

# **“BENDITA TU ENTRE LAS MUJERES” UNA FEMINEIDAD INSOLITA AL SERVICIO DE LA FE COMUN\***

## **I. Preludio – ¿María “opio” del feminismo?**

Cualquier época de la historia plantea desafíos estimulantes y alcanza jalones de progreso, así como también se vuelve escenario de declamaciones estériles y retrocesos.

No porque estos últimos hayan empapado extensamente la cultura de consumo y sus criterios, son menos de lamentar y corregir.

Por donde, si es exagerado sostener que “todo tiempo pasado fue mejor”, no es más feliz la idea de que las épocas pretéritas son aborrecibles por sistema, o que el futuro ostentará fatalmente una superior calidad.

Si se logran valores en el correr del tiempo y su transcurso permite ahondar verdades que nuestros antepasados apenas pudieron rozar, no se puede negar igualmente, que se da la dilapidación de mucha riqueza acumulada con secular fatiga.

En el jardín de los siglos los frutos tanto maduran como se marchitan.

No por nada la divina revelación, implantada en el flujo ambiguo de la historia, nos hace emerger ante “la plenitud de los tiempos” (Gál 4, 4), con la cual el calendario se supera a sí mismo, ya que no se trata de una fecha más, caduca como todas las demás, sino de un acontecimiento, temporal sí, pero que se yergue por encima de lo cronológico, sometiendo a juicio a todos los siglos: “Dios, disimulando los tiempos de la ignorancia, intima ahora en todas partes a los hombres que todos se arrepientan, ya que tiene fijado el día en que juzgará la tierra

\* Ponencia presentada en el *II Encuentro Mariológico Nacional*. Facultad de Teología. UCA. Buenos Aires, 5-7 de octubre de 1988.

habitada con justicia por medio de un hombre, a quien ha destinado, acreditándole ante todos por su resurrección de entre los muertos” (Hech 17, 30-31).

Ahora bien, cuando Pablo acuña la expresión “plenitud de los tiempos”<sup>1</sup>, no puede menos que hacerlo, señalando simultáneamente a “la mujer”, por medio de la cual la eternidad ingresa en la historia y en un sublime intercambio, los esclavos son elevados a hijos, al abajarse el Hijo por antonomasia, con el fin de trastocar el yugo de la ley en redención cumplida.

El texto más antiguo del N.T., que por primera vez alude a la Madre de Cristo, patentiza, pues, que su femineidad es filtro de libertad, nexo amigable del cielo y la tierra, paraíso al revés, ya que el nuevo Adán es ahora formado de ella, para que los vástagos del primer padre prevaricador, puedan llamar “¡Abbá!” al Dios contra el cual se habían rebelado (Gál 4, 6).

Con todo, ese lugar axial del plan salvífico, reservado por Dios a la mujer en María, se ve hoy en día fuertemente cuestionado por corrientes de pensamiento y acción precisamente feministas.

Sirvan de ejemplo estos puntos de vista de Marina Warner: “Sea que consideremos a la Virgen María como la imagen más bella de la aspiración del hombre al bien y a la pureza, o como el producto más despreciable de la superstición y de la ignorancia, su figura representa un tema central en la historia de la concepción de la mujer en occidente. Es una de las pocas figuras femeninas que llegaron al estado de mito —un mito que desde casi dos mil años atraviesa por nuestra cultura— profunda y con frecuencia imperceptiblemente, como un río subterráneo”<sup>2</sup>.

1. Acertadamente interpreta la noción Juan Pablo II: “La expresión ‘plenitud de los tiempos’ (pléroma toú jónou) es paralela a las locuciones afines del judaísmo tanto bíblico (cf Gn 29,21; I Sam 7,12; Tob 14,5) como extra bíblico, y sobre todo del N.T. (cf Mc 1,15; Lc 21,24; Jn 7,8; Ef 1,10). Desde el punto de vista formal, esta expresión indica no sólo la conclusión de un proceso cronológico, sino sobre todo la madurez o el cumplimiento de un período particularmente importante, porque está orientado hacia la actuación de una espera, que adquiere, por tanto, una dimensión escatológica. Según Gál 4,4 y su contexto, es el acontecimiento del Hijo de Dios quien revela que el tiempo ha colmado, por así decir, la medida; o sea, el período indicado por la promesa hecha a Abraham, así como por la ley interpuesta por Moisés, ha alcanzado su culmen, en el sentido que Cristo cumple la promesa divina y supera la antigua ley” (*Redemptoris Mater*, Introducción, 1, n. 2).

2. Marina Warner, *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, Sellerio (1980; Ia. Ed. inglesa: 1976), p. 19.

Para bien o para mal, María es una imagen que ha ejercido su influjo innegable en la apreciación de la mujer. Hasta ahora creíamos que sólo para bien. Sin embargo, la misma exaltación y privilegios acumulados sobre la Madre de Dios lejos de ser valorados como elogio de la condición femenina, son más bien sentidos como una trampa, según el cuadro que traza A. Bonazzi: "La literatura feminista militante se interesó por la figura de María, sólo de pasada; generalmente para estigmatizar en esta figura de mujer un modelo de pasividad, anulación, silencio y alienación; un modelo peligroso por tres motivos: como virgen induce a la frustración y la represión sexual; como madre (y madre por excelencia) inculca una imagen de mujer reducida a su función materna con detrimento de la existencia personal; en fin, como virgen —madre, es ella un modelo singular, contradictorio, imposible de seguir para cualquier otra mujer, de tal manera que conduce a la desesperación. A esto se añade un reproche de idealización"<sup>3</sup>.

Desde el polo opuesto el emblema mariano suministra el punto de apoyo para una interpretación revolucionaria de la mujer y su papel en la sociedad. Los teólogos de la liberación se remiten a su "Magnificat", que por labios de la Virgen de Nazaret anuncia la caída de los poderosos y la elevación de los humildes. "El 'Magnificat' llega a ser el faro de una teología que considera su objetivo incitar al abatimiento de los órdenes existentes", según el Card. J. Ratzinger<sup>4</sup>.

3. A. Bonazzi, *Implicazioni morali della mariologia di Leonardo Boff alla luce della teologia femminista*, Roma, Accademia Alfonsiana (1983, mimeografiado), p. 58.

A. Sicari recoge una denuncia similar: "Los dogmas y privilegios marianos —bajo el velo de una excepcional (pero irreal) exaltación de una mujer— han sancionado el abajamiento de todas las demás y han reforzado ideológicamente su sujeción al más duro de los estereotipos (virginidad, maternidad, dedicación 'dolorosa' al hijo, etc.)" ("Questione 'Donna': dodici punti fermi "en: *30 Giorni*, VI, N° 8-9 —1988— p. 83).

Es sabido que ciertas tendencias feministas rechazan toda teología, abogando por una teo-fantasia, consagrada con espíritu lúdico e indagador, a la búsqueda permanente de nuevos conocimientos que conviertan las vivencias feministas en medida de todas las cosas. Ver al respecto: Jutta Burgraff, "Madre de la Iglesia y mujer en la Iglesia — A propósito de la Teología feminista" en: *Scripta Theologica*, XVIII (1986), pp. 575-593.

4. J. Card. Ratzinger, "Il segno della donna —Introduzione all'enciclica *Redemptoris Mater*" en: J. Ratzinger — Hans Urs von Balthasar, *Maria il St di Dio all'uomo.*, Brescia (1987) pp. 7-8. R. Laurentin comprobaba igualmente "signos de renovación (después del 'vacío mariano' de los años 66 - 73) en sectores muy diversos. En ciertos ambientes feministas, la virginidad de María es percibida como signo de independencia y de libertad. La teología de la liberación aprecia el valor del Magnificat" ("Bulletin sur la Vierge Marie" en: *RSPT*. 70 —1986— p. 149).

Que angulaciones tan opuestas se disputen una realidad, la de María, puede ya ser signo de que la verdad ha de ser mucho más modesta y rica a la vez, que los jirones que de ella arrebatan una y otra postura.

Es por lo mismo aconsejable no perder la cabeza, pues nunca fueron buenos consejeros ni la protesta iracunda ni la pura euforia.

Evangelizar supone un equilibrio muy grande en los portadores del anuncio cristiano. Han de estar familiarizados con la época de los destinatarios y la problemática que la agita; pero, a la vez, estarán empapados de su propio mensaje, para poder ser su fiel transmisor, no su traidor.

Si con cada interlocutor, para amoldarnos a él, cambiáramos de antifaz, con el fin de no chocar y aparecer comprensivos, no seríamos evangelizadores; tal vez sí, hábiles diplomáticos, que lograrán por cierto alguna unidad, pero... en la ruina generalizada.

Al decir de J. Galot: "Argumentos de novedad y de actualidad no pueden sustituirse a un análisis del dato de la Revelación"<sup>5</sup>.

En el diálogo del Evangelio con los siglos y las culturas se da, pues, no sólo la componenda, sino un arbitraje de la palabra de Dios, que va integrando todo lo que surge como armónicamente injertable en su vitalidad eternamente joven, así como desecha cuanto se demuestra incompatible o híbrido con la misma.

En lo que sigue, nos asomaremos a la palabra de Dios con el intento de obtener de ella alguna orientación en lo tocante a María en cuanto

Pablo VI, a cuya "Marialis cultus" se debe sin lugar a duda un refloreamiento del interés actual por María, recordaba algo parecido: "Descamos, en fin, subrayar que nuestra época, como las precedentes, está llamada a verificar su propio conocimiento de la realidad de 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 en el Evangelio... De este modo, por poner algún ejemplo, la mujer contemporánea... comprobará con gozosa sorpresa que María de Nazaret, aun habiéndose abandonado a la voluntad del Señor, fue algo del todo distinto a una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante, antes bien fue mujer que no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidos y derriba de sus tronos a los poderosos del mundo (cf Lc 1, 51-53)" (*Marialis cultus* —1974— n. 37).

5. J. Galot, "Marie et le visage de Dieu" en: *Marianum*, XLV (1982) p. 436.

De igual forma se expide H.U.v. Balthasar: "Particularmente, tal vez, en nuestra época es necesario mirar a María, verla como se manifiesta y no como nos gusta imaginarla" ("Maria nella dottrina e nel culto della Chiesa" en: J. Ratzinger — H.U.v. Balthasar, *María, Chiesa nascente*, Roma —1981— p. 72).

prototipo de la ubicación, valores y posibles aportes de la mujer en la Iglesia<sup>6</sup>.

6. Cabría, con anterioridad, alguna aclaración de tipo metodológico, respecto a "lo femenino" (sexología, antropología, psicología, comportamientos culturales). Estimo que, fuera de la contextura antropológica fundamental (esposa y madre), es bastante difícil llevar adelante clasificaciones tajantes. Una mujer "puede" (si se lo propone) salir campeona en levantamiento de pesas o lucha libre. Esos serán "actus foeminae". Se puede dudar de que sean muy "foeminini".

Por lo general: ¿es la mujer más o menos inteligente que el varón? ¿Es intuitiva, práctica, más religiosa, "apta para conducir automóviles"? Son estas zonas donde las definiciones precisas fallan.

¿La actitud "receptiva", "contemplativa", no es también propia del varón, sobre todo en el ámbito de la fe y la religión? ¿En qué medida la *domesticidad* es una propiedad que fluye de lo femenino con cierta necesidad natural? ¿Provendrá más bien de usos y costumbres que pueden tranquilamente mudarse con los cambios culturales?

¿Hasta qué punto las decisiones *personales y libres* de varones y mujeres (opciones vocacionales, de profesión, estilo de vida) están cercanas o alejadas del *ser macho o hembra*?

Ya en contexto cristiano, suele acudir a Gál 3,28: "En Cristo no hay varón ni mujer", para favorecer campañas igualitaristas, en especial cuando se mira a la promoción ministerial de la mujer en la Iglesia. Juzgo altamente iluminadoras, al respecto, estas reflexiones de A. Vanhoye: "El texto de Gál 3,28... es invocado frecuentemente como fundamento del feminismo cristiano; sostengo esto como legítimo. Pablo niega que en el nivel más profundo de la fe, de la justificación, de la unión a Cristo haya lugar para una discriminación sexual. Esta negación, es de primera importancia para testimoniar que la mujer y el hombre tienen igual dignidad en Cristo. El feminismo quiere ir más adelante e invoca este texto para resolver problemas precisos, en particular la cuestión del sacerdocio ministerial. Dicen que, dado que en Cristo no hay varón y mujer, la ordenación sacerdotal debe ser conferida a las mujeres como a los hombres. ¿Es tal argumento válido o no?"

La respuesta depende de otra cuestión, a saber, si el sacerdocio ministerial ha de ser situado en el nivel tocado por la negación paulina. Porque es cierto que la negación de las distinciones no se aplica a todos los niveles de la existencia humana así como tampoco a todos los niveles de la vida cristiana... A este propósito es muy iluminador el cotejo entre Gál 3,28 y I Cor 12,13. En Gál Pablo niega las distinciones diciendo: *no hay*. En I Cor, no las niega, sino que observa, más bien la presencia de las diversas categorías en el cuerpo de Cristo. Su frase es afirmativa con "ya...ya", en vez de usar negaciones: "no...ni"... Pablo toma las categorías de judíos y griegos, esclavos y libres, precisamente para demostrar que en el cuerpo de Cristo la diversidad existe y es no sólo aceptable sino propiamente necesaria.

Enseguida de haber nombrado estas categorías, dice: "El cuerpo, de hecho, no es un solo miembro sino muchos miembros" (12,14), y explica que la diversidad de los miembros es necesaria a la unidad del cuerpo. La categoría sexual no es nombrada explícitamente en este capítulo, pero entra claramente en la perspectiva, porque en el capítulo precedente, pablo ha afirmado la distinción de los dos sexos en el plano de la vida en Cristo (I Cor 11, 3-16).

Si se quisiese sostener que la negación paulina tuviera valor en todos los niveles de la vida cristiana, entonces se debería decir que para una cristiana y un cristiano el matrimonio es imposible, ya que en Cristo no hay varón ni mujer. Una tal posición es

expresada en I Tim 4,3 fundada en motivos ascéticos más bien que doctrinales; es claramente rechazada. Semejantes observaciones valen para las otras categorías.

Nuestro contexto demuestra claramente que la negación paulina ha de ser situada en el nivel más profundo del ser cristiano; Pablo habla aquí del nivel fundamental, habla de la justificación por medio de la fe, de la inserción en Cristo por medio del bautismo. Afirma la unidad absoluta de todos en este nivel. De esto no se sigue en lo más mínimo que las distinciones deban desaparecer en los otros niveles. El texto de I Cor demuestra lo contrario. Pablo retiene como indispensable el respeto de la diversidad en los otros niveles.

Si preguntamos ahora en qué nivel se ha de situar al sacerdocio ministerial, la respuesta nos es dada justamente en este mismo capítulo (I Cor 12). Pablo no sitúa los ministerios al nivel de la unidad fundamental, sino que trata esta cuestión en el comentario de la necesaria diversidad: Algunos, Dios los puso en la Iglesia en primer lugar como apóstoles, en segundo lugar como profetas, etcétera. ¿Son acaso todos apóstoles? ¿Todos profetas? etcetera. (I Cor 12, 28-29).

Por eso me parece evidente que el sacerdocio ministerial no se encuentra en el nivel tocado por la negación paulina de las distinciones y, por lo tanto, el argumento tomado de Gál 3,28 para reivindicar la ordenación sacerdotal de las mujeres carece de valor. Los artículos de J.J. Davis, "Some Reflections on Gál 3,28. Sexual Roles and Biblical Hermeneutics" *Journal of the Evang. Theol. Soc. (St. Paul MN)* 19 (1976) 201-208 y de H. Cavallin, "Demythologizing the Liberal Illusion", *Churchman* 83 (London 1969) "63-274 hablan en el mismo sentido, o sea: niegan que el argumento sea válido. En cambio Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, New York 1984, abusa de Gál 3,28 en todo modo imaginable.

El texto de Gál vale como fundamento de la participación de todos los creyentes en el aspecto más importante del sacerdocio cristiano, o sea la transformación de la propia existencia en ofrecimiento a Dios por medio de la caridad de Cristo. Esto es esencial y se encuentra directamente conectado con la justificación por medio de la fe. Quien quisiese poner una discriminación en este punto, iría contra Pablo. En cambio, para las funciones en la Iglesia, Gál 3,28 no permite conclusión alguna" (*La Lettera ai Galati - Seconda Parte*, Roma —1985— pp. 130-131). Se pueden ver argumentos similares en: *Inter insigniores*, V; En: AA.VV., *Misión de la mujer en la Iglesia*, Madrid —1978— pp. 22-29).

El sacerdote no sólo representa a la asamblea ante Dios (en la que se encuentran —como es obvio— las mujeres también), sino ante todo es celebrante "in persona Christi".

No faltó quien alegara que la "persona" de Cristo es divina y, por ende, privada de sexo, lo cual una vez más vuelve irrelevante que lo represente un varón o una mujer.

Se ve cómo, cuando conviene, no son tan "bizantinas" las distinciones conciliares clásicas. Pero, de todos modos, Cristo no es sacerdote en cuanto Verbo eterno, sino desde su carne, asumida concretamente como varón.

Instan todavía: si es así, todo sacramento de la persona de Cristo, debería ser también... *judío*, pues él asumió su virilidad de esa raza. A lo cual se ha de notar que *lo judío* en el plan de salvación es provisorio, transitorio, si bien cumplió una función mediadora importante. La misma carta a los Gálatas nos dice que el Hijo de Dios, se hizo sumiso a la ley, pero para "librarnos de la ley" (Gál 4,5). No comenta lo mismo respecto al instrumento empleado para ello: "nacido de mujer" ya que no dice: para librarnos de tener que nacer de esa manera. En la encarnación algo queda y otras circunstancias desaparecen. Así, por ejemplo, si Cristo fue sometido a la circuncisión (Lc 2,21), ningún cristiano está obligado a pasar ya más por ese rito.

las promesas permanecen para los judíos (Rom 11, 1-5; 28-29), pero no ya en forma exclusiva (sólo para ellos), ni es obligación para los demás creyentes en Cristo ser judíos o adoptar su ley, en lo que tiene de caduco.

Así, Cristo es ante todo *el nuevo Adán*, no el nuevo Abraham o Moisés (véase la genealogía de Lucas 3, 23-38 —a lo cual no obsta la predilección de Mateo por ese Patriarca en su árbol de ascendientes de Cristo, pues todo su Evangelio tiende a mostrar un "nuevo Israel" en la Iglesia. Mateo trae la expresa amplitud de las promesas de Abraham a todas las gentes, en gratuidad total de Dios (3,9; 8,11).

Cristo es el autor de la *Nueva Alianza*, no el restaurador de la Antigua. Nos entronca con Abraham, pero no por la raza, sino por la fe en una nueva elección. El Patriarca es para Pablo el Padre de los creyentes, no sólo de los circuncisos (Rom 4, 9-12).

No es, en cambio, tan indiferente que el Sumo Sacerdote haya sido varón o mujer. El es esposo para siempre de la Iglesia y no *esposa*. El es Hijo como lo era Israel entero (no hija). Es mesías y no Miriam o Hulda, o Judit, Esther o Ana. Y, si es profeta, se lo compara con Elías, Moisés o Jeremías.

Su sacerdocio es según Melquisedec (Sal 110; Gén 14).

Es verdad que el pueblo entero de Israel es presentado a las veces como masculino (Os, 11) o como mujer (Virgen, hija de Sión; el mismo Oseas, Ez. 16).

Pero Dios prevalentemente aparece como Padre, rey, esposo. Pocas veces asume los rasgos de madre; nunca los de esposa.

Además... ¿hasta dónde hay que extremar las metáforas? ¿No se presenta el mismo Pablo con "dolores de parto"? (Gál 3,19).

Nos parece observar en el conjunto de datos del Antiguo y Nuevo Testamento una riqueza, pero también una fundamental identidad (masculina o femenina), en los diferentes papeles que hacen a la variedad del cuerpo de Cristo.

La *intercambibilidad* funciona en las relaciones colectivas, en cuanto pueblo o Iglesia, no en lo personal específico del Salvador. El asumió rasgos femeninos para señalar su amor redentor (se comparó con la "gallina" —Mt 23,37; Lc 13,34— asemejó la solicitud por "lo perdido" no sólo con el "pastor", sino también con la mujer que busca la moneda extraviada —Lc 15, 8-10). Sin embargo, es innegable que se llamó: Hijo, Pastor, Maestro, Esposo, Mesías, Hijo del hombre.

Llegando más concretamente al asunto de nuestro tema, ¿no es María modelo *para todos los creyentes*, varones y mujeres? Seguramente que sí, así como la madre lo es para sus hijos e hijas (igual que el Padre, por lo demás). Deberá, sin embargo, darse una afinidad objetiva, indiscutible y mayor entre María y las mujeres, basada en el hecho de que fue elegida para su singular papel en la historia de la salvación en cuanto mujer. Su puesto irrepetible surge dentro de su femineidad, así como lo propio y excepcional de Cristo (ni siquiera imitable por María) emerge desde su ser varón. Por lo tanto, si María está adornada de privilegios que nadie podrá reproducir, ello no quita que se le otorgaron por su cualidad de mujer. Ningún varón podría haber sido elegido como "madre de Dios".

Durante la confección de estos apuntes nos ha llegado el documento pontificio *Mulieris dignitatem* (15.VIII.88), *L'Osservatore Romano*, ed., esp. 2.X.88, pp. 9-21. Hasta el presente no hemos conocido más que reacciones emocionales ante un documento profundamente bíblico y de gran hondura humana. Ya el Papa lo había anunciado, en cierto modo en *Redemptoris Mater*, N° 46).

Esta charla (ofrecida en la Facultad de Teología de la U.C.A., Buenos Aires, el 6.X.88, antes del conocimiento de esta importante carta papal) ofrecía puntos de vista basados en lo que puede permitir la normatividad bíblica, según lo que pocos (en mi modesto alcance) discutirán como valedero, por encima de circunstancias de tiempo y lugar transitorias, o meramente culturales. María, en efecto, profetizó que la celebrarían como "dichosa todas las generaciones" (Lc 1,48), lo cual supone una "sinfonía" convergente en apreciar como dechado para siempre su vocación de Madre de Dios, fundamentada, como es obvio en su naturaleza femenina.

Debería quedar claro de entrada que no abrigamos la pretensión de exhaustividad. Dejaremos de lado temas importantes, como la relación especial de María con el Espíritu Santo y las especulaciones respecto a una posible atribución del rasgo materno y femenino a la tercera persona de la Trinidad.

Nos ceñiremos a la consideración de los siguientes puntos:

- II) Superación de la “envidia igualitaria”.
- III) María, seno materno de la tradición de la Iglesia.
- IV) ¿María subversiva en el Magnificat?
- V) ¿Podrá una madre-virgen ser motivo de inspiración para la mujer común?
- VI) María, la mujer, en Juan.
- VII) Algunas conclusiones – Aspecto masculino y femenino de la Iglesia.

Juan Pablo II, en el N° 26 de su reciente documento, confirma lo que ya decía *Inter Insigniores* respecto a “Cristo esposo en relación a la Iglesia esposa”, lo cual se vuelve “transparente y unívoco cuando el servicio sacramental de la Eucaristía —en la que el sacerdote actúa ‘in persona Christi’— es realizado por el hombre”.

