (ed.), *Werke und Briefe* (Munich 1962) 84-102; *Heinrich von Ofterdingen. Roman* (parte I, cap. 8). De J. v. *Eichendorff*, *Mariä Sehnsucht*, en G. Baumann (ed.), *Neue Gesamtausgabe der Werke und Schriften I* (Stuttgart 1958, 1978) 273; *Das Marmorbild*, en *Neue Gesamtausgabe I*, 343; *Kirchenlied*, en *Neue Gesamtausgabe I*, 282s.

⁴ De S. George, cf. especialmente los textos sobre María en su ciclo de poesías: *Die Bücher der Hirten- und Preisgedichte, der Sagen und Sänge der Hängenden Gärten* (1895), en *Gesamtausgabe VIII* (Berlín 1930). De R. M. Rilke, cf. *Gebete der Mädchen zur Maria* (1889), en E. Zinn (ed.), *Sämtliche Werke in 12 Bdn. I* (Frankfort 1976) 182-190; *Alle in Einer* (1897), en *Sämtliche Werke VII*, 77-89; *Marien-Leben* (1912), en *Sämtliche Werke II*, 665-681; *Himmelfahrt Mariae*, en *Sämtliche Werke III*, 46s.

las cosas, del conocimiento de lo maravilloso y de la apertura a lo divino, y de la alabanza y del elogio.

1. Bert Brecht

La crítica a María se inicia sólo en el período expresionista y pos-expresionista. Aquí se empiezan a insertar en textos de lírica mariana también elementos de la realidad social y política: la parodia de Alfred Lichtenstein de la lírica mariana estetizante al modo de Rilke en *Los cinco cantos a María de Kuno Kohn*, *La muchacha elegida* de Paul Zech o la impresionante poesía a la *Pietà* de Ernst Troller *Los muros de los fusilados*, escrita durante la prisión de este revolucionario marxista-anarquista (1919)⁵, pero sobre todo la poesía *María* de Bert Brecht en sus *Poesías de Navidad* (1922-1926). En ella se dice de María:

«La noche de su primer parto había
sido fría. Pero en años posteriores
olvidó ella totalmente
el hielo en las viejas vigas y la estufa humeante
y el ahogo de las secundinas hacia la madrugada.
Pero sobre todo olvidó la amarga vergüenza
de no estar sola
tan propia de los pobres.
Por esto sobre todo
se convirtió en los años posteriores en una fiesta
en la que todo estaba presente.
Enmudeció el rudo parloteo de los pastores.
Luego, en la historia, se convirtieron en reyes.
El viento, que había sido tan frío
se convirtió en canto de ángeles»⁶.

Aquí ha desaparecido todo tipo de alabanzas himnicas de origen medieval o romántico, incluso se las evita conscientemente. Una poesía

⁵ A. Lichtenstein, *Die Fünf Marienlieder des Kuno Kohn*, en *Lyrik des Expressionismus*, ed. por S. Vietta (Tubinga 1976) 164-166; P. Zech, *Sortiermädchen, en Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*, ed. por K. Pinthus (Hamburg 1959) 55s; E. Toller, *Die Mauer der Erschossenen. Pietà. Stadelheim* 1919, en J. M. Spalek y W. Frühwald (eds.), *Gesammelte Werke II* (Munich 1978) 314.

⁶ B. Brecht, *Weihnachtsgedichte*, en *Gesammelte Werke VIII* (Frankfort 1967) 122-125.

con un título tan lapidario es ya una *reacción a la historia hermenéutica de la lírica mariana puramente afirmativa*. Aquí no surge ninguno de los epítetos del arsenal de alabanzas himnicas o de sublimaciones estetizantes. Al contrario: la divisa es citar sólo hechos concretos. Pues la poesía comienza con una frase afirmativa constatando un hecho. Luego el texto se apoya totalmente en la discrepancia (que también es constatada como tal) entre lo que fue y aquello en lo que se convirtió más tarde: la discrepancia entre lo idílico cristiano con lo que «luego» se rodearía a Belén, y el realismo histórico, que permite percibir lo que sucedió verdaderamente: una mujer —María es su nombre— trae al mundo un niño rodeada de pobreza.

Aquí no está presente ninguna Madonna, ninguna madre de Dios o reina de los cielos, sólo una mujer concreta histórica que es madre por primera vez. Está presente también la crítica mariana cuando se habla del «ahogo de las secundinas», de la vergüenza y de la pobreza, de los pastores y del frío. Historia y tradición hermenéutica, imagen y contraimagen son presentadas en toda su tensión crítica.

