

Para una Renovación y Profundización de la Mariología

Rafael Ortega, C.M.

Profesor de Biblia en el Instituto Pastoral del CELAM

El simple hecho de encontrar el mapa latinoamericano salpicado de santuarios marianos, está evidenciando ya una devoción filial, profunda y secular a la Madre del cielo. “María, Madre de la Iglesia, con su patrocinio asiste a este continente desde su primera evangelización”, reconocían los obispos en Medellín¹. En realidad su asistencia se hace presente no solo en el altar de los corazones de muchos devotos, sino que se patentiza en multitud de imágenes que presiden los hogares y custodian las veredas y las encrucijadas de las rutas junto a los abismos andinos; se hace igualmente visible en las festividades marianas, santuarios, procesiones, romerías, etc. El lenguaje mismo ordinario de la gente la nombra sin cesar y sus medallas o escapularios se encuentran tanto en los repliegues de los bolsillos de los guerrilleros como en los carrieles de los campesinos.

Tal vez, sin embargo, en el mundo actual no cabe subrayar tanto algo que algunos, irónicamente, describirían como sentimentalismo, tradición y hasta superstición. Porque de hecho se puede constatar que, si no la devoción misma, al menos sus manifestaciones han descendido notablemente. Puede explicarse todo esto por el hecho de que los sentimientos más puros e íntimos, en un mundo adulto y técnico, no se airean estrepitosamente, sino que anidan silenciosos en el pudor interior. Podrán, otros, decir que los extremismos de falsas exageraciones, en los contenidos y formas de esta devoción, y las estrecheces de mente, que desfiguran la doctrina mariana, han llevado en estos últimos años postconciliares a un prudente silencio sobre la Virgen de Nazaret. Añadirán otros, seguramente, que “la diversidad entre algunas cosas del contenido (mariano) y las actuales concepciones antropológicas y la realidad psicosociológica, profundamente cambiada, en que viven y actúan los hombres de nuestro tiempo”², no son las más aptas para expresar la devoción a María en nuestros tiempos modernos. El mismo Pablo VI lo describe así:

“Se observa, en efecto, que es difícil encuadrar la imagen de la Virgen, tal como es presentada por cierta literatura devocional, en las condiciones de vida de la sociedad contemporánea y en particular de las condiciones de la mujer, bien sea en el ambiente doméstico, donde las leyes y la evolución de las costumbres tienden

¹Cfr. *Introducción a las Conclusiones de la 2a. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, n.8

²Cfr. Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*, n. 34 de SS Pablo VI.

justamente a reconocerle la igualdad y la corresponsabilidad con el hombre en la dirección de la vida familiar; bien sea en el campo político, donde ella ha conquistado en muchos países un poder de intervención en la sociedad igual al hombre; bien sea en el campo social, donde desarrolla su actividad en los más distintos sectores operativos, dejando cada día más el estrecho ambiente del hogar; lo mismo que en el campo cultural, donde se le ofrecen nuevas posibilidades de investigación científica y de éxito intelectual.

Deriva de ahí para algunos una cierta falta de afecto hacia el culto a la Virgen y una cierta dificultad en tomar a María como modelo, porque los horizontes de su vida —se dice— resultan estrechos en comparación con las amplias zonas de actividad en que el hombre contemporáneo está llamado a actuar”.³

De todo esto se deriva, finalmente, que aún los teólogos han dedicado más sus esfuerzos, en la última década, a otros problemas que han considerado más urgentes porque los han creído, seguramente, más prácticos: los grandes problemas de la Iglesia ante el mundo actual, sobre todo en nuestro continente, “tenso y convulsionado”, han opacado otros aspectos más internos y “espirituales” de la teología. Solo así se explica el inexplicable silencio de los Documentos de Medellín con relación a todo lo mariano: allí donde el olfato rastreador de los “signos de los tiempos” ha captado la realidad del pueblo latinoamericano, al estudiar la pastoral y religiosidad popular traspapeló, lamentablemente, el párrafo dedicado a descubrir “las semillas del Verbo” en la devoción mariana.

Pienso, no obstante, que todas estas excusas, siendo relativamente válidas, no muestran una razón de fondo que, sugerida por Pablo VI⁴, no se explicita cuidadosamente: ¿hemos renovado y profundizado suficientemente la mariología? ¿Hemos utilizado las enseñanzas bíblicas, tradicionales y magisteriales para leerlas y confrontarlas con la situación histórica de nuestra fe de hoy? La respuesta parece sencillamente negativa —con raras excepciones— y merece la pena primero reconocerlo y, después, hacer un esfuerzo por salir de esta situación. A ello desearían contribuir estas sugerencias que vamos a exponer a continuación y que, en ningún momento, pretenden ser definitivas.

1. Puntos de partida para una renovación y profundización mariológica

Es cosa sabida de todos que en cuestiones teológicas la excesiva originalidad o novedad puede ser un signo de superficialidad. Dios Padre

³Cfr. Id. n. 34.

⁴Cfr. toda la 2a. Parte, nn. 24-39, de la *Marialis Cultus*, dedicada a la “renovación” de la mariología.

pronunció su última y definitiva Palabra en Jesús de Nazaret quien al florecer en la primavera de la resurrección expandió todo el perfume y fruto de su Espíritu. Desde entonces el Dinamismo de la única Palabra de Dios resuena en la Sagrada Escritura y en las tradiciones multiseculares de la Iglesia. Y es el Magisterio del Pueblo de Dios quien se encarga de ir “guardando, meditando en el corazón” (cfr. Lc 2,19–51) y poniendo al día dicha Palabra (cfr. DV 10b) de una forma oficial, ayudado por el Espíritu Santo, los teólogos y los signos de los tiempos.

Vamos a estudiar algunos de estos elementos que nos pueden servir de punto de partida en la reinterpretación mariana y que, en los actuales signos de los tiempos, nos provienen tanto oficialmente (Magisterio) como extraoficialmente (ciencias teológicas), tal como nos exhorta el mismo Pablo VI (Cfr. *Marialis Cultus*, n. 24).

a. Elementos oficiales del Magisterio

Ciñéndonos solamente a los últimos y más importantes documentos relacionados con el tema, el capítulo VIII de la Constitución *Lumen Gentium* (21–XI–1964) y la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus* (2–II–1974), podemos analizar algunos aspectos positivos, que debemos subrayar y seguir, y otros aspectos negativos, que tendremos que evitar y dejar como erróneos:

1o. Entre los *elementos o directrices positivos* que se nos proponen, cabe subrayar los siguientes:

- El Vaticano II, “sin tener la intención de proponer una doctrina completa sobre María ni resolver las cuestiones que aún no ha dilucidado plenamente la investigación de los teólogos”, afirma de una forma positiva que

“se propone explicar cuidadosamente *tanto la función de la Santísima Virgen en el misterio del Verbo encarnado y del Cuerpo Místico cuanto los deberes de los hombres redimidos para con la Madre de Dios, Madre de Cristo y Madre de los hombres, especialmente los fieles*” (LG 54).

Con estas palabras el Vaticano II sitúa la mariología en el puesto propio que le compete dentro de la teología. Estamos lejos de una figura un tanto independiente en la Historia de la Salvación, paralela a Cristo y a la Iglesia, como se presentaba en los tratados de los últimos años preconciiliares. María es presentada ahora íntimamente integrada en el Plan Salvífico o Misterio del Padre (Cfr. Ef 1,3–14; LG 1) en sus relaciones históricas y vitales con Cristo y con la Iglesia.

Solo de estas funciones maternas deberán surgir, mutua y correlativamente, los deberes filiales de los redimidos para con María “a quien la Iglesia católica, instruída por el Espíritu Santo, venera como a Madre

amantísima, con afecto de piedad filial” (LG 53). De esta forma, presentando a María como modelo y prototipo dinámico de la Iglesia, se sigue que le comunica, como madre que es de ella, su sello maternal. Este título de “Madre de la Iglesia” –decía Pablo VI– es “la síntesis maravillosa que expresa el puesto privilegiado que el Concilio Vaticano II ha reconocido a la Virgen en la Iglesia”.⁵

• Por su parte, la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*, después de animar a los teólogos, a los responsables de las comunidades (obispos, párrocos, etc.) y a los mismos fieles (n. 34) a unir su esfuerzo para presentar a María como un modelo más en consonancia con las actuales concepciones antropológicas y psicosociológicas del hombre de nuestro tiempo, sugiere tres principios elementales para la revisión teológica de la mariología:

Primero, presentar a María como “la primera y más perfecta discípula de Cristo: lo cual tiene valor universal y permanente” (n. 35). Esto lo realizó María aceptando la Palabra de Dios y poniéndola en práctica, es decir, como auténtico modelo de fe, esperanza y caridad.

Segundo, mantener las connotaciones válidas y perennes de la piedad secular y tradicional de la vida de la Iglesia, superando “las expresiones menos aptas para los hombres pertenecientes a épocas y civilizaciones distintas”. Entre las características más positivas de la vida de María, que mejor pueden resumir la vida femenina de siempre, cita el Papa el hecho de haber sido Virgen, Esposa y Madre (n. 36).

Finalmente, el Papa subraya algo excepcional que no estamos acostumbrados a oír de boca del Magisterio: “nuestra época, como las precedentes, está llamada a verificar su propio conocimiento de la realidad con la palabra de Dios y, para limitarnos al caso que nos ocupa, a confrontar sus concepciones antropológicas y los problemas que derivan de ellas con la figura de la Virgen tal cual nos es presentada por el Evangelio. La lectura de la Sagrada Escritura, hecha bajo el influjo del Espíritu Santo y teniendo presentes las adquisiciones de las ciencias humanas y las varias situaciones del mundo contemporáneo, llevará a descubrir cómo María puede ser tomada como espejo de las esperanzas de los hombres de nuestro tiempo” (n. 37). Es decir, se reconoce el derecho y el deber que tiene la Iglesia, sobre todo los responsables de la comunidad y los teólogos, para una relectura y “aggiornamento” científico de la palabra de Dios, sobre todo en lo relacionado con la mariología. No se trata sino de una concretización y explicitación de lo que ya se había dicho en el Vaticano II (Cfr. *Dei Verbum*, 10, 12b, 23 y, bajo otros aspectos, la *Gaudium et Spes*, 62b.g.)

2o. Entre los *elementos negativos o erróneos* que el Magisterio nos propone, para evitar, en el campo mariológico, se pueden citar los siguientes:

• El Vaticano II, en el n. 67 de la *Lumen Gentium*, expone esquemática, pero enérgicamente, tres graves errores que van contra la auténtica devoción a María, y que podríamos clasificar así:

⁵ Discurso de clausura de la 3a. Sesión del Vaticano II, 21 –XI–1964.

Primero, el fanatismo extremista mariano: Los teólogos, escritores y predicadores “que se abstengan con cuidado tanto de toda *falsa exageración* cuanto de una *excesiva mezquindad* de alma al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios”.

Segundo, el divisionismo eclesial o anticumenismo: “En las expresiones y palabras *eviten cuidadosamente todo aquello que pueda inducir a error* a los hermanos separados o a cualquiera otras personas acerca de la verdadera doctrina de la Iglesia”.

Finalmente, lo que podríamos apodar romanticismo: “Recuerden los fieles que la verdadera devoción no consiste ni en un *sentimentalismo estéril y transitorio* ni en una *vana credulidad*, sino que procede de la fe auténtica”.

• Igualmente la Exhortación *Marialis Cultus*, después de recordar los errores anteriores y explicitando más alguno de ellos, llama la atención sobre las actitudes siguientes, que deben evitarse (n. 38):

“La desmedida búsqueda de *novedades* o hechos extraordinarios”.