Pablo VI, deslindando lo cultural, contingente de lo permanente en la figura de María, enseñaba: “La Virgen María ha sido propuesta siempre por la Iglesia a la imitación de los fieles, *no precisamente por el tipo de vida que ella llevó y, tanto menos, por el ambiente sociocultural en que se desarrolló, hoy día superado en casi todas partes*, (subrayado nuestro), sino porque en sus condiciones concretas de vida ella se adhirió total y responsablemente a la voluntad de Dios (cf Lc 1,38); porque acogió la palabra y la puso en práctica; porque, en resumen, fue la primera y la más perfecta discípula de Cristo: lo cual tiene valor universal y permanente” (*Marialis cultus*, 35).

Ahora bien, fuera de las designaciones femeninas de los adjetivos que le conciernen, de todo lo perdurable que rescata el Papa en María, según este párrafo, nada es específico de María en cuanto mujer...

La especificidad femenina aparecerá mejor en el N° 37, donde el meollo del modo mariano de colaboración con Dios será expresado así: “Puesta en diálogo con Dios, da su consentimiento activo y responsable, no a la solución de un problema contingente, sino a la obra de los siglos, como se ha llamado justamente a la encarnación del verbo.”

La *maternidad virginal*, entonces, cuanto allí conduce y de ella deriva, sobre todo la *esponsalidad eclesial* en el Calvario (según Juan y el Apocalipsis), parecen enuclear el ámbito de perpetua referencia para la meditación fructuosa de lo femenino en María.

## II. Superación de la "envidia igualitaria"

Se me ocurre que un primer paso para la consideración serena de María, como imagen inspiradora de toda otra mujer en la Iglesia, consiste en esponjar con magnanimidad el corazón y la inteligencia, dejándonos instruir por la palabra de Dios, presentándole aquella docilidad con que las mujeres del N.T., y entre todas María, exteriorizaban su júbilo por los dones que Dios distribuye gratuitamente según sus designios.

Así se extasía ante ella la Iglesia: "La santa Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble a la obra de su Hijo. En María la Iglesia exalta y admira un fruto sobresaliente de la redención y contempla gozosa, como en una purísima imagen, aquello que ella misma toda entera desea y espera ser"<sup>7</sup>.

Ese lazo indisoluble con el Redentor, hinca sus raíces en el ser mujer de María, en su maternidad, que es fuente inagotable de inspiración hasta para los varones, que han sido llamados para continuar la configuración de Cristo a lo largo de las edades. Así San Pablo, en el mismo capítulo de Gálatas, donde recuerda por única vez a la "mujer" madre de la gracia, dirá de sí mismo: "Hijos míos a los que nuevamente doy a luz, hasta que Cristo se forme en vosotros" (Gl 4, 19).

Remontándonos a la fuente de la primerísima y prototípica formación de Cristo en carne humana, sabemos por la fe que sucedió en María con tal singularidad y exclusividad (ya que el Verbo asumió su carne sólo de María y no de José), que fue la encarnación de Cristo en la mujer creyente.

Ella es la que más ha "tocado, oído, visto y contemplado" (I Jn 1, 1ss) al "Verbo de vida". Pertenece, por lo tanto al Evangelio con toda la fuerza y el esplendor de un testimonio incomparable. No sólo a la manera de un contemporáneo testigo ocular, como el apóstol Juan (cosa que configura ya una posición privilegiada e irrepetible), sino que, además, la fe de María interesa a su mismo cuerpo femenino, sin el cual Dios no podría haber sido "tocado, oído, visto y contemplado" por los apóstoles.

En concisa profundidad lo expresa v. Balthasar: "En la encrucijada de todos los caminos que van del Antiguo al N.T., está la experiencia mariana de Dios, tan rica y escondida que apenas puede ser descrita. Pero es tan importante que aparece siempre como el telón de fondo de todo lo que se ofrece visiblemente. En ella, Sión pasa a la Iglesia, la Palabra a la carne, la cabeza al cuerpo. Ella es el lugar de la fecundidad sobreabundante"<sup>8</sup>.

De ahí deriva la nupcialidad de la Iglesia entera, también de los varones. Todos nosotros, si escuchamos con fe la palabra y le damos cuerpo, poniéndola por obra, podemos ser "hermano, hermana y madre" de Cristo (Mc 12, 56). Jesús no se contentó con una simbología distributiva ("hermano, hermana"), de la cual cada uno, según su sexo, sacaría consecuencias para la propia vida. Además agregó que podemos ser "madre" para con él, figura donde no hay escapatoria masculina. Cada cristiano ha de concebir en la fe y mostrar que Cristo vino también en su carne.

Sin embargo, se podría objetar que, ni siquiera escatológicamente asumiremos la posición singularísima de María, ya que a ningún otro como a ella se le debe la encarnación. ¿No la aleja esto infinitamente del común de los fieles? ¿No se vuelve así su distinción solitaria como una especie de trofeo insigne, pero que no nos motiva mucho?

Tales preguntas provienen de tendencia igualitaristas no exentas de envidia, que no responden a una sana ubicación ante la naturaleza y mucho menos frente al mundo sobrenatural.

Porque, la experiencia ya nos muestra que se dan valores, realidades, personas que, siendo edición única, no por eso, sino todo lo contrario, justamente por ser tan descollantes, están al servicio de la totalidad.

El sol, la tierra, las lluvias... ninguno de nosotros ni colectividad alguna posee ni poseerá jamás tales focos o fuentes excepcionales de luz, calor y fecundidad.

A nadie se le ocurre envidiar esas fuerzas sobrehumanas; más bien nos servimos de ellas agradecidos y abundantemente, pues el mismo Dios las creó para nuestro provecho.

Algo análogo pasa con Cristo y su Madre: son magnitudes únicas, manantiales de salvación y de María especialmente podemos predi-

8. H.U.v. Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, I, *Apparition*, Paris (1965) p. 286.

car el célebre aforismo de Tertuliano: "Caro cardo salutis" (*De Carnis resurrectione*, 8).

María es como la tierra fecunda, irrepetible e inigualable en su grandeza. Pero, es exaltada en cuanto madre, siendo impensable que una creatura, toda ella pura disponibilidad para con Dios y el género humano, considere su puesto descollante como un récord olímpico para su sola gloria.

Hemos de gozarnos de sus privilegios, ya que de ellos deriva la vida para todos nosotros.

Además, en el orden de la gracia, no son los logros fruto sólo del propio entrenamiento, ni mucho menos de derechos natos, que nos permitan aspirar a los distintos rangos que Dios distribuye como quiere.

La diferencia, pues, lejos de poner alejamiento y hacer de María una estrella "solitaria", la vuelve más bien "solidaria"; ella es la que permite y pide el entronque salvífico de todos los que, insensatamente, habían ansiado un solo rasero nivelador: "Seréis como dioses" (Gén 3, 5).

Semejante democracia pecadora, en vez de elevar a todos, pretendía locamente, en los hechos, achatar al mismo Dios al nivel enano de la humanidad.

Respecto a la singularidad de Cristo, explica v. Balthasar: "Un puro y simple 'estar con' no significa nada salvífico entre pecadores; en cuanto la libertad de todos está encadenada, ningún pecador con pecado de origen puede librar a otro en el camino de Dios; todos nosotros, como decía el buen ladrón, 'estamos en la misma condenación' (Lc 23, 49). Sólo aquel que ya es libre puede librar a otros en el camino de Dios y puede, interviniendo perfectamente *por* los otros hacerse uno de ellos con ellos"<sup>9</sup>.

La diferencia no es superada, entonces, por mero abajamiento (que también lo hay: kénosis), sino, asimismo y sobre todo, por elevación al rango divino, que no perdió el Hijo en su descenso.

Ahora bien, en la confluencia de los dos movimientos se encuentra María, como mujer que concibe lo inaudito y que lo da a luz, partici-

9. H.U.v. Balthasar, "Mistero pubblico e santo", en *Communio*, ed. italiana, N° 37 (1978) p. 52.

pable para "el resto de su descendencia... los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús" (Apoc 12, 17).

Con semejante grandeza de alma, sin proyectos niveladores, consideraron a María las mujeres del N.T.

Por ejemplo Isabel, que, "llena del Espíritu Santo exclamó con fuerte voz: ¡Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre! ¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?" (Lc 1, 41-43).

Nada vemos en esta hermosa escena de esa actitud ácida, que cierta literatura suele atribuir a los celos femeninos.

Isabel mide la distancia, no con tristeza por las prerrogativas de su pariente, sino reconocida y transida de júbilo, porque ve en ella a la "madre de su Señor". Por lo mismo, no puede considerarla para nada como distanciada de sí misma. Si "su Señor" ha dispuesto así, ella también se ve involucrada y, después de Gabriel es la primera que teje los elogios de "su Señora", como lo ha intuido la fe de la Iglesia, al unir en el "Ave María" estos dos saludos. Colocarse bajo tal Señor y Señora no es en modo alguno degradante, sino el único modo de salir de sí y verse uno mismo asumido en insospechados horizontes de grandeza.

Igual talante de ánimo aflora en la anónima mujer que, en su entusiasmo proclamó: "Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste" (Lc 11, 27).

Es verdad que, acto seguido, Jesús completa y extiende la bienaventuranza, como lo hace en los pasos de su vida pública en que aparece la madre que lo busca: "Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan" (ibid., v. 28).

Sin embargo, la adversativa no va dirigida a su madre, pues nadie como ella oyó, meditó y cumplió la palabra de Dios, antes y después de ser madre carnal del Verbo eterno.

La advertencia apunta a la proclividad siempre latente de hacer de María una especie de "super-star", espléndida y aislada, valedera sólo por su cercanía de parentesco carnal con el Rabbí que despertaba admiración.

No es, pues, éste un pasaje "antimariano" (como suele decirse), sino la perfecta conjunción de lo que tratamos de explicar: la innegable excepcionalidad de María, que a Isabel, a la mujer desconocida y a la Iglesia entera las hace cantar a la manera usual en Andalucía: "Viva tu Mare". Porque, en realidad, "ninguno aspira menos que la Madre de Cristo a 'privilegios personales'; ella se complace en ellos única-

mente en cuanto se vuelven beneficiosos para todos sus hijos en la Iglesia"<sup>10</sup>.

Al igual que estas mujeres que alaban a la que se encuentra por encima de ellas, pero no "sola ni separada", es menester no dejarse

10. H.U.v. Balthasar, "El principio mariano" en: *Punti fermi*, Milano (1972) p. 129. El mismo teólogo, recientemente desaparecido, explica admirablemente cómo esas clásicas perícopas no son distanciamientos absolutos: "El doceañero (Lc 2, 49-50) rompe con su estirpe de un modo tan duro que sus padres no entienden; las palabras de repulsa a la madre en Caná (Jn 2,4) no consienten interpretaciones dulcificantes; el rechazo de recibirla cuando ella lo va a buscar y la referencia a los oyentes como a 'hermanos, hermanas y madres' de Jesús (Mt 12, 50) deben haber golpeado su corazón (de María) como una espada; la felicitación dirigida al seno materno es nuevamente enderezada a los creyentes (Lc 11, 27 s); el acto de sustraerse a ella (aunque envuelto en muchos misterios) en las palabras: 'Mujer, he ahí a tu hijo (Jn 19,26) sella la larga serie de distanciamientos' (*Teodrammatica - Le persone del Drama*, Vol 3, Milano — 1983— p. 303). Más adelante, el mismo autor explica en qué manera María le sirve a Cristo como "objeto demostrativo" de la necesaria trascendencia, más allá de la carne y de la sangre, para heredar el Reino de Dios.

Por lo demás, señala siempre v. Balthasar, tales distancias no son más que citas para el momento oportuno o esconden una recuperación: "Naturalmente hay a veces en estos casos un secreto entendimiento con la madre; así por ejemplo, claramente en Caná, donde ella es después escuchada, pero el remitir a la cruz como a la hora común del Hijo y de la Madre indica el actual 'diferido de la fase'...; así igualmente de forma oculta en la bienaventuranza de la maternidad espiritual, así también bajo la cruz donde (como se entiende a partir de Rupe. to de Deutz) la maternidad corporal de María es dilatada a la espiritual hacia el entero cuerpo místico de Jesús. En la humillación visible se esconde la secreta glorificación. Y las mismas palabras del doceañero no son sólo signo de la ruptura con la familia, dado que él vuelve a lo largo de otros 18 años a la obediencia de sus padres" (*Ibid.*, p. 306, en nota). Véase igualmente la observación de J. Ratzinger: "Sólo en apariencia estamos ante afirmaciones antimarianas. En realidad estos textos nos hacen conocer dos cosas muy importantes. La primera: más allá del nacimiento físico, irrepetible, de Cristo existe otra dimensión de la maternidad, que puede y debe continuar. La segunda: tal maternidad, que hace nacer continuamente a Cristo, está basada sobre la auscultación, la conservación y puesta en práctica de la palabra de Jesús.

Ahora bien, justamente Lucas, de cuyo evangelio están tomados estos dos pasajes, describe a María como la oyente ejemplar de la palabra, como aquélla que la lleva en sí, la conserva y la hace madurar. Esto significa: Lucas, transmitiendo estas palabras del Señor, no niega la veneración de María, sino que desea precisamente colocarla sobre su verdadero fundamento. El muestra que la maternidad de María no es solamente un acontecimiento biológico irrepetible, sino que ella fue y es madre con toda su persona y que, por lo tanto, permanece como tal. Esto se concretiza el día de Pentecostés, en el momento del nacimiento de la Iglesia del Espíritu Santo: María está en medio de la comunidad orante, que con el advenimiento del Espíritu Santo se vuelve Iglesia. La correspondencia entre la encarnación de Jesús en Nazaret en virtud del Espíritu y el nacimiento de la Iglesia el día de Pentecostés es evidente. 'La persona que uno en estos dos momentos es María' (*Redemptoris Mater*, 24)" (*Il segno della donna...*" *ibid.*, p. 32).

impresionar por ciertas manifestaciones feministas antimarianas que, como queda atestiguado al comienzo, piensan que la dignidad de la mujer es pisoteada, cuando solamente una de ellas es honrada de tal forma en la iglesia, con presunto menosprecio de todas las restantes.

Trasladando a categorías de gracia, sería oportuno aplicar a nuestro tema estas perspectivas que A. López Quintás emplea en el orden del mérito: "Frente al riesgo que implica la envidia para personas y pueblos, no procede a acudir, como sucede a menudo, al recurso de la simulación, en una u otra forma; hay que fomentar el espíritu de emulación, de igualar al mejor mediante el recurso esforzado de elevar las propias potencialidades, no de rebajar al que se halla en un plano más elevado. Este espíritu de sana emulación sólo es posible cuando se aprende a valorar la obra bien hecha, por sencilla y poco espectacular que parezca, y se adopta una actitud de apertura frente a todo lo valioso que rompe las barreras del egoísmo y permite apreciar los méritos del otro, y reconocer con agrado la posición privilegiada que ocupa en virtud de su esfuerzo y su capacidad. Ante un hombre extraordinario, el envidioso reacciona con aversión, y el agradecido responde con simpatía, porque entiende que a él debe la sociedad buena parte del caudal cultural que posee y del bienestar que disfruta"<sup>11</sup>.

11. A. López Quintás, Recensión a: G. Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria*, Barcelona (1984) en: *Sillar*, V, N° 17 (1985) p. 125.

Atinadamente previene más adelante: "Es de temer que la tesis de Fernández de la Mora sea interpretada expeditivamente como una manifestación más del aristocratismo individualista y clasista que ha vuelto la espalda a las necesidades de los menesterosos. En realidad, se trata de una interpretación distinta del concepto de clase social. la clase de los hombres egregios, para la que se solicita en esta obra la debida atención, no es una clase impuesta al pueblo coactivamente, sino una clase que surge del pueblo y a favor del pueblo y es, consiguientemente, asumida por éste de forma agradecida y entusiasta. Las gentes deben sentir un legítimo orgullo al ver cómo entre sus filas surgen individualidades poderosas que hacen posible el progreso en todos los órdenes. El respeto y el agradecimiento constituyen a estas figuras señeras en una clase honorífica, privilegiada, no en una casta" (ibid., p. 126). Así, como todo español (y más: toda española) se siente justamente honrada y ufana de ver florecer todo el nervio castellano en la pluma y personalidad de Teresa de Jesús, todas las mujeres bien nacidas se unirán a Isabel, para elogiar a la que es "bendita" entre todas ellas, no "contra ellas".

Es, pues, impropio en teología católica un titanismo alérgico a la libertad de Dios en la distribución de su gracia, con la cual muy convenientemente colmó a la Madre de su único Hijo.

### III. María, seno materno de la tradición de la Iglesia<sup>12</sup>

Como lo han notado desde la antigüedad los mariólogos, María no cuenta tanto en el N.T. por la cantidad de sus apariciones, cuanto por la calidad, alcance e importancia de las pocas veces en que se hace presente<sup>13</sup>. En frase feliz de mi compatriota H. Bojorge, S.J., "María no es el evangelio. No hay ningún evangelio de María. Pero, sin María tampoco hay Evangelio. Y ella no falta en ninguno de los cuatro"<sup>14</sup>.

Ahora bien, los Evangelios nos comunican la obra mesiánica y liberadora de Jesús, pero sobre todo el gran mensaje del misterio de su persona. Sin ello su actuar no se diferenciaría mucho de la preocupación social y moral de los profetas, o de tantos hombres preocupados por "defacer entuertos", ya antes de la venida de Cristo (Spartaco, los Gracos, la filosofía estoica).

12. Nos inspiramos en este punto del excelente artículo: "Bibbia" de A. Serra, en el no menos recomendable: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di Stefano De Fiore e Salvatore Meo, Milano (1986) p. 257 ss.

13. Así escribía el primer mariólogo sistemático, F. Suárez: "En el Nuevo Testamento, por cierto, se escribieron pocas palabras sobre la Virgen. Pero en esas pocas, aunque gravísimas, han sido indicados algunos capítulos principales, que contienen virtualmente todo lo que se puede decir de la Virgen" (*Questiones de beata Maria Virgine*, citado en: S. De Fiore, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma (1987) p. 22). El mismo De Fiore recuerda al teólogo Plácido Nigido: "Hay tan poco en el Evangelio... Pero esas pocas cosas todo lo contienen. ¿Qué hay que no esté contenido sólo en esto: Madre de Dios?" (*ibid.*, p. 26).

L. Bouyer apunta al mismo hecho con referencia al diálogo ecuménico: "Los católicos modernos no siempre saben defenderse contra una objeción protestante: ¿los datos de la palabra de Dios para una teología mariana no son muy exigüos? Algunos pasajes de S. Lucas y S. Mateo, algunos pasajes de S. Juan; ¿se puede cosechar otra cosa, a menos de perderse en las exégesis acomodaticias? Pensar esto —responde Bouyer— es desconocer hasta qué punto la verdadera teología mariana es a la vez una exigencia y un producto de toda la palabra de Dios. Porque los pocos textos en que María aparece nombrada están como en el nudo de muchos grandes temas bíblicos" (*Le Trône de la Sagesse*, Paris —1961— p. 13).

Ahora bien, *el gran asunto* que desarrollará magistralmente el conocido teólogo, lleva este título: "Los temas bíblicos de la teología mariana: la mujer y el hombre, la esposa del Señor" (*ibid.*).

14. H. Bojorge, S.J., *La Figura de María a través de los evangelistas*, Buenos Aires, (1975), p. 90.

El mismo Marcos, tenido por el más primitivo, está insistentemente orientado a dar respuesta a los interrogantes que plantea la persona de Jesús<sup>15</sup>.

Si es así, nadie como María podía sondear en el misterio de su Hijo, que la vio tan estrechamente unida a él, aún antes de su nacimiento.

No por nada Lucas, interesado como ninguno por los "orígenes", es quien también da las noticias sobre la reflexión silenciosa de María en su corazón, sobre todo lo que iba sucediendo en torno a Jesús. Tampoco es casual en la obra de Lucas que "entre todas las mujeres", presentes en el cenáculo para la víspera de Pentecostés, únicamente María sea la destacada por su nombre (Hech 1, 14).

Se ha de notar el esquema literario en que el tercer evangelista coloca la meditación de María.

En efecto, se puede individualizar una estructura, usual en él, constituida por los siguientes pasos: 1. Un acontecimiento fuera de lo ordinario. 2. La maravilla y estupor que suscita. 3. La explicación interpretativa. 4. La reacción última de los destinatarios<sup>16</sup>.

La primera vez en que se apunta al hecho de la consideración interior de María, surge ésta en un contexto de maravilla, causada por la predicación de los pastores de Belén (Lc 2, 15-20). Sólo que nos encontramos ante una aparente excepción al esquema: en lugar de la explicación acostumbrada el evangelista coloca aquí en escena la figura de María que "conservaba todas las cosas, interpretándolas en su corazón" (2, 19).

15. Véase el vigoroso párrafo de un especialista en Marcos, Klemens Stock: "Aquí, en 9,7, la voz ciertamente tiene la función de revelar la identidad de Jesús no de conferirle una función, de investirlo con cierto cargo. El elemento nuevo es la exhortación a escuchar... El problema de la identidad de Jesús no es un problema académico. De ella depende todo el alcance de Jesús. Es el fundamento de su autoridad y de la obligación de ellos de aceptar lo que él dice. *No es el contenido, no la calidad de lo que dice, sino la persona, la calidad de quien lo dice, lo que los obliga a la aceptación.* (Subrayamos nosotros). La naturaleza de su relación con Jesús depende de la naturaleza de la identidad de Jesús. Aquí se vuelve claro que no los conecta con Jesús un mensaje o un programa, es la persona de Jesús que está en el centro de su relación. Es una relación de persona a persona que los liga con Jesús. Porque es él, Jesús que lo dice, ellos deben aceptar sus palabras" (*Alcuni aspetti della Cristologia Marciana*, Roma, Pontificio Istituto Biblico: Ufficio Dispense —1977— 1980, p. 89).

16. A. Serra detalla casi una veintena de pasajes en: "Sapienza e contemplazione di Maria secondo Lc 2,19 .51b" en: *Marianum*, Roma (1982) pp. 180-190.

¿Porqué una excepción a la regla? La razón de esta derogación nos la suministrará probablemente el concepto que Lucas maneja de "testimonio".

Entre otras cosas, requiere como condición indispensable haber visto personalmente los hechos mismos, desde el comienzo.

Gozan de tal requisito las varias personas que llevan el anuncio de la resurrección, a la luz de la cual es posible entender el sentido de todo lo que Jesús hizo y dijo durante el ministerio prepascual. He aquí algunos de ellos: a) las mujeres, que volviendo del sepulcro, dijeron a los once y a todos los otros que Jesús está vivo (Lc 24, 9-10.23); b) Cleofás (Lc 24,18) y su compañero, que refieran a los once y a los demás lo que les aconteció en el camino y en su casa de Emaús (24, 13-35); c) Los doce en su conjunto (Hech 1, 21-22) y, en particular Pedro (Lc 24,34; Hech, passim). Los apóstoles son aquellos a quienes compete en especial el testimonio primario y fundante de la resurrección, porque además estuvieron con Jesús todo el tiempo en el que él vivió en medio de ellos "comenzando por el bautismo de Juan, hasta el día en que fue asumido al cielo" (Hech 1, 21-22).

Pero, si los apóstoles, los discípulos, las mujeres (ver Lc 8, 2-3) fueron testigos oculares y copartícipes del ministerio público de Cristo, ¿quién podía serlo para los años oscuros de la infancia fuera de María, su madre? Ella, en efecto, con anticipación a los discípulos, había ya seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén (Lc 1,26; 2,51).