2. Günter Grass

El tratamiento crítico de la temática de María encuentra uno de sus momentos álgidos después de 1945 en los primeros escritos de Günter Grass. Con la divisa «hay cosas en este mundo que uno no puede dejar como son —por santas que sean—», tal como se dice en el *Tambor de hojalata*; Günter Grass, nacido en un ambiente católico en Danzig, se crea una distancia liberadora recurriendo a los *medios estilísticos de la sátira blasfema* contra una piedad mariana preconciiliar, muy extendida, cursi, provinciana, ritualizada, y de una forma antes de él sólo conocida en la pieza teatral satírica *El concilio de amor* (1895), de Oskar Panizza. Desde Grass, también la *sátira mariana* se ha convertido en motivo digno de atención en la prosa alemana. En el *Tambor de hojalata* se dice sobre el héroe Oskar Matzerath:

«Antes no podía esperar al tranvía sin pensar al mismo tiempo en la Virgen María. Yo la llamaba: querida, bendita, sagrada virgen de las vírgenes, madre de la misericordia, tú bendita entre todas, tú digna de toda veneración, tú que has dado a luz a él, dulce madre, virginal madre, gloriosa virgen, hazme gustar la dulzura del nombre de Jesús tal como tú lo gustaste en tu corazón de madre, verdaderamente digno y justo es, equitativo y saludable, oh reina, oh bendita, bendita. Esta palabrita 'bendita' hubo un tiempo en que me dulcificó y envenenó de tal forma, ante todas las demás cosas, cuando mamá y yo íbamos todos los sábados a la iglesia del Corazón de Jesús, que yo daba

gracias a Satán por haberme resistido en el bautismo y por haberme dado un contraveneno que me permitía avanzar, ciertamente de una forma blasfema pero por lo menos derecho, sobre las losas de la iglesia del Corazón de Jesús»⁷.

Aquí no sólo se refleja satíricamente todo el arsenal de himnología mariológica transmitido a través de los siglos, también hasta la misma literatura; no sólo se desvelan los distintos epítetos como bambalinas piadosas de un lenguaje sobre María que sufre de una casi esclerosis verbal, sino que este texto manifiesta claramente, sobre todo, que esta «sátira es comprendida como un acto liberador», que —ante el opresor poder lingüístico eclesiástico— es lo único que vuelve a posibilitar el «andar derecho» (E. Bloch).

3. Karin Struck

Lo que Grass supuso a finales de los años cincuenta con sus críticas reflexiones marianas, lo intentan luego los autores de la generación más joven ante el telón de fondo de los actuales movimientos de liberación feminista. En la novela de Karin Struck (nacida en 1947) *La madre* (1977) se refleja la actitud de las mujeres jóvenes críticas ante la tradicional imagen de María que ellas sólo captan ya a distancia irónica. En esta novela, la protagonista, Nora, se enfrenta críticamente con un *ideal de madre despojado de todo erotismo* (que se encarna en la figura de María):

«Para mí es completamente enigmática la veneración a la madre de Dios. Un amigo dice que él olvidó ya hace tiempo aquel 1953, un año mariano, una veneración que duró años en su niñez, un altar especial en la iglesia para la madre de Dios ante el altar del Señor, al que se acercaban sobre todo las mujeres con sus 'dolorcitos'. Así es como él ha terminado hace tiempo convirtiendo sus experiencias de la infancia en ironía... La madre del amor sería la madre María con el niño Jesús. María no siente ningún sentimiento erótico cuando el niño Jesús mama a su pecho... La maternidad es representada siempre como asexualidad»⁸.

⁷ G. Grass, *Die Blechtrommel. Roman* (1959), edición de bolsillo (Frankfurt 1962) 111s.

⁸ K. Struck, *Die Mutter* (1975), edición de bolsillo (Frankfurt 1980) 106 y 114.

II. MADRE Y MADONNA: MARIA COMO ARQUETIPO DE LO FEMENINO

1. La vuelta al arquetipo

Es cierto, tampoco la obra de un Günter Grass muestra únicamente pasajes satíricos de la tradición mariana. Ya en la novela publicada en 1961, *Gato y ratón*, con sus numerosas alusiones a la «virgen María» y con el excesivo culto mariano del protagonista de esta narración, Grass permite rastrear algo del significado arquetípico de la figura de María⁹. Por lo menos desde Novalis, con su concepción de una «unidad materna» (expuesta en su novela *Heinrich von Ofterdingen*), de un protoprincipio de toda la vida, el antiguo mito de la *Magna Mater* se convierte en tópico de tratamiento literario de la temática mariana en la literatura alemana, comprendiendo a María como arquetipo de lo femenino.