“Deberá ser eliminado todo aquello que es manifiestamente *legendario* o *falso*”.

“Evitar *presentaciones unilaterales* de María que insistiendo excesivamente sobre un elemento comprometen el conjunto de la imagen evangélica”.

“Mantener cuidadosamente lejos del santuario todo *mezquino interés*”.

b. Elementos extraoficiales de las ciencias teológicas

Ya hemos visto cómo el mismo Pablo VI exhorta a los teólogos (Cfr. *Marialis Cultus*, nn. 24.27.34—38) a releer los pasajes evangélicos a la luz de las nuevas y científicas explicaciones bíblicas y de las exigencias actuales de la antropología para que, sin falsas exageraciones ni excesivas mezquindades de espíritu, sin excesivo afán de novedades y eliminando todo lo legendario o falso, todo lo que compromete el conjunto del dogma, presenten la figura de María como auténtico modelo para los cristianos del mundo actual.

No hay duda alguna que también en las ciencias teológicas ha habido adquisiciones “seguras y comprobadas” (*Marialis Cultus*, n. 34) en las últimas décadas y que pueden influir en una renovación profunda de la “mariología”, entendida esta palabra simplemente como el esfuerzo teológico de comprender el misterio de María dentro del otro, más amplio, de Cristo y de la Iglesia⁶. Voy a tratar de sugerir solo algunos

⁶De todos son conocidas las animadas discusiones, durante la 3a. Sesión del Vaticano II, en las que algunos Padres pedían un documento o tratado especial sobre la Virgen María, mientras otros, que al final fueron mayoría, situaron a María dentro de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, colocándola “en el misterio de Cristo y de la Iglesia”. Quedaban así relegados a la teología del pasado los célebres tratados mariológicos de los manuales antiguos y algunas célebres monografías, tales como H. LENNERZ, *De Beata Virgine*, Romae 1934; B.H. MERKELBACH, *Mariología*, París 1939; G.M. ROSCHINI, *Mariología* (2a. ed.), Romae 1947—1948; G. ALASTRUÉY, *Tratado de la Virgen Santísima* (3a. ed.), Madrid 1952; etc. . .

de los aspectos de estas ciencias —muy consciente de las muchas limitaciones que este breve estudio necesariamente tiene—, pero que resum en las grandes líneas que indica la segunda parte de la *Marialis Cultus* —la trinitaria, cristológica, eclesial, bíblica, litúrgica, ecuménica, antropológica— y que pueden influir más en una visión nueva y profunda de la teología mariana.

1o. *Los estudios bíblicos*, sobre todo a partir de la Encíclica *Divino afflante Spiritu* (30-IX-1943) de Pío XII, la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, publicada por la Comisión Bíblica (21-IV-1964) y la Constitución *Dei Verbum* (18-XI-1965) del Vaticano II, han evolucionado y realizado conquistas fabulosas. Ciertamente que las interpretaciones de los biblistas no son la Biblia, y cierto también que no hay absoluta unanimidad para todas las conclusiones. Pero los avances realizados en el campo de la interpretación debido a la crítica literaria e histórica, han llevado a distinguir en muchos casos, y en particular en los Evangelios, la historia pura de su interpretación teológica, hecha por los hagiógrafos a partir de la fe postpascual (Cfr. DV 19, con su nota explicativa). Todo esto ha hecho que muchos de los relatos bíblicos que se refieren a María, con sus acciones y palabras, se vean hoy sometidos a la crítica científica. Tal vez haya que revisar muchas de las afirmaciones mariológicas cuyo fundamento depende tradicionalmente de la Biblia. ¿Los géneros literarios utilizados por los escritores no nos invitan a ver en sus escritos más una intención pastoral y misionera que unos relatos puramente históricos? ¿No habrá que profundizar en diversos aspectos marianos tratados en los Evangelios de la Infancia (Cfr. Mt I-II y Lc I-II), vistos allí más en su significado de fe que bajo la curiosidad del crítico historiador? ¿Y no es mucho más valioso captar el significado que tiene para la fe un acontecimiento que dormirse en múltiples detalles —por muy interesantes que sean— de orden puramente cultural y temporal? Además, ¿subrayar el *significado* de un acontecimiento no es, de alguna forma, admitir el mismo acontecimiento?

A la luz de estas adquisiciones bíblicas, cabe preguntarse si no debemos leer los textos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en un contexto más preciso: en el ambiente histórico y literario de cada perícopa, en las intenciones del hagiógrafo, en la evolución e interpretación bíblica con que algunos textos se han ido desarrollando a través del tiempo y con una finalidad muchas veces más teológico-pastoral que puramente histórica. ¡Todo hace pensar que no siempre se ha hecho esto en muchos de los tratados de mariología!

Quedan, no obstante estas observaciones, y tal vez incluso mejor a base de ellas, muchos datos positivos y límpidos sobre la verdad mariana para quien quiere leer la Biblia científicamente pero sin mezquindad de espíritu: en el espejo de la misma palabra de Dios es donde mejor se refleja el rostro sencillo y sublime de María para quien tenga el privi-

legio de leerlo con piedad y sinceridad. Una verdad brota espontáneamente de toda la lectura bíblica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: María es la virgen pobre que abriéndose a las riquezas de lo alto termina siendo el modelo perfecto de un pueblo creyente y peregrino⁷.

2o. *La Historia de la Salvación* ha sido, a partir sobre todo del Vaticano II⁸, uno de los temas que se han estudiado con más ahínco. No es un simple estudio de escuetos y desnudos acontecimientos históricos, sino que, siguiendo los pasos de los mismos teólogos inspirados que escribieron la Biblia, se trata de ver la historia como un lugar teológico donde los acontecimientos están impregnados de un sentido religioso: en realidad la misma Biblia considera la historia entera como un lugar teológico donde se ha realizado el “proyecto” o “plan estratégico” que Dios se propuso desde toda la eternidad. Se trata, pues, de estudiar la historia en su dimensión teológica, como la realización del sueño optimista que Dios tuvo en la eternidad para hacer que “en la plenitud de los tiempos” “todo tenga a Cristo por Cabeza” (Cfr. la teología bíblica del “mysterion”, vgr. Ef 1,3–14; Rm 16,25; 1Tm 3,16; Col 2,2–3; 1,15–20, etc.).

Y, en la realización de este sueño de Dios a través de los tiempos, si algo debe permanecer como línea constante en los estudios bíblico-teológicos es que la historia, toda ella, está traspasada por la gracia de Dios y en una dimensión siempre dinámica hacia su meta escatológica. Y en esta realización del proyecto salvífico en la historia María ha tenido una parte no pequeña. Ya el capítulo VIII de la *Lumen Gentium*, en los nn. 55–59, ha descrito muchos de los jalones de la

⁷ Por no citar más que algunas monografías mariológicas de tipo bíblico y accesibles al lector, podríamos remitir, por ejemplo, a: F.M. BRAUN, *La Mère des fideles*, París 1954; P. GAECHTER, *María en el Evangelio*, Bilbao 1959; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Lc I–II*, París 1957; J. GALOT, *María en el Evangelio*, Madrid 1960; M. THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, Taizé 1963; L. DEISS, *María, Hija de Sión*, Madrid 1964; R. ORTEGA, *María–Iglesia* (Sugerencias bíblico–teológicas), Madrid 1965; H. BOJORGE, *La figura de María a través de los Evangelistas*, Buenos Aires 1975.

⁸ Cfr. Const. *Dei Verbum*, n. 2, y el Decreto *Optatam Totius*, n. 16d. La teología postconciliar ha recogido estos deseos, así como el que presentaba un tanto solemnemente a Pablo VI el representante de los Observadores No–Católicos al Vaticano II, el Dr. Skydsgaard: “Séame permitido subrayar un hecho que me parece extremadamente importante: pienso en el papel de una teología bíblica que se concentre sobre el estudio de la Historia de la Salvación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Cuanto más avancemos en la comprensión de la historia secreta y paradójica del pueblo de Dios, tanto mejor comenzaremos también a comprender perfectamente la Iglesia de Jesucristo en su misterio, en su existencia histórica y en su unidad”. Y el Papa le respondía: “Esas investigaciones, que llamáis en vuestros votos de una teología ‘concreta e histórica’, ‘centrada en la Historia de la Salvación’, las suscribimos de buen grado por Nuestra parte, y la sugerencia nos parece enteramente digna de ser estudiada y profundizada” (17–X–1963).

historia salvífica en los que María ha puesto algo más que un granito de arena y de los que deberíamos sacar conclusiones más profundas y radicales para la mariología. Entre otras cosas, habría que enfatizar, dentro de la evolución dinámica de la gracia en la historia —no en vano Pablo VI en la *Marialis Cultus*, n. 27, pide a los estudiosos investigar la acción del Espíritu Santo en María— no sólo el puesto que ocupa María dentro del eslabón que une al Resto de los pobres del antiguo y nuevo pueblo de Israel con Cristo, sino también la *receptividad activa* con que María contribuye a la floración de la Palabra dinámica de Dios que ya estaba como “semilla” en la historia y fructifica en su seno⁹, y la tensión histórica por donde la Hija de Sión tuvo que pasar a nivel teologal, maternal y existencial al verse traspasada por la espada de la Palabra divina en el curso de sus días (cfr. Lc 2,35). El peregrinaje de la fe de María adquiriría, de esta forma, unas dimensiones “típicas” en las que las crisis de fe del hombre moderno podrían encontrar un modelo auténtico para su actuar existencial y teologal en la historia.

3o. *La Cristología*, revisada a la luz de los estudios bíblicos encuadrados en el ámbito de la Historia de la Salvación, ha experimentado igualmente cambios profundos con los que, salvado el dogma en lo fundamental, la figura de Cristo resalta en dimensiones colosales para el hombre y el cristiano de hoy. Pero toda la problemática cristológica incide, necesariamente, en la mariología. Voy a indicar al menos algunos de los aspectos cristológicos que deberían tenerse presentes en cualquier estudio sobre el tema de María:

—Tal vez uno de los problemas que más resalten en este tema es el de la equívocamente llamada “Cristología ascendente” o “de abajo”, para oponerla a la antigua clásica “Cristología descendente” o “de arriba”¹⁰. El nuevo estilo de cristología, que tiene grandes seguidores¹¹, parte de una supuesta Trascendencia inmanente de Dios en la

⁹Lo que afirmamos quedará más claro en la segunda parte de este artículo cuando tratemos el punto sobre “la fe de María y la conciencia del misterio de su Hijo”.

¹⁰Si se llama “ascendente” o “de abajo” (en oposición a los tratados clásicos de cristología, contruidos a partir “de arriba”, tomando a Dios como punto de partida) es porque a partir de la “kenosis” histórica de Jesús se asciende al misterio de la Pascua en el que se desvela y confirma la realidad prepascual del Mesías, Hijo de Dios. Por otra parte, si la única (con diversas manifestaciones) y verdadera Palabra de Dios, que es Cristo, “asciende” al Padre es porque antes había “descendido” (cfr. Jn 1,1.10.14; Hbr 1,1–13; 2Co 4,6; Col 1,16ss) desde el comienzo de la historia. No se trata, pues, de eliminar el aspecto gratuito de la iniciativa divina, sino de subrayar el “kairós” o momento histórico de Cristo en el proyecto divino (cfr. Ef 1,3–14).