Por lo mismo, sólo ella, frente a la maravilla que despertaba el anuncio de la resurrección, transmitido por los pastores eclesiásticos, podía repensar las circunstancias del nacimiento de Jesús, "interpretándolas en su corazón" (2,19).

Lucas usa el participio "symballoúsa", que significa "poner en confrontación" dos o más realidades, ya se trate de personas o cosas<sup>17</sup>.

17. R. Laurentin observaba que los verbos usados: "synetérei" (conservaba, con la idea de depósito tradicional), acompañado de *symballoúsa* "significan una reflexión intensa, ejercida sobre un problema importante, cuya solución es dificultosa" (*Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris —1957— p. 99). Ilustra su uso (exclusivo de Lucas en el N.T.) con Lc 14,31 (el rey que calcula sus fuerzas para la guerra); Hech 4,15 (los sanedritas, turbados por la curación del paralítico), y, allí mismo: 17, 18 (los filósofos estoicos y epicúreos, ante la predicación de Pablo en el Areópago) (Ibid., n. 4). "Se trata de una reflexión (comparar *symballoúsa* en 2,19 con *diologtzeo* en 1,29. Lucas presenta a María como una persona reflexiva, activa en su fe), religiosa, íntima (en *tē(i) kardá(i)* 2,19; cf 1,66) sobre la infancia de Cristo, llena de misterio en su humana oscuridad" (Ibid., y notas 5 y 6).

En la literatura griega (sec VI a.C.) *sympállô* designa en muchísimas ocasiones la actividad de la mente que, comparando entre sí diversos aspectos de un acontecimiento, de una situación, llega a formular una "interpretación bien definida", una "visión clara", una "exégesis" de los hechos en torno a los cuales se ejercita la mente, con la intención de encontrarles una explicación. Y el todo, como resultado de una reflexión que tiene en cuenta múltiples elementos e indicios.

Después de estas explicaciones podemos volver a la anomalía que habíamos observado en la estructura de "maravilla-temor — incompreensión — explicación". Esta última estaba ausente en Lc 2, 17-20. La razón plausible es debida al hecho que María —y no los pastores— era la única capaz de penetrar antes que nadie en el misterio de Navidad, una vez que Jesús resucitó de entre los muertos.

En la Iglesia primera, en efecto, sólo ella había sido protagonista singular e inmediata de la encarnación del Hijo de Dios.

R. Laurentin llama la atención al respecto: "Se han obstinado en restringir la palabra 'comienzo' al bautismo de Jesús. ¿No es allí donde comienza el kerigma primitivo, según Hech 1,22 y 10, 36-40, como lo atestigua el Evangelio de Marcos?"

Sin duda. Pero Lucas, sin que de nuestra parte ignoráramos este punto inicial del kerigma, ha querido precisamente innovar, avanzando más allá del bautismo, hacia los orígenes mismos de Jesús: su concepción y su nacimiento. Esta innovación, que le es especialmente querida, y que él ha conseguido realizar tan admirablemente, explica sin duda su insistencia redundante: 'desde el comienzo' (1,2) 'a partir de los orígenes' (1,3). Estas expresiones abarcan normalmente el comienzo del mismo relato: el Evangelio de la infancia, que este prólogo introduce...

El cuidado de referencia a los testigos oculares se afirma explícitamente en sus Evangelios de la infancia, donde Lucas se refiere, por tres veces a los testigos que 'guardan estas palabras - acontecimientos' en su corazón: el medio ambiente que rodeó la infancia del Bautista (1,66), y sobre todo, María, Madre de Jesús (2,19 y 51).

Más que ningún otro evangelista, Lucas se refiere a las mujeres (8, 1-3; Hech 1,4, etc.), que están atentas a los orígenes primeros de la vida<sup>18</sup>.

18. R. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ — Vérité de Noël au-delà des mythes*, Paris (1982) p. 375.

Se puede concluir que la Iglesia apostólica, en la persona de sus pastores, tomó conciencia de que María, fuente materna, anterior a la propia experiencia de los apóstoles, era un eslabón obligado para llegar al conocimiento de los albores de la encarnación. Sólo ella tuvo un contacto directo con aquellos hechos e hizo de ellos memoria asidua, hasta conseguir la plena inteligencia de los mismos, gracias, sobre todo, a la revelación pascual.

Con todo, la reflexión de María no sólo tiene por objeto su propia experiencia singular y propia de ella. Según el texto de Lucas, tal trabajo interior se desencadena en su corazón a raíz del comentario de los pastores (Lc 2, 18-19). Comentaba este detalle S. Ambrosio: "También María aprende la fe de los labios de ellos; ellos son los que reúnen el pueblo en la alabanza de Dios"<sup>19</sup>.

De todos modos, ella contribuye, no predicando u organizando la Iglesia, sino haciéndola partícipe de su memoria "matriz", que nadie en su lugar podía haber aportado.

Notemos asimismo que su vuelta a la rumiación interior se efectúa a pesar de varios impactos de incomprensión (Lc 2,50), que desde la infancia de su Hijo, van jalonando su "camino de fe" (*Redemptoris Mater*, passim).

Tampoco los discípulos comprenderían a Jesús, sobre todo ante el escándalo de la pasión y muerte (Lc 9,46;18,34;24,25). Más todavía, aquellas palabras se les vuelven de tal manera enigmáticas, que tienen miedo de formularle preguntas al caso (Lc 9,45; ver Mc 9,32).

Hay, pues, una diferencia entre María y los discípulos. Mientras estos temen retomar la cuestión, María —al contrario— "conservaba todo en su corazón", aún la espada que había sido la respuesta de Jesús a los 12 años (Lc 2,51)

Si analizamos esta actitud de la Virgen a la luz de lo que significa la "memoria" bíblica en el A.T., debemos concluir que María custodia en su ánimo aquel enigma, con silencio reverente y activo. Está empeñada en descifrar su sentido; se queda abierta al misterio y se deja implicar en él<sup>20</sup>.

19. S. Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, L. II, 50, 53-54; CCL, 14) IV,54.

20. Una actitud parecida de perseverancia, por encima del escándalo de la cruz y la muerte, es observable en otra María, la de Magdala, en lo que toca al gran nacimiento de Cristo, "primogénito de entre los muertos" (Apoc 1,5; Col 1,18), por su resurrección. Sobre ella llama nuestra atención A. Feuillet: "¿No es por la mediación de una humilde mujer, María Magdalena, que el Resucitado hace llegar a los apóstoles mismos esta

Dado que se trata de los recuerdos de una madre, estos nos llegan empapados de un toque muy femenino, como lo ha notado pertinentemente R. Laurentin. “Para caracterizar esta reflexión —nos indica— sería difícil encontrar en griego una palabra mejor que *symbolloúsa*... Hay más, el autor nos presenta además a la Virgen como una persona pronta para ejercitar su inteligencia en su fe (1,29 y 2,19) e instruida en las escrituras”<sup>21</sup>.

“Todos estos rasgos tienden a insinuar que ella es no solamente testigo de los hechos, sino el primer agente de la reflexión midráshica, de la cual el Evangelio de la infancia constituye la última meta”<sup>22</sup>.

gozosa noticia que es la esencia del misterio pascual: la Pasión y la resurrección han instaurado definitivamente una nueva alianza entre Dios y los hombres; Cristo, Hijo de Dios, llegó a ser nuestro hermano; su padre se ha vuelto el nuestro, y nuestra pobre existencia terrestre se convierte en una continua subida hacia el Padre en pos de las huellas de Cristo, nuestro hermano? Vete a mis hermanos y diles: yo asciendo a mi Padre que es también vuestro Padre, hacia mi Dios que es también vuestro Dios’ (Jn 20,17) (*Jesús et sa Mère*, Paris —1974— p. 251).

Se ha de notar, igualmente, cómo en Marcos (cosa que no sucede con los discípulos) desde 14,2 hasta 16,1 ss, la actuación de las mujeres ha sido constantemente buena. De modo que no se puede trasladar simplemente a ellas el cuadro descolorido que este evangelista ha ido trazando de la cerrazón de los doce. Por lo mismo, el temor y silencio que ellas guardan al fin auténtico de este Evangelio, tampoco ha de ser parificado con el desbande y traición de los apóstoles (Véase: G. O’Collins, “The fearful silence of the three women (Mark 16,8 c)” en: *Gregorianum*, 69/3 —1988— pp. 502-503).

21. R. Laurentin, *Structure et Théologie...*, p. 99. En la nota 1 recuerda: “El Magnificat, puesto en labios de María, es un tejido de citas bíblicas”.

22. Laurentin hace notar que el estilo del Evangelio de la Infancia en Lucas no es de tipo “halakah”, de sesgo más bien jurídico, que reflexiona sobre un problema práctico. Es más bien cercano a la “haggadah”, con el objetivo de meditar sobre el significado teológico de los datos que son aquí los hechos de la infancia de Cristo.

La “haggadah”, por otro lado (palabra derivada de “nagad”: narrar), podría ser un rasgo antropológico afín a la mujer. Ella con sus “cuentos va iniciando a los niños a la vida, la historia, la religión. Así, entre las cualidades de la “mujer ideal” (Prov 31, 10-31), encontramos: “Con sabiduría ella abre la boca, de su lengua procede la instrucción amistosa” (v. 26).

Pablo también acude al ámbito maternal como escuela de la fe: “Estoy deseoso de verte... para llenarme de gozo con la memoria de tu sincera fe, que fue también la de tu abuela Loida y la de tu madre Eunice, y que confío es la tuya” (II Tim 1,5). “La carta a Tito (2,3) pide a las mujeres de edad que enseñen a las jóvenes lo que es bueno y laudable (kalodidáskalos). De una manera general, podemos decir que compete al mundo femenino colaborar a que penetre en las almas la verdad religiosa sembrada por los obreros apostólicos, un poco como el Espíritu Santo conduce a los hombres hasta el interior de la revelación aportada por Jesús. Las mujeres pueden todavía ayudar a los sacerdotes en otros planos de la manera más eficaz y más discreta; y aquí no podemos dejar de pensar en la influencia extraordinaria, pero sepultada en Dios, que ha debido tener la Virgen María sobre el Apóstol san Juan” (A. Feuillet, *Jesús et sa Mère*, Paris —1974— p. 233).

Para mejor caracterizar la manera con que Lucas 1 - 2 utiliza la Escritura se lo comparará con Mt 1 - 2, que ejercita una reflexión de tipo igualmente midráshica sobre el mismo objeto. Nuestros dos evangelistas de la infancia se refieren, uno y otro, constantemente a la Escritura, pero los matices son importantes.

En *Mateo*, las referencias a la Escritura son explícitas, casi con una excepción. En *Lucas*, al contrario, las referencias son implícitas, salvo un pasaje: 2, 22-24.

En *Mateo* el procedimiento es sistemático. Las citas de la Escritura forman la conclusión de cada desarrollo: constituyen el armazón visible del relato. En *Lucas*, la utilización, igualmente trabajada, es más discreta, mejor subordinada a los datos de hecho.

Estas diferencias responden a dos planes: el objetivo apologético en *Mateo*. Se trata de *probar* que Cristo cumple en él los rasgos del mesías anunciado por los profetas.

En *Lucas* 1-2, no hay preocupación alguna de demostración: el autor va en pos de una meditación sobre el misterio de los orígenes de Cristo<sup>23</sup>.

Si recordamos que *Mateo* centra todo su relato sobre José y la preocupación de encontrar a Jesús con la dinastía davídica, todos los trazos que hemos indicado denotan en él una actitud viril.

En cambio, Lucas posa su mirada con predilección sobre María, pasando José a segundo plano. Pensamos que el modo discreto y delicado con que Lucas ha aderezado estas escenas, con referencia callada y artística a la Escritura, junto con la profunda teología en ellas escondida, se deba al cuño femenino de la única informadora última, fontal, de donde pueden provenir estas memorias.

Estimamos, asimismo, que de la vertiente mariana, materna y cordial, fluyen importantes indicaciones respecto al aporte fundamental de la mujer en la Iglesia. No tanto en tareas o funciones específicas, cuanto a la indispensable discreción íntima, con calidez hogareña, de donde nunca habría que destronar a la mujer, por más que tampoco se pueda confinarla en tal ámbito.

Despreciar como "reclusión en el gineceo" estas características que nadie mejor que las mujeres podrán crear y fomentar, conduce a la triste situación que, describe v. Balthasar: "Cuando el misterio de la

23. R. Laurentin, *Structure et Théologie...*, p. 99-100.

marianidad de la Iglesia es oscurecido o sacrificado, el cristianismo se torna inevitablemente unisexual (homosexual), es decir panmasculino. Desde su principio la dirección de la Iglesia fue ciertamente reservada a los hombres; ni se puede negar que esto sea debido al concurso de un factor ligado al tiempo (en el judaísmo y el helenismo). Sin embargo no se puede negar que en tal hecho se haya expresado aquella permanente 'jerarquía' sexual, que no contradice para nada con la equiparación personal de los derechos del hombre y de la mujer, ni a la paridad de sus funciones sexuales contrapuestas. Tampoco ha de suscitar maravilla que tal equiparación de derechos en la historia se haya impuesto sólo lentamente a la conciencia cristiana (¿qué prejuicios hubo que superar!), mientras que ella emerge directamente del hecho que en la perspectiva de una eclesiología de inspiración mariana, el momento jerárquico pudo ser sometido a un saludable proceso de relativización.

Hoy esta fecunda tensión se va aflojando porque la mariología ha sido puesta fuera de su posición: no sirve para mejorar la condición de la mujer —la cual, más bien, para huir de la lluvia se refugia debajo del granizo— el hecho que, orientándose detrás de la estela de la democratización de la Iglesia, la mujer golpee insistentemente a la puerta de los oficios jerárquicos. La Iglesia post-conciliar ha perdido ampliamente su rostro místico; es una Iglesia de los diálogos permanente, de las organizacioanes, de las academias, de los partidos, de los grupos de presión, de las funciones, de las estructuras y reestructuraciones, de los experimentos sociológicos, de las estadísticas: más que nunca una Iglesia de hombres, por lo tanto una entidad asexual, donde la mujer conquista un puesto tanto más alto, cuanto más está dispuesta a hacerse también ella como los varones... (Ahora bien) las energías del amor no son canalizables en las turbinas, mucho menos las energías de la *caritas* entre Cristo y la Iglesia. ¿Qué decir de la 'teología política' y del 'catolicismo crítico'? Son modelos de discusión para profesores de teología y para estudiantes contestatarios, difícilmente para una comunidad, de todos modos compuesta siempre de niños, mujeres, viejos, enfermos y no solamente de jóvenes exuberantes; una comunidad, cuyas tareas principales son por cierto diversas del estar proponiendo 'reservas escatológicas' frente a las formas estatales. ¿Estos inventos, típicamente masculinos y abstractos, no predominan, tal vez, porque la femineidad profunda, la marianidad de la Iglesia se va perdiendo?...

Sin la mariología el cristianismo está inadvertidamente amenazado de deshumanización. La Iglesia se vuelve funcionalística, sin alma,

una fábrica febril incapaz de reposo, dispersa en proyectos rumorosos. Y, dado que en este mundo dominado por hombres se suceden continuamente nuevas ideologías que se suplantaban unas a otras, todo se hace polémico, crítico, áspero, chato y por fin tedioso, mientras la gente se aleja en masa de la Iglesia"<sup>24</sup>.

24. H.U.v. Balthasar, "El principio mariano" en: *Punti fermi*, pp. 127-129.130. Se podría replicar que semejantes propósitos no dejarían satisfechos los anhelos de liberación de tantas mujeres en el mundo de hoy; que suenan anacrónicas.

De hecho fueron sometidas a crítica las afirmaciones de Juan Pablo II en *Laborem exercens*, 19, según las cuales las mujeres han de poder desarrollar sus funciones "según la índole a ellas propia, sin discriminación"; pero —añadiendo— la verdadera promoción de la mujer no puede ni significar "el abandono de su propia especificidad", ni llevarse a cabo "con daño de la familia, en la cual tiene como madre un papel insustituible".

"Muchos —observa F. Francou— interpretarán estas reservas como un simple juego de 'tira y afloja' y la manifestación de un temor muy masculino y bien eclesial de ver a la mujer salir de su papel de madre y dueña de casa, para venir a disputar al hombre la preponderancia en la vida social, es decir en el verdadero terreno donde se juega su emancipación y su igualdad con el hombre.

La sensibilidad de las mujeres ha sido sí profundamente herida por la desventura con la cual los hombres las han confinado en las tareas maternas y familiares, y además sistemáticamente menospreciadas y desprestigiadas por ellos, que no se puede hoy en día ni siquiera aludir a la grandeza y al valor de estas tareas sin provocar de parte de las mujeres una sonrisa de brusco rechazo. Desgraciadamente el hogar ha sido el lugar privilegiado de la discriminación. De ahí la tentación, por parte de la mujer, de buscar fuera de él el lugar de su rehabilitación o liberación" (F. Francou, "¿Porqué la mujer?" en: *Communio*, ed. chilena, N° 3 —1982— p. 5). Es el caso de responder: "el abuso no quita el uso", ya que, en efecto, las más que oportunas reservas del Papa se ven confirmadas por la ciencia actual.

Precisamente, mientras elaborábamos estas notas, pudimos leer las respuestas del Dr. Rodolfo Tálice, médico uruguayo, ex-catedrático universitario y experto en etología (estudio del comportamiento), quien, al ser interrogado acerca de las causas de la agresividad actual, tan expandida, anotaba lo siguiente: "Hace 38 años que estoy predicando unas oraciones que nadie escucha. Todo esto es fruto del comportamiento distorsionado y torcido del hombre y *el comportamiento comienza a formarse en el útero de la madre, en el parto y en los tres primeros años de vida del niño* (subrayado nuestro). Cada día —según mi opinión— se quiere menos al hijo en el útero materno, se hacen los partos peor y se separa más al niño de la madre... Ahora pueden verse tres o cuatro partos en la misma sala, con luces prendidas con toda intensidad y las madres gritando. Así se fabrican futuros hombres violentos.

Hay una notoria menor violencia en los pueblos primitivos, donde la vida, incluyendo los partos, se hace de una manera natural; y luego de haber nacido, por mucho tiempo, el pequeño es llevado sobre el pecho o la espalda de la madre. Nada violento recibe el niño al nacer y eso es fundamental. El alejamiento de las formas sencillas de vida, el hacinamiento en ciudades superpobladas, *las madres que salen a trabajar dejando a los niños solos o en manos extrañas, contribuyen a ir conformando un tipo de sociedad agresiva desde sus mismas bases* (subrayado nuestro)."

## IV. ¿María subversiva en el Magnificat?

Observábamos al comienzo que la ejemplaridad de María era bombardeada por parte de algunos feminismos radicales, adversos a la imagen “doméstica” de la mujer.

No menos comprobábamos que, por la otra punta, María era elevada al rango de la mujer emancipada y revolucionaria, sobre todo por la perspectiva de lucha que se desprendería de ciertas estrofas de su “Magnificat”, que pasa a convertirse en un instrumento tanto más

Para compendiar cuál era, para su vasta experiencia, la *matriz* de los excesos que padece hoy la sociedad, terminaba con énfasis: “La separación del hijo y de la madre es *nefasta*. Todo el dinero que se gasta en reformar ilusoriamente a delincuentes habría que gastarlo en madres embarazadas y en jardines de infantes, es allí donde se aprende a vivir sin agresión o con agresión limitada. Sigo creyendo que el contacto permanente con los padres es la mejor manera de combatir la agresividad” (“La agresividad nace en el momento de llegar al mundo” en: *El Pats*, Montevideo, 25.IX.88, p. 15).

Con singular penetración fenomenológica describe estos datos insoslayables la carta apostólica del Papa (*Mulieris dignitatem*, 18): “Aunque los dos sean padres de su niño, la maternidad de la mujer constituye una ‘parte’ especial de este ser padres en común (subrayado en el texto), así como la parte más cualificada. Aunque el hecho de ser padres pertenece a los dos, es una realidad más profunda en la mujer, especialmente en el período prenatal. La mujer es ‘la que paga’ directamente por este común engendrar, que absorbe literalmente las energías de su cuerpo y de su alma. Por consiguiente, es necesario que el *hombre* sea plenamente consciente de que en este ser padres en común, él *contrae una deuda especial con la mujer*. Ningún programa de ‘igualdad de derechos’ del hombre y de la mujer es válido si no se tiene en cuenta esto de un modo totalmente esencial.

La maternidad conlleva una comunión especial con el misterio de la vida que madura en el seno de la mujer. La madre admira este misterio y con intuición singular ‘comprende’ lo que lleva en su interior, a la luz del ‘principio’ la madre acepta y ama al hijo que lleva en su seno como una persona. Este modo único de contacto con el nuevo hombre que se está formando crea a su vez una actitud hacia el hombre en general — que caracteriza profundamente toda la personalidad de la mujer. Comúnmente se piensa que *la mujer* es más capaz que el hombre de dirigir su atención *hacia la persona concreta* y que la maternidad desarrolla todavía más esta disposición. El hombre, no obstante toda su participación en el ser padre, se encuentra siempre ‘fuera’ del proceso de gestación y nacimiento del niño y debe, en tantos aspectos, *conocer por la madre* su propia ‘paternidad’. Podríamos decir que esto forma parte del normal mecanismo humano de ser padres, incluso cuando se trata de las etapas sucesivas al nacimiento del niño, especialmente al comienzo. La educación del hijo —entendida globalmente— debería abarcar en sí la doble aportación de los padres la materna y la paterna. Sin embargo, la contribución materna es decisiva y básica para la nueva personalidad humana”.

Estimamos que sólo una ideología extremada podrá sustraerse a la precisión de tales análisis.

seductor, cuanto que está colocado en labios de la Madre de Dios, tiernamente amada por todo cristiano, en especial por los pobres y en forma conocida por toda Latinoamérica.

Según J. Ma. González Ruiz, Charles Maurras decía cínicamente; "El *Magnificat* hay que cantarlo en latín, con muy buena música, muy orquestado y con gran cantidad de incienso, para que... el pueblo no se entere"<sup>25</sup>.

Si el fundador de "l'Action française" se sitúa en tales extremismos, no menor es la exageración que asoma en la pluma del canónigo de Málaga, prologando una obra de C. Escudero Freire: "Con su libro, Carlos Escudero justifica con el máximo rigor científico, esa lectura 'subversiva' del *Magnificat*, que es la única posible, y que también es la única fuente para construir, a partir de ahí, una mariología auténtica, 'insecuestrable' por los 'caciques' que han querido dominar nuestra fe cristiana, tanto en la verde y lluviosa Galicia, como en la soleada y jubilosa Andalucía"<sup>26</sup>.

El canto de María es también visto por G. Gutiérrez como una expresión muy apta para "esta espiritualidad de la liberación... Pero al mismo tiempo es uno de los textos de mayor contenido liberador y político del nuevo testamento. Esa acción de gracias y esa alegría están estrechamente ligadas a la acción de Dios liberando a los oprimidos y humillando a los poderosos: 'Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos' (53-53). El futuro de la historia está en la línea del pobre y del expoliado. La liberación auténtica será obra del oprimido mismo, en él el Señor salva la historia. La espiritualidad de la liberación tendrá como punto de partida la espiritualidad de los 'anawim' "<sup>27</sup>.

25. J. Ma. González Ruiz, "Prólogo" a: C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres*, Salamanca (1978), p. 13. González Ruiz no hace saber al lector que el mismo Maurras desautorizó más tarde su desplante juvenil (Ver: I. Gomá Civit, *El Magnificat - Cántico de salvación*, Madrid —1982— p. 148, n. 66).