En la primera mitad de este siglo, este motivo ha sido difundido ampliamente sobre todo por Hermann Hesse (especialmente en *Narciso y boca de oro*) y por Alfred Döblin (*Mariä Empfängnis* —La concepción de María—, 1911; *Flucht aus dem Himmel* —Huida del cielo—, 1920; *Reise in Polen* —Viaje a Polonia—, 1920).

De Hermann Hesse, el escritor de origen protestante que se ocupó desde muy pronto de la mitología hindú y de la psicología profunda de Jung, procede la característica afirmación:

«Yo me permito un culto propio a la Madonna y una mitología propia, ella se encuentra en el templo de mi piedad junto a Venus y Krischna. Pero en cuanto símbolo del alma, como parábola de una luz viva y salvífica, que se mueve entre los polos del mundo, entre la naturaleza y el espíritu de un lado a otro y que inflama la luz del amor, la madre de Dios es para mí la figura más santa de todas las religiones»¹⁰.

2. Heinrich Böll

Después de 1945, esta línea de tradición mítico-arquetípica ha sido continuada sobre todo en la obra de Heinrich Böll.

a) Es característica en este sentido una *Poesía a la ciudad de Colonia* (1968), la católica ciudad natal de este autor. De hecho, ¿qué

⁹ Cf. la interpretación de Th. Ziolkowski, *Fictional Transfigurations of Jesus* (Princeton 1972) 238-250.

¹⁰ H. Hesse, *Madonnenfest im Tessin* (1924), en *Gesammelte Werke VI* (Frankfort 1970) 332-337, cita, 334.

otra ciudad sería más apropiada para mostrar con su secular historia pagana (romana) y cristiana la «ambivalencia mítica de la figura de la Madonna» que la renana Colonia?

«Quien escuche en las alcantarillas
podrá oírla
en los laberintos
bajo la ciudad
en escombros, cascos rotos y huesos
tropieza la madonna
tras Venus — para
convertirla
en vano
en vano marcha su hijo tras Diónisos
en vano Gereón tras César
risotadas de burla
puede oír
quien escuche en las alcantarillas

A la oscura madre
no mejorada por la historia
le sienta bien
la suciedad
en la cara
en los laberintos
bajo la ciudad
se empareja la madonna
con Diónisos
reconcilia al hijo con Venus
obliga a Gereón y César
a una gran coalición
ella misma se empareja
con todos los que son buena moneda»¹¹.

Un texto lírico de estructura transparente, de motivos sencillos, artísticamente construido en su enlazado de perspectivas históricas. Venus y María, la diosa del amor y la madre-«diosa», Jesús y Diónisos, el «Dios» del sufrimiento y el dios del placer, Gereón y César, el soldado mártir y el emperador soldado, son figuras fundamentales arque-

¹¹ H. Böll, *Köln 1* (1968), en B. Balzer (ed.), *Werke VI* (Colonia 1978) 23.

típicas del comportamiento humano, y representan el «eterno dualismo de una historia pagano-cristiana». La primera estrofa está totalmente bajo el signo de la «caducidad» histórica. El «tropezar» de la Madonna es sólo la actualización visible del intento siempre fracasado de eliminar con el cristianismo al paganismo, un proceso que se realiza subterráneamente «bajo la ciudad», en lo oculto e inabarcable (la imagen del «laberinto») —y que en su vana impotencia sólo puede provocar «risotadas de burla»—. Es decir, la realidad de esta ciudad se burla constantemente de tales intentos.

Pues esta ciudad, la «oscura madre», hace tiempo que ha encontrado ya su propia manera de «reconciliación», de «emparejamiento», de «gran coalición» (segunda estrofa). La metáfora sexual en este contexto («emparejar», aparear), así como la unión de pares de opuestos en la primera estrofa (la Madonna con Diónisos, Jesús con Venus), expresan una concepción realística, histórica, que no se guía por «ninguna categoría moral». En realidad, el texto es totalmente ajeno a todo tipo de valoración moral del hecho, y precisamente ahí está su desafío. Así es como, según este texto, la Madonna pertenece también a la historia de la realidad humana abigarrada, caótica, donde se unen mística y religión, cultos y culturas, subterránea e inextirpable, sucia y sin embargo fascinante, moral e inmoral; una historia que reconcilia prácticamente lo que teóricamente sólo puede hallarse en conflicto.