¹¹Entre este tipo de cristologías publicadas en español, podemos remitir al lector a: F.X.DURRWEL, *La resurrección de Jesús misterio de salvación*, Barcelona 1962; C.DUQUOC, *Cristología*, Salamanca 1974; W.PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974; L.BOFF, *Jesucristo el Libertador*, Buenos Aires 1974. La obra de O.G.CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1975, puede ayudar a

historia, Transcendencia que desde el seno de María se hace personalmente presente en Jesús de Nazaret, en quien habitó plenamente la divinidad (Cfr. Col 2,9). Toda la existencia de Jesús fue una continúa, ascendente y evolutiva condensación y revelación de la Palabra dinámica del Padre que se hizo carne y hueso en las entrañas de María y que se fue apoderando de Jesús, a través de su historia, hasta culminar plétóricamente en su existencia el día de Pascua. Es evidente que una cristología de este estilo resalta los valores humanos de Jesús, sin negar los divinos, pero rechazando toda especie de absorción del hombre Jesús por un Super-Yo divino de sabor netamente docetista.

— Como consecuencia de esta reflexión cristológica “de abajo hacia arriba” se comprenden mejor ciertas afirmaciones de algunos autores neotestamentarios (los discursos de Pedro en los Hechos y la teología de Juan y Pablo, por no citar sino algunos más evidentes) en las que nos dan a entender que era necesario (cfr. Lc 24,26) que el Hijo del Hombre pasara por una serie de acontecimientos para ser constituido como Mesías perfecto, Hijo de Dios y Emisor del Espíritu (cfr. Hch 2,36; 13,13; Rm 1,4; 14,9; 1Co 15,24-28; Fil 2,7-11; etc. y toda la teología de la “Hora” en S. Juan). De hecho la encarnación, vida pública, pasión y resurrección de Jesús son diversos momentos históricos que conforman evolutivamente un solo acto salvífico. F.X. Durrwel^{1 2} ha descrito así este proceso:

“1o. La redención de la naturaleza humana es un drama que se desarrolló primeramente en Cristo; se presenta en El como una transformación santificante cuyos polos opuestos son: el estado de carne pecadora y la santidad de vida divina”.

“2o. Esta transformación se verificó en la muerte y en la glorificación como en un único misterio, pues la muerte no es término de la carne de pecado sino en cuanto desemboca en la glorificación, principio de vida”.

“3o. Vemos, además, que la muerte y la resurrección están ligadas al misterio fundamental de la encarnación. La muerte consuma la voluntad inicial de ‘kenosis’, consagra la debilidad humana de Cristo y su privación de gloria; pero al mismo tiempo destruye el estado de ‘kenosis’ provocando la resurrección. Esta es la vida divina del Hijo de Dios, manifestada en la humanidad por la cual renunció a toda vida que no fuese de Dios; la resurrección es el misterio de la encarnación en su plenitud gloriosa”.

—Claro que todo esto, unido a los estudios de crítica literario-histórica de la Biblia, ha llevado en la cristología —a partir del hombre Jesús de Nazaret— a comprender la dimensión total de su vida divina, ya latente en El, pero que se intensificó, confirmó e hizo patente de una forma plena en la resurrección, donde se reveló en su totalidad Cristo e Hijo de Dios. Este hecho nos lleva también a tratar de comprender los Evangelios como la interpretación oficial que la fe postpascual de la

comprender esta problemática.

^{1 2}Cfr. o. c. p. 77

Iglesia hizo del Hijo de María, pero también como unos datos que no siempre podremos tomar literalmente como históricos, lo que nos lleva a plantearnos serios problemas sobre la experiencia (digámoslo así, mejor que “conciencia”) evolutiva que el mismo Jesús tuvo sobre sus relaciones interpersonales con Dios-Padre desde su infancia hasta desprenderse de los límites del cuerpo carnal en la resurrección gloriosa. Este esfuerzo de la cristología actual para llegar al Jesús histórico, a través de la interpretación que de El hicieron los evangelistas —de la “Cristología” a la “Jesulogía”— no es solo para evitar una ideologización de la fe que, paradójicamente, se deduce del método desmitologizador de Bultmann, sino también porque la piedad cristiana quiere encontrar el substrato histórico del modelo de la misma humanidad por ser Jesús el Hijo del Hombre, nacido, a través de las genealogías humanas, de una mujer y de Dios (cfr. Lc 3,23–38; Mt 1,1–17; Gal 4,4; Rm 1,3).

Pero una cristología de este tipo, “hacia arriba”, vivida en la tensión evolutiva de la historia, cuestiona, necesariamente, muchas de las afirmaciones que tal vez se daban por demasiado evidentes en la mariología. En medio de la piedad filial y respeto que nuestra Madre se merece, parece honesto al menos hacerse preguntas como las siguientes: ¿Qué parte tuvo María, como personificación de los pobres de Yahweh, en la acogida de la simiente de aquella Palabra que al fructificar en su vientre produjo el ciento por uno? Ciertamente que la iniciativa de la sembradora vino de arriba, pero ¿no es admirable la actitud de esta tierra fecunda que dio acogida y calor para que fructificara? Y si Jesús vivió la tensión evolutiva de la historia en su éxodo hacia el Padre, ¿cuál habrá sido la peregrinación de María por el camino de la fe al verse continuamente transpada por la espada de dos filos que fue su propio Hijo, la Palabra de Dios encarnada en su seno y cuyos ecos resonaban de una forma tan misteriosa y desconcertante? ¿Habrán que imaginarse a María conocedora, desde el momento de la anunciación al menos, de todo el misterio que en su hijo se realizaba? . . . Podemos igualmente preguntarnos a la luz del paralelismo de la cristología, que se esfuerza hoy día por no quedarse solamente en el “Cristo de la fe” sino que se remonta hasta encontrar al “Jesús Histórico”, si ¿no merecerá la pena reinterpretar las múltiples “florecillas” con que la fe postpascual de los evangelistas adornó la figura histórica de María? ¿No cabría interrogarse, también aquí, si lo que dice Pablo VI (*Marialis Cultus*, n. 38) —refiriéndose probablemente a diversas advocaciones y apariciones de María—, no habrá que aplicarlo a ciertas interpretaciones que la misma Biblia hace a veces de María? . . . ¿No hay duda de que haciendo un esfuerzo por responder a estas preguntas lograríamos presentar mucho mejor un rostro de María que sirviera más aptamente de modelo humano para los cristianos de nuestros días! ¿Entiendo que los golpes de la desmitologización no lograrían sino resaltar la figura a la vez sencilla y venerable de

la Madre de Jesús de Nazaret!

4o. *La Eclesiología* renovada por el Vaticano II nos presenta ante todo a la Iglesia como un pueblo, por una parte peregrino hacia la plenitud escatológica de Cristo y, por otra parte, tratando de realizar desde ya, con espíritu de auténtico servicio, el ideal del Reino de Dios en este mundo. Estos datos fundamentales, que tomamos prestados de la *Lumen Gentium* y de la *Gaudium et Spes*, retoman diversos aspectos que ya hemos subrayado en los puntos anteriores: la Iglesia se esfuerza por ser, en su peregrinar por el mundo, el "memorial" (en sentido bíblico), la celebración visible y eficaz de Cristo salvador, es decir, el "Sacramento" de Cristo (LG 1). Consciente de que su meta está más allá de la historia, caminando apoyada en el báculo de la fe entre luces y sombras, busca, mientras tanto, servir de luz a todos los hombres: dejándose traspasar por la Palabra encarnada que es Cristo, se esfuerza igualmente por comunicársela a los demás para ir preparando desde ahora el material del Reino definitivo (GS 38).

Dentro de estas perspectivas eclesiales resplandece la figura de María sobre todo como imagen, modelo, prototipo y arquetipo de este Pueblo peregrino. Es así como el mismo Concilio nos la presenta: "En Ella la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser" (SC 103).

Pero cuando decimos que María es el "tipo" o "arquetipo" de la Iglesia la consideramos más bien como algo dinámico, como una fuerza ejemplar que imprime su sello en los que la imitan y, por consiguiente, causa en ellos lo que Ella significa. Esto supone que se compromete a realizar en los miembros de la Iglesia lo que Cristo ha realizado típicamente en Ella. María no solo recibe la Palabra de Dios sino que, en espíritu de servicio, la entrega al mundo sin egoísmo alguno, para que esta Palabra ilumine el camino de los cristianos. Por ser María el modelo dinámico que reproduce en los suyos lo que ella significa, se convierte también en Madre de la Iglesia, título viejo y nuevo, pero que al decir de Pablo VI es "la síntesis maravillosa que expresa el puesto privilegiado que el Vaticano II ha reconocido a la Virgen en la Iglesia".

5o. *La Liturgia* experimentó el cambio más profundo mucho antes del Vaticano II con la llegada de Cristo y la implantación de un culto "espiritual" que desacralizaba¹³ totalmente el camino ya iniciado por

¹³ Dejando de lado las obras relacionadas con el tema de la "secularización", queremos recordar algunas que tratan de los aspectos litúrgicos, vgr. O. CASEL, *El Misterio del Culto Cristiano*, San Sebastián 1953; C. CUBELLS, *Sentido religioso de la Liturgia*, Madrid 1964; A. AUBRY, *Le temps de la liturgie est-il passé?*, París 1968; T. MAERTENS, *Faut-il encore une Liturgie?* París 1968; y sobre todo las dos importantes obras de L. MALDONADO, *Secularización de la Liturgia*, Madrid 1970; *La violencia de lo Sagrado*, Salamanca 1974.

los antiguos profetas: “Es el amor lo que yo quiero y no el sacrificio, conocimiento de Dios y no holocaustos” decía Dios por Oseas (6,6) y lo hará suyo Cristo (Mt 9,13) llevándolo a la máxima radicalidad: No importa tanto adorar a Dios en el templo de Garizím o Jerusalén, sino “en espíritu y verdad” (Jn 4,20–23); no importa tanto el ministerio sagrado, cuanto un sacerdote-servidor al estilo de Melquisedek, o del Siervo de Yahweh o, mejor, de Cristo que da la vida por el pueblo (cfr. la carta a los Hebreos); no importa tanto un culto de sacrificios y víctimas externas, cuanto vivir existencialmente la ofrenda del propio ser (cfr. Rm 12,1); no es tanto cuestión de celebrar cíclicamente días, meses, estaciones y años (cfr. Gal 4,10; Col 2,16–20), cuanto hacer de toda la existencia un acto de adoración y ofrecimiento a Dios y los hermanos; no es el ministro del culto más liturgo cuando realiza ceremonias bellas, sino cuando vive plenamente su apostolado (cfr. Rm 15,16), etc. . .

El Vaticano II captó esta renovación plena de la liturgia y, sin negar el valor de las expresiones cúlticas, reconoció que el culto será verdaderamente cristiano cuando se dé más valor al espíritu que a los ritos, cuando sea un momento fuerte de la vida, cuando, como afirma la *Sacrosanctum Concilium*, n.10, sea “cumbre” y “fuente” de la actividad cristiana, es decir, de la vida de fe. De esta forma la liturgia ya no es simplemente una hermosa solemnidad religiosa, sino la celebración de los acontecimientos de la historia salvífica: “Memorial” o auténtica presencialización de los acontecimientos salvíficos del pasado y del futuro que ahora se reviven en los signos y en la fe comprometida del momento actual, anuncio actualizado de la salvación de Dios que por Cristo atraviesa la historia construyendo desde ahora su Reino como presagio de la futura liturgia escatológica. . .