26. *Ibid.*

27. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, pp. 272-273. No deja de extrañar que este mismo autor, justamente cuando pretende saldar su "vieja deuda" con él mismo de "desarrollar más ampliamente el tema de esas páginas" (espiritualidad de la liberación), no dedique más que fugaces alusiones al *Magnificat* en su escrito más sistemático sobre el asunto: *Beber en su propio pozo - En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca (1984) (ver: p. 9, n. 1). Una alusión a María (p. 126, n. 11) en el discurso de Juan Pablo II en Zapopan (donde el Papa acudió ampliamente al *Magnificat*), pero sin explotar dicho cántico. En la p. 144 alude explícitamente al Canto de

Todos estos escritores exageran el lado sociopolítico de la pobreza de María, así como su pronóstico de inversión de las situaciones<sup>28</sup>.

Se impone en consecuencia, una investigación del telón de fondo en que surge este poderoso himno religioso.

En efecto, es sabido que el júbilo de María va siendo configurado por la trama de varios salmos y cánticos del Antiguo Testamento. Pero, de manera especial el cañamazo es brindado por el Canto de Ana, madre de Samuel.

Ahora bien, el marido de esta mujer estéril, Elqana, por cierto que no era pobre desde el mero punto de vista social. Podía permitirse mantener a dos consortes, y, como se puede colegir, la poligamia supone gastos considerables (varias esposas y sus respectivas proles). Así y todo, Ana se cuenta a sí misma entre los "hambrientos" y "los míseros" (I Sam 2,5.8). lo cual quiere decir que su pobreza era ante todo de índole moral, a causa del oprobio de su infecundidad.

El mismo Escudero Freire, bajo el título: "Dios exalta a los insignificantes", considerará a la persona de Abraham entre los componentes de tal clientela, como lo hará la misma María. Pues bien; el patriarca, por cierto que no era un menesteroso, dado que poseía tantos rebaños que hubo de separarse de su sobrino Lot, a causa de los constantes litigios entre los pastores de ambos (Ver Gén 13,2: "Ahora bien, Abram era muy rico en ganado, plata y oro"; ver también vv. 5-9).

María fue pobre asimismo desde el punto de vista económico (baste recordar las condiciones del nacimiento del Rey del universo); pero el peso de su pobreza es a todas luces de corte religioso. Los pobres eran la porción privilegiada del pueblo elegido en marcha hacia la salva-

María, citando sólo Lc 1, 46-48; la referencia más amplia no llega a 12 líneas completas (p. 165).

Si, como se afirmó en las primeras elucubraciones, se trata de "uno de los textos de mayor contenido liberador", no se comprende bien, que se encuentre después tan clamorosamente ausente en la reflexión "espiritual" de este autor, aun cuando lo anunciara con tal importancia.

28. C. Escudero Freire no descuida el aspecto religioso de la pobreza, pero carga las tintas en el social: "Téngase en cuenta que la palabra clave para indicar *la condición de Marta, tapéinôsis* (v. 48) se aplica, como adjetivo, a toda una clase de gente irrelevante, pobre, sin prestigio ni influjo, *tapeinoús* (v. 52) que han jalonado la historia de la salvación y que, por la actividad divina, absolutamente gratuita, se han convertido en personajes importantes, verdaderos antepasados de María" (*Devolver el Evangelio...*, p. 207, n. 75). Nos parece exagerado hablar de *clase*, como se dirá en el texto.

ción. La Virgen de Nazaret es la personificación excelsa de esta colectividad: porque en ella la indigencia accede a su más alta realización y es agraciada con la redención, la cual, como es evidente, no consistió para ella en un cambio de "status" social, sino en el acceso a un plano superior, pero sobre todo espiritual, a la dignidad de madre del propio Hijo de Dios.

Lo dicho ha de atemperar algunas frases recién citadas de Gutiérrez. Por ejemplo: "La liberación auténtica será obra del oprimido mismo, en él el Señor salva la historia". Se libra del pelagianismo por la segunda parte: la presencia del Señor en el pobre. Pero... dado el sesgo activista de toda su obra, que no se arredra ante medios claramente rechazados por ese mismo "Señor", siempre flota la duda de si se tratará de una frase ornamental o de un principio teológico realmente actuante en toda su sistematización.

No se excluye la colaboración humana en la obra de salvación y es sabido que el dueño de los destinos históricos se ha valido de "látigos", llamados Nabucodonosor o Ciro. Pero... esas disposiciones y recursos los emplea y él no permite que le fuercen la mano. Faltando una interpretación profética revelada (ya que se clausuró la comunicación pública y obligante de Dios a la humanidad) es siempre bastante peligroso el postular anexiones divinas, tipo "Gott mit uns". El Señor apartó constantemente el deseo de "justicia ya", obtenida por medios violentos. Baste recordar la reprimenda a los hijos de Zebedeo, al pedir éstos fuego del cielo para castigar a una aldea samaritana, renuente a recibir al Maestro (ver Lc 9, 54-56).

Tampoco podemos caer en abstracciones, interpretando que los "poderosos" que Dios derriba son sólo "los demonios", "los sabios del paganismo", "los fariseos", fuerzas todas del pretérito, lejanas y ya inofensivas. Así lo querían entender, por desgracia, muchos predicadores y escritores, con el fin de no inquietar a más de uno con estas saetas candentes que, de labios de María nos juzgan a todos.

Pero es igualmente imperioso no olvidar que en esta "subversión" de situaciones hay en el Magnificat (como en todo el Nuevo Testamento, que recibe el oráculo de Jer 31,31 ss), un centro, núcleo, meollo y corazón. Por lo cual, mejor que *sub-versión*, cuadra a todo su anuncio y práctica el calificativo de *con-versión*.

En efecto, la principal transformación ha de ser *siempre* la del interior "Dispersó a los soberbios de mente y corazón" (Lc 1,51). Ahora bien, se trata de la operación más difícil de realizar, tanto que sólo Dios puede llevarla a cabo, según los anuncios proféticos del ya

aludido Jer y Ez 36,26, como lo comprueba también toda la teología paulina.

Aplicándolo al Magnificat, lo ha detallado de modo inmejorable I. Gomá Civit: “La reprobación del *orgullo* se respira en la totalidad del Evangelio. Dando por supuesto que el orgullo tiene su hontanar en la insondable interioridad de cada persona. Momento fuerte en san Lucas: la parábola del *fariseo* y del *publicano* (18, 9-14). Como otras parábolas, personificación escenográfica de dos maneras de pensar, sentir y actuar. Sutil historia tipo que con facilidad se refleja sobre quien pretenda aplicarla a otros sin propio discernimiento: nada más sugestivo que la tentación de revestir exterioridades de ‘publicano’ con alma de ‘fariseo’<sup>29</sup>.

La praxis cristiana nunca deberá olvidar estas profundidades, de las cuales sólo podrá dimanar como potenciada por Dios. María en su cántico se alinea con esta constante bíblica, demasiado preferida por más de un cristiano y teólogo, desparramado en la atomización activista.

Así es como muchos quedan atrapados por el objetivo de “derribar del trono a los poderosos o enviar a los ricos con las manos vacías” (Lc 1, 52-53), pasando por alto el versículo anterior que apunta a la fuente de toda discordia y ruptura del amor: *la hyperefantía*, la soberbia de corazón, reconcentrada (dianóia tês kardías).

“La Palabra de Dios —explica Gomá Civit— nos comunica, por la transparencia del alma de María, que en el nuevo orden de la salvación o redención —es decir, de la liberación— queda proscrita la autocracia del *poder* y del *poseer*. Pero, en su orden y manera de expresarse, nos indica que esta autocracia del *poder* y *poseer*, razón de tantas injusticias y desórdenes en la Babel humana, no es más que un síndrome de la única y profunda raíz del pecado humano: *la soberbia de mente y corazón*. Es a los soberbios o *hyperéfanoi* a los que se dedica la expresión más poderosamente reprobatoria del *Magnificat* y de todo el *Evangelio de la Infancia* (1,51)<sup>30</sup>.

29. I. Gomá Civit, *ibid.*, p. 146.

30. I. Gomá Civit, *ibid.*, p. 131. Es la misma exégesis, fundamentalmente, que la de L. Monloubou: “El Magnificat no se ciñe al recuerdo de las exigencias socio-políticas: su explicación del misterio de Dios no se limita a la presentación de los temas teológicos extraídos de estas experiencias. El vocabulario que evoca estos acontecimientos históricos está, en sentido propio, enmarcado (v. 51-54 b) por un vocabulario que proviene de otro campo metafórico. ‘Temer’ toma una connotación particular cuando tiene a Dios

En tal caso, no puede dejar de llamar la atención que C. Escudero Freire, no dedique una sola línea al comentario de este importante versículo. Hecho suficiente como para dudar de la imparcialidad "científica" que pregonaba su presentador J. Ma. González Ruiz.

Trabajar, o mejor dicho: dejarse trabajar, para antes que nada purificar el corazón frente a todo conflicto, sanear la fuente de donde provienen "los pensamientos malos, las fornicaciones, los hurtos, los homicidios... la altivez (hyperêfanía), la insensatez" (Mc 7,21), es la obra más dura, la menos aparente y medible (puesto que por hipótesis es interna), pero la que da frutos de largo alcance y duración.

"Bajo esta luz —prosigue Gomá Civit— (que los sencillos saben discernir como por instinto), el Evangelio cristiano de la liberación es personalmente costoso y difícil, pero *total*. Resultaría menos laborioso ir de inmediato al cambio de situaciones sin contar con la conversión o 'metánoia' de la libertad por parte de quienes tendrán que actuar en ellas. Pero también cabe preguntar si los meros cambios de estructuras no se habrán reducido, más de una vez, a trasladar injusticias... Cantar en el *Magnificat* la caída de los soberbios no comporta promover el ensoberbecimiento de los humildes. Si mañana Lázaro sustituyese al epulón en su mesa y en sus costumbres, el mundo seguiría tan necesitado de liberación como hoy"<sup>31</sup>.

como objeto y, si se trata de 'poderosos' de 'ricos' o 'hambrientos', se hace la precisión de que estas gentes son 'corazones orgullosos' o 'humildes'. La orientación religiosa del binomio riqueza-pobreza es muy conocida del Antiguo Testamento; cfr. E. Bammel, TWNT, T. VI, P. 890-894" (*La Prière selon Saint Luc*, Paris —1976— p. 234 y n. 40).

31. *Ibid.*, pp. 153-154. El mismo alerta con gran perspicacia ante los arduos maquiajes de quienes se vuelven "humildes por orgullo" o hablan a todo momento de "pobreza"... porque "viste bien": "Ninguna concreta persona humana realiza en sí el canon de la perfecta soberbia (ni tampoco, salvo excepción milagrosa, el de la pura humildad). La vida de cada hombre se desenvuelve en una imprecisa dialéctica entre su propia ruindad y la atracción divina. En esta dialéctica, también el 'humilde' puede caer en las redes de una falacia cuando descubre que sus habituales condicionamientos de pobreza, debilidad y humillaciones resultan ser —pues lo dicen los profetas— el ámbito de la predilección divina. Al reconocerlo ya tiene un *Magnificat* a flor de labios. Pero se le marchitará si le halaga la tentación de *apropiarse* 'su' bienaventuranza. De declarar limpios y santos por derecho a los que están con él en su mismo ámbito, y pecadores a todos los demás. Si el ámbito cristaliza en estructura, la tentación se vestirá de celo por la causa del bien contra el mal. Y hasta sabrá codificar el vocabulario de la humildad para cohonestar el orgullo con títulos de virtud. Con palabras recitará el *Magnificat*; pero en el espíritu dirá la acción de gracias del fariseo (Lc 18, 9, 11-12)" (*ibid.*, p. 119).

El equilibrio religioso y la jerarquía de valores del Canto de María no se deja reducir a semejantes simplificaciones.

María y su Hijo recién nacido llevan a cabo de modo insuperable, silencioso pero eficaz, la verdadera “humillación” de los ricos y sabios, pues, ante ellos se “prosternan” los magos de Oriente, extranjeros ante Israel, que relativizan “poder y tener”, al colocar sus tesoros a los pies del humilde rey Mesías (Mt 2,11).

A ella igualmente (y sin asomo de lucha de clases, ya que la reina pobre y su Hijo reciben a unos y otros sin preguntar a qué bando pertenecen) acuden los marginados pastores, transformados en portadores del anuncio angélico (Lc 2,14-20).

Una vez más, entonces, nos encontramos con el rasgo materno, ya que una madre, por más que sus hijos se encuentren en litigio, Jamás elegirá a unos en oposición a los otros. Y la razón más profunda es detectada igualmente, con olfato femenino, atendiendo a las fuentes interiores, descendiendo hasta el seno donde se engendran y del cual se dan a luz las injusticias: el corazón<sup>32</sup>.

Pese a todo lo anterior, podría replicar alguno con el hecho de que Juan Pablo II ha parecido asumir los puntos de vista de muchos teólogos de la liberación, cuando escribe en su encíclica mariana: “Su amor (de la Iglesia) preferencial por los pobres está inscrito admirablemente en el Magnificat de María. El Dios de la Alianza, cantado por la Virgen de Nazaret en la elevación de su espíritu, es a la vez el que ‘derriba del trono a los poderosos enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despidе vacíos...

32. Nos parece una apreciación en nada acorde con “el principio mariano” este comentario de J.L. Segundo, en su oposición cerrada a *Libertatis nuntius*, respecto a la insistencia del documento de la Sta. Sede sobre la importancia impostergable del “cambio de corazón”, como base para que cualquier otro pueda gozar de algún futuro. Así ironiza: “Si frente a las dificultades y problemas por los que atraviesa, por ejemplo, el pueblo de Nicaragua, afirmamos que lo que hay que tener en cuenta para la solución es la incidencia del pecado, la inmensa mayoría de las personas responderá que no entiende qué queremos decir” (*Teología de la liberación - Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid —1985— p. 43).

De acuerdo: nada captarán quienes desconocen el Evangelio y no comparten la fe. Como tampoco se comprende cómo el adorar a Baal y no a Yahvé haya podido ser tenido como causa de las plagas y guerras que azotaron a Israel (ver: Josué, Jueces).

Además, la solución que ataca al pecado no es la única, evidentemente. Ella supone que el corazón influya hasta los últimos capilares. Pero recuerda también (cosa que omite la mayoría no cristiana) que, por más que se encuentren “soluciones” inmediatas (independencia del área estadounidense —...¿para caer en la soviética?... ¿estará ahí la solución?—), el corazón maligno podrá echarlo todo a perder nuevamente.

dispersa a lo soberbios... y conserva su misericordia para los que le temen"<sup>33</sup>.

El Papa culmina su cita del Magnificat con el v. 51, que no se detiene sólo en la oposición de situaciones sociales, sino que engloba a todo hombre (rico o pobre) en el temor de Dios.

Pero, además, remite como marco interpretativo a *Libertatis conscientia*, donde podemos leer: "Una teología de la libertad y de la liberación, como eco fiel del Magnificat de María, conservado en la memoria de la Iglesia, constituye una exigencia de nuestro tiempo. Pero será una grave perversión tomar las energías de la religiosidad popular para desviarlas hacia un proyecto de liberación puramente terreno, que muy pronto se revelaría ilusorio y causa de nuevas incertidumbres. Quienes así ceden a las ideologías del mundo y a la pretendida necesidad de la violencia, han dejado de ser fieles a la esperanza, a su audacia y a su valentía, tal como lo pone de relieve el himno al Dios de la misericordia, que la Virgen nos enseña"<sup>34</sup>.

Igualmente, Juan Pablo II, desde la profunda sintonía con el misterio mariano que lo caracteriza, ubicó estos versículos en su contexto amplio: "En el Magnificat la Iglesia encuentra vencido *de raíz* el pecado del comienzo de la historia terrena del hombre y de la mujer, el pecado de la incredulidad o de la 'poca fe' en Dios. Contra la 'sospecha' que el 'padre de la mentira' ha hecho surgir en el corazón de Eva, la primera mujer. María, a la que la tradición suele llamar 'nueva Eva' y verdadera 'madre de los vivientes', proclama con fuerza la verdad no ofuscada sobre Dios: el Dios santo y todopoderoso, que desde el comienzo es la fuente de todo don, aquél que ha hecho obras grandes"<sup>35</sup>.

33. *Redemptoris Mater*, 37.

34. *Libertatis conscientia*, 98.

35. *Redemptoris Mater*, 37. Evocando la circunstancia misma que provocó el Magnificat, a saber, la felicitación de Isabel a la que "ha creído", el Papa había insistido ya fuertemente en la interioridad antecedente y sin la cual toda acción se vuelve agitación atolondrada: "El camino posee un carácter incluso exterior... Sin embargo, el carácter esencial de su camino *es interior*. Se trata de una *peregrinación a través de la fe*, por 'la fuerza del Señor resucitado'... Precisamente en este camino, peregrinación eclesial a través del espacio y del tiempo, y *más aún* a través de *la historia de las almas*, María está presente como la que es 'feliz porque ha creído', como la que avanzaba 'en la peregrinación de la fe', participando como ninguna otra criatura en el misterio de Cristo" (ibid., 25).

María, en su perspectiva de la historia, no se pierde en un forcejeo de fuerzas intrahumanas. “En su canto de alabanza —explica V. Balthasar— María no ha magnificado a Dios sólo en abstracto por haber ‘elevado a los humildes’ y haber ‘colmado de bienes a los hambrientos’, lo ha hecho indudablemente también porque conocía esta bajeza ante Dios mejor que cualquier otra creatura. Dios, el poderoso, miró de hecho a ‘la humildad de su servidora’ y por esta mirada tendida sobre ella, no por su exaltación, ella se alegra por ‘la grandeza de su Señor’. Si ella era materialmente pobre, no se alegra por los dones materiales que le son concedidos (la fuga a Egipto era seguramente lo opuesto), sino más bien por el don inaudito de su maternidad mesiánica, que no era tanto un don hecho a ella personalmente, cuanto un acto de misericordia hacia el ‘siervo Israel’, que ha obtenido la ‘semilla de Abraham’, anhelada por tanto tiempo”<sup>36</sup>.

Esa semilla está escondida en un seno materno y así toda la escena, que da el asiento vital del Magnificat, se carga de un insustituible cariz femenino. Se encuentran dos mujeres embarazadas. La una lleva en sí al último de los profetas, mayor que todos “los nacidos de mujer” (Lc 7,28); la otra es portadora del “bendito fruto de su vientre”, que la convierte en “bendita entre las mujeres” (Lc 1,42).

No hay allí pujas de prestigio para ver cuál de las dos se ve más o menos respetada en su dignidad y rango. Sobre ellas se cierne la voluntad de Dios, que distribuye la gracia según su discreción.

Así es como, la de mayor posición social y religiosa (esposa del Sacerdote Zacarías, presentado en la cúspide de sus funciones sagradas en Jerusalén y allí en el templo) reconoce la eminencia de “la madre de su Señor” (ibid., v. 43) y su puesto subordinado a ella en la historia de la salvación (“¿de dónde a mí?": Lc 1,43).

Por su parte, la innegable superioridad de María —como ya indicáramos— no implica el aplastamiento de todo el resto. Ella, seleccionada sólo por gracia, no puede pavonearse por su sublime destino. Es ante todo, la *pedra angular humana*<sup>37</sup>, que ensambla, sin desechar nada ni a nadie: varones y mujeres, Antiguo y Nuevo Testamento.

36. H.U.v. Balthasar, “Commento all ‘Enciclica Redemptoris Mater’ en: J. Ratzinger – H.U.v. Balthasar, *María el Si di Dio...*, p. 56.

37. Porque el fundamento único humano-divino es su Hijo. “El hombre-Dios es la exaltación de la *naturaleza* humana; la Virgen Madre es la exaltación de la *persona* humana” (Ch. Flachaire, citado por L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse*, p. 10, n. 1).

En decir del Card. Ratzinger: "En su persona de doncella judía que ha llegado a ser madre del Mesías, María vincula de modo vital e inextricable el antiguo y el nuevo pueblo de Dios, Israel y el cristianismo, la sinagoga y la Iglesia. Ella es como el punto de unión, sin el cual la fe (como sucede hoy) corre peligro de perder el equilibrio, apoyándose únicamente sobre el Antiguo Testamento o fundándose sólo sobre el Nuevo.

En ella, en cambio, podemos vivir la síntesis de la Escritura entera...

Dirigiendo hacia ella su mirada, la Iglesia se aleja de aquella imagen machista... que presenta a la Iglesia como mero instrumento de acción socio-política. En María, su figura y modelo, la Iglesia descubre de nuevo su rostro de Madre y... por ello no puede degenerar hacia una involución que la transforme en un partido, en organización, en grupo de presión al servicio de intereses humanos, por muy nobles que sean. Si en ciertas teologías y eclesiologías no hay ya lugar para María, la razón es clara: han reducido la fe a una abstracción. Y una abstracción no tiene necesidad de madre.

En virtud de su destino de Virgen y Madre, María continúa proyectando luz sobre lo que el Creador ha querido para la mujer de todos los tiempos, incluido el nuestro. Más aún, tal vez sobre todo para nuestro tiempo, en el que —como sabemos— se halla amenazada la esencia misma de la femineidad. Su virginidad y su maternidad arraigan el misterio de la mujer en el destino altísimo del que no puede ser despojada. María es la intrépida mensajera del *Magnificat*, pero es también aquella que hace fecundos el silencio y la ocultación; aquella que no teme permanecer al pie de la cruz, que asiste al nacimiento de la Iglesia; es también aquella que, como subraya en varias ocasiones el evangelista, 'guarda y medita en su corazón' las cosas que ocurrían a su alrededor. Criatura de coraje y de obediencia, es (ahora y siempre) un ejemplo en el que todo cristiano —hombre y mujer— puede y debe inspirarse"<sup>38</sup>.

"Recordemos aquí —escribe J. Ratzinger— el simpático relato de Luciani, A.: *Ilustrísimos señores*, BAC menor, Madrid —1978—, 2ª ed. p. 148, en que narra el encuentro con alumnas de una clase, que argumentaron contra la supuesta marginación de la mujer en la Iglesia. Contesta que Jesús tiene una madre terrenal, pero no un padre humano. La perfección de la creatura como creatura se concluye en la mujer, no en el hombre" ("María, Madre de la Iglesia" en: *Ecclesia*, México, I, N° 2 —1987— p. 162).

38. Card. J. Ratzinger - V. Messori, *Informe sobre la fe*, Madrid —1985— pp. 117-118.

## V. ¿Podrá una madre-virgen ser motivo de inspiración para la mujer común?

Acabamos de decir que cualquier cristiano o cristiana encontrará siempre en María amplio motivo de imitación. ¿Es esto verdad respecto a la asombrosa reunión de la flor no marchitada por su fruto, de la virginidad con la maternidad? ¿No separa demasiado a María, como un prodigio raro, poco estimulante para la mujer que busca ser reconocida en su condición femenina en cuanto tal y no tanto por heroínas del todo extraordinarias?

En este álgido asunto nos encontramos, hoy más que nunca, con la natural resistencia que acompaña a la predicación del Evangelio "sine glossa". La razón humana, en lugar de reconocer sus límites, aceptando con humildad un horizonte que la supera ampliamente, más bien ha intentado reducir la revelación de Dios a su mundo conocido y más cómodo.