b) El motivo de la Madonna se reencuentra en la gran novela de Böll *Gruppenbild mit Dame* —Foto familiar con dama— (1971), una elaboración literaria expresa. Pues Leni Pfeiffer, la protagonista de esta novela, debe ser comprendida, tanto por las numerosas alusiones tipológicas a la figura de María como por los mismos testimonios del autor, como una figura de madonna. Aunque ciertamente del tipo de la «madonna subversiva»¹². Así, pues, lo que se oculta tras esta figura de mujer, interpretada tipológicamente en esta novela, no es sino el problema típicamente moderno de la «secularización de lo santo» bajo el ropaje literario, pero que en Böll corresponde precisamente a una «sacralización de lo profano». Un experto en literatura, el americano Th. Ziolkowski, opina, por tanto, con razón: «El paralelo entre Leni y la virgen María no sólo implica que hoy la santidad puede revelarse en sorprendentes nuevas formas, sino también que la misma madre de Dios quizá fue algo «más humana» de lo que se estaba dispuesto a aceptar en siglos de iconolatría mariana»¹³.

¹² Cf. R. Matthaei (ed.), *Die subversive Madonna. Ein Schlüssel zum Werk Heinrich Bölls* (Colonia 1975).

¹³ Th. Ziolkowski, *Typologie und «Einfache Form» in «Gruppenbild mit Dame»*, en R. Matthaei (ed.), *Die subversive Madonna*, 137.

III. PODER E IMPOTENCIA: LA DIALECTICA MARIANA

Desde que Goethe en el *Fausto* («Oh, inclina / tú dolorosa / tu rostro benévolamente a mi miseria») convirtió en tema literario el motivo del refugio del hombre en María mediante la plegaria en situaciones de apremio social o psíquico, este tema vuelve a presentarse con nuevas variantes en los textos de la literatura del siglo xx. La exposición de la temática mariana en los textos literarios incluye siempre un decidido aspecto social: María como figura del pueblo, y precisamente de la «gente humilde», es vista en conexión no tanto con el poder y el dominio como con el consuelo, el amparo y la ayuda en la necesidad. De esta perspectiva son testimonios claros tanto las poesías a María de Brecht y de Toller como el ciclo de poesías de Rilke, *Plegarias de las jóvenes a María*; la narración de Döblin, *Modern*; el intento lírico de Hesse, *Cantos a María*¹⁴; así como la novela de tema mariano de Franz Werfel *La canción de Bernadette* (1941), con la que este autor de procedencia judía cumplió una promesa hecha con ocasión del éxito de su fuga de Francia a Norteamérica.

Además, este motivo social se encuentra «fundamentado teológica y espiritualmente» en autores decididamente cristianos. Así, en la novela de Gertrud von Le Fort *La boda de Magdeburgo* (1938), este motivo aparece precisamente donde la dialéctica cristiana de fracaso y victoria, debilidad y fuerza, muerte y vida, toma forma a partir de la figura de María. Ante una cristiandad que se destruye en sangrientas guerras de religión (la novela se sitúa en la época de la guerra de los treinta años), el contenido teológico positivo de la novela consiste en desenmascarar la imposición violenta de convicciones de fe como una «imagen deformada», como una «derrota» de María.

La dialéctica simbolizada en el Cristo crucificado y en la madre dolorosa se hace, pues, presente donde el ser cristiano se realiza en lo humilde, donde el amor se ejercita en la conciencia de la derrota, del fracaso, donde el ser cristiano lleva el signo de la cruz y donde se abandona la *ecclesia triumphans* por una *ecclesia sub cruce*. Dicho de otra manera: la «dialéctica mariana» se acentúa totalmente dentro de un marco de «crítica al poder y al dominio». Toma su energía menos de un análisis político de las relaciones de poder que de un antiproyecto de alternativa espiritual en el espíritu de Jesús y de María contra los poderes del tiempo: violencia, agresión, aniquilación¹⁵.

¹⁴ A. Döblin, *Modern. Ein Bild der Gegenwart: Jagende Rosse. Der Schwarze Vorhang und andere Frühe Erzählwerke* (Olten-Friburgo 1981); H. Hesse, *Marienlieder: Die Gedichte*, 2 vols., edición de bolsillo (Frankfurt 1977) 175s.