Así entendida la liturgia, bien se puede comprender cómo pudo haber sido no solamente la celebración “espiritual” que María hizo, con su propia existencia, de la historia salvífica de Cristo, sino también el estilo que debe tener todo culto mariano que quiera celebrar la fe como María lo hizo: María fue no solo el templo, morada y arca de la nueva Alianza por su maternidad divina, sino que tuvo las auténticas actitudes del verdadero adorador “en espíritu y verdad”. Pablo VI (*Marialis cultus*. nn. 17–20) describe estas actitudes de María en tres expresiones: “Virgen oyente”, porque escucha, medita y escudriña la palabra de Dios con oído de discípula; “Virgen orante”, porque no solo alaba, agradece y bendice a Dios, sino que intercede, media y pide por los hombres; finalmente “Virgen oferente”, porque ofrece su vida y la del fruto de sus entrañas al Padre y a la Iglesia como auténtica hostia agradable.

Por eso María resulta en el culto litúrgico un auténtico modelo para el hombre secularizado y para la religiosidad popular: celebrar el culto al estilo de María significa tener actitud de “oyente” de la palabra de Dios, para saber detectar, leer y escudriñar la presencia de Dios en el

mundo, en los acontecimientos, en las enseñanzas bíblicas y de la Iglesia, y sobre todo en las imágenes de Dios que son los hermanos, y de esta forma el culto se convierte en revelación profética que exige una respuesta comprometida; significa igualmente "orar", es decir, dar gracias a Dios y a los hermanos por todo lo que nos ofrendan como dones y regalos en la vida y, a la vez, interceder, con humildad y actitud de infancia espiritual, para que se colmen las lagunas de nuestras limitaciones y miserias; significa, finalmente, que las romerías, peregrinaciones y celebraciones de las diversas festividades marianas deben ir traspasadas por una actitud de "ofrenda" a Dios y servicio al prójimo para que la vida entera del hombre sea como una "víctima viva, santa, agradable a Dios" (Rm 12,1). ¿No será algo de todo esto lo que pretende realizar la piedad popular mariana, aunque el pueblo sencillo no sepa formularlo?

60. *La Antropología*, estudiada en diversos niveles, aporta igualmente datos que pueden servir para profundizar y renovar el misterio de María. Tomamos aquí el término "antropología" en un sentido muy amplio y creemos que, al menos bajo ciertos aspectos, nos obliga a repensar algunos elementos de la teología, y en particular de la mariología, en el mundo actual:

Por una parte el cristiano secularizado —no el secularista— no admite dualismos antropológicos (como si el hombre fuera el compuesto de dos elementos que luchan entre sí), ni mucho menos históricos (como si la historia tuviera planos o compartimentos donde la naturaleza y gracia se contraponen o simplemente se yuxtaponen). La visión bíblica de la Historia de la Salvación se identifica cada día más con una visión humana profunda en la que Dios actúa, siempre, en y a través de las criaturas, sobre todo el hombre, y donde el mundo de lo maravilloso se explica sin recursos a un "deus ex machina", sino desde la situación inmanente de la trascendencia divina, bajo cuya mirada eficaz el hombre "decide personalmente su propio destino" (GS 14b). "El hombre es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo" (GS 24c), y esta autonomía relativa del ser humano, sea hombre o mujer, debe impelerle al compromiso que la misma fe exige y que a su vez explica científica y connaturalmente aún las manifestaciones maravillosas de la vida cristiana.

Por otra parte el proceso de secularización lleva consigo una desacralización correcta que empuja a la mujer a ocupar el puesto para el que Dios le proyectó (cfr. Gn 1,28–28; 2,18.23) y hasta donde Cristo la llevó: ser complemento recíproco, con el varón, de la humanidad, sin inferioridad de uno u otra (cfr. Gal 3,28). Superados así los tabúes sacrales dignamente, sin prejuicios de elementos accesorios de orden puramente biológico, la mujer debe situarse a la altura que le compete en la cultura, en la política, en la contribución al desarrollo de la

igualdad, justicia y paz, y ésto a nivel familiar y social. Es en esta complementariedad de lo femenino —como mujer, esposa, y madre— e igualdad con el varón, como se llega a la promoción a que se aspira.

Hay que añadir, además, que tal vez la mujer, por el instinto de intuición que tiene en los detalles, detecta mejor que el varón la presencia de Dios en el mundo. Y por ello hay otro aspecto, en parte antropológico, en parte teológico, que merece la pena resaltar sobretudo en el mundo latinoamericano: la religiosidad popular está impregnada profundamente de un halo femenino. No solo ha sucedido esto siempre en la fenomenología de las religiones —tanto de parte del sujeto adorador como del objeto o sujeto adorado—, sino que el cristianismo ha suplido con la devoción a María, aunque haya sido con manifestaciones no siempre las más ajustadas al dogma, un cierto machismo religioso que procede de un mundo patriarcal¹⁴ y de una cultura donde la mujer estuvo infravalorada con relación al varón.

Tal vez por ésto la piedad popular ha querido suplir con el culto a María una especie de complejo de culpabilidad y caballerosidad a la vez. Pero no es solamente cuestión de hablar de suplencias; el cristiano siempre supo que si María no es Dios es al menos la Madre de Dios, y esta realidad da al corazón humano una confianza casi absoluta en el poder de María. La devoción mariana muestra que la religiosidad popular envuelve elementos humanos que se deben respetar, so pena de suplantar, pisándolos, aspectos culturales del hombre concreto latinoamericano. ¡Es curioso observar cómo elementos religiosos de cultura pre o acristiana, casi desaparecidos en la actual sociedad latinoamericana, deben “canonizarse”, en el sentir de algunos antropólogos y pastoralistas y, sin embargo, éstos mismos contradictoriamente ridiculizan, a veces, los sentimientos más elementales de la actual manifestación religioso-mariana! . . .

Todos estos elementos de una teología antropológica exigen aportar datos a la mariología: Subrayando y enfatizando en la unidad de la historia salvífica el dinamismo transcendente del Espíritu, no se podrá menos de resaltar los valores humanos y en concreto el aporte autónomo y libre con que María hace progresar y realizar esta historia salvífica, tan humana como divina:

—En una teología antropológica secularizada “la figura de la Virgen no defrauda esperanza alguna profunda de los hombres de nuestro tiempo y les ofrece el modelo perfecto del discípulo del Señor: artífice de la ciudad terrena y temporal, pero peregrino diligente hacia la celeste y eterna; promotor de la justicia que libera al oprimido y de la caridad

¹⁴Es cosa curiosa observar las pocas veces que la Biblia compara a Dios con una mujer, aunque no falta, vgr. Is 49,15; Sal 25,6; 116,5; Is 66,13 (Dios es como una madre que no se olvida de su hijo o lo consuela); Prov 8,22–26; Sir 24,9; 1Cr 24,30 (la figura femenina de la sabiduría divina); Lc 13,34 (Jesús, como una madre, reúne a los hijos de Jerusalén).

que socorre al necesitado, pero sobre todo testigo activo del amor que edifica a Cristo en los corazones" (*Marialis Cultus*, n. 37).

—Igualmente, sin olvidar la complementariedad que lo femenino aporta a la humanidad y presentando a María, madre, esposa y virgen como "modelo eximio de la condición femenina" (*Marialis Cultus*, n. 36), habrá que superar todo extremismo machista, sin exageraciones sentimentales, pero también sin mezquindades de espíritu.

—Y de la misma manera, en una auténtica promoción de la mujer, en conformidad además con los sentimientos del mundo actual, pero también del Evangelio, superando tabúes sacrales de tipo sexual, no cabe exaltar, ni siquiera en María, aspectos de orden puramente biológico de forma que otros valores superiores, o simplemente diversos, dentro del mismo acontecimiento sean infravalorados. ¡Uno piensa si no será así como se ha presentado muchas veces la virginidad de María!

7o. *El movimiento ecuménico* debería ser también un punto de partida para una auténtica renovación o profundización de la mariología. Es de todos conocido cómo hay elementos mariológicos que a veces son ocasión de ruptura entre los hermanos. Y no debiera suceder que la Madre de todos sea ocasión de discordia entre la familia. Por éso el Vaticano II ruega que "en las expresiones o palabras se evite cuidadosamente todo aquello que pueda inducir a error a los hermanos separados o a cualesquiera otras personas" (LG 67).

Pero, una teología mariana que quiera servir al movimiento ecuménico con honradez debe "exponer claramente toda la doctrina". Porque "nada hay tan ajeno al ecumenismo como ese falso irenismo que daña a la puerza de la doctrina católica y oscurece su genuino y definido sentido. Pero al mismo tiempo la fe católica hay que exponerla con mayor profundidad y con mayor exactitud, con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados" (UR 11).

¿No cabría preguntarse, al hacer aplicación concreta de estos principios a la mariología, si verdades como la de la mediación de María han sido expuestas con la "profundidad y exactitud" que verdaderamente tienen? ¿No cabría decir algo parecido con el tema de la virginidad de María? ¿No estarán en esta misma línea también otros dogmas marianos sobre los cuales vamos a hacer un esfuerzo de profundización a continuación? O, al menos, siguiendo al Decreto sobre el Ecumenismo y en un diálogo franco con nuestros hermanos, ¿nos hemos preguntado si, al exponer las doctrinas marianas dentro del conjunto del dogma, hemos tenido presente "un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el alcance de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana" (UR 11)?

2. Algunas pistas particulares para una renovación y profundización mariológica

Escapando de los extremismos que nos indica la *Lumen Gentium* n.67, sobre la “falsa exageración” y la “mezquindad de espíritu”, hay que hacer un esfuerzo por presentar a María “sin atenuar su carácter singular” (*Marialis Cultus*, n. 32). Pero tal vez es aquí donde está, a mi modo de ver, el “cardo quaestionis” en lo relacionado con la mariología. Porque, por una parte, se tiende fácilmente a resaltar lo que hubo de excepcional, de privilegiado y “singular” en María, vgr. la concepción inmaculada, el conocimiento o conciencia que María tuvo del misterio de su Hijo, la forma milagrosa de concebirle y darle a luz, la excepcional ascensión antes del final de los tiempos en cuerpo y alma a los cielos, etc. . . . y, por otra parte, se propone a María como modelo, imagen y figura para imitarla. . . ¿Cómo poder imitar realidades tan profundas que Ella misma obtuvo gratuita y excepcionalmente? ¿Es que acaso de esas realidades excepcionales no se deriva ya una espiritualidad inimitable? ¿Valdrá decir que hay otros muchos aspectos en los que María puede ser imitada, cuando sólo unos aspectos como éstos cambian necesaria y totalmente la realidad existencial de María? y ¿no será de ahí de donde surge esa “dificultad de encuadrar la imagen de la Virgen. . . en las condiciones de vida de la sociedad contemporánea y, en particular de las condiciones de la mujer”, tal como afirma Pablo VI (*Marialis Cultus*, n. 34)?

Pienso, sin embargo, por lo dicho más arriba, que sin negar la *excepcional singularidad* de María, cabe preguntarse si, afirmando la gratuidad de lo alto que por parte de Dios nunca suele fallar para con ninguno de los humanos, ¿no habrá que subrayar o resaltar más que nada *la intensidad de receptividad activa* con que María respondió excepcionalmente a la gracia? Eliminando el dualismo histórico y partiendo del hecho de que toda la historia está atravesada por la gracia de Dios, ¿no habrá que recalcar más bien la acogida excepcional y singular con que la Virgen pobre se dejó atravesar por la Palabra dinámica de Dios que desde el principio creó y da consistencia a la historia toda?