Es este punto uno de los escándalos que no caben "dentro de los límites de la razón pura". Nos encontramos allí ante un dato irreducible a un sistema idealista. Se trata de un individuo, Jesús de Nazaret, que hizo todo en su vida para que lo admitieran como Hijo de Dios y que, como sello de su filiación tan singular apareció en la historia careciendo de padre humano, siendo concebido en carne sólo por su Madre, de modo virginal

Este dogma de la fe, choca frontalmente con las mentalidades contemporáneas y últimamente va siendo puesta en duda con sutiles modos, por muchos que continúan llamándose católicos<sup>39</sup>.

Por todo lo dicho sobre María, como gozne unitivo de cielo y tierra, Antiguo y Nuevo Testamento, hombre y mujer, habrá que alejarla de los extremismos que hoy la asedian. Amonesta al respecto De Fiores: "La mariología se encuentra constreñida entre los escollos de Escila y Caribdis. Si la visión conciliar, histórico-salvífica se opone vigorosamente a todo intento de hacer de la Virgen un absoluto o una realidad autónoma y no-relacional, al empuje feminista combate con fuerza la reducción androcéntrica de la personalidad de María a un 'ser-de-relación' o a la función de esposa y nueva Eva. La mariología debe resistir a estas presiones componiendo autonomía y relacionalidad de la persona de María" ("Mariología/Marialogía" en: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 911).

39. Remitimos, para el estudio exegético más detallado de esta verdad capital en el misterio de Cristo a nuestro trabajo: "La maternidad virginal de María en la Biblia y el pensamiento teológico actual" (en vías de impresión para el: *Libro anual del Itums*). Véase asimismo el documentado artículo: "Vergine" de A. Serra (sección bíblica) y S. De Fiores (Tradición y teología) en; *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 1418-1476).

Sin embargo, no faltan exégetas y teólogos de renombre, pertrechados de todos los recursos de la ciencia bíblica; que mesuradamente y dentro de una tradición sin hendiduras, encuentran alguna explicación a la desintegración a que se ve sometida actualmente esta verdad. "La mariología —apunta Laurentin— celebraba la virginidad como un privilegio y un prodigio, sin evaluar su sentido"<sup>40</sup>.

Lo triste ha sido que, habiendo perdido de vista los lazos que unen a la Virgen Madre con su Hijo, las relecturas para "la mentalidad moderna" han pululado por doquier. Se termina anunciando al "hombre de hoy" la "gran noticia" de "una madre como todas" (¿dónde estaría lo noticioso?), cuyo hijo fue un personaje extraordinario, pero nada más.

"Esta revolución tranquila —observa el mismo Laurentin— se produjo con tacto y sin provocación. Las nuevas hipótesis mantenían el lenguaje tradicional: María no es virgen biológicamente, sino espiritualmente, se decía. Y ya es un progreso pasar de la mitología al orden de la fe y de la ética. El inconveniente de esta reinterpretación es que desvía el lenguaje de su sentido. Si María no es Virgen biológicamente, sino espiritualmente, entonces habría que llamar vírgenes a las santas madres de familia que son legión. Se ha sabido evitar este ridículo, pero no la confusión y la neutralización de valores complementarios, cada uno de los cuales tiene su nombre. Allí donde la teología falsifica el lenguaje, altera la transmisión de la fe y no convence a nadie.

A pesar de loables esfuerzos por acomodar lo nuevo a lo antiguo, la revelación cristiana pierde en ellos algo de su coherencia e integridad"<sup>41</sup>.

A muchas feministas de hoy María, en cuanto "virgen obediente del Señor" las indigna. Según ellas se trataría de una invención de los teólogos, que habría influido, en el pasado, negativamente en la imagen religiosa y social de la mujer.

Frente a tal reparo tengamos presente, en primer lugar, que en las promesas y alianzas de la historia salvífica predominan los varones: los patriarcas, Moisés, o David, como exponentes del pueblo de Dios que entra en pacto con Dios.

40. R. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance...*, p. 497.

41. R. Laurentin, *ibid.*, p. 49.

Si bien están igualmente los casos premonitores de las mujeres estériles, en cuyos asombrosos partos es patente la intervención divina, sigue siendo también clarísima la colaboración de sus maridos en el nacimiento de la estirpe elegida.

Lucas mismo continúa evidenciando un último caso, en el frontispicio de su Evangelio, cuando resalta el papel de Zacarías en el nacimiento del Bautista.

Si recordamos la preferencia femenina de Lucas, evidentemente que no está carente de sentido el hecho de abrir su Nuevo Anuncio con la descripción solemnísimamente de una ceremonia de la Antigua Ley, protagonizada por un hombre, que, sin embargo es el tipo de escepticismo y la reticencia, en el momento en que está por sonar la hora de la definitiva Alianza.

Con María, en cambio, tenemos el primer caso en los designios salvíficos de Dios, en que la alianza es contraída exclusivamente con una mujer. Hecho resaltado por Lucas en el modo visible con que subraya su condición de virgen (1,27: dos veces; 34 —objeción sobre su condición virginal—).

Es de notar que el contenido de la primera palabra que se recuerde de María en toda la Biblia consista en una aparente irreverencia frente a la propuesta del mismo Dios. Plantea una objeción ante aquello que significaba nada menos que la culminación de todo el plan de salvación, el cumplimiento de las profecías mesiánicas y la elevación de la misma persona, invitada a colaborar en tal proyecto, a la dignidad de reina-madre.

Ahora bien, la dificultad tiene que ver con el matrimonio: “No conozco varón” (Lc 1,34)<sup>42</sup>.

42. Ríos de tinta se han vertido para esclarecer esta primera réplica mariana en el diálogo de la anunciación. Hemos intentado un “status questionis” evaluativo en el trabajo a que aludimos en la nota 39. Después de dicho artículo I. de la Potterie ha publicado un completísimo análisis sobre “*kejaritomène* en Lc 1,28 – Etude philologique” *Biblica*, 68 —1987— pp. 357-382; “Etude exégétique et théologique” (*ibid.*, pp. 480-508).

El traduce: “¿Cómo se hará esto, *puesto que soy virgen?*” Conecta el título *kejaritomène* con la gracia de la virginidad, que es la que preparó a María para la nueva “gracia” a la que estaba orientada aquel preludeo (señalado por el pretérito perfecto del verbo, que advierte sobre ese trabajo previo de la gracia en María; trabajo que perdura), a saber: la maternidad, que no destruiría su anterior entrega virginal a Dios.

Dado que el título *kejaritomène*, depende del saludo: “*jaire*” (alégrate), debe hacer referencia a una experiencia de María, “a sus *sentimientos profundos*, a aquello que, hasta el presente, había sido sin duda para ella una causa de asombro”.

Esta reacción de María, lejos de configurarla como un instrumento inerte, nos la muestra activa en su fe, con el deseo de participar, no a ciegas, sino lúcidamente, con todas las fibras de su ser. Ya esta primerísima respuesta suya venía preparada igualmente, según anota Lucas, por su anterior "discurrir", ante el pasmoso saludo de Gabriel (Lc 1,29).

Cuando, al fin, consienta, lo hará por razones teológicas y de fe, no porque "vea" con la inteligencia, ya que es introducida en la "nube", la "shekinah", a la que alude, sin duda, la descripción del Espíritu, que la cubre con su sombra. María entra en un denso misterio, no en la claridad meridiana. Comienza la peregrinación de su fe en la nueva faceta de su vida, que tantas penumbras y "espadas" le destinaba.

Esta Virgen, ignorada muchacha de una aldea despreciada (ver Jn 1,40), ocupa el lugar del Patriarca Abraham. Su fe hace que se vuelvan a repetir las palabras pronunciadas en los comienzos de la gesta salvadora: "Nada hay imposible para Dios" (Lc 1,37; ver Gén 18,14; Lc 1,45.55).

Esta insondable verdad, que sólo en la fe más pura puede ser vislumbrada, no es participable, ni imitable por cristiano o cristiana alguna.

No obstante, creo que nos instruye mucho acerca de la confianza inmensa que Dios tuvo en una mujer, que se vio precisada a reaccionar desde su femineidad, ante una invitación y gracia sin precedentes hasta entonces. Tal vez pueda acomodarse a esta situación el pensamiento de Pablo: "Así como la mujer procede del varón (creación: Gén 2, 21-22), así también el varón viene a la existencia por la mujer" (nueva creación: Lc 1,26 - 2,20) (I Cor 11,12)<sup>43</sup>.

Su respuesta, pues, expresa no un voto, una decisión deliberada, sino un *secreto deseo* de la virginidad una *propensión profunda* a la vida virginal. Más que un *propósito* claramente formulado de María (que sería una decisión de *su voluntad*), se trata antes bien de su más íntimo deseo, su profunda inclinación a la virginidad, que merece, en el pleno sentido del término, ser llamado *gracia*.

Aclara su interpretación a la luz de I Cor 7,35: María está atraída por la entrega total, que la orienta íntegramente a vivir *para el Señor*: "tiene preocupación de las cosas del Señor, busca cómo agradar al Señor". Aunque esté ligada a José, ella declara que "no conoce varón" (Lc 1,34); vive "como si no lo tuviera" (cfr. I Cor 7,29).

Por lo cual se puede decir que la virginidad cristiana, mucho antes de ser proclamada por Jesús como un ideal, nació bajo los efectos de la gracia (Lc 1,34), en el corazón de María, en preparación a la Encarnación. Vivió la *virginidad del corazón* a antes de vivir la de la carne (Ver: "Kejaritomêne..." pp. 498-502).

43. Notemos lo siguiente: en el texto paulino recién citado es importante atender al juego de las partículas. En I Cor 11,8 y 12, cuando se trata de la formación de Eva

La situación nos puede hacer medir todo lo que Dios exigió de la condición femenina. La ausencia de padre carnal fue ante todo un signo para la primera interesada: instrumento espiritual y corporal para la encarnación del Hijo de Dios.

La misma Virgen-Madre, así como se vio envuelta en el vértigo de la incompreensión, hasta el punto de sentirse precisada a formular su duda al anuncio angélico (Lc 1,34) y de provocar las angustias e incertidumbres de su prometido ("varón justo": Mt 1, 18-20), tuvo que ir profundizando en el misterio de su Hijo y de su propia maternidad, por medio de la cual compartía con Dios Padre un Hijo tan fuera de todo parámetro conocido. Nadie antes fue "madre de Dios" (ni nadie lo será después), de modo que no dispuso de moldes de inspiración para regularse. Tuvo que aprenderlo sola, librada a la única gracia de Dios.

de Adán, se emplea la partícula *ek*: Adán ha sido la *ocasión* de la formación de Eva, no su *principio*. Porque es Dios quien crea a Eva durante el sueño de Adán.

Al contrario, en el v. 12, el empleo de *diá con genitivo* ("el hombre viene al mundo a través de la mujer, por medio de la mujer") da mucha mayor importancia a la parte que la mujer toma en el nacimiento del hombre. Durante el parto, en efecto, la mujer es plenamente consciente y activa; no está en el sopor pasivo adamítico, que ofrece, por así decir, sólo la materialidad de su carne, al Dios creador.

Para perfeccionar la venida al mundo la educación de la madre es todavía necesaria al pequeño, y también la compañía de la mujer para el adulto, cuando se enfrenta con el mundo durante su vida activa, como madre, hermana o esposa o simplemente como poniendo en el mundo otro polo de existencia distinto de la acción dominadora. ¿No es ella la imagen de la Sabiduría, que está junto al Creador mismo del universo?

Sí, al crear al hombre, "a imagen suya lo creó, los creó macho y hembra" (Gn 1,27), ello quiere decir que el reflejo analógico de Dios no puede ser percibido por completo, sino en el varón y la mujer y que, recíprocamente (lejos de toda materialización sexual) ha de darse en el Creador (en forma eminente, purgada de toda limitación) la perfección plasmada en lo viril y la que se expresa en la femineidad. Adán podrá dominar los animales (les impone nombres: Gn 2, 19-20). En el lenguaje sapiencial de estos capítulos del Génesis este primer gesto humano significa que el varón posee autoridad sobre la creación de forma distinta que la mujer, por el poder que él es capaz de poner en juego en la técnica.

Pero parece que no puede ejercer esta autoridad sin la ayuda de la mujer, por una razón mucho más radical. Sin la mujer él no acierta a expresarse a sí mismo. No encuentra "ayuda semejante a él" (Gén 2,18.20). De hecho dará también nombre a la mujer, pero no sin tomarlo del suyo propio: "*ishah*" porque del "*ish*" fue tomada (v. 23) (Ver: E. Haulotte, *Symbolique du Vêtement selon la Bible*, Aubier —1966— pp 255-261).

La mujer le permite al varón existir por el amor (recuérdese el primer "Cantar de los cantares": Gén 2,23), haciéndolo nacer para otro y obligándolo, por su forma particular de presencia, a pasar constantemente por *otro* distinto de él mismo para abordar el mundo).

De ahí que la condición virginal de su relación maternal con el Verbo divino, no haya tenido un sentido meramente puntual o pragmatista: para que pudiera nacer como hombre el Hijo unigénito de Dios. Fue más bien una permanente admonición para ver en “su” Jesús, no sólo áreas de influencia y cariño humano (educación, hogar, ámbito social), sino además y sobre todo el dominio desconcertante e inincasillable de un Padre divino sobre un ser humano fuera de lo común.

Algo de esto se adivina en la respuesta de Jesús adolescente, ante la angustia tan explicable y más que legítima en el orden familiar ordinario, de José y María que lo buscaban. Lo mismo sucederá en Caná y en las fugaces apariciones de María, que busca a su Hijo en la vida pública del mismo. Siempre constatamos un aparente distanciamiento por parte de Jesús, provocado invariablemente por una referencia a un Padre trascendente; “¿No sabíais que yo he de estar en la *casa de mi Padre?*” (Lc 2,49). “Quien hiciera *la voluntad de mi Padre*, que está en los cielos, éste es mi hermano y hermana y madre” (Mt 12, 50 - cfr Mc 3,34 - 35; Lc 8,21;11,27-28). “Todavía no ha llegado *mi hora*” (Jn 2,4), teniendo presente que esa “hora” la señala sólo el Padre<sup>44</sup>.

44. Ver Jn 13,1 en paralelo con el lugar mariano culminante del mismo evangelio: 19, 25-30, notando los numerosos paralelismos que enlazan los tres pasajes (también Caná): el primero, donde aparece la “hora”, nunca hasta entonces aludida; el céntrico (13,1) y el final:

**Jn 13,1**

“Antes de la fiesta de Pascua viendo Jesús que llegó su hora de pasar de este mundo al Padre amando a los suyos los amó *hasta el fin (eis télos)*”

**Jn 19, 28-30**

“Después de esto (la entrega de María a Juan, al que amaba: v. 26) desde aquella hora, la tomó como cosa propia) viendo Jesús que todo estaba *cumplido (tetélestai)*

dijo: todo *está cumplido (tetélestai)*.

Es evidente, por los paralelismos, que el *discípulo amado* personifica a toda la colectividad de “*los suyos que Jesús amaba*”. Estos, en el primer signo, gracias a la intervención de María (antes de “la hora”) habían comenzado a creer en él (2,11). Ahora son entregados a María y ella a ellos en Juan.

El evangelista, que no construye al azar su obra, nos dejó las pistas de los símbolos-realidades que él veía entrelazados.

Es que el arcano de la filiación única de Jesús para con el Padre se repercute en la relación *toda* con su madre-virgen, como bien lo ve R. Schnackenburg: “El misterio de Jesús es tal, que aunque él sea verdaderamente carne, no puede estar atado por los lazos de la carne y de la sangre. El ha nacido, no ‘por las sangres, ni por voluntad de la carne, ni por voluntad del hombre’ sino de Dios”<sup>45</sup>.

La maternidad virginal sella, pues, para María la constante referencia a la paternidad divina. Ella, madre del rey (Lc 1,32), no por eso se siente “emancipada”, sino “servidora” (ibd., 1,38), suspendida de asombro en asombro, “peregrinando en la fe” (*Redemptoris Mater*, cuyo tema organizador es *el camino de fe* de María; lejos, pues, de considerarla en alguna cábala de “unión hipostática” con el Espíritu Santo...), adentrándose en el misterio de su propio Hijo.

María, acumulando en sí dos rasgos femeninos, que normalmente se excluyen, queda constituida como el receptáculo de la paternidad amante y no dominadora, la del Dios creador. Si bien hay allí una cúspide de perfección inalcanzable por ningún padre y madre humanos, queda como fuente de inspiración constante, a la vez que sirve de advertencia frente a toda desmesura, tanto machista, con su tendencia a “usar” de la mujer; como ante las reacciones feministas en un

45. R. Schnackenburg, *Das erste Wunder Jesu*, Freiburg (1951), p. 30. Recordemos igualmente la profunda intuición de S. Agustín: “Nuestro Señor Jesucristo era Dios y era hombre. En cuanto Dios no tenía madre, pero la tenía en cuanto hombre... La madre le exigía un milagro (en Céná); pero él iba a realizar obras divinas como si no conociese entrañas humanas; era como si le dijese: el milagro que me pides no lo engendraste tú, pues no engendraste mi divinidad; mas, porque engendraste mi debilidad, entonces te reconoceré cuando esa debilidad penda en la cruz” (*In Johannem Tract 8-PL 1455*).

En los análisis a que remitimos en nuestro anterior artículo (ver nota 39), se da cuenta de los estudios, sobre todo de I. de la Potterie, según los cuales el plural de Jn 1,13: “No de las *sangres...*” está indicando la negación de lo que es normal en todo parto: la efusión sanguínea en la madre. Allí se dan las referencias principales y el compendio de tan detallada exégesis.

Con posterioridad a dicho trabajo, nos hemos encontrado con: X. Léon Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, T. I, Paris —1988—. Parece conocer las publicaciones de P. Hofrichter e I. de la Potterie, respecto a “no de las sangres” en referencia a la “virginitas in partu”. Prefiere, con todo, seguir la interpretación de A. Feuillet: “el origen racial por el proceso natural de la procreación” (con lo cual, también escoge la lectura en *plural*, para todo el pasaje: “*Los que no nacieron de las sangres...*”) (Ibid., p. 108, n. 116).

A nuestro pobre entender, parece que no considera con seriedad, despachándolos con demasiada rapidez, los argumentos nada desdeñables de de la Potterie, así como de muchos otros exégetas y teólogos, que se van sumando a la interpretación cristológica y mariana de Jn 1,13.

desequilibrado intento por ocupar el campo de modo no menos excluyente.

Vigorosamente lo explica K. Barth: "En toda generación natural, es el hombre consciente de su poder, fuerte en su voluntad, ufano de su potencia creadora, el hombre autónomo y soberano, quien se encuentra en primer plano. El proceso de la generación natural no podría ser, pues, un signo adecuado para el misterio que se trata de indicar aquí... La unión sexual... no podría entrar aquí en consideración como signo del Agape divina, que no busca su interés. La voluntad de poder y de dominación del hombre, tal cual se expresa en particular en el acto sexual, indica otra cosa muy distinta que la majestad de la misericordia divina. He aquí porqué es la virginidad de María, y no la unión de José y de María, que es el signo de la revelación y del conocimiento del misterio de Navidad"<sup>46</sup>.

En una época como la nuestra; hipererotizada, no faltará quien acuse de tabúes y represión miedosa de la realidad sexual, una maternidad carente del habitual complemento masculino. ¿No quiso el mismo Dios la fecundidad del hombre y la mujer (Gén 1,28)?

Ninguno de estos conceptos —responde con calma A. Müller— implica necesariamente una desvalorización de la sexualidad, sino únicamente *se oponen a la absolutización de la misma*<sup>47</sup>.

La concepción virginal, punto de partida de la existencia del Redentor, prefigura el estilo de vida paradójico, en pobreza total, del hijo que nacía. El anunciará la buena nueva a los pobres, con medios pobres, los únicos dignos de Dios. Ha desechado deliberadamente los recursos de este mundo con una radicalidad que a la Iglesia misma le cuesta entender y asumir a lo largo de los siglos.

El mismo renunciaría al uso de la sexualidad, en perfecta conciencia de que sería difícil dar cuenta cabal del hecho que Dios puede posesionarse hasta tal punto de un ser humano y de muchísimos imitadores suyos a lo largo de la historia (ver Mt 19,12).

Este "sacramento" de la maternidad virginal lo fue en primerísimo lugar, para la única testigo inmediata de tan singularísima inserción del Hijo de Dios eterno en la historia humana. "Ella llevaba en su mismo cuerpo un motivo de credibilidad, dado por Dios, para fortaleza

46. K. Barth, *Dogmatique*, ed. francesa, vol. I, t. 2, fasc. 1, p. 180.

47. A. Müller, *Reflexiones teológicas sobre María, Madre de Jesús*, Madrid (1985) p. 93, n. 3.

de su fe en la hora difícil de la prueba, sobre todo en el momento decisivo en que estuvo junto a la cruz del Señor<sup>48</sup>.

La perpetua virginidad, pues, lejos de ser un portento sin sentido, lo tuvo ante todo para la principal interesada, de quien solamente, como fuente exclusiva, pudieron provenir estas noticias<sup>49</sup>.

Lo extraordinario, un signo, es un llamado a salir de lo periférico, para aventurarse en las honduras, cada vez mayores del misterio. De esta suerte, la maternidad virginal fue perfilando la repercusión personal de María, que la hizo reflexionar sin pausa en todo aquello que Dios iba realizando en su espíritu y cuerpo, en vistas al Hijo, Mesías, Salvador.

Ella tuvo una inclinación antecedente, que, por colmada que estuviese de gracia, no supo armonizar de buenas a primeras con la propuesta maternidad mesiánica. Por ahí podemos barruntar de qué forma, “predilección”, “privilegio”, no significa altanería por encima del común de los mortales. El que es enaltecido hasta Dios, la que es seleccionada a ser “madre de Dios”, no por eso pasa a ser una diosa distante y ufana, “prima donna” o diva de Hollywood.

Este aparente conflicto entre mociones divinas prepara el “fiat”, su rendición a la Palabra de Dios, concebida antes con la mente que con el cuerpo, según el feliz axioma de los Padres. O, en no menos acertada exposición, las Palabras de Juan Pablo II en México: “*El quomodo fiet se transforma, en los labios de María, en un fiat. Que se haga, estoy pronta, acepto: éste es el momento crucial de la fidelidad, momento en el cual el hombre percibe que jamás comprenderá totalmente el cómo; que hay en el designio de Dios más zonas de misterio que de evidencia; que, por más que haga, jamás logrará captarlo todo. Es entonces cuando el hombre acepta el misterio, le da un lugar en su corazón así como ‘María conservaba todas estas cosas meditándolas en su corazón’ (Lc 2,19; cfr ibid. 3,51). Es el momento en el que el hombre se abandona al misterio, no con la resignación de alguien que capitula*

48. C. Pozo, *María en la obra de la Salvación*, Madrid (1974), p. 264, que cita en nota a S. Tromp: “Pero la fe nobilísima de María, que, con todo, como toda fe estaba sujeta a serias tentaciones, fue robustecida por Dios con un motivo de credibilidad nobilísimo y muy estable, a saber, por la virginidad no interrumpida a pesar de la concepción, y lo que es más grande, no obstante el nacimiento de la prole. Con aquellas gracias internas y externas, María estuvo firme bajo la cruz, fortísima en su fe” (*De Virgine Deipara Maria, Corde Mystici Corporis, Romae —1972—* p. 123).

49. Repasemos todo lo dicho sobre la actividad reflexiva de María, plasmada por los verbos que escoge Lucas para presentar su meditación cordial.

frente a un enigma, a un absurdo, sino más bien con la disponibilidad de quien se abre para ser habitado por algo —¡por Alguien!— más grande que el propio corazón. Esa aceptación se cumple en definitiva por la fe que es la adhesión de todo el ser al misterio que se revela<sup>50</sup>.