¹⁵ De un «motivo mariano» que expresa esta dialéctica habla Th. Kamp-

IV. POLITICA Y MITO: INTENTO DE UNA NUEVA SINTESIS

De forma similar a lo que acontece en Gertrud von Le Fort, otra literatura, concebida desde una actitud fundamentalmente cristiana, muestra también actualmente un inequívoco acento crítico. El *Magnificat*, el canto que María, según el Evangelio de Lucas, eleva al Dios que libera a los pobres y hambrientos y aplasta a los poderosos y ricos, es un texto que los escritores actuales van redescubriendo cada vez más en su función crítico-utópica, y que convierten en texto clave de una «imagen de María acentuadamente crítica del poder y orientada a la utopía social». Es el caso, por ejemplo, de Walter Jens y Dorothee Sölle¹⁶.

Lo realmente característico en la imagen de María en la literatura actual puede ser el intento de una nueva síntesis de mito y política, el intento de no seguir separando la dimensión mítica y la política en la figura de María —como sucedía todavía en Hesse o en Döblin—, sino de fundirlas en una unidad orientada al cambio y a la liberación. Mucho de lo que resume la reflexión actual sobre la función social y eclesial de la figura de María, mucho de lo que posibilita hoy una revalorización crítica de esta figura (teología de la liberación, movimiento feminista), se encuentra en los pasajes dedicados a la «madonna» por la escritora Luise Rinser en su último diario, *Winterfrühling* —Primavera de invierno— (1982).

Esta autora, educada en la católica Baviera, comprometida a fondo en el intento de una nueva teología e Iglesia católica desde el Vaticano II, conocedora de la concepción de la mujer en la teología católica tradicional y del trato dado a la misma en la historia de la Iglesia católica, sabe muy bien de la «ambivalente historia de la influencia de la figura de María» en el ámbito eclesial: «que en la Iglesia se ha elevado la mujer a Madonna (virgen-madre) para no tener que sublimar la mujer concreta»¹⁷. Pero muy lejos de escamotear en un contexto de crítica religiosa o de psicoanálisis la figura de la Madonna, Luise Rinser procura, sobre todo, desarrollar el significado universal que el símbolo de la Madonna tiene en lo católico.

mann, *Das marianische Motiv in der christlichen Gegenwartsdichtung: «Theologie und Glaube»* 47 (1957) 401-418.

¹⁶ W. Jens, *Predigt zu Lk 1: Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten I*, ed. por W. J. (Stuttgart 1978) 17s; D. Sölle, *Der Herr der Geschichte: Spiel doch das Lied von Brot und Rosen. Gedichte* (Berlín 1981) 8.

¹⁷ L. Rinser, *Winterfrühling* (Frankfurt 1982) 226.

En un trabajo sobre la historia de la Pasión, en la «escena de la despedida» entre Jesús y María, su madre, trata este tema: «En el Evangelio de Juan, la humanidad recibe una madre... Es decir, con la muerte de Cristo retrocede el elemento masculino de la divinidad y se da mayor significado al femenino. María como proyección de lo femenino en Dios. La entronización del *anima*: representada en el ábside de la iglesia de Santa Maria Maggiore en Roma. Ahí, María, la mujer, la madre, la sabiduría, lo femenino, está sentada junto a Cristo y es coronada por él... Las muchas imágenes de María como la madonna con el manto protector. Una concepción consoladora: ellas expresan una energía del universo que nos envuelve maternalmente»¹⁸.

V. POLITICA Y UTOPIA:

MARIA COMO FIGURA DE LIBERACION

En el texto poético *Y María* (1980), del párroco suizo protestante e importante lírico Kurt Marti, se unen varias líneas de tradición que hallamos repartidas en otros textos aquí mencionados. La fuerza de este texto mariano, cuyo compromiso nos sorprende en un teólogo protestante, está menos en la originalidad de los distintos motivos que en su síntesis, fundada en una decidida «hermenéutica política de la historia de María». Algunos pasajes de este texto de seis estrofas y ciento cuatro líneas ilustrarán esta afirmación:

- 1 «y maría cantó
a su Hijo aún no nacido:
mi alma glorifica al señor
me gozo en dios mi liberador
yo: una mujer sin importancia —...
 - 2 y maría apenas podía leer
y maría apenas podía escribir
y maría no podía cantar
ni hablar en la casa de oración de los judíos
donde los varones sirven al dios varón
- pero en cambio cantó
a su hijo mayor
pero en cambio cantó
a las hijas de los otros hijos

sobre la grande gracia y su
santa revolución...