Esto me parece ser lo más exacto y en conformidad con una lectura crítica del Evangelio, tal como nos vamos a esforzar por explicitar con relación incluso a los puntos que precisamente más se suelen resaltar desde el ángulo de la “singularidad”, “excepción” o “privilegio”: la conciencia de María sobre el misterio de su Hijo, la Inmaculada Concepción, la Virginitad y la Ascensión a los cielos. Veámoslo brevemente.

a. *La fe de María y el conocimiento del Misterio de su Hijo.* El problema que aquí se plantea es grave: Tradicionalmente se nos presentó la figura de María como “llena de gracia” desde el momento de su concepción, y de allí se dedujeron algunas consecuencias íntimamente

ligadas con el “conocimiento” experimental que ella tenía de Dios, llegando, en algunos autores, poco menos que a poner en María, junto a su fe de peregrina, una visión intuitiva de Dios. Pero sobre todo a partir del momento de la anunciación, cuando el arcángel Gabriel le informó en Nazaret sobre el futuro de su maternidad, María, para dar su aceptación a la propuesta divina, habría sido aleccionada suficientemente sobre la naturaleza del que había de nacer en sus entrañas. Y, a pesar de que el ángel no dijera con palabras explícitas que el fruto de María era Dios o el Hijo de Dios, los especialistas de la exégesis no dudaban en afirmar que el diálogo entre el enviado de Dios y María dejaba en claro, con el lenguaje bíblico anticotestamentario —el mejor que una piadosa israelita podía entender—, que en el vientre de María se iba a hacer presente el Mesías prometido en los oráculos de los grandes profetas Natán (2S 7,12–17), Sofonías (3,14–18), Isaías (11, 1ss; 9,6–7), Daniel (7,4). . . , de forma que la presencia real que Yahweh estableció en medio del Arca de la alianza (2S 6,1–11), en la Tienda de la reunión (Ex 40, 34–35) o en el Templo de Jerusalén (2Cr 5,11–14), ahora, en una nueva “shekinah” de la nube del Espíritu Santo (cfr. Ex 13,22; 19,16; 24,16; Lc 1,35; 9,34), como expresión de la gloria de Dios (Jn 1,14), se iría a posesionar de la nueva israelita que como auténtica Hija de Sión quedaba convertida, de esta forma, en la nueva Arca de la alianza como morada de Dios y templo vivo de la presencia de Yahweh. Por ello también el Hijo nacido de Ella sería el “Santo” (título divino, cfr. Mc 1,24; Is 6,3; Lv 11,44–45; 19,2; 20,7; 21,8; 22,32 . . .) y se llamaría “Hijo del Altísimo” (Lc 1,32) o “Hijo de Dios” simplemente (Lc 2,35). De donde se desprendía que, ante la propuesta del ángel, María comprendió la realidad y naturaleza del misterio de su Hijo.

Cierto que de todo ésto no se deducía que María sacara inmediatamente todas las consecuencias teológicas que se derivan de la naturaleza divina de su Hijo, pero poco a poco meditando en su corazón todas estas cosas (cfr. Lc 2,19.51) que “no comprendía” (cfr. Lc 2,49) al principio, habría ido progresando en la profundización de la divinidad de su Hijo y así pudo acudir confiadamente a la omnipotencia divina ya en Caná (cfr. Jn 2,3–12), sufrió el traspaso con que la misma palabra divina le atravesó, incomprensiblemente casi para Ella, en la Cruz (Jn 19,25ss) y, aunque el Evangelio no diga nada al respecto, sería una falta de relación poco filial que el Resucitado en el día de Pascua no se apareciera antes que a otros a su Madre que, de esta manera, esperaba conscientemente la venida del Espíritu Santo sobre el Colegio de los Doce en el cenáculo (cfr. Hch 1,14). En consecuencia resulta claro, en esta hipótesis, que María tenía conciencia plena, aunque siempre en progreso, de la mesianidad y divinidad de su Hijo, con todo lo que ésto implicaba para su fe,¹⁵ al menos entendida ésta bajo el aspecto intelec-

¹⁵ Bastaría leer, para comprender mejor lo que aquí decimos, no solo los clásicos

tual.

Ya hace años, sin embargo, autores serios como Guardini y Schmaus¹⁶, por no citar sino algunos, comenzaron a poner en duda tal presentación de la fe de María. Y esto no lo hicieron por motivos simplemente de "irenismo" ecuménico, ni por un concepto más o menos existencial-vital de la fe y ni siquiera por resaltar incluso el mérito de María en su vida, sino también y sobre todo por tratar de ser más fieles a los mismos textos evangélicos y a la misma tradición patristica que siempre exaltó la grandeza de María a causa de su fe: "Bienaventurada... porque creíste", lo que no parece conciliarse plenamente ni con la visión intuitiva de María ni tampoco con el conocimiento pleno de la realidad de la naturaleza divina de su Hijo durante el estado de "kenosis" de Este. Hoy día, tal vez, esta nueva opinión adquiere una fuerza insospechada, no solo por esos motivos, sino sobre todo por una nueva impostación del problema.

Porque hay que reconocer que si los Evangelios de la Infancia, en particular el de Lucas, los leemos dentro de un contexto de género literario puramente histórico, la opinión tradicional sería la más segura. Pero, en definitiva, es ahí donde está el gran problema. Después de los últimos estudios de la crítica literaria¹⁷ ¿podremos continuar leyendo Lc I-II de la misma manera? En esa atmósfera de pentecostés pre-encarnacionista en que están envueltos estos capítulos, ¿no cabrá preguntarse, mucho más que del resto de los Evangelios, si no habrán sido redactados a la luz de la posterior revelación postpascual? La intención de los evangelistas ¿habrá sido la de darnos una pequeña biografía histórica de los primeros pasos de Jesús o, más bien, teologizando sobre los primeros acontecimientos de la Palabra encarnada, se habrá pretendido, con una finalidad mucho más pastoral, presentar a una serie de personajes, entre los que ciertamente resalta singularmente María como el auténtico discípulo cristiano que recibe realmente en lo más íntimo de su ser la Palabra divina? En una palabra, ¿podremos continuar leyendo como historia real y verdadera todos y cada uno de los aconte-

manuales de mariología —por no hablar de los libros piadosos, devocionarios y novenarios—, sino las breves pero eruditas *Notas Críticas y Complementarias* que J.M. ALONSO pone al final de la obra de M.SCHMAUS, *La Virgen María* (Tomo VIII de su "Teología Dogmática"), Madrid 1963.

¹⁶ O.C. en la nota anterior.

¹⁷ Cfr. A.G.WRIGHT, *The Literary Genre Midrash*, New York 1967; R.L.DEAUT, "A propos d'une définition du midrash", en *Biblica* 50 (1969) 395-403; O.DA SPINETOLI, *Introduzione ai vangeli dell'infanzia*, Brescia 1967; S.MUÑOZ-IGLESIAS, "El género literario de la Infancia en S. Mateo", en *Estudios Bíblicos* 17 (1958) 243-173; S.LYONNET, *Le récit de l'Annonciation et la maternité divine de la sainte Vierge*, Roma 1954; R.LAURENTIN, *Exégèse et théologie de Lc I-II*, París 1957; P.GAECHTER, *María en el Evangelio*, Bilbao 1959; X.L.DUFOUR, "L'annonce à Joseph", en *Etudes de l'Évangile*, París 1965, p. 69ss.

cimientos y palabras de los Evangelios de la Infancia o, más bien, como una interpretación postpascual que la Iglesia apostólica hizo al pensar en los primeros fieles cristianos, como Isabel, Zacarías, Juan, Simeón, Ana, los pastores, los magos, José y . . . María sobre todo, y en los primeros pasos de Jesús de Nazaret? ¿Todo hace pensar que esta opinión es la que está más cerca de la realidad histórica y teológica!

Por otra parte, a partir de los datos sobre la unicidad de la historia salvífica —donde toda la historia está atravesada por la Palabra dinámica de Dios (cfr. Hbr 1, 1—3; Gn 1,3; 2 Co 4,6; Col 1,16s), una Palabra que estaba en Dios y era Dios, que estaba ya en el mundo, aunque el mundo no la conocía, que se hizo carne y puso su tienda en María (cfr. Jn 1,1.10.14) y que desde el primer momento se posesionó personalmente del fruto de sus entrañas— y de una cristología “ascendente”, el problema de la conciencia que Jesús tuvo sobre el misterio de sí mismo —en quien poco a poco la divinidad se fue apoderando de su ser hasta habitar plenamente en El (Col 1,19; 2,9; Ef 4,12—13) y ser constituido, por la resurrección, en “Kyrios” (cfr. Fil 2,9—11; Hch 2,36; Rm 14,9) e Hijo de Dios (cfr. Hch 13,33; Hbr 1,5; 5,5; Rm 1,4)—, se plantea más radicalmente de lo que antiguamente se hacía. Y aunque sea cierto que Jesús experimentó de una forma completamente singular y distinta a la de cualquier otro piadoso israelita la presencia real de Dios en Sí mismo, —pudiéndole llamar con toda exactitud “Abbá” (Papá)¹⁸ (cfr. Mc 14,36; Rm 8,15; Gal 4,6)—, concluir de ahí, sin más, el hecho positivo de una conciencia teológica de Jesús sobre la identidad de la naturaleza de su persona con la divinidad, ¡es saltar precipitadamente su historia y su cruz para sumergirse en la Pascua!

Ahora bien, en virtud de todo lo que en forma necesariamente esquemática hemos indicado, ¿cabe preguntarse si María se habrá encontrado en una situación superior a la de su propio Hijo y si los Evangelios anuncian con tanta evidencia la conciencia de su maternidad divina en el momento del “sí” para la encarnación divina!

A la luz de los datos de la exégesis bíblica actual, todo hace pensar que María, admitiendo incluso una peculiar experiencia del misterio profundo de su Hijo-Dios, tuvo que pasar también por la noche oscura y terrible de la fe. Y en este sentido es como tal vez mejor pueden explicarse las palabras del profeta Simeón a Ella dirigidas: “¡A tí misma una espada atravesará tu alma!” (Lc 2,35). ¿No habrá sido esa misma

¹⁸ El hecho de que esta palabra pueda considerarse entre las “ipsissima verba” de Jesús, como reconocen la mayor parte de los críticos, supone y exige que El tenía una experiencia plena de que sus relaciones con Dios, de forma diversa a la de los demás humanos, eran plenamente filiales y, por consiguiente, podía llamarle confiadamente “Abbá” (padre, o mejor, papá). Pero de esta experiencia psicológica ¿se puede pasar a concluir, sin más, una conciencia filosófico-teológica sobre la realidad de su filiación natural divina?

Palabra de Dios, substancialmente presente en su Hijo, y de la que el autor de la carta los Hebreos (4,12) dice que es “viva, eficaz y más tajante que una espada de dos filos; penetra hasta la división del alma y del espíritu, hasta las coyunturas y la médula, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón”, la que atravesó toda la existencia de María? Y si el capítulo VIII de la *Lumen Gentium* nos propone a María como modelo escatológico de un Pueblo peregrino, ¿no será porque antes Ella tuvo que experimentar también, como todo fiel discípulo de Cristo, el tortuoso camino de los extranjeros (cfr. 1P 1,1) que peregrinan confusamente en la fe y no en la visión (cfr. 1Co. 13,12; 2 Co 5,7)?¹⁹.

b. *El “privilegio” de la Inmaculada Concepción.* Desde la definición dogmática de Pío IX, en 1854, tal como está enunciada en la Bula *Ineffabilis Deus*, todo católico admite que “la Bienaventurada Virgen María en el primer instante de su concepción, por privilegio singular de Dios, en previsión de los méritos de Cristo, fue preservada inmune de toda mancha de culpa original”.