Tal inclusión de la aceptación libre de María, en el misterio soberano de Dios, pareciera renegar de aquel absoluto dominio suyo, exaltado tan fuertemente en la cita que hemos reproducido de K. Barth, un poco más arriba.

En realidad —como lo esclarece L. Scheffczyk—, “no nos encontramos frente a una contradicción, sino únicamente, ante el sondeo de un profundo pensamiento en el que se delinea una diferenciación y una mayor unidad: la virgen María no es solamente el símbolo viviente y real de la soberanía gratuita de Dios, sino también de una total reivindicación del hombre que no elimina la soberanía de Dios, enriqueciéndola más bien con el momento del respeto y la inserción de la libertad y la colaboración humana. Así en la virgen-madre se realizan, según el plan salvífico de Dios los dos momentos: la demostración de la soberanía de Dios y la vocación a la colaboración del hombre en el orden de la aceptación. El momento corpóreo de la virginidad de María (que ha de ser distinguido pero no separado del espiritual) es signo, con la exclusión del orden natural, de la potencia de gracia divina; el momento espiritual del abandono es signo de la libertad (¡por gracia!) de la persona que jamás es eliminado en el acontecimiento de gracia<sup>51</sup>.”

Con este señorío de Dios, para nada destructor de su misma reverencia por la intervención libre, cuadra mejor el que María anduviera, ya antes de la Anunciación, inclinando sus deseos en la dirección de la virginidad, en entrega total a Dios. Porque Dios no quiso sólo la virginidad física, de hecho.

Si así hubiera sido, la virginidad habría venido a ser solamente un medio para la encarnación, y, una vez más, la mujer se hubiera visto reducida al papel de un mero instrumento inconsciente. Aún para un misterio tan alto como la humanación de su Hijo eterno, el Padre

50. Juan Pablo II, “Fidelidad de María. México ‘siempre fiel’ ” (Homilía en la Catedral de México, 26 - I - 79, en: *Marta - Textos de Juan Pablo II*, Buenos Aires - 1980 - pp. 50-51).

51. L. Scheffczyk, “Nascita verginale: fondamento biblico e senso permanente” en: *Communio*, ed. italiana, N° 37 (1978) pp. 43-44.

prefirió algo más para la mujer. No es usada como un utensilio ciego; Dios propone y María dialoga con el mensajero divino, formulando una objeción (Lc 1,34).

Desaparece así del horizonte el tan temido fantasma del sometimiento de “la mujer bendita entre todas ellas”, a la manera forzada de la esclavitud. Ella se definirá como “la sierva”, pero como fruto de su deliberación. Ahora bien, en Cristo no hay “libertad” mayor que la de decidirse, sin coacciones, a ser “esclavo del Señor”. “El que fue llamado libre, es siervo de Cristo” (I Cor 7,22). “Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad” (Gál 5,13).

La “liberación de la mujer”, entonces, según el Evangelio —se entiende— jamás podrá consistir en traspasar los “derechos de Don Juan” (*¿son derechos?*) a Doña Elvira, Ana o Zerlina, para que ellas, con simétrico libertinaje, arruinen el verdadero amor, que lleva consigo la cruz y la kénosis.

Volvamos a insistir en que su propensión por la virginidad fue suscitada y sustentada por la gracia divina, de la cual estaba empapada la *kejarito mène*; pero esa moción de lo alto fue también aceptada libremente y tanto, que sumergió a María en perplejidades internas que dificultaron su adhesión inmediata. Si sólo Dios actuara soberanamente, a la manera ocasionalista de Malebranche, no habría lugar para tales vaivenes interiores.

Tal como le sucedió a Abraham, en cuya vida el Altísimo toma las riendas de una manera tan absoluta, aunque teniendo que vérselas en su trayecto con situaciones en las que, a primera vista, Dios contradice a Dios, dejando al hombre en plena incertidumbre, desde la cual ha de elegir: o sus propios planes (por santos que sean: preservar a Isaac, el hijo tan esperado, prometido y concedido, por encima de lo previsto, de parte del mismo Dios); o bien: la nueva perspectiva, totalmente desconcertante, pero proveniente de una inesperada intervención de Dios (Sacrificar al cauce mismo de la promesa: Gén 22).

Análogamente sucedió con María, si bien al revés: ella no esperaba hijos, se había desposeído de modo inaudito. “Ella —al decir de J. Galot— se presentaba al Señor despojada de la noble riqueza que ambicionaban las otras mujeres, la de una posteridad. Jamás todavía la ‘pobreza’ había sido llevada tan lejos, porque nunca aún había penetrado tan adelante en un corazón femenino, hasta arrebatarse su deseo más íntimo, el de la maternidad. María hacía llegar a una

cúspide la actitud de pobreza, cuyo valor a los ojos de Dios le habían hecho conocer los libros sagrados"<sup>52</sup>.

A ella, pues, no se le ofrece la maternidad sólo como un milagro, en línea con anhelos previos de posteridad (como sucedió con las famosas "madres de Israel", estériles, ansiosas de vástagos, escuchadas maravillosamente por Dios).

La invitación del ángel, aparentemente, va contra su plan de vida en futura virginidad. Por eso, la elección de su libre albedrío tuvo que superar obstáculos anímico-religiosos, como lo exterioriza su primerísima palabra en todo el evangelio. Lo cual trasunta una participación mucho más libre que las opciones que tuvo que encarar el mismo Abraham, situado ya en encrucijadas harto complicadas.

Lo anterior demuestra que para la alianza definitiva, Dios esperaba el aporte de la mujer, llevando a realización la más antigua de la profecías, el llamado "Protoevangelio": "Enemistad pondré entre ti y la mujer" (Gén 3, 15). Ello será, evidentemente, por "su linaje", entre los que descuella Cristo. Pero... no sin ella y por su intermedio.

Después de siglos en que los varones habían sido los principales socios de Dios en sucesivas alianzas (Noé, Abraham, Moisés, David), todos ellos culminan en la expectativa del "fiat" mariano. Por eso, que su maternidad sea virginal, eleva al grado sumo la colaboración específica, exclusivamente femenina de la humanidad en el acto supremo del acercamiento de Dios, en su Hijo, a los hombres.

Con todo, tal exaltación no va en el sentido de las reivindicaciones de ciertas posturas feministas a ultranza. María no es destacada a la manera de una especie de amazona misándrica, que hiciera de la condición de mujer el paradigma de la creación entera. Ya suena de modo bastante extraño que en el orden de la "gracia" nos perdamos en "reivindicaciones de derechos".

Al ser señalada con su papel maternal, el enaltecimiento a que Dios la llama se mantiene dentro de sus propiedades femeninas, distintas de las del varón, pero relacionadas todavía con él (excluyendo sólo la referencia esponsal). No se trata de parificación del papel de la mujer, para que indistintamente ocupe funciones varoniles. Tal "liberación" de la mujer, en el fondo, está subrayando irónicamente: para ser "digna" has de ser igual que el varón.

52. J. Galot, S.J., *Marie dans l'Évangile*, Paris – Louvain (1958) p. 46.

Pero tampoco es María reducida al “hogar de Nazaret”. Su virginidad es “perpetua”, porque el objeto central de su afecto, del que irradia su amor universal, es Cristo, lo cual, lejos de limitar su aporte a un episodio de la redención (por capital que sea), la abre a su asociación constante con todos los salvados por su Hijo.

Siguiendo las reflexiones de Scheffczyk, podemos ilustrar así lo dicho:

“Las afirmaciones de los padres, al respecto, eran con frecuencia, intuitivas y espontáneas, como cuando S. Basilio Magno afirmaba: ‘Nosotros, amigos de Cristo, no soportamos sentir que la madre de Dios haya jamás dejado de ser virgen’<sup>53</sup>... (Teológicamente) no podemos pensarlo por la analogía con la historia de la salvación que ha tenido un tal comienzo, a no ser que entendamos el abandono de María a su Hijo en la concepción como un acontecimiento sólo parcial, efímero, que estaba puramente ordenado hacia una ‘prestación’ o ‘función’ momentánea. Pero esta hipótesis no puede ser aceptada por la relación personal de la virgen-madre con su Hijo divino, que recorre el orden entero de la salvación y otorga a esta mujer una constante posición salvífica. Si se comprende a María como la nueva Eva, si se acepta el pensamiento, según el cual, en María se estrecha definitivamente el pacto esponsal entre Dios y la humanidad y que, por tanto, ella fue colocada en una relación única, esponsal con el Espíritu Santo<sup>54</sup> (pero pronto también con Cristo); si además, se la comprende como *alma socia Christi*, entonces se le reconoce un puesto único en

53. PG, 31,1468.

54. No todos los exégetas y teólogos están de acuerdo en dar a María el título de “esposa del Espíritu Santo”. Así R. Laurentin: “Para Mateo, el Espíritu Santo no tiene por función ser el Padre de Cristo, ni de ‘esposo de María’ ” (*Les Evangiles de l’Enfance...*, p. 318). En la nota 13 explicita: “La fórmula ‘esposa del Espíritu Santo’ ha sido paradójicamente empleada por Cosmas Vestitor, Francisco de Asís, San Buenaventura, y el P. Kolbe.”

Para I. de la Potterie, la expresión tiene sus reservas desde el punto de vista bíblico. El Padre y el Hijo han asumido claramente papeles análogos con los del varón. El Espíritu no tiene *rostro humano*. Por esta misma razón, la imagen de las relaciones “esponsales” se esfuman casi por completo y no queda de ella más que una idea, que hay que utilizar además en un sentido analógico (Ver: “María y la Santísima Trinidad en San Juan” en: *Estudios Trinitarios*, XIX —1985—, p. 188). Sto. Tomás ya indicaba la dificultad para hablar con propiedad del Espíritu Santo, dado que de la paternidad y la filiación tenemos analogías más analizables a la mano, pero no hay un uso tan delimitado para expresar los elementos del amor (Ver: *Summa Theologiae*, I. q. 37, a.1.c.).

el orden de la salvación, por lo cual es imposible hacerla recaer, 'después del nacimiento', en el orden natural de la generación y del parto. Esto nada tiene que ver con el desprecio del matrimonio y la familia. Pero el carácter exclusivo de la relación entre María y Cristo y el carácter universal de su existencia para la entera comunidad de la Iglesia y de la humanidad son teológicamente incompatibles con el compromiso parcial en un matrimonio y en una familia humana"<sup>55</sup>.

Es que, pensándolo bien, una maternidad de Dios, no pude admitir aditamentos particularistas junto a sí. Todo "complemento" a tal Hijo, sería un parche grotesco, pues la Madre de Dios, que toma de ella su carne, se torna ipso facto fuente de la restaurada economía de la gracia, en manantial histórico del único flujo de vida eterna. De ahí su novedad, que no admite "reediciones"; todas ellas serían retrocesos al nivel casero, aldeano.

Por enésima vez: su unicidad no es aislamiento, sino caudal inagotable para todos. Lo asombroso de la virgen-madre absorbe en sí toda otra efusión de amor. Pretender enriquecerla con otros hijos comunes sería como intentar aumentar la luz del sol, arrojándole el resplandor de un cirio.

"La 'novedad' de María —escribía en otro lugar Scheffczyk —no implica que su figura haya de adaptarse a la interpretación moderna. Su significado no admite consideraciones políticas ni sociales. En la historia de la salvación, 'novedad' quiere decir má bien aquello que, merced a su plenitud, nunca puede envejecer ni agotarse. Es la presencia de lo definitivo y supratemporal, que no... puede ser reivindicado por ninguna época concreta"<sup>56</sup>.

Cristo y su madre, el Evangelio, no podrán ser jamás agotados en su imitabilidad. Como nadie puede asemejarse al sol o a la fuente, aunque se beneficie de su luz, calor o frescura y limpieza respectivamente, así María, madre-virgen es inimitable; con todo, concretamente, en la donación virginal e indivisa a Cristo, su femineidad ha sido, y seguirá siéndolo, paradigma siempre disponible para la mujer de todo tiempo. "La praxis de la virginidad —recuerda María T. Bellinzer— es, de hecho, considerada como un punto de ruptura con la cultura pagana del mundo clásico, pero también con la mentalidad

55. L. Scheffczyk, *ibid.*, p. 44.

56. L. Scheffczyk, "Maria - die neue Frau und vollkommene Christin" en: *Christliche Innerlichkeit*, Mariazell (19.5.1983) p. 213.

judía, y por lo tanto un gesto de liberación. Es por eso importante que tal propuesta haya sido hecha desde el comienzo también a las mujeres. Y cuando la consagración total a Dios y la elección de la virginidad no son ya hechas privadamente sino que asumen formas institucionalizadas en el monaquismo, en especial en el cenobítico, la presencia de la mujer en él refleja la convicción de que también la mujer es capaz de religiosidad y está en grado de colaborar en la construcción del reino de Dios, testimoniando así la gratuidad de los dones del Espíritu<sup>57</sup>.

57. M.T. Bellinzer, "Donna" en: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 504. La autora nota asimismo que la carga escatológica en que vivió la primera Iglesia relativizó bastante la diferenciación de los sexos, dado que "in patria" no se tomará esposa ni marido. Lo cual, por otro lado, hablaba en pro de la convicción sobre la profunda igualdad entre varón y mujer.

Así y todo, las presiones culturales empujan a muchos Padres de la Iglesia a consideraciones sobre la mujer como más débil naturalmente. "La presencia en el horizonte cristiano de una figura como María representaba, con todo, al mismo tiempo, un desmentido de las corrientes valorizaciones negativas sobre la mujer. También en el mundo bárbaro que sucede al imperio romano, y en el cual la mujer era tenida jurídicamente como inferior, María ejercita un influjo benéfico ayudando a comprender la positividad de algunas características femeninas y haciendo evolucionar las costumbres familiares a través de la propuesta de la familia de Nazaret" (ibid., p. 505).

No estará mal, pues, que se indague históricamente, si la Iglesia puede cargar con las acusaciones que muchos manifiestos feministas le endilgan, interpretando con frecuencia los datos bajo la fuerza de tenaces preconcepciones. No son las cosas tan nítidamente perfiladas, como las suele presentar la "lucha de clases" o la dialéctica "del amo y el esclavo" trasladada a nuestro problema.

"El feminismo —comprueba A. Methol Ferré— es una larga historia que pasa por lo grotesco y lo sublime. Nada hay sin costo. Las crisis son desproporciones. El feminismo cae muchas veces en una visión maniquea de la historia de la mujer: tiene la agobiadora impresión de que la condición de las mujeres fue horrible en todas las épocas, que siempre fue oprimida y esclava. Que sólo las feministas ven ahora la luz, desde la insondable caverna donde la mujer está desde siempre. Esta es una visión ingenua, ahistórica, que extrapola los propios sentimientos en una uniformidad maniquea, inmadura.

Esto pasa también con la situación de la mujer en la Iglesia —que no es lo mismo que la sociedad secular—, que tiene su propia lógica y exigencias, y que sólo una autocomprensión en ella de lo femenino y lo masculino más profundo pueden resolver. Aquí no alcanzan las extrapolaciones, sino una santidad inteligente. Pero las crisis son desmesura, intemperancias, a veces necesarias, nunca suficientes. Dice Sto. Tomás que la intemperancia se opone a la claridad: 'la delectación propia de la intemperancia impide la luz de la razón, de donde procede la claridad' ("Familiaris consortio: Inserción del Matrimonio-Familia en la teología de la historia y el Rol de la mujer en ella" en: *Communio* (Chile), I, N° 3 —1982— p. 45. Ver en sentido parecido, en lo que respecta a la apreciación feminista de la historia pasada: Julián Marías: *La Mujer en el Siglo XX* —1982— pp. 16-23).

## VI. María, la mujer, en Juan

Es de recordar que los escritos joaneos son casi la última reflexión inspirada del N.T. Esto no los desvaloriza, como piensa más de uno, a la categoría de puros "theologóumena", sin arraigo alguno en la solidez de los datos históricos. Son más bien el fruto maduro de unos acontecimientos demasiado profundos, como para que dieran la medida de todo su alcance en una aproximación primeriza de la generación contemporánea que los vio surgir.

El Cuarto Evangelio, por otro lado, es obra del discípulo amado (o proviene del círculo presidido por su influencia), quien recibiera como "cosa suya" a la Madre del Salvador. A la manera de Lucas, pues, que retrotrajo su indagación hasta los comienzos más originarios, Juan abre y cierra su "opus litterarium" (y con ello remata la Biblia entera,

Superando la polarización hegeliana (que Marx recoge reservando el protagonismo al "esclavo", mientras que Nietzsche la apura desde el punto de vista del "Señor"), que está condenada a sí misma a la repetición, "Fessard busca una dialéctica constituyente más profunda, más interpenetrada y tan universal como la otra. Y la encuentra en la del Varón - Mujer, bipolaridad constituyente de la historia, que se expande en las dialécticas diversificadas de la familia, que desembocan necesariamente más allá de sí. Por eso está en la génesis de pueblos y naciones, de economía y política, de Iglesia" (A. Methol Ferré, *ibid.*, p. 46).

Parece que, con la serenidad dada por esa "santidad inteligente", considera las cosas la conocida medievalista francesa Régine Pernoud: "¿Es verdaderamente un problema el lugar de la mujer en la Iglesia?" Dirigiendo la mirada hacia atrás en la historia, surgen fuertes dudas.

Aquellas mujeres que el Evangelio había liberado de la tutela de sus padres y maridos encontraron pronto su lugar: y para más lo tuvieron enseguida en los altares —porque hubo más santas que santos durante los primeros siglos, los tiempos de la clandestinidad. Fabiola funda el primer hospital, Melania la joven libró a todos sus esclavos, con escándalo de la sociedad y aprobación de la Iglesia; la reina Bathilde (650) prohibió en su reino los últimos mercados de esclavos. En el Alto Medioevo, con frecuencia grandes abadesas debían dirigir monasterios dobles, masculinos y femeninos, como Santa Para en Faremoutiers o santa Hilda en Whitby, o las abadesas de los tiempos feudales que eran verdaderas soberanas en sus abadías, de las cuales alguna estaba representada en la Dieta imperial alemana o en el Consejo real de España.

Fue más bien en siglos secularizantes donde la mujer encontró alguna dificultad respecto al puesto que ella revestía precedentemente. Por ejemplo en 1593 una sentencia del parlamento de París prohibió a la mujer todas las funciones del Estado. O cuando el código napoleónico le quitó hasta la gestión de sus propios bienes y la tachó de incapacitación jurídica... Pero, felizmente se puede comprobar que las mujeres que quieren y son llamadas saben encontrar su lugar en la Iglesia y saben cambiar algo dentro de la sociedad hoy como ayer. Así en nuestro siglo XX una cierta Madre Teresa... ("Sante Badesse" en: *30 Giorni*, VI, N° 8-9 —1988— pp. 84-85).

que comienza con el "protoevangelio" anunciado a "la mujer": Gén 3,15) con la realidad de "la mujer, madre y esposa"<sup>58</sup>.

58. La "mujer" de Caná y la del Calvario es el título con que patentemente Jesús se refiere a María.

Comienza a ser claro también para muchos exégetas, con respecto a "la mujer vestida de sol" de Apoc 12, que no es posible dejar de considerar en ella a María (además de la Sinagoga y la Iglesia, tratándose de un símbolo polivalente). U. Vanni, por ej. uno de los más autorizados intérpretes del Apocalipsis, no hace el menor signo de una interpretación mariana en sus libros: *Apocalipsis -Introducción y comentario* (Buenos Aires —1979— pp. 70-73); *Apocalipsis* (Pamplona —1981— pp. 151-159). Sólo concedía cuatro líneas: "La Iglesia siente que tiene que hacer suya la gratitud, la disponibilidad, la prontitud para el compromiso de María, la madre de Jesús y de la Iglesia" (ibid., p. 159). Un aditamento, casi. No parecía surgir del texto mismo.

Mucho más orgánicamente ensamblada con el asunto sujeto a exégesis aparece esta explicación de 1987-88: "¿La figura de la 'mujer' tiene un sentido explícitamente mariológico, como se ha sostenido especialmente en campo católico..., dado el relieve teológico que tiene la figura de María en la escuela joaneca?"

La inaplicabilidad a María del segundo nivel simbólico de la mujer (12,2) por una parte y la identificación de la mujer con el pueblo de Dios, resultado de tantos indicios convergentes, sacados a luz por las observaciones exegéticas, por otra parte, no deja dudas de fondo: la mujer es la Iglesia. Pero en el ámbito del movimiento joaneco hay una relación interesante de reciprocidad entre la figura de la Iglesia y la figura de María 'mujer' y 'madre' de Jesús.

Haciendo una confrontación resulta una continuidad en crescendo, una verdadera evolución entre 'madre de Jesús' y 'mujer' en el IV Evangelio y todo lo que encontramos a propósito de la 'mujer' en la capítulo 12 del Apocalipsis.

La 'madre de Jesús' llamada 'mujer' enigmáticamente ya en Jn 2,4 hace pensar en la iglesia, de la cual María, Jesús y los discípulos juntos (cf Jn 2,12) representan la primera realización. Pero el término 'mujer', al venir después de la pregunta provocadora de Jesús sobre su relación con María, recalca con la alusión a la 'hora' de Jesús, sale fuera de su contexto inmediato y apunta hacia adelante, hacia la 'hora'.

En el contexto de la 'hora' la calificación de 'mujer' vuelve a ser tomada, teniéndose una primera explicación de la misma. Mediando entre 'madre de Jesús' y la maternidad respecto a los discípulos, el término refiere María a la Iglesia, que está ya constituida por los discípulos de Jesús. La 'madre de Jesús', 'mujer', aparece de hecho en función de la Iglesia.

Acogida en la iglesia de Juan, ejercitando allí su función de maternidad, María empuja a la Iglesia que la recibe a reflejarse en ella. Aparece entonces, en la línea de la 'Sión' como símbolo paradigmático de la iglesia misma. En este sentido se identifica idealmente con la Iglesia.

Però su denominación de 'mujer' y 'madre de Jesús' aparecerán en todo su alcance en el Apocalipsis. La Iglesia, reflejándose en María, descubrirá su identidad y su función de portadora y generadora de Cristo en la historia. Entonces la Iglesia podrá llamarse simplemente, 'la mujer'... No se comprende adecuadamente la mujer-iglesia sin relacionarla con María... María, en síntesis, es madre de Jesús en el sentido más amplio del término: es madre física de Jesús, llega a ser madre moral favoreciendo su crecimiento en los discípulos. Así es puesta en contacto directo con la iglesia-mujer de la que constituye el símbolo ideal y en la cual podrá reconocerse: la maternidad de la Iglesia que llevará a Cristo en los espacios de la historia prolonga la maternidad de

"Por cierto —avisa A. Feuillet— que la Virgen María está dotada de privilegios incommunicables, porque ella sola dio a luz al Hijo de Dios encarnado. No por eso es menos verdadero que, sobre todo en los escritos joaneos, María es presentada como la mujer por excelencia de la nueva alianza, la nueva Madre de los vivientes, de tal modo que, con frecuencia, lo que es dicho de ella vale, guardando todas las proporciones, para el conjunto de las mujeres cristianas. El título 'mujer' dado por Jesús a su madre en Caná y en el Calvario, autoriza este paso de María a toda mujer cristiana, como también el hecho de que estas dos escenas han de ser explicadas a partir de Jn 16, 21-22, donde Jesús compara su hora con la hora de la mujer"<sup>59</sup>.