- 5 después mucho después
miraba maría
desconcertada desde los altares
en los que se la había colocado
y creía que era una confusión
cuando ella
—la muchas veces madre—
era alabada
como virgen...

pero lo que más profundamente
la perturbaba era
el blasfemo arrodillarse
de potentados y de esbirros
contra los que ella en otro tiempo
había cantado llena de esperanza

- 6 y maría escapó
de sus imágenes
y se descolgó
bajando de sus altares...
y fue quemada
millones de veces como bruja
para honra del dios-ídolo
y ella fue
la pequeña teresa
pero también rosa luxemburg
y ella fue
simone weil «la vierge rouge»
y testigo del absoluto
y ella se convirtió
en madonna león la que desnuda
cabalga sobre el león para sus indios—
y ella fue y ella es
en muchos cuerpos y en muchas voces
la esperanza subversiva
de su canto»¹⁹.

Como también para otros escritores, el *Magnificat* constituye el punto de partida para el proyecto de una imagen de María político-utópica. Como Brecht, Marti empieza histórico-críticamente, pero luego desvía su mirada a la persona histórica de María. Esta se ha convertido plenamente en una «mujer sencilla del pueblo», cuyo «canto» expresa su libertad e independencia interior. Los giros «varones sirven al dios-varón» y «santa revolución» clarifican ya desde el comienzo la doble actitud combativa del texto:

«María» es para Marti tanto una «figura de la historia de la emancipación femenina» como también de la «historia de la liberación política». Las estrofas 3 y 4 toman el tema de la «madre» que ya sonaba en la primera en la alusión al canto que se cantó al «hijo aún no nacido». En 5 vuelve a tematizarse, como en Brecht, la discrepancia entre la historia verdadera y la historia de la interpretación de la figura de María. La estrofa 6 describe a María actuando, pero también el proceso de «universalización de la realidad María en la historia». Como tesis se manifiesta claramente: María no vive precisamente donde es venerada ininterrumpidamente en imágenes y altares, sino en todas partes donde se realiza por las mismas mujeres una «liberación» espiritual y social, donde las mujeres inician cambios o donde se convierten ellas mismas en víctimas de la violencia y opresión.

Las últimas líneas vuelven a tomar en forma de composición «en rondó» el tema inicial del texto, la esperanza subversiva. Una variación de un tema de Heinrich Böll. Pero a diferencia de Böll y de muchos otros autores, falta aquí toda alusión al motivo mítico de la mujer eterna, a la Gran Madre o a la Protomadre. Al contrario: la «historia» se contrapone aquí claramente al «mito», una historia que se interpreta en dirección a un cambio y no a «eternizar» estructuras básicas universales y arquetípicas.

Así es como María tampoco es aquí la mujer eterna, sino la «mujer concreta», cuyo problema ciertamente sí es un «tema eterno» de la historia universal: la promoción consciente del proceso de libertad y justicia entre los hombres. En este contexto, y sólo en él, es María para Marti un símbolo universal que representa un tema que se ha mantenido vivo hasta ahora en las múltiples refracciones y reflejos de la historia humana: «la liberación de la humanidad por Dios, que se inició en María, la madre, y en Jesús, su hijo».

K.-J. KUSCHEL

[Traducción: J. RODRÍGUEZ DE RIVERA]

¹⁹ K. Marti, *Und Maria: Abendland. Gedichte* (Darmstadt-Neuwied 1980) 41-44.

COLABORADORES DE ESTE NUMERO

JOHN MCKENZIE

Nació el 9 de octubre de 1910 en Brazil, Indiana (Estados Unidos), y fue ordenado sacerdote en 1939. Estudió en la Universidad de St. Louis, en el St. Mary's College de Kansas y en el Weston College. Licenciado en filosofía y doctor en teología, ha sido profesor de Antiguo Testamento en la De Paul University (Chicago). De entre sus numerosas obras han sido traducidas al español las siguientes: *Espíritu y mundo del Antiguo Testamento*; *Mito y realidad en el Antiguo Testamento*; *El poder y la sabiduría*; *La autoridad en la Iglesia*.

(Dirección: 1445 NO. State PKWY, Chicago, Ill. 60610, EE. UU.).

SCHALOM BEN-CHORIN

Nació el 20 de julio de 1913 en Munich (Alemania), donde estudió germanística y ciencias de la religión. En 1935 se trasladó a Jerusalén, ciudad en la que trabaja como escritor, periodista y profesor. Se ha distinguido como impulsor del progresismo judío en Israel y del diálogo cristiano-judío. Obras principales: *Bruder Jesus* (Munich 1967); *Paulus* (Munich 1970); *Mutter Mirjam* (Munich 1971); *Zwiesprache mit Martin Buber* (Munich 1966); *Germania Hebraica* (Gerlingen 1982); *Jüdischer Glaube* (Tubinga 1979); *Die Tafeln des Bundes* (Tubinga 1979); *Theologia Judaica* (Tubinga 1982).