Es de todos bien conocido el largo camino que tuvo que recorrer la teología hasta llegar a esta formulación dogmática que nacía no solo de la generosidad de los corazones cristianos para con su Madre, sino también de la manifestación del pensamiento mismo de los antiguos, desde diversas sugerencias bíblicas (cfr Gn 3,15; Lc 1,28) y algunas afirmaciones de los más antiguos Padres de la Iglesia, hasta llegar a los teólogos medioevales, sobre todo el sutil Duns Escoto. Cuando Pío IX proclamaba el dogma, no hacía sino entregar el fruto maduro que el “sensus fidelium” había ido madurando bajo la luz del Espíritu Santo al pensar en el papel de María en el misterio de Cristo y del Pueblo de Dios.

Desde entonces no debe existir duda para un católico sobre la realidad de la Inmaculada Concepción, tanto en su aspecto negativo —carencia de toda clase de pecado, incluso el original—, como en el positivo —plenitud relativa de gracia—. Pero, dejando en claro todo ésto, el teólogo actual puede plantearse algunos problemas²⁰, que no van directa ni indirectamente contra la realidad de este dogma, sino sobre la

¹⁹Tal vez sea éste uno de los grandes aciertos del —en general— buen librito de M.Thurian, cfr. o.c.

²⁰De diversas formas han sido ya planteados por diversos autores modernos, vgr. E.D.O'CONNOR, “Modern Theories on original Sin, and the Immaculate Conception”, en *Marian Studies*, XX (1969) 112–136; A.VANNESTE, “Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel”, en *Ephemerides Mariologicae*, 23 (1973) 77–93; J.M.ALONSO, “Cuestiones actuales IV: ¿Desmitologización del dogma de la Inmaculada Concepción de María?”, en *Ephemerides Mariologicae*, 23 (1973) 95–120; A.DE VILLALMONTE, “La Teología del Pecado Original y el Dogma de la Inmaculada Concepción”, en *Salmanticensis*, XXII (1975) 25–58.

forma un poco diversa como hoy día puede entenderse otro dogma: el del pecado original en general. Pues de todos es sabido cómo en los últimos años²¹, a la luz de los estudios bíblicos, teológicos y antropológicos, se ha tratado de iluminar la doctrina de este dogma desde otros ángulos, no para negarlo tampoco²², sino para comprender mejor la naturaleza de una realidad que en la teología de siempre envolvió demasiados misterios que es bueno tratar de comprender y explicar al hombre de hoy, para quien no valen generalmente razones de simple autoridad o de simple encubrimiento con mantos sacrales de tabúes misteriosos. Por ello se ha hecho un esfuerzo, tratando de ser fieles a la palabra de Dios y al hombre moderno, para explicar mejor la naturaleza del pecado original.

Porque hay que reconocer que siempre fue difícil comprender muchos de los aspectos del pecado original, sobre todo el "originado": siempre fue difícil entender que "todos" en absoluto habían pecado "en Adán"; que este pecado-culpa, con sus consecuencias, se transmitía por generación natural a todos los descendientes; que este pecado implicaba la privación de la gracia y, por consiguiente, quien moría en este estado se veía igualmente privado de la amistad divina; que este pecado se contraía libremente²³ por la solidaridad de "naturaleza" con Adán que pecó voluntariamente, pues sin dicha libertad de

²¹ Sería prolijo enumerar aquí la multitud de estudios que han aparecido en los últimos años sobre el tema del pecado original. Nos permitimos, sin embargo remitir a algunas exposiciones que hemos utilizado más, vgr. desde el punto de vista bíblico S. LYONNET, "Le sens de ef'ô en Rm 5,12 et l'exégèse des Pères grecs" en *Biblica*, 36 (1955) 436-457; "Le péché originel et l'exégèse de Rm 5,12-14", en *Recherches de Science Religieuse*, 44 (1956) 63-84; "Le péché originel en Rm 5,12. L'exégèse de Pères grecs et les décrets du Concile de Trente", en *Biblica*, 41 (1960) 325-355; S.G. DE CARREA, "El pecado original en Rm 5,12-21", en *Naturaleza y Gracia*, 17 (1970) 3-31; desde el punto de vista teológico, P. SCHOONENBERG, "El hombre en pecado", en *Mysterium Salutis*, II/II, Madrid 1969, pp. 943-1042; *Pecado y Redención*, Barcelona 1972; U. BAUMANN, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg, 1970; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado*. Teología del pecado original, Salamanca 1973; D. FERNANDEZ, *El pecado original, ¿Mito o realidad?*, Valencia 1973.

²² Disentimos, por ello, de algunos autores que directa o indirectamente terminan por negarlo. Sin negar su existencia, creemos que los nuevos avances de las ciencias teológicas exigen, sin embargo, una reformulación que salve los verdaderos datos de la revelación y de las ciencias humanas actuales.

²³ Son conocidos los esfuerzos y alambicamientos por que pasaban los teólogos, vgr. I. F. SAGUES, en el tratado "de peccato originali", Tomo II de la *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1952, pp. 916-934, para defender la voluntariedad o libertad del pecado originado y no caer en los errores de Bayo condenados (1567) por S. Pío V (cfr. Denz 1046-1049). Creemos, con Flick-Alszeghy (o.c. pag. 202), que en la base de todo estaba un error de perspectiva: aunque la teología aplicaba al pecado originado el término de "pecado" en sentido "análogo" al de los pecados "personales", en la práctica trataba ambas realidades de forma unívoca.

la naturaleza no habría pecado, pero que, misteriosa y contrariamente al optimismo paulino en Rm 5,12ss, la redención total y para todos en el nuevo Adán no era tan fácil explicar sin una dimensión más “personal”; que junto con el pecado original el hombre se veía privado de otros muchos dones que perdía intrínsecamente al verse herido en su misma naturaleza, o al menos extrínsecamente por la necesaria inclinación al mal a que se veía impulsado por la atmósfera de corrupción en que está envuelto. . . . Cierto que, como el “nudo gordiano”, estos problemas se resolvían mágicamente diciendo que la realidad y concepto de “pecado” —aplicados al “personal” y al de la “naturaleza” u original— no son “unívocos”, sino “análogos”. Pero esta solución resolvía tanto, que, en definitiva, dejaba las cosas en igual o peor estado, sobre todo porque a la hora de la verdad tampoco se prestaba demasiada atención a dicha distinción para sacar las debidas conclusiones de dicha “analogía” o “desemejanza semejante”.

Hoy día resulta difícil, a la luz de los estudios etnográficos y antropológicos, continuar pensando de la misma forma, a menos que tomemos muy en serio la naturaleza y concepción analógica del “pecado” originado y tratemos de comprenderlo de una manera más conforme con las explicaciones científicas de la historia y en particular de la protología. Por otra parte, el estudio crítico literario e histórico de los primeros capítulos del Génesis, en los que se nos describe la situación religiosa del hombre primero, lo mismo que la exegesis más literal y científica de Rm 5,12ss, nos llevan no a negar la existencia universal del pecado original, pero sí a comprenderlo de otra forma, lo que nos conduce también a comprender mejor de qué fue liberada María en su concepción al verse sin pecado original²⁴.

A la luz sobre todo de la traducción más exacta de Rm 5,12: “Así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron. . .” y de su interpretación, dentro del contexto paulino y lo que fue la exegesis patrística, de los griegos sobre todo, podríamos explicar la naturaleza misma del pecado original de la siguiente manera:

Dado que en la carta a los Romanos el “pecado” (en singular) es una fuerza poderosa que arrastra hacia el mal —que en la Biblia generalmente se designa con el nombre de “codicia” (cfr. Ex 20,17; Num 11,34; Rm 7,7; 1Co 10,16). . . ; dado que entra en el mundo por culpa del hombre y no de Dios (cfr. Rm 5,12; Gn 3,1—13)²⁵ y es la que arrastra a cometer los pecados personales que implican la muerte de todos,

²⁴Una visión diversa a la nuestra en el planteamiento negativo (“inmunidad de toda mancha de culpa”) del dogma de la Inmaculada Concepción, aunque parecida bajo el aspecto positivo del mismo (“llena de gracia”), puede verse en A. VILLALMONTE, O.C.

²⁵Los que niegan simplemente la realidad del pecado originado o la reducen a

“ya que todos pecan” personalmente (obsérvese el cambio profundo de traducción del “*ef'ó pantes hémarton*” no por el relativo “*en el cual todos pecan*”, que nada tiene que ver con el original griego, sino por “*ya que todos pecan*”). . . ; y dado que *en los renacidos* por el bautismo (cfr. Rm 6,4; 8,1; Denz. 792) no hay nada de pecado, a pesar de que se conserva la “codicia” o “concupiscencia”. . . , todo hace pensar que, si analizamos tanto el pecado original “originante” (cfr. Gn 3,1–13), prototipo dinámico del pecado de todos los hombres, como el pecado original “originado” (cfr. Rm 5,12; 7,7; 1Co 10,16; Num 11,34; 14,4–34, que son un buen comentario del Ex 20,17; Dt 5,18), la naturaleza del pecado originado sería: por una parte y primordialmente el egoísmo, la “codicia” o *rebelión contra la propia limitación*, el no querer aceptar el hombre su condición de creatura y pretender ser más, al margen del mandato de Dios y no según el proyecto divino, que es lo que los antiguos llamaban “soberbia”, “desobediencia”, etc. . . ²⁶; por otra parte, este egoísmo y codicia (cfr. Gn 2–3; Rm 7,7; 5,12), ávidos de impaciencia y violencia escatológica por realizarse, desembocan en una serie de opresiones despiadadas (cfr. Gn 4–11) e injustas con las que se “aprisiona la verdad con la injusticia” (Rm 1,18), creando una “hamartiosfera” (cfr. Rm 1,18–3,20) o legalización misma del pecado que lleva a *la institucionalización de la codicia misma* en sistemas concretos de vida que envuelven al mundo entero en la culpa o “pecado del mundo” (cfr. Jn 1,29). Es así, debido a esta codicia y a esta hamartiosfera –institucionalizada por el egoísmo, y no a la inversa (cfr. Mc 7,20–23)– como todos los hijos de Adán nacen orientados a cometer nuevos pecados personales.

Aplicando este breve esquema a la mariología, tendríamos más o menos lo siguiente: Por el bautismo, cuando en la nueva generación por y en el Espíritu (cfr. Jn 3,3–8) la fuerza, luz y vida del Espíritu de Cristo resucitado se apodera del cristiano (cfr. Rm 6,8), no desaparece la codicia o “concupiscencia” (cfr. Denz 792) como si se “borrara”, pero queda totalmente contrarrestada por el nuevo dinamismo que le da luz y fuerza suficientes para vivir en la calidad de hombre de fe, con humildad y aceptación de su creaturidad y dependencia de Dios, en la

la sola limitación humana, deberán explicar los datos bíblicos y de experiencia sobre la triste realidad de la universalidad del mal sin verter dicha culpabilidad en Dios que todo lo hizo bien.