No nos extenderemos aquí en sacar a luz toda la enjundia escondida en estas escenas señeras del cuarto evangelio; ni siquiera será factible extraer por entero los aportes que se refieren a la angulación propia de este trabajo.

Nos detendremos en el hecho extraño (a primera vista) de que Jesús se dirija a su Madre tratándola de "Mujer".

Llama ya poderosamente la atención que Juan nunca designe a María por su nombre. "Es el único de los cuatro evangelistas que evita *sistemáticamente* el hacerlo. Marcos trae el nombre de María una sola vez. Mateo cinco veces. Lucas trece veces: doce en su Evangelio y una en los Hechos de los Apóstoles.

Juan nunca.

Y decimos que Juan evitó *intencionalmente* el nombrarla con el nombre de María, porque hay indicios de que no se trata de omisión casual, sino premeditada, querida, planeada.

Juan no ignora por ejemplo, el oscuro nombre de José, que cita cuando reproduce aquella frase de la incredulidad... ¿No es acaso este Jesús, *hijo de José*, cuyo padre y madre conocemos? (Jn 6,42).

En segundo lugar, Juan conoce y nos nombra frecuentemente en su evangelio otras mujeres llamadas 'María'... Son personajes secundarios del evangelio y sin embargo Juan no evita llamarlas por su nom-

María y se hace una cosa con ella" (*Apocalisse; Esegesei dei brani scelti* Parte XVII — Fascicolo V, Roma —1987-1988— pp. 132-135).

Ahora bien, esa mujer combatida por el dragón es el pueblo antiguo, que peregrinó por el desierto, en espera de su conquista de Jerusalén; así como la Iglesia, que espera verse engalanada con los atuendos de la Jerusalén celestial (caps. 21-22). La cual, justamente, junto con el Espíritu, clama: "Ven... Ven Señor Jesús!" (Apoc 22,17.20).

59. A. Feuillet, *Jesús et sa Mère*, p. 222.

bre propio... Si nos ha conservado estos nombres de figuras menos importantes: ¿porqué no ha nombrado por el suyo a la Madre de Jesús? Si la razón fuera —como pudiera alguien suponer— la de no repetir lo que nos dicen los otros evangelistas, tampoco se habría preocupado por darnos el nombre de José, y de las numerosas Marías de las que también aquellos nos han conservado la noticia onomástica.

En tercer lugar, si había un discípulo que podía y debía conocer a la madre de Jesús, ése era Juan, el discípulo a quien Jesús amaba y que por última voluntad de un Jesús agonizante la tomó como madre propia y la recibió en su casa.

Si Juan buscaba un nombre único (María es un nombre demasiado común como para ser *propio* y singularizante de esta mujer), un título que señalara la unicidad irreplicable del destino de aquella mujer, eligió bien: *Madre de Jesús* fue ella y sólo ella en todos los siglos<sup>60</sup>.

Podríamos acotar a estas justísimas reflexiones de Bojorge: ¿Hay algo más singularizante que la persona, la cual suele ser designada por el *nombre propio*? ¿Existe un título más común y generalizado que el de *madre*? Así y todo en este caso se truecan las perspectivas. El ser *madre de tal hijo* arrima a cimas jamás avizoradas a esta mujer. Creemos comprobar allí otro signo del especialísimo aprecio que Dios, en sus planes, reservaba para la condición femenina, que como tal, en su naturaleza materna y esponsal es asumida como ámbito de inserción para lo divino en lo humano.

Como acabamos de insinuarlo, parece importante percibir en Caná el aspecto de la esponsalidad de María, que, de Madre del Mesías, es llamada a ocupar el sitial de esposa de Yahvé<sup>61</sup>.

60. H. Bojorge, *La Figura de María a través de los evangelistas*, pp. 71-73 y 74.

61. Observa I. de la Potterie que teólogos y exégetas se muestran más bien cautos en actualizar este tema referido a María. R. Laurentin, a propósito de la función de María en el Evangelio de Lucas, habla de la 'cancelación de su cualidad esponsal... en favor de su dignidad materna' (R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, p. 160). "Tal juicio negativo no parece fundado. De todos modos, el aspecto esponsal de la función de María parece claramente presente en la narración joanea de las bodas de Caná (Jn 2, 1-11)" ("L'identità della donna e il mistero della Chiesa" en: *La Civiltà cattolica*, Anno 132 - Vol. IV - 1981 - p. 547).

No nos han de extrañar estos parentescos que quiebran toda lógica ordinaria. En la familia humana sólo por incesto se puede ser madre y esposa. Pero en el orden sobrenatural la ambigüedad de los términos no debe ser radicalizada, porque desaparece con el uso. Tampoco se podrá ceder a las conclusiones "ridículas", que no tienen en cuenta el lenguaje metafórico o la analogía de los términos.

En el análisis de I. de la Potterie, "es importante aquí percibir bien el simbolismo fundamental del pasaje,... que ha sido tan bien subrayado en la exégesis patristica<sup>62</sup>: según el sentido profundo de las bodas de Caná, Cristo es el esposo, y la Iglesia la esposa<sup>63</sup>.

Así, por ejemplo, hubo obispos que se oponían en el aula conciliar a llamar a María "madre de la Iglesia", porque en tal caso, siendo ya la Iglesia nuestra madre, resultaría la Virgen nuestra "abuela".

No sólo María, sino la misma Iglesia aparecería como tal, ya que siendo ella madre a su vez de los obispos, que son nuestros "padres", resultaría nuestra "abuela Iglesia". Parece mentira que se olvide tan fácilmente "comparatio non tonet in omnibus" y que las analogías se dan en diferentes planos.

Así también María es, en cierto sentido "hija de su Hijo" ("trinam regentem machinam claustrum Mariae baiulat"), en cuanto redimida por él (cfr. Hebr 2,10: "Se proponía llevar muchos hijos a la gloria... Heme aquí y a los hijos que me dio el Señor. Pues, como los hijos participan en la sangre y en la carne, de igual modo él participó de las mismas para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte"). Ver al respecto: A.J. De Aldama, "Mater Ecclesiae" en: *Ephemerides Mariologicae* 14 (1864) p. 461-463.

62. I. de la Potterie remite a los siguientes trabajos que profundizan esta faceta: A. Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen, Mohr (1966) pp. 207-217. Entre los modernos, sobre todo, E. Przywara, *Christentum gemäss Johannes*, Nürnberg (1954), p. 61: "Maria als Mutter und Braut des Neuen Bundes".

63. Juzgamos interesante transcribir el comentario más amplio de G. Voss, al que alude I. de la Potterie en el artículo suyo, que venimos siguiendo: "El término 'mujer' hace pasar a segundo plano el aspecto de la maternidad y subraya el de la femineidad. Jesús responde negativamente a su madre —no llamada con su nombre individual (María)—, después que ésta le ha hecho notar: 'No tienen más vino' (2,3), y completa la respuesta con la precisión: 'Mi hora no ha llegado todavía' (2,4). Para la iniciativa de Jesús será determinante, no la solicitud premurosa de la Madre, sino, más bien, su 'hora'. El elemento materno, hecho de premura y de atención reviste siempre también el rostro del elemento cósmico-femenino que esconde en sí el peligro de retener al hijo y al querido, apartándolo de la obediencia a la misión 'de lo alto' (ver Jn 3, 3-8). A diferencia de cuando sucede en la tragedia de los mitos, el encuentro de Jesús con su Madre no conduce a conflicto alguno y ella no hace intento alguno por influir sobre él en manera determinante: 'Haced lo que él os diga'. Ella viene a ser la maestra de la expectativa dispuesta a acoger.

En tal modo la 'hora' puede transformarse en realidad, porque de las seis hidrias de piedra —imagen de la irredención y de la esterilidad— se vuelve posible sacar vino como signo de la nueva vida transformada, transformante y capaz de 'alegrar el corazón del hombre' (cfr. Sal 104(103), 15). En la figura de la 'Madre de Jesús' de Jn 2, 1-11 la imagen de la madre pasa, pues, a segundo plano respecto a la de la esposa. Aquella que fue históricamente la Madre de Jesús, viene a ser la esposa del Logos, de la Palabra de Dios, y por lo tanto la imagen de los creyentes, la imagen de la Iglesia. En la donación al esposo muere en ella, por así decir, el hombre viejo —la figura de la 'gran Madre' de los mitos —y ella, no bien llegada la 'hora', encontrándose bajo la cruz, se convierte en la madre del 'discípulo' (Jn 19,27)" ("Spunti di meditazione" al artículo: "Beata Vergine Maria di Lourdes" en: H.U.v. Balthasar ed altri: *Il culto di Maria oggi*, Roma —1978— pp. 204-205).

Pero, en San Juan se trata directamente de la madre de Jesús. Obsérvese que en el comienzo del relato (2, 1-3) Juan habla tres veces de las nupcias; pero, paradójicamente, nada dice de los noveles esposos; su atención se concentra en el hecho de que María 'estaba allí', y que también Jesús estaba invitado. En el nivel narrativo, son ellos los verdaderos 'esposos' del episodio. Lo cual es confirmado en el v. 10: el maestresala reprocha al joven esposo por 'haber guardado el mejor vino hasta ahora'; para Juan estas palabras están dirigidas en realidad a Jesús: en él se vuelve transparente la imagen del esposo (ver igualmente 3,29); con este 'comienzo de los signos' (2,11), Jesús empieza la celebración de las nupcias mesiánicas. Pero, si Jesús es el esposo, se debe hacer una identificación análoga entre María y la esposa, tanto más que por primera vez Jesús no la llama 'Madre', sino 'Mujer' (2,4)<sup>64</sup>; este título precisamente evoca la gran simbología de la Alianza, la de la Mujer —Sión, la esposa de Yahvé<sup>65</sup>.

María, madre carnal de Cristo (si bien en tal concepción y nacimiento ya tantas circunstancias apuntaban a un acontecimiento fuera de serie, pautado y penetrado totalmente por el Espíritu), es invitada a asociarse, como esposa a ser madre de manera nueva, con respecto a los hijos que sólo Cristo puede dar a luz, desde la sangre y agua salidas de su costado, en la Iglesia, formada en el sueño del nuevo Adán, muerto en la cruz.

A esta "hora" de la cruz la está citando su Hijo, pues este concepto tan fundamental en la estructura joanea del Evangelio, comparece aquí (Caná) por primera vez y después, en circunstancias muy solemnes, en unión con "la mujer": "En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará; vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se cambiará en gozo. *La mujer*, cuando da a luz, siente tristeza, porque llega *su hora*; pero cuando ha dado a luz un hijo, ya no se acuerda de la tribulación, por el gozo que tiene de haber venido al mundo un hombre... He aquí que llega *la hora* y ya es llegada, en que os dispersaréis cada uno *a sus cosas (eis tá ídia)* y a mí me dejaréis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo" (Jn 16, 20-21.32; cfr Is 26,17; Jer 4,31).

Existe un número importante de paralelos entre Caná, el Calvario y Apocalipsis 12.

65. I. de la Potterie, *ibid.*, p. 547.

a) La figura del Apoc 12 es descrita como "una mujer". En ambas escenas del Evangelio Jesús se dirige a su madre llamándola "mujer", que, configura un uso extraño en la boda de un hijo que habla con su madre y que, por lo tanto, exige una explicación.

El término sería inteligible en los tres casos si el pensamiento de Juan está representando a María, primero como Sión, la esposa, después con los rasgos de Eva, como la mujer primordial de Gén 3,15.

b) Apoc 12 indudablemente está compuesto en el marco de Gén 3.

Es más difícil encontrar el fondo teológico del Génesis en relación con Jn 19, 25-27, pero ciertamente, la muerte de Jesús está concebida como la gran batalla de Satán predicha en Gén 2.

En efecto, según Jn 14,30 había aludido a ello Jesús diciendo: "Ya no hablaré mucho con vosotros; porque viene el príncipe de este mundo, y en mí no tiene nada." Además, presenta su muerte como los dolores del parto, según acabamos de recordar (Jn 16, 21-22).

Si Cristo compara el dolor de sus discípulos por su muerte inminente con los dolores de una madre a punto de dar a luz, ¡cuánto más adherente será la comparación a la "discípula" por excelencia, que, además, es la propia madre del Mesías que se apresta a sufrir!

Notemos, por fin, otro detalle muy cercano en este contexto; en 16,32, Jesús indicaba el paroxismo de esta tristeza entre sus discípulos con las palabras ya transcritas, sobre el desbande "eis tá ídia". Ahora bien: en la cruz, después que Jesús se queda realmente *solo*, porque ni siquiera se presenta como "hijo de María", reaparece por segunda vez (las dos únicas en el evangelio, fuera de 1,11) la construcción: "eis tá ídia". Pero esto sucede justamente cuando Jesús, desde su soledad (que no es vacío, sino plenitud de redención, porque está unido aún en el patíbulo infame a su Padre: Jn 16,32 b) dirá a María: "*Mujer*, ahí tienes a tu hijo... y desde aquella *hora* la acogió el discípulo *eis tá ídia*".

Hay, pues, múltiples contactos: *el dolor de parto* con que Jesús compara el bochorno de sus discípulos (entre los cuales sobresale María, en 16, 21-22). Dolor que proclamado como "*su hora*", ha llegado en realidad. La frase *eis tá ídia*, que sirve tanto para indicar el desconcierto de los discípulos disperdigados, como para señalar el primer comienzo de la reunificación de los mismos al pie de la cruz.

Notemos, además, que Jesús no sólo se inspira en una experiencia común. Su lenguaje hunde raíces en el retrato veterotestamentario de los dolores de Israel, cuando llegue el día del Señor, o antes de que se

presente el Mesías. Así lo interpretaba la teología judía que se puede percibir en la traducción griega de los LXX a Is 26. 17-18: “Como una mujer encinta que grita en apuros, *nosotros hemos dado a luz el Espíritu de salvación*”. El v. 19 (de Is 26) termina de manera jubilosa, atenuando las medidas punitivas del Señor; “el país de las sombras *dará a luz*, porque la ira del Señor durará un poco de tiempo”.

Ahora bien, se ha de advertir que justamente Jn 16 (donde campea la comparación con la mujer) comienza así: “*Un poco de tiempo y no me veréis y nuevamente un poco de tiempo y me veréis*”.

A. Feuillet muestra persuasivamente que Apoc 12 alude a la muerte y resurrección de Jesús, no sólo a Navidad. Porque, al momento de nacer el niño-Mesías es arrebatado al cielo y por el hecho de la ecuación entre *muerte y resurrección y nacimiento*, que aparece en el pórtico mismo del Apocalipsis 1,5: “*Jesucristo primogénito de los muertos*”.

c) Apoc 12,17 menciona otra descendencia de la mujer, contra la cual guerrea el dragón; entonces, la simiente de la mujer no es solamente el Mesías, sino que incluye a un grupo más amplio, los cristianos.

Por último: en ambas apariciones de María en el Cuarto Evangelio, está asociada con los discípulos. En Caná su acción entra en el contexto de la complementación de la vocación de los discípulos. Al pie de la cruz, María es hecha Madre del discípulo amado, modelo del cristiano (y que por la frase arriba mencionada: *eis tá ídia*, está en referencia con los demás discípulos aludidos ya antes por el mismo giro: 16,32); éste se constituye en núcleo del reagrupamiento de los apóstoles, pues en la cruz “*eis tá ídia*” no significa ya la dispersión por el terror y mengua de la fe, sino que entre “*las cosas propias*” se recibe a la misma madre del Mesías, como célula reintegradora e inicial de la unidad perdida.

Concluimos que María, madre de Cristo en cuanto había brindado su carne al unigénito de Dios, es elevada por su propio Hijo a la condición de esposa, en vistas a ser convertida nuevamente en madre redimida del resto de los liberados por la sangre de su vástago divino.

Esta esponsabilidad ordenada a un nuevo género de maternidad lleva a su culminación la disponibilidad perfecta de María desde Nazaret y los anuncios de Simeón. La espada, en efecto, atraviesa el alma de María, no por los disgustos que le da su Hijo Jesús, sino por los que “*el resto de su descendencia*” ha causado a Dios, único Padre del Hijo de María. Ella aparece en el Calvario, magníficamente, como

el seno nutricio que ha de alimentar la fe del discípulo amado, y de todo cristiano, ya que en el que se encontraba bajo la cruz, todos nosotros estábamos incluidos<sup>66</sup>.

Volviendo a Jn 16,32, quisiéramos subrayar la frase que conecta a todos los discípulos en resquebrajamiento centrífugo, con María y el discípulo por antonomasia en el Calvario.

Los "bienes propios" (eis tá ídia), ostentan un sentido negativo, cuando indican un cerrarnos en nosotros mismos, alejándonos de Cristo. Sin embargo, esa misma expresión puede significar la pertenencia a Cristo y la comunión con él, como será el caso en la recepción de María por parte de Juan "eis tá ídia".

Lo "propio", sin Cristo, dispersa (Jn 16,32), con Cristo, a pesar de cualquier dificultad o persecución<sup>67</sup>, reúne. Ahora bien, María es la que, recibida por Juan, va reintegrando, maternalmente, al "resto de la descendencia" (Apoc 12,17) en Cristo<sup>68</sup>.

66. R. Guardini, explicando este paso a una nueva maternidad de María, escribió profundamente; "Llegó el momento en que Jesús ni siquiera quiso ser hijo de María. Hacíase sustituir por el discípulo que estaba al lado de ella. Jesús estaba solo, en lo alto de la cruz, sobre la arista más punzante de la creación, sólo ante la justicia divina" (*El Señor*, Madrid —1954— vol. I, p. 32).

67. "Una ambivalencia análoga se constata para Cristo; por una parte, repite que no tiene nada propio; no habla de sí mismo, porque su doctrina viene de Dios (7.17;12,49); por otra, habla, con no menor insistencia de 'sus bienes' (*tó emón, tá emá*: 16:14.15;17,10); pero estos 'bienes' son los que tiene del Padre, es decir, su filiación. También el discípulo puede hablar de 'sus bienes', si entiende por esto lo que él ha recibido de Cristo. Separado de Jesús, él no tendría nada desde el punto de vista de la fe, como el mismo hijo no sería nada sin el Padre. Finalmente, para el mundo y para el diablo, que están separados de Cristo, *tá ídia* no es más que esta misma separación, es decir, pura ausencia (8,44; 15,19)" (I. de la Potterie, "Las palabras de Jesús 'He aquí tu Madre' y la acogida del discípulo —Jn 19,27 b—" en: *La Verdad de Jesús*, Madrid —1979— p. 213, n. 87 y p. 208-9).

Que la unión con Cristo no es disuelta ni siquiera por la persecución lo observa con perspicacia S. Agustín: "Después de la resurrección, aunque la persecución separará a los discípulos, ellos no conocerán la 'dispersión', porque su fe en Cristo les mantendrá en la unidad: 'Sin embargo, en aquella presión que soportaron después de su glorificación, una vez recibido el Espíritu Santo, no lo abandonaron; y aunque huyeran de ciudad en ciudad, *no huyeron de él*; sino que, para... tener paz en él, no fueron fugitivos respecto a él, sino que lo tuvieron a él mismo como refugio (non ab ipso refugae fuerunt, sed ipsum potius refugium habuerunt)' (*Tract in Joann.* 103,3; PL 35,1901)" (I. de la Potterie, *ibid.*, p. 213, n. 88).

68. La entrega que Jesús hace de su madre al discípulo amado no es sólo una disposición de orden hogareño. Hay múltiples razones, literarias y teológicas que conducen la mirada hacia honduras más significativas. Si se hubiese tratado sólo de una voluntad testamentaria, de índole familiar, ¿no habría hecho Jesús injuria a su tía

Acoger a María, es, pues, el camino para reencontrar (quienes la abandonaron) o profundizar (el discípulo amado) la fe en el mismo Jesús. Así como, cuando vino por primera vez *a los suyos (eis tá idia)* (Jn 1,11) fueron hechos hijos de Dios, los que “creyeron en su nombre”, explicado acto seguido como: “el que nació de Dios y no de las sangres, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad del varón (parto y concepción virgíneos en María)” (ibíd. v. 13) (XIII); de igual forma ahora no se puede “creer en su nombre”, sin recibir a “su madre” entre los propios bienes.

“Esta interpretación se ve especialmente reforzada por el análisis estructural. Junto con *ho mathetés*, el sustantivo *hê mêtêr* es la palabra clave del texto; se repite cinco veces en tres versículos (seis, si contamos el pronombre *autên* al final). Incluso se puede descubrir una especie de inclusión para toda la escena:

v. 25: la madre *de él...de su madre*

v. 26: *la madre... a la madre*

v. 27: *tu madre...la (recibió).*

(“la hermana de su madre”), que estaba también bajo la cruz (19,25), al no encomendarle el cuidado de su propia madre?

Ahora bien, el estilo en la narración de esta escena es el mismo que se ha observado en los esquemas literarios de revelación (Ver: M. De Goedt, “Un schème de révelation dans le Quatrième Evangile” en: *NTS*, 8 —1961—1962— pp. 142-150), modelo usado ya en la literatura profética (Is 49, 18; 60,4; Ez 1,4 ss; 37,8 ss., etc.) y adoptado también por Juan (1,29.35-36. 47; 19,26-27).

Consta de cuatro elementos: a) alguno *ve* a otro; b) dice algo; c) estas palabras comienzan con: “He aquí...”; d) después sigue un *titulo* (por ejemplo: “he aquí el Cordero de Dios”: 1,36). De ese modo es revelada una realidad nueva de aquella persona.

En nuestro caso Jesús a) *ve* a la madre del discípulo; b) *dice* a la madre y al discípulo; c) “He aquí”; c) “a tu hijo, a tu madre”.

Por lo tanto “hijo”, “madre” manifiestan una función nueva, que desde esa “hora” en adelante tendrán la madre de Jesús y el discípulo dilecto en sus relaciones recíprocas. “El pasaje, pues, no describe solamente un acto de piedad filial de Jesús agonizante hacia su madre. Estamos en una perspectiva teológica mesiánica y eclesial: Jesús indica que se darán de ahora en adelante nuevas relaciones espirituales entre su madre, la ‘Mujer’, la Hija de Sión, y el discípulo que él amaba. El texto ofrece por lo tanto un sólido fundamento para la doctrina de la maternidad espiritual de María” (I. de la Potterie, “La ‘Donna’ nel IV Vangelo e la donna nel magistero della Chiesa” en: “*Utrumque Ius*”. 16 “*La famiglia e i suoi diritti nella comunità civile e religiosa*, Roma —1987— pp. 472-473. Ver igualmente: A. Serra, “Bibbia” en: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pp. 285-286: “Lo schema di rivelazione nei vv. 26-27a”);

Otra razón de la corporatividad discipular, que encarna Juan bajo la cruz, puede ser repasada en la nota 44 de este estudio. Ver: I. de la Potterie, “La Madre di Gesù e il mistero di Cana” en: *La Civiltà cattolica* (1979) p. 440.

En el versículo central, la palabra *madre* está usada dos veces en forma absoluta, sin adjetivos posesivos, casi como nombre propio; es como si Juan quisiera subrayar el ejercicio de una *función*. El cambio del pronombre posesivo, cuando se pasa del v. 25 al 27 a, indica el sentido de testamento de Jesús; implica, si se puede expresar así, la voluntad de operar un traspaso de propiedad (*autoú...sou, suya...tuya*). El versículo final, en el que las palabras *tá idia* expresan también la idea de propiedad, quiere decir que 'el Discípulo' hizo suya esta voluntad: él acogió a la madre de Jesús 'como herencia de su Maestro'; la que hasta entonces era la madre de Jesús, sería en adelante su propia madre<sup>69</sup>.