(Dirección: P. O. Box 6644, Jerusalem 91 066, Israel).

ELISABETH MOLTSMANN-WENDEL

Es doctora en teología y publicista. Principales publicaciones: *Menschenrechte für die Frau* (Munich 1974), cuyas ediciones sucesivas llevan el título *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*; *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit* (Munich 1982); *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus* (Gütersloh 1982); *Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat* (Frankfurt 1983).

(Dirección: Biesinger Strasse 25, D - 74 Tübingen, Alemania Occ.).

NIKOS A. NISSIOTIS

Nació en Atenas en 1925. Estudió en las Facultades teológicas de las Universidades de Atenas, Zurich y Basilea y en el Instituto Superior de

Santo Tomás de Aquino en Lovaina. Doctor en teología y filosofía, actualmente es profesor en la Facultad Teológica de Atenas. De 1958 a 1974 ha desempeñado importantes cargos en el Consejo Mundial de las Iglesias. Fue uno de los dos observadores permanentes del Consejo en el Vaticano II. Ha escrito varios libros en griego: *Existencialismo y fe cristiana* (Atenas 1956); *Prolegómenos a la teoría teológica del conocimiento* (Atenas 1965); *Teología filosófica y filosofía de la religión* (Atenas 1966); en alemán: *Die östliche Theologie im Ökumenischen Dialog*, y unos ciento veinte artículos en griego, francés, alemán e inglés.

(Dirección: University of Athens, Philosophy of Religion, Ilissia-Athinaí, Grecia).

GOTTFRIED MARON

Nació en 1928 en Osterwieck am Harz (Alemania). Estudió teología en Gotinga y obtuvo el doctorado en esta disciplina. Tras desempeñar otros cargos, en 1973 fue nombrado profesor de historia de la Iglesia en la Escuela Superior de la Iglesia en Berlín; en 1976, profesor de historia de la Iglesia y de los dogmas en la Universidad de Kiel; en 1979, presidente de la Liga Evangélica. Entre sus publicaciones podemos mencionar: *Evangelischer Bericht vom Konzil, II-IV. Session* (1964-1966); *Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des II. Vatikanischen Konzils* (1969); *Die römisch-katholische Kirche von 1870-1970* (1972); *Das gegenwärtige katholische Lutherbild* (1982).

(Dirección: Exerzierplatz 29/30, D - 2300 Kiel 1, Alemania Occ.).

KARI ELISABETH BØRRESEN

Nació en 1932 en Oslo. Posee los títulos de «magister artium» en historia de las ideas y «doctor philosophiae». Estudió en Oslo, París y Roma. Actualmente es profesora de investigación (Ministerio noruego de Asuntos Culturales y Científicos) y miembro del Consejo de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos. En años anteriores ha actuado como profesora invitada en la Universidad Gregoriana de Roma, en la Facultad Autónoma de Teología Protestante de Ginebra y en la Facultad de Teología de la Universidad de Harvard. Ha publicado *Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo-París 1968) y *Anthropologie médiévale et théologie mariale* (Oslo 1971), así como numerosos artículos sobre antropología teológica.

(Dirección: Oscars gate 46 b, Oslo 2, Noruega).

VIRGILIO ELIZONDO

Nació en San Antonio, Texas (EE. UU.), e hizo sus estudios en la Universidad de Manila, en el Instituto Pastoral de Manila y en el Instituto Ca-

tólico de París. Desde 1971 es presidente del Centro Cultural México-Americano de San Antonio. Entre sus publicaciones destacan: *A Search for Meaning in Life and Death* (Manila 1971); *Hombre, ¿quién eres tú?* (México 1971); *Hombres en marcha* (1975); *Christianity and Culture* (Huntington 1975).

(Dirección: Mexican American Cultural Center, 3019 W. French Pl., P. O. Box 28185, San Antonio, Texas 78228, EE. UU.).

CATHARINA J. M. HALKES

Nació en 1920 en Vlaardingen (Holanda). Estudió lengua y literatura holandesa e historia de la filosofía medieval en Leiden y luego teología pastoral en Utrecht-Nimega. Su actividad docente se centra en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Nimega. Publicaciones recientes: *Als vrouwen aan het woord komen. Aspecten van de feministische theologie* (Kampen 1977); *Met Mirjam is het begonnen. Opstandige vrouwen op zoek naar hun geloof* (Kampen 1980); además, numerosos artículos en revistas y obras colectivas.