²⁶ Del Gn 1–2 se desprende que el hombre fue creado bueno, pero limitado. La aspiración a superar la propia limitación no es tampoco un pecado, sino algo querido y mandado por Dios. Pero el Gn 1–2 también sugiere la forma auténtica de autorrealizarse según el plan de Dios: dominando o transformando el universo para ponerlo al servicio del hombre y de todos los hombres. Cuando el hombre quiso superar su limitación sin el sudor del rostro y sin servir a los demás, creyó encontrar una forma rápida y casi mágica (pecado de violencia e impaciencia escatológica) echando mano al fruto prohibido, es decir, en el lenguaje de hoy día: “pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios” (GS 13a) o de su mandato.

actitud de pobreza evangélica o infancia espiritual, que a su vez va creando una “hagiosfera” o atmósfera de santidad que le llevan a transformar incluso las estructuras dentro de la verdad y justicia cristianas; celebrando y viviendo el bautismo de esta forma, el hombre bautizado vive plenamente en la justicia y santidad verdaderas, es decir, sin pecado original. De la misma forma podríamos decir que María fue bautizada por el Espíritu desde el momento de su concepción: desde el momento de su entrada al mundo se encontró en la misma situación (aunque de forma plena e intensiva) en que se encuentran los cristianos renacidos por y en el bautismo; en virtud de los futuros méritos de su Hijo, María poseía plenamente el Espíritu, es decir, el Dinamismo de la Palabra encarnada del Padre, y se dejaba iluminar y arrastrar por El en todo momento, de tal manera que en vez de permitir la seducción de la codicia o ambición, vivió su condición de perfecta creatura, totalmente abierta a la riqueza de lo alto; aceptó en y por la fe la situación de pobreza radical, Ella, la Creyente, la que solo se apoyó en el báculo de su fe para peregrinar hacia Dios; la que aceptó la Palabra y se dejó atravesar por ella hasta su misma alma dándole vueltas y vueltas en su corazón; la que no se rebeló contra su propia limitación creatural; la que desde el comienzo mismo de su vida sobresalió “entre los humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan y reciben de El la salvación” (LG 55); la que, en actitud contraria a la de Adán y Eva, fue pura receptividad activa que, consciente de la grandeza de su creatura de Dios, vivió desde el comienzo de su vida lo que explicitó el día de la anunciación: “He aquí la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra” (Lc 1,37); la que con su esfuerzo y trabajo cotidiano transformó calladamente el universo y sirvió a los demás: así se autorrealizó como mujer, no al margen, sino según el plan de Dios.

De esta forma María, aunque sintiera las tendencias de la codicia o concupiscencia, como los cristianos bautizados la sienten —sin que sea verdadero pecado en ellos (cfr. Denz. 792)—, no se dejó arrastrar por la fuerza del mal, ni sucumbió ante el ambiente de pecado creado por el hombre egoísta, sino que se sobrepuso en todo momento y creó el ambiente propicio de “hagiosfera” en la que creció la Palabra encarnada de Dios que acabó destruyendo la injusticia institucionalizada, “cargando el pecado del mundo” (Jn 1,29) y formando otra estructura de “hombre nuevo” y “creatura nueva” (Cfr. Ef 2,15; 2,10.24; Col 1,19s; 2Co 5,17; Rm 5,12ss; 6,4; etc.). ¿No se ve, así, a María como auténtico modelo de los cristianos, sin sacarla de la esfera de los humanos y viviendo, por otra parte, el proyecto mismo de Dios? ¿No estará todo esto más en conformidad con el mismo Evangelio y con los sentimientos de un cristiano del siglo XX? ¿No se ve, así, resplandecer más la iniciativa de la gracia y los méritos de María?

c. *La Virginitad de María.* Desde el Símbolo de los Apóstoles,

pasando por los más antiguos Padres de la Iglesia y el Magisterio ordinario de todos los tiempos, la Iglesia ha otorgado a María el título de "siempre Virgen", para indicar con ello su total integridad antes, durante y después del parto. Ha sido esta una afirmación tan querida del pueblo cristiano que de hecho el nombre común de "virgen" ha pasado a ser el nombre propio de María, "la Virgen".

La tradición secular de esta creencia se enraíza en la misma Escritura: Según S. Mateo (1,22s) ya estaba preanunciado por el profeta Isaías (7,14) cuando dijo: "He aquí que la Virgen (*'almah*) concebirá y dará a luz un hijo a quien pondrá por nombre Emanuel". Según S. Lucas (1,34ss) el angel Gabriel anuncia categoricamente la concepción virginal de Jesús: "El Espíritu Santo vendrá sobre tí y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será Santo y será llamado Hijo de Dios". Y Mateo es quien también afirma la realización misma de la promesa en cuanto a la concepción y el alumbramiento.

Sin pretender dudar en lo más mínimo de una verdad tan constantemente afirmada desde el comienzo de la Iglesia hasta nuestros días, y tan querida del pueblo de Dios, cabe decir, sin embargo, que tal vez también a través de la historia se ha resaltado más el aspecto de la virginidad de María que la concepción virginal de Jesús y, aunque sean verdades correlativas, ya desenfocan un poco el objetivo de las narraciones evangélicas (más cristológicas que mariológicas); igualmente se ha subrayado más el hecho mismo de la virginidad que su significado, cuando es bien sabido que en la historia bíblica normalmente es *el significado del hecho* lo que se pretende enseñar, más que el acontecimiento mismo. Todo ésto, unido a ciertas reminiscencias sacrales, docetas y maniqueas, ha llevado a resaltar de tal forma la materialidad de la concepción virginal de María que en definitiva, con ello la Virgen ha quedado más como un modelo maravilloso para admirar en la hornacina de los santos que como imagen a imitar en el realismo de la vida, pues ni siquiera la "virginidad consagrada" puede tener la fecundidad material que tuvo la de María.

Dejando a un lado multitud de problemas en los que andan metidos los biblistas y teólogos sobre los cuales todavía no han llegado a la unanimidad en las conclusiones²⁷ —tales como: la explicación profunda de las genealogías (cfr. Lc 3,23; Mt 1,16); lo que pudo ser según el resto de otras tradiciones evangélicas (cfr Mt 12,46—50 y par.) o paulinas (cfr. Gal 4,4; Rm 1,3) y su auténtica interpretación; la intención e

²⁷Cfr. el documentadísimo estudio, sobre los debates en cuestión, de E. VILLARI, "A Exegese Moderna diante da Virgindade de Maria", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 34 (1974) 375—398, y en J.M. ALONSO, "Cuestiones actuales: la concepción virginal de Jesús, I, En autores protestantes", en *Ephemerides Mariologicae*, 21 (1971) 63—109; y "Cuestiones actuales, II, La concepción virginal entre católicos", en *Ephemerides Mariologicae*, 21 (1971) 257—302.

historicidad de los Evangelios de la Infancia, donde fundamentalmente encontramos las narraciones sobre la concepción virginal de Jesús; etc.—, queremos detenernos un momento en subrayar *el significado de la virginidad de María* tal como nos lo proponen los Evangelios y puede servir de imitación para todo cristiano.

Existe hoy día una cierta uniformidad en afirmar que la narración de la concepción virginal de Jesús entra dentro del género literario de las “anunciaciones” de los héroes del pueblo de Dios (vgr. Gn 17–18, nacimiento de Isaac; Ex 3, la misión de Moisés; Jue 6,16, la misión de Gedeón; Jue 13, el nacimiento de Sansón; 1S 1, nacimiento de Samuel; Is 7,14, nacimiento del Emanuel; Lc 1,5–25, nacimiento del Bautista; Lc 1,26–38, anuncio del nacimiento de Jesús). En este tipo de narración, a partir de un esquema que repite más menos los mismos elementos (vgr. la aparición de un enviado, la perturbación del destinatario, el anuncio, la objeción del protagonista, la señal, el nombre, la realización del anuncio), se manifiesta nitidamente una intención teológica que revela el significado profundo del acontecimiento: los héroes del pueblo de Dios no son frutos o producto de los hombres, sino la expresión eficaz de la bendición de Dios, es decir, de la gratuidad divina. Es Dios quien guía la historia desde dentro para salvar a su pueblo y conducirlo a la realización del proyecto que Dios tiene sobre él. En una palabra, los héroes del pueblo son los medios creados y utilizados por el mismo Dios para realizar su plan. San Pablo acuñó una fórmula teológico-antropológica que resume con lenguaje más conceptual lo mismo que significaban los acontecimientos constantes de la historia del pasado: “Dios ha escogido lo débil del mundo, para confundir lo fuerte . . . , para que nadie se gloríe en la presencia del Señor” (1Co 1,28s); es decir, no son los méritos, por grandes que sean, los que salvan al hombre; es Dios mismo quien, partiendo de su iniciativa, salva a los pobres mortales, tal como enseña el mensaje central de la carta a los Romanos.

En el lenguaje mariológico todo esto significa que la concepción virginal de María es un acontecimiento maravilloso que muestra la prodigiosa iniciativa del amor divino: la dignidad de ser hijos de Dios no proviene “de la sangre, ni del deseo de la carne, ni del deseo de varón, sino que nace de Dios” (Jn 1,13). Igualmente Jesús de Nazaret no es hijo de María y José, sino un regalo, una gracia de Dios a la humanidad para salvarla. El fruto de la virginidad fecunda de María no es el producto de sus méritos, por muchos que fueran, sino la manifestación en signos de la poderosa mano de Dios que salva.

De esta forma, el Evangelio mismo nos da a entender que no cabe enfatizar la concepción virginal de Jesús desde el ángulo de María, sino desde la iniciativa divina: la Palabra dinámica del Padre —que como semilla estaba inmanente (cfr. Jn 1,1.10.14) en la historia y pueblo de Israel— irrumpe con fuerza en el aparentemente viejo y estéril tronco de Jesé (cfr. Is 11,1) para florecer y fructificar en el seno de María, la

Virgen pobre, encarnación concreta de la verdadera Hija de Sión (cfr. Sof 3,11ss. y Lc 1,26ss). No cabe resaltar tampoco tanto los aspectos puramente materiales de la virginidad de María, cuanto la capacidad del poder de Dios que en su gratuidad “levanta del polvo al débil; alza del muladar al pobre para sentarle con los príncipes, con los príncipes de su pueblo; hace morar a la estéril en su casa como madre gozosa en medio de sus hijos” (Sal 113,7-9).

¿No vemos así a María, la Virgen, como la llenada por la gracia? ¿No cabe abrir los brazos, como Ella, a la iniciativa de la gracia divina? ¿No se percibe una conexión clara entre la humildad de la Inmaculada que se abre toda pura y confiada a la semilla del Verbo y la Virgen que acepta la iniciativa de la Palabra divina y por ello fructifica? ¿No se puede imitar, al menos de esta forma, la virginidad de María?

d. *La Asunción de María a los cielos*. En 1950 Pío XII en la Bula *Munificentissimus Deus* proclamaba solemnemente ante el mundo que “la Inmaculada Madre de Dios siempre Virgen María, acabado el curso de la vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste”. Y aun cuando la declaración dogmática haya sido reciente, la fe del pueblo cristiano celebró este acontecimiento desde los orígenes primeros del cristianismo, aunque hubiera matices diversos en su representación popular.