En todo el proceso es manifiesta la prioridad de la madre, porque "Jesús no solamente deja su madre al discípulo, sino que se dirige en primer lugar a ella.

Si hubiese querido preocuparse únicamente del futuro de María, habría sido suficiente decir al discípulo: 'He ahí a tu madre'. Dirigiéndose en primer lugar a la Virgen, Jesús quiere poner de relieve principalmente la tarea que está por comunicarle. La función del discípulo aparece subordinada y dependiente de la de María. En efecto, la atención prioritaria concedida por Jesús a la Madre está confirmada también por el título solemne de "mujer" con el cual Jesús se dirige a ella como ya en Caná<sup>70</sup>.

Hay exégetas y teólogos de gran autoridad en la Iglesia de hoy, según los cuales esta precedencia de la mujer en la Iglesia, plasmada ejemplarmente en María, podrá ser un correctivo de masculinización

69. I. de la Potterie, "Las palabras de Jesús" 'He aquí tu madre', pp. 215-216.

Para profundizar en estos asuntos se podrá consultar: I. de la Potterie, 'Et à partir de cette heure, le disciple l'accueillit dans son intimité' (Jn 19,27 b). Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique en: *Marianum* 42 (1980) pp. 84-125. A. Serra plantea una objeción respecto a la representatividad eclesial incorporada en María: "También el discípulo amado.. es figura de todos los discípulos de Cristo, y por lo tanto de la Iglesia. ¿Entonces qué diferencia hay entre el papel representativo de María y el del discípulo?"

La diferencia —responde— consiste en que el discípulo representa a todos los creyentes en Cristo, en cuanto 'discípulos', o sea en cuanto personas que escuchan la voz de Jesús y llegan a ser una sola grey bajo un solo pastor (Jn 10,16). Desde este punto de vista, el discípulo es figura también de María, ya que ella fue discípula ejemplar en la obediencia a Cristo: 'Haced lo que él os diga' (Jn 2,5). María, en cambio, es figura de la Iglesia en cuanto 'madre', o sea en cuanto comunidad-familia dentro de la cual Jesús conduce y reúne a los discípulos, ya hebreos ya gentiles (Jn 10,16;12,32)" (*"Bibbia" en: Nuovo Dizionario di Mariologia*, p. 289).

70. I. de la Potterie, "Las palabras de Jesús..." pp. 215-216.

nes exorbitadas (v. Balthasar. J. Ratzinger, L. Bouyer, M.J. Nicolas<sup>71</sup>, de la Potterie).

Sirva de muestra este comentario del último citado a la escena del Calvario; “Una lectura clerical sostendría que en aquella ocasión Jesús recomienda a María obedecer al apóstol que él mismo ha formado e instruido. Pero es justamente lo que el pasaje *no* afirma. Jesús dice de hecho a Juan que debe volverse Hijo de la Mujer, de la Madre, de la Iglesia. Por lo tanto, el discípulo en ese momento no recibe ninguna tarea ‘oficial’. Sólo más tarde en el cap. 21 de Juan se hablará de la misión apostólica. He aquí, pues, la idea de v. Balthasar<sup>72</sup>: la misión de los apóstoles, de los obispos, de los sacerdotes ‘el ministerio’ de la Iglesia, presupone como hecho más fundamental, más ontológico, la inserción en el ‘misterio’ de la Iglesia. Es mucho más importante estar insertos en el ‘misterio’ de la Iglesia que ejercer el ‘ministerio’ de la Iglesia<sup>73</sup>.

Pero todavía más. Como si no fuera ya poco resaltar la función maternal, que sólo una mujer puede desempeñar, como realidad primordial, Jesús subraya todavía más el proceso de desposeimiento por el cual “su” madre, llega a serlo de todo el pueblo rescatado por su sangre (recibida también de María) y que ahora, una vez más, ha de canalizarse por intermedio de la mujer a toda la Iglesia.

En efecto, se observa una *inclusión mayor* entre la encarnación de Cristo y su nacimiento por la fe en la Iglesia, como ya adelantáramos. “La relación a Cristo se prolonga ahora en una relación nueva del Discípulo hacia la Madre de Jesús. En otras palabras, la acogida que el Discípulo depara a la Madre de Jesús conserva un sentido cristológico. Este aspecto del pasaje queda todavía más claro si se tiene en cuenta un llamativo paralelismo entre este versículo y un texto del prólogo: 1, 11-12: *eis tá ídia (a los suyos) vino*

cuantos lo acogieron... a los que creen  
19,27: *acogió* el discípulo a *ella*  
*eis tá ídia (entre sus propios bienes).*

71. M.J. Nicolas, O.P., “El misterio de María y el sacerdocio ministerial” en: AA.VV., *Misión de la mujer en la Iglesia. Comentario a la declaración ‘Inter insigniores’ de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe*, Madrid (1978) pp... 161-168.

72. Se refiere en especial a: “Maria und Petrus” en: *Der antirömische Affekt – wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren*, Freiburg im Breisgau (1974) pp. 170-187.

73. Marina Ricci, “I due Volti della Chiesa”, entrevista a I. de la Potterie, en: *30 Giorni*, V. N° 7 (1987) p. 54.

En 1, 11-12 el evangelista hablaba de los creyentes (tóis pisté uousin) que habían *acogido* (*élabon*) al Verbo hecho carne (*autón*), cuando vino a los suyos (eis tá ídia). En 19,27, al llegar el momento de la hora de Jesús, los suyos están representados por el Discípulo. Este, que personifica a los creyentes, acoge (alaben) ahora a la *Madre de Jesús* (*autên*). La obra de Jesús se continúa en adelante en la de la Mujer; se ve aquí abrirse una perspectiva hacia la Iglesia. En definitiva, recibir a Jesús y recibir a la Madre de Jesús (o bien a la Iglesia) es todo uno<sup>74</sup>.

"Esta es otra precisión que aporta la exégesis de este versículo: confirma el sentido eclesiológico que algunos autores antiguos ya habían percibido en esta escena. Por la misma razón que el Discípulo, la Madre de Jesús tiene aquí un valor representativo. Jesús no se dirige a ella con el título de madre, sino con el de 'mujer'; su papel individual respecto a Jesús pasa al trasfondo; su función en adelante tiene que ser considerada en el plano mesiánico y escatológico. Ella es la Mujer, la Madre; por este título representa a la nueva Sión, el pueblo mesiánico de Dios; la Madre del Señor es la figura de la Iglesia; representa a la Iglesia en su función maternal. Las palabras *ap ékéines tês hôras* (= desde aquella hora), alcanzan entonces todo su sentido; a partir de esta hora a partir de la hora de la salvación, el Discípulo acogió a la Madre de Jesús y a la Iglesia como madre suya; es la hora del nacimiento de la Iglesia. En el Calvario, en efecto, la Iglesia está doblemente representada: como *madre* de los fieles está personificada en la Madre de Jesús; como *pueblo* escatológico de los creyentes, está representada en la persona del Discípulo. Puesto que la Madre de Jesús es la madre de los creyentes, y éstos son la Iglesia, ella es, pues, por su función maternal, la Madre de la Iglesia<sup>75</sup>.

## VII. Algunas conclusiones – Aspecto masculino y femenino de la Iglesia

¿María, saludada por otras mujeres como "bendita entre todas las mujeres", significa la condenación del resto femenino al olvido o a una

74. A. Feuillet, "Les adieux du Christ à sa Mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie" en: *NRT* 86, (1964) p. 486.

75. I. de la Potterie, "Las palabras de Jesús..." pp. 218-219.

condición menor en la sociedad y la Iglesia? ¿Sus privilegios y posición única suministran algún apoyo a la postergación del papel de la mujer en la historia?

Si la respuesta debiera adoptar los perfiles del “unisex”, donde varón y mujer pudieran ser considerados y actuar indistintamente en cualquier modo o cargo, es evidente que desde la creación (donde Dios fundó la diferencia sexual) y la revelación (según la cual el Hijo de Dios se encarna masculinamente) habría que echar por la borda los esquemas bíblicos y marianos como obsoletos e injustos<sup>76</sup>.

Pero, la misma naturaleza y la sana teología, llevada a cabo por hombres y mujeres, desaconsejan que nos orientemos por tales sendas.

Margarita Léna (en consonancia con A. Methol Ferré), escribe al respecto: “Como lo presintió Marx, y como lo mostró el P. Fessard<sup>77</sup>, la diferencia sexual abre, en la historia, la dialéctica del hombre y la mujer, irreductible a la ley del amo y el esclavo. El error de algunos propósitos feministas contemporáneos es a mi entender el de alinear la relación del hombre y de la mujer en base a la sola dialéctica de la dominación.”

Más adelante cita, muy a propósito la obra de S. Kierkegaard, *La Alternativa*, en el pasaje en que el asesor Wilhem trata de enderezar los pasos de un joven seductor: “Si te propones divertir tu alma con espiritualidades frívolas y vanidades intelectuales, ¡sea! Deja entonces tu casa, viaja, ve a París, dedícate al periodismo... y cuando tu deslumbrante locuacidad se calle, habrá aún agua en el Sena, pólvora en el comercio y compañeros de viaje a toda hora del día. Pero si no puedes, si no quieres esto, entonces recógete... respeta todo esfuerzo leal, toda actividad modesta que se esconda humildemente, y, sobre todo, testimonia a la mujer un poco más de respeto”<sup>78</sup>.

76. A estas conclusiones extremistas llega Mary Daly en su libro de 1973: *Beyond God the Father*, donde pretende poner en guardia a las mujeres respecto a la masculinidad de Jesús, que lo volvería inadecuado como figura salvífica universal. Presenta a la “sororidad”, como vínculo que se establece entre las mujeres en un pacto salvífico cósmico. (Ver: M. Ricci, “Assalto al cielo” en: *30 Giorni*, V. N° 7—1987— p. 53). Tales excesos llevan a quienes se dejan envolver por ellos al abandono de la Iglesia y a un progresivo alejamiento del dato revelado.

77. G. Fessard, “Esquisse du Mystère de la société et de l’histoire” en: *De l’actualité historique*, I Paris (1960), pp. 159-175.

78. M. Léna, “Sobre la educación de las hijas” en: *Communio* (Chile), N° 3 (1982), p. 70.

¿No es significativo ese *sobre todo*? ¿No indica que cuando se trivializa a la mujer, se manosea a lo más sagrado? ¿Y no se la desnaturaliza, cuando se la concibe según el patrón medida del varón?

Si hay una mujer "bendita entre todas las otras", la índole misma femenina ha de ser honrada "sobre todo, dentro de lo creado, para la fe cristiana, pues a ella pidió Dios la "ayuda semejante a él", en el orden de la "nueva creación".

Si la palabra omnipotente del "Fiat" primordial llamó a los mundos desde el caos, sin resistencia alguna; ahora, en el umbral de "la plenitud de los tiempos", el humilde "Fiat" de María aporta la superación del orgullo y la rivalidad (la nada reduplicada); ella brinda la total apertura, para que el Todopoderoso, sin violar libertad alguna, se vista de debilidad y supere la distancia, no sólo de naturalezas (divina - humana), sino, más aún, la barrera desgraciada que había levantado el pecado (ver Ef. 2,14).

¿No es asimismo llamativo que Kierkegaard invite al *recogimiento*, actitud tan mariana y femenina?

"Esta interiorización de la presencia y de la acción de María (y de la Iglesia que ella representa) en lo 'íntimo' de la vida de fe del discípulo significa que de ahora en adelante María está llamada a ejercitar en la vida del discípulo una verdadera función materna, la de concebir y dar a luz; debe ayudarnos a formar a Cristo en nosotros, debe de nuevo 'dar a luz' a Cristo, pero esta vez *en nosotros*, en nuestro interior...

La Iglesia insiste por una parte en la igualdad de los derechos y de la dignidad entre hombre y mujer, pero amonesta también repetidamente a que permanezcamos siempre atentos al misterio específico de la mujer, a su misión propia. La mujer debe, sin lugar a dudas estar más integrada en la vida concreta y en las estructuras de la Iglesia, pero *como mujer*, con su carisma sponsal, materno y virginal. Tarea y misión de la mujer en la Iglesia es la de ayudar a los cristianos a descubrir y también a devolver mayormente un rostro femenino a la Iglesia, un 'rostro mariano' (H. Urs von Balthasar): esto, sólo puede hacerlo la mujer.

Lo ha dicho muy bien una mujer francesa, Nicole Echivard (casada y madre de tres hijos), en su reciente libro: 'Mujer, ¿quién eres?'

'El *secreto virginal*, a saber el de la mujer, en el cual el hombre puede penetrar sólo después de Ella y por medio de ella, es el misterio de la Encarnación redentora, que es su fuente y que lo ilumina: el

misterio del Verbo hecho carne en una mujer... En María, con la gracia redentora, y con su libre respuesta a aquella gracia, la femineidad física y espiritual recibe, desde adentro, en un modo casi 'connatural', un cumplimiento perfecto...

Y así María, en un modo del todo especial es la 'hija' (el éxito), la madre, la figura y el sentido profundo, eterno, de toda mujer antes de la recapitulación del Hijo dilecto del Padre.

Así toda mujer es atraída al misterio de María. Ahora bien, el misterio de María consiste en su 'secreto virginal', en el misterio de la Encarnación y en el de la compasión: misterios nupciales y maternos a la vez, misterio de la demora de Dios —Dios en ella y ella en Dios— en la plenitud virginal del amor' <sup>79</sup>.

Todo lo dicho se vierte, como no puede ser menos, en la reflexión actual de la Iglesia sobre funciones concretas del varón y la mujer en la Iglesia.

V. Balthasar, expresaba incansablemente al respecto: "Femenina es primero la Iglesia, porque lo primero y lo que todo lo resume es deberse, agradecer por recibir y por transmitir. Y sólo para que no se olvide de esta femineidad primordial, sólo para que sea siempre receptáculo y no posesiva y dispositiva, se le incrustó el ministerio masculino, que representa al Señor, administrador de la Iglesia; dentro siempre de los límites de su receptividad femenina. En cierto sentido es la Iglesia primariamente matriarcal, secundariamente patriarcal, aunque las categorías sociológicas hay que aplicárselas sólo impropiaemente.

Las empleamos por plasmar de modo intuitivo que el movimiento feminista por el ministerio eclesiástico sólo puede explicarse por una ignorancia de su peculiar dignidad en la Iglesia (en cuanto Iglesia), ignorancia que elimina por nivelación el misterio de los sexos, en vez de destacarlo en su tensión y fecundidad abiertas y cabales"<sup>80</sup>.

Más allá del *ministerio* de la Iglesia está el *misterio* de la misma; más allá de sus estructuras, se halla su vida profunda<sup>81</sup>.

79. I. de la Potterie, "La 'donna' nel IV Vangelo..." pp. 474-475 (citando a: N. Echivard, *Femme, qui est-tu? - 'Il n'est bon pour l'homme d'être seul' (Gén 2,18)*, Criterion —1985— pp. 135-136).

80. H.U.v. Balthasar, "El sello mariano de la Iglesia" en: *Puntos centrales de la fe*, Madrid (1985) pp. 243-244.

81. Seguimos aquí fundamentalmente a I. de la Potterie, "La donna nel mistero della chiesa", pp. 551 ss.

Y esto vale también para los ministros: su fe, que tienen en común con todos sus hermanos, es anterior al ejercicio de sus funciones. *Ser cristianos, pertenecer a la Iglesia*, es más fundamental que *ser ministros de la Iglesia*<sup>82</sup>.

Así lo ve también un teólogo de Taizé, P.Y. Emery: La Iglesia "es el lugar, el fruto, *el receptáculo de esta vida comunicada*: es el resultado ya iniciado de la venida de Cristo, la participación en la vida del resucitado. Estamos aquí frente a lo que se puede llamar el aspecto femenino de la Iglesia, donde lo esencial no está en el 'hacer', sino en el 'ser', y donde el acento no cae sobre la organización, sobre las estructuras, ni sobre el aspecto institucional y visible, sino sobre la vida secreta, profunda, escondida del Espíritu Santo, que apenas puede verse aflorar"<sup>83</sup>.

Una cultura que nivele estos valores, típicamente femeninos, el igualitarismo total entre los sexos podría conducirnos a una civilización parecida a la sociedad soviética, donde, según el testimonio reciente de una mujer rusa, Tatiana Goritcheva, "la falta grosera de espiritualidad crea un ser humano a una sola dimensión, el *homo sovieticus*, *sin sexo*"<sup>84</sup>.

82. De ahí que se dé asimismo un aspecto esponsal, aún para los sacerdotes y todo cristiano. "Aunque ella se componga de hombres y de mujeres, la Iglesia no es menos vista por el Nuevo Testamento como esposa de Cristo (II Cor 11,2; Ef 5, 22-33; Ap 21,9;22,17). Esto ha de tener que significar algo. Esto implica que *ella es en su fondo femenina*. Se puede decir que lo es de una doble manera. Lo es ante todo porque su primera obligación, que vale para todos los cristianos, hombres y mujeres, es decir, sí a Cristo sin cesar, el cual salva; guardarse disponible a Dios y acoger humildemente el don divino. Nada es más opuesto al desarrollo de la Iglesia que el orgullo satisfecho; nada es más favorable a su desarrollo que la pobreza espiritual de la cual María es el ejemplar acabado. La Iglesia es todavía y sobre todo femenina por la maternidad espiritual con que la dota su esposo divino y por el amor con que ella rodea a sus hijos" (A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, p. 230; cfr. *Lumen Gentium*, VIII, 61: María virgen y madre, tipo de la Iglesia).

83. P.Y. Emery, "Féminité de l'Eglise et féminin dans l'Eglise" en: *Etudes théologiques et religieuses*, 40 (1985) p. 92.

84. Citada por O. Clément, "Féminisme russe et Mère de Dieu" en: *Questions sur l'homme*, Paris (1972) p. 257.

En una entrevista concedida a Irina Alberti y Marina Ricci, la misma Goritcheva afirma: "El occidente laicizado tiende a hacer desaparecer la diversidad. ¡Se habla tanto de transsexualidad, de unisexo, etcétera! Es una reducción de la realidad humana a una dimensión única, chata, una transformación es la persona de sujeto en objeto. La mujer en particular se vuelve objeto de esta óptica. Se pierde la conciencia de sí mismos, se pierde la identidad. Es un proceso peligrosísimo. El sexo es algo importante y muy profundo... La mujer y el hombre son profundamente diversos, y es el sexo lo que permite penetrar en lo íntimo de esta diversidad...

El teólogo ortodoxo Paul Evdokimov escribía: “El principio religioso de lo humano es tomado de la mujer”<sup>85</sup>. El, que era ruso, estaba más calificado que muchos otros para recordar un testimonio hoy casi unánime: “La fe, en la Rusia soviética, es conservada por la mujer rusa; y todos están maravillados acerca de la parte de la mujer en la transmisión de la fe”<sup>86</sup>.

Un poco antes, el mismo autor había manifestado: “El alma femenina se acerca mayormente a las fuentes, a los orígenes, a la génesis, la Biblia hace de la mujer el órgano de la receptividad espiritual de la naturaleza humana”<sup>87</sup>.

“Haced lo que él os diga” (Jn 2,5) son las últimas palabras que recuerda el N.T. en boca de María, la “mujer de Caná”. No parece que podamos culminar de mejor modo este conjunto deshilvanado de sugerencias, que hemos tratado de auscultar en la Biblia.

En aquel testamento mariano, ella no indica por sí misma consignas o estrategias. Remite a su Hijo. Pero prepara el corazón, primeramente con su propio ejemplo de fe emprendedora (para nada reducida a un quietismo holgazán), ya que se había preocupado de disponer a los sirvientes. De hecho, Jesús utilizará este dispositivo mariano en su “primer signo”, aunque superándolo hacia profundidades todavía arcanas.

La entrega de María es tanto más sublime, cuanto pasa por encima de sus mismas iniciativas, reconociendo inteligentemente que los

La nuestra es todavía una sociedad prevalentemente masculina, porque es una civilización que elige las manifestaciones exteriores, se quiere basar en conocimientos y habilidades, en primer lugar cerebrales y técnicas. En una civilización así ensamblada se hacen a una parte el alma, el corazón: aquello que es eminentemente femenino.

No, la mujer no debe hacerse sacerdote: no es imitando al hombre, buscando transformarse en hombre, que la mujer se valoriza o se encuentra a sí misma” (“L'altro femminismo” en: *30 Giorni*, V. N° 2 —1987— p. 57).

85. P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, citado en la recensión de R. Carpentier, en: *NRTh* 86 (1964) p. 877.

86. P. Evdokimov, *La novità dello Spirito*, Milano (1979) p. 267. El mismo autor recuerda que las figuras más notables del siglo XIX, los starets Macario d'Optime, Ambrosio de Chamordino, Serafín de Sarov, habían puesto en primer plano de su ministerio la educación espiritual de la mujer. (Citado por Margarita Léna: “Sobre la educación de las hijas” en: *Communio* —Chile— *ibid.*, p. 73).

87. P. Evdokimov. *La novità dello Spirito*, p. 258. En igual sentido el ya mencionado teólogo de Taizé, P.Y. Emery: “El primer papel de la mujer... es recordar, dándole la prioridad en la propia vida, todo el misterio espiritual de la Iglesia como esposa y madre, todas las realidades secretas, escondidas, que los hombres fácilmente olvidan o desprecian, con su tendencia a racionalizar” (“Femminité de l'Eglise...”, pp. 94-95).

tiempos han cambiado y que se quedan atrás las premuras maternales del hogar nazaretano.

Después: no usurpa papeles que no le corresponden. Y, si ella no entiende ("¿qué hay entre yo y tú?", *ibíd.*, v. 4), no se encastilla en su pena, ni se revela. Espera "la hora", apuntando a la única fuente de solución, sin ilusionarse con autonomías de corto alcance.

"No es la gnosis masculina, no es el querer saber a todo precio, lo que califica a este acto, como tampoco María aspiró a saber en la tierra, sino que se contentó con conservar la Palabra en su corazón y contemplarla. También el saber y el entender teológicos y pastorales, que el Resucitado deposita en la memoria de la Iglesia, abriendo durante cuarenta días la Escritura a los apóstoles, es depositado en ese seno espiritual femenino-contemplativo. La frase del profeta —femenina *circumdabit virum* (Jer 31,22)— se cumple también en este aspecto... María es el prototipo de la Iglesia no sólo por su fe virginal; lo es igualmente por su fecundidad, que no es desde luego una fecundidad autónoma (como la de las diosas de la fecundidad), sino puramente servicial, ya que es Cristo, no María, el que crea a la Iglesia por su pasión. Sin embargo, María participa como mediadora en esa creación por la universalidad y totalidad de su *fiat*, del cual puede hacer uso su Hijo como de un *medium* infinitamente plástico, para sacar de él nuevos creyentes y renacidos.

Su estar junto a la cruz, su ser remitida por el Hijo, en medio del abandono de la cruz, a la Iglesia, su eterno papel de mujer que está de parto (Apoc 12) muestran hasta qué punto su entrega es universalizada y transformada en el principio universal de seno de toda gracia cristiana engendradora"<sup>88</sup>.

*Miguel Antonio Barriola*

88. H.U.v. Balthasar, "¿Quién es la Iglesia?" en: *Ensayos teológicos – Sponsa Verbi*, Vol II, Madrid (1965) pp. 204-205.