(Dirección: Vossenlaan 13, 6531 SB Nijmegen, Holanda).

MARIA KASSEL

Nació en 1931 en Frankenthal (Alemania). Estudió teología católica y germanística. Desde 1964 enseña pedagogía de la religión en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster y trabaja en el campo de la formación de adultos. Obras principales: *Biblische Urbilder* (Munich 1982); *Sei, der du werden sollst* (Munich 1982); *Religiöse Erfahrung in und mit Märchen* (= Religionspädagogische Beiträge 8/1981); *Tiefenpsychologische Anmerkungen zur Persönlichkeit des Religionslehrers*, en H. G. Heimbrock (ed.), *Religionslehrer - Person und Beruf* (Gotinga 1982).

(Dirección: Am Kanonengraben 8, D - 4400 Münster, Alemania Occ.).

KARL-JOSEF KUSCHEL

Nació en 1948. Estudió germanística y teología en las Universidades de Bochum y Tübinga. Doctor en teología, forma parte del consejo académico del Instituto de Investigación Ecueménica de la Universidad de Tübinga y es encargado de cursos en la Facultad de Teología de la misma Universidad. Ha publicado los siguientes libros: *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (1978); *Hans Küng. Weg und Werk* (1978; ed. española: *Hans Küng. Itinerario y obra*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1980); *Heute noch knien? Über ein Bild von Edouard Manet* (1979); *Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur* (1980); *Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte* (1983).

(Dirección: Hauserstrasse 140, D - 74 Tübingen, Alemania Occ.).

• MARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

BROWN-DONFRIED-FITZMYER-REUMANN

Trabajo exhaustivo en el que se analizan absolutamente todos y cada uno de los textos bíblicos en que aparece la Madre de Jesús.

Diez capítulos en total: María en la literatura del siglo II; La mujer de Ap 12; La Madre de Jesús en el Evangelio de Juan; María en Lucas y los Hechos de los Apóstoles; El nacimiento de Jesús en los escritos paulinos...

«BEB»,
número 49
900 ptas.

Los fundamentos de los edificios no tienen flores ni colores. Pero las flores y los colores brotan de ocultas raíces. Piedra básica para el edificio mariológico.

• ESTUDIOS SOBRE EL NUEVO TESTAMENTO

G. BORNKAMM

Veintiún estudios ya clásicos del autor de *Jesús de Nazaret* (BEB 13) y *Pablo de Tarso* (BEB 24).

Selección de los capítulos más significativos de los originales alemanes no traducidos: *El fin de la ley*, *Estudios sobre la antigüedad y el cristianismo primitivo* e *Historia y fe*.

«BEB»,
número 35
1.200 ptas.

Obra clave.
Novedad junio 1983.

• INTRODUCCION AL ANTIGUO TESTAMENTO

W. H. SCHMIDT

¿Otra introducción? ¿Es que no hay ya bastantes?

No, no hay bastantes introducciones al AT en nuestra lengua con estas características: que ofrezcan un conjunto de conocimientos básicos, que sean breves, que sean inteligibles, que sean actuales.

«BEB»,
número 36
1.300 ptas.

El volumen reúne elementos de tres áreas: la historia de Israel, el estudio científico de los escritos del AT y su teología.
Novedad septiembre 1983.

• INTRODUCCION AL NUEVO TESTAMENTO

W. MARXSEN

Marxsen, profesor de NT en Münster, es conocido entre nosotros por *La resurrección de Jesús de Nazaret* y *El evangelista Marcos* (BEB 33).

El lector más crítico puede hacer la prueba: lea lo que Marxsen dice sobre cualquiera de los libros del NT y comprobará el poder de síntesis, el equilibrio y la hondura de un maestro.

«BEB»,
número 38
900 ptas.

Novedad septiembre 1983.

• OTRAS NOVEDADES SEPTIEMBRE 1983

BLÁZQUEZ: *Jesús sí, la Iglesia también* (NA 88. 1.200 ptas.).

CASALIS: *Las buenas ideas no caen del cielo* (VeI 86. 690 ptas.).

PACOMIO: *Diccionario teológico interdisciplinar*, IV (VeI 69. 3.200 ptas.).

BITTER-EXELER: *Catecismo católico. El fundamento de la fe* (ByC 1. 820 ptas.).

 **ediciones
SIGUEME**

García Tejado, 23-27 - Telf. 21 82 03

Apartado 332 - Salamanca (España)

S. A.