Probablemente las categorías filosófico-teológicas, de tipo apocalíptico, que provenían del judaísmo —según las cuales todo justo es glorificado (Sab 5,15s), como Henoc (Gn 5,24), Elías (2R 2,3ss; 1M 2,58), el Siervo de Yahweh (Is 53,11s), Jesús mismo (Lc 24,26; Hch 1,9-11.22; Mc 16,19; 1Tm 3,16; Its 4,16; Apoc 13,5; Fil 2,6-11, etc.)— influyeron en la creencia de que María, la traspasada por la Palabra divina, por haberse humillado y haber sufrido, también tenía que ser exaltada y llevada a la gloria celeste a un lugar para ella preparado (Apoc 12,6). Igualmente la fe cristiana enseña que todo discípulo de Cristo por el hecho de conmorir y conresucitar con El (cfr. Rm 6,4-8; Col 2,12ss; 1Co 15), debe vencer también las consecuencias del pecado, sobre todo la peor de ellas la muerte, el máximo y “último enemigo de Dios” (1Co 15,26.54-57). Si María, la Inmaculada, no sucumbió ante el pecado, es justo que participe también de la victoria sobre la muerte (aspecto negativo del dogma de la Asunción) y sea “primicias”, junto con Cristo (1Co 15,20; Col 1,15; Rm 8,29). Es decir, si toda la vida de María ha consistido en escuchar la palabra de Dios y ponerla en práctica, si había dejado que la semilla de la sementera divina se enraizara profundamente en Ella, es justo que cosechara lo sembrado (cfr. Gal 6,7-8) y toda Ella, alma y cuerpo, participara de la vida eterna (aspecto positivo del dogma de la Asunción). Lo que “al final de los tiempos” se va a realizar en todos los justos, en María, como “imagen y principio” de los redimidos, ya se ha realizado y por ello nos precede “como signo de esperanza

segura y de consuelo" (LG 68).

Uno desearía que dogmas como éste no nos apartaran de nuestros hermanos cristianos. Hay que reconocer que en el momento de su proclamación no fue del todo bien recibido por algunos de ellos. Muchos hubieran deseado una prueba escrituraria convincente y contundente. Tal vez les escandalizaba una falsa exageración de los excesivos privilegios otorgados a María en la economía de la salvación y hubieran deseado una mayor igualdad en la repartición de los despojos que el Resucitado victorioso hacía entre los suyos (cfr. Col 2,14s). Tal vez los católicos de hoy, como los cristianos de antiguo, sin estrechez de espíritu, por intuición de fe y con razones de corazón, lean la teología bíblica neotestamentaria más profundamente y así descubrieron, en su amor filial, lo que los científicos hoy tienden a explicar, al profundizar más críticamente la Biblia. Porque en las nuevas interpretaciones de la escatología final, tal como hoy las encontramos en muchos católicos y protestantes, podemos encontrar una mano tendida para la unión, al menos en lo que toca a nuestro tema de la glorificación total, en el alma y cuerpo de María.

En efecto, los múltiples estudios²⁸ que en ambos campos de la teología, protestante y católica, se han realizado sobre la resurrección de Jesús y de los cristianos, nos obligan a plantearnos, al menos, de una forma nueva la resurrección de Jesús y la de todos los suyos, entre los cuales de ninguna forma podemos excluir a María, su Madre, la Creyente. Ahora bien, entendida la resurrección de Jesús como un acontecimiento real, aunque metahistórico, y como la actualización, metamorfosis o transfiguración de todas las potencialidades de su ser entero al romperse, con la muerte, los muros de la "carne" que las tenían atrapadas...²⁹, Jesús comienza a ser la causa ejemplar y dinámica de todos

²⁸A partir de los estudios sobre la resurrección (tipo) de Jesús, el concepto de tiempo en la Historia de la Salvación y el mejor conocimiento de la antropología bíblica, la problemática sobre la vida futura del hombre ha sufrido una nueva impostación. Entre la multitud de artículos (más que obras monográficas completas) publicados podríamos remitir a E.F. SUTCLIFFE, *The Old Testament and the Future Life*, Oxon 1946; R.MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956; H.M.FERET, "La muerte en la tradición bíblica", en *El misterio de la muerte y su celebración*, Buenos Aires 1952, pp. 15-93; J.DUPONT, *Syn Xristo, L'union avec le Christ suivant S.Paul*, Brujas 1952; O.CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des mortes?*, Neuchâtel 1956; C.MASSON, "Immortalité de l'âme ou résurrection des mortes?" en *Revue de Théologie et Philosophie* (1958), 250-267; R.TROISFONTAINES, *Je ne meurs pas...*, París 1960; K.RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965; los nn. 41 (1969) y 60 (1970) de la revista *Concilium*; SALAS, *La Biblia ante el más allá. Inmortalidad o Resurrección*, Madrid 1973.

²⁹Tal vez la comparación del grano de trigo, que al morir se transforma desde sus potencialidades en una nueva espiga, explica mejor que todo raciocinio lo que S. Pablo quiere decirnos al hablar de la "nueva creatura" (2Co 5,17) que llega a ser

los creyentes, la “primicia entre muchos hermanos” (Rm 8,29).

Con la resurrección de Jesús se inauguró el comienzo de la “plenitud de los tiempos” (cfr. Mc 1,25; Gl. 4,4; Ef 1,10; Hbr 9,26; Rm 3,26) o de los “últimos tiempos” (cfr. Hch 2,17; Hbr 1,2; 1P 1,20; 1Co 10,11). Las resurrecciones que Cristo había realizado en vida, y sobre todo su propia resurrección, son señal de que el Reino de Dios ya ha comenzado: al judaísmo que, como Marta, pensaba que los justos resucitarían en el “último día” (cfr. Jn 11,23–25), Cristo viene a anunciarle, con hechos y palabras, que este “último día” ya ha llegado en El que es “la resurrección y la vida”. Es decir, a la luz de los estudios mismos de la escatología bíblica, cabe preguntarse si los “últimos días” no han llegado ya con Cristo Jesús, tal como lo da a entender el hecho de que, según Mateo (27,52s; cfr. 1P 3,19), con la muerte de Jesús “se abrieron los sepulcros y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron”. En una escatología en tensión entre el “ya... pero todavía no”, podemos afirmar que los últimos tiempos ya han comenzado, aunque deban llegar todavía a su culminación con la resurrección de todos los que van a venir.

Por eso se comprende así correctamente la afirmación de Apostol que desea morir para estar inmediatamente con Cristo (cfr. 2Co 5,8; Fil 1,23) en el “hoy” inmediato que Jesús también prometió al buen ladrón (cfr. Lc 23,43). Y si, además, en el telón de fondo de todo este pensamiento³⁰ observamos que, en una mentalidad bíblica paulina, el alma, creada por Dios juntamente con el cuerpo, es mortal como éste, y que en dicha antropología judía no cabe un dualismo platónico “alma-cuerpo”, ni por consiguiente cabe representarse en tales categorías un “estado intermedio” en el que el alma “separada del cuerpo” pueda tener una existencia intermedia... , habría que concluir que en la tradi-

el resucitado en Cristo, 1Co 15,36–38; Gal 6,7–9. No en vano la “Transfiguración” (metamorfosis) de Jesús fue vista por él mismo como un presagio de su futura resurrección (cfr. Mt 17,9).

³⁰P.BENOIT, “Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?”, en *Concilium* 60 (1970) 99–111, escribe: “Para él (S.Pablo), al igual que para todo el pensamiento bíblico, el alma, creada por Dios juntamente con el cuerpo, es mortal como éste. De hecho, está muerta por el pecado. Si Dios le devuelve la vida, por el perdón de la redención, ello no se realiza liberando en el alma una vida que ésta poseyera ya por naturaleza, sino volviendo a crear esa vida que el alma, lisa y llanamente, había perdido. Agente de esta recreación es el Espíritu creador y vivificador... Se comprende que, para S.Pablo, la muerte del cuerpo no tenga poder para interrumpirla. Piensa más bien, y así lo dice, que el cuerpo terrestre contribuye a mantener la separación de Cristo, de forma que la supresión de este cuerpo terrestre hace que se esté más cerca de Cristo (2Co 5,6–8). Preguntarse cómo puede el alma conocer y amar sin la ayuda de su cuerpo, juzgar que ello es posible o imposible, es pensar con unas categorías de psicología natural, griega o semita, pero que no son las del mensaje revelado, las que adopta S.Pablo” (p. 108).

ción de Pablo y Juan (cfr. Jn 11,24; 6,39.40.54; 2,24; 8,51), al menos, la glorificación o resurrección es continuación inmediata de esta vida de cristianos, que con la muerte no se acaba, sino que se transforma.

Cierto que el concepto nuestro de "tiempo" puede jugarnos en este problema muy malas jugadas, porque fácilmente tratamos de adecuar la realidad de nuestro tiempo con el "nuevo tiempo", el del futuro eón, el tiempo pleno de Dios, para Quien, como decía la 2P 3,8 "un día es como mil años y mil años como un día". La duración del nuevo mundo escapa a las medidas del hombre terreno. Y los difuntos, los que se "durmieron" en el Señor (cfr. 1Ts 4,14; 5,10; Gn 47,30; 2S 7,12; Sal 13,4; Dn 12,2.13), al pasar de este viejo mundo al de Dios, viven el tiempo de Dios y no el nuestro. Siguiendo la imagen del "sueño" se podría pensar que el "despertar" no incluye el tiempo inmediato que los vivientes de aquí contabilizamos. No sabemos cómo es el futuro tiempo con exactitud, pero sí podemos decir que nuestras categorías del acá y del ahora son necesariamente torpes cuando las queremos aplicar al tiempo del hombre nuevo que rompió estas barreras.

Si esta opinión, sobre la inmediatez personal de la resurrección se va abriendo cada día más campo,³¹ no desdejaría nada del dogma de la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos, sino que, por el contrario, vendría a confirmarla y darle un sentido mayor dentro de lo que es María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Ciertamente que no sería Ella la única excepción privilegiada, pero sí sería el signo y paradigma de lo que los demás creyentes van a experimentar cuando mueran en Cristo, y nuestros hermanos cristianos encontrarían en la teología bíblica una seria base a la creencia católica, precisamente porque María no iba a ser una excepción a la situación general de los que mueren en el Señor. Esto nos llevaría, además, a considerar la Asunción de María como un acontecimiento profundamente significativo para el hombre del siglo XX.

Ante todo, para el hombre secularista y ateo, la Asunción de María le está recordando que, para el hombre de fe, la existencia propia y la del mundo tienen semilla de eternidad. Como la resurrección de Jesús, la elevación de María a la gloria nos está diciendo que el anhelo de inmortalidad que los antiguos mitos presentaban como algo utópico, en Ellos se ha hecho realidad. La historia del hombre y del mundo no está clausurada por dos paréntesis que la sumen en la soledad. El hombre y el mundo vienen de Dios, que es vida, y tienden a El.

Para el cristiano secularizado y técnico, que quiere permanecer fiel a Dios y al mundo en que vive, la Asunción de María en cuerpo-alma a los

³¹ Cfr. toda la nota anterior. Podrían leerse también a K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958; L. BOROS, *Mysterium Mortis*, Olter 1962, pp. 205-207; L. BOFF, "Teología do corpo: o homem corpo é imortal", en *Vozes* de jan.-fev. de 1971 y varios de los autores citados en la nota 28.

cielos, significa que no debe preocuparse solamente por liberar el espíritu de la materia, el alma del cuerpo, sino que este mismo cuerpo va a ser glorificado y, por consiguiente, hay que liberar incluso la materia. María, siguiendo a Cristo, le corteja como "primicias" de la recolección completa (cfr. Apoc 14,15) que serán todos los cristianos cuando resucite el último de ellos en el último día. Así aprenderíamos a tomar en serio nuestro cuerpo, nuestras tareas temporales, conscientes de que con ello preparamos ya "el material del Reino de los cielos" (GS 38).

Finalmente, para todo hombre de buena voluntad, "la Madre de Jesús, de la misma manera que en los cielos, ya glorificada en cuerpo y alma, es imagen y principio de la Iglesia que ha de ser consumada en el siglo futuro, así en esta tierra, hasta que llegue el día del Señor, antecede con su luz al peregrinante Pueblo de Dios como signo de esperanza segura y de consuelo" (LG 68).