

Los Evangélicos, Los Católicos y la Virgen María

Stephen Benko

- **Introducción**
- **Capítulo 1: María en el Nuevo Testamento**
- **Capítulo 2: Dogmas Marianos Católicos Romanos**
- **Capítulo 3: Tesis Marianas**
- **Capítulo 4: Una Comparación**
- **Capítulo 5: María y el Vaticano II**
- **Capítulo 6: María como la Figura de la Iglesia, Un Nuevo Enfoque Protestante**
- **Capítulo 7: La Teología de José**
- **Capítulo 8: Un Nuevo Principio de Mariología, El Motivo Kenótico**
- **Epílogo**

Introducción

Dos movimientos han tenido un gran impacto sobre la vida de la iglesia universal en tiempos recientes. Uno es el creciente alejamiento, por parte de las multitudes, de cualquier expresión organizada de la vida religiosa; el otro es el movimiento ecuménico. Este último puede expresarse como un creciente entendimiento y cooperación entre las denominaciones. Exclusivamente protestante, al comienzo, se ha extendido a los cuerpos ortodoxos, y en años recientes a una Iglesia Católica Romana más suave. En comparación con estos grandes acontecimientos, todo lo demás parece carecer de importancia.

Tocante a lo que concierne al papel de la iglesia en el mundo, han existido y existen muchos estudios significativos por parte de los teólogos. No aludimos aquí al enfoque "Dios-ha-muerto", que está esfumándose. Ciertamente, este movimiento desapareció del escenario sin ningún impacto notable sobre la vida de la iglesia. La tarea de aquellos que realmente se sienten responsables por la iglesia de Dios es siempre la misma: encontrar los modos y los medios por los cuales el mensaje del reino de Dios pueda proclamarse mejor en nuestra época a la gente de nuestra sociedad.

El movimiento ecuménico tiene su propia literatura, y la nueva atmósfera está comenzando a producir trabajos dirigidos a promover un mejor entendimiento entre los evangélicos y los católicos romanos. En esta área, un aspecto ha sido extrañamente descuidado por los evangélicos: un estudio serio de la mariología, la enseñanza de la Iglesia Católica Romana con respecto a la madre de Jesús. Todos conocen el lugar importante que la veneración a María tiene en la piedad católica romana, pero muy pocos evangélicos (y tal vez aun católicos romanos) saben cuál es la verdadera enseñanza de la Iglesia Católica Romana acerca de María. Menos conocido es aún el lugar que ocupa la mariología dentro de la teología católica romana misma, y esta es una cuestión tan crucial que nadie que no esté informado sobre este punto puede mantener un diálogo inteligente con los hermanos separados de Roma.

Y sin embargo, es claro que el futuro del cristianismo puede depender de que los evangélicos y los católicos aprendan a conversar y aceptarse mutuamente. Este libro es una tentativa para promover tal diálogo. Su primer objetivo es familiarizar a los protestantes con la enseñanza católica romana respecto a María. El autor tiene la esperanza de quitar con ello muchas equivocaciones y al mismo tiempo demostrar el alcance pleno de María en el pensamiento católico romano. Esta parte de nuestro estudio se fundamenta únicamente sobre las obras de autores católicos romanos. De ellos hemos tratado de dar atención tanto a los teólogos conservadores, que centran su teología en María, como a los teólogos más liberales, que le atribuyen menos importancia. Cuando un punto respecto a María ha recibido la aprobación oficial, ya sea por una bula papal, una encíclica, a otra autoridad eclesiástica, sobre ellas nos hemos basado. Por eso esperamos que no solamente el lector corriente, sino también el teólogo y el estudiante de seminario hallen en este libro una fuente de útil información.

La información sobre la tesis mariana sería inútil, no obstante, si no pudiéramos ubicarla en relación con nuestro propio pensamiento. Por tanto, procedemos a señalar los puntos básicos que están en juego entre la actitud protestante y católica romana hacia María. Al hacerlo, mantenemos a propósito nuestro diálogo sobre un nivel teológico, y no divagamos hacia el problema de la piedad popular. Tal piedad es a menudo la expresión del temperamento del pueblo y no refleja necesariamente una posición eclesiástica oficial. Indudablemente que hay muchos excesos en este respecto, y dirigentes católicos responsables están ansiosos por restringirlos. Sin embargo, esto es un asunto interno de nuestros hermanos. Si un protestante escribiera acerca de ello, significaría descender a la polémica, lo que consistentemente hemos tratado de evitar.

El próximo paso en nuestro estudio es mostrar el estado actual de la mariología. Opinamos que el desarrollo de la mariología alcanzó su punto culminante durante el pontificado de Pío XII. La atmósfera es muy distinta actualmente, y estaríamos equivocados si tratáramos de aplicar hoy la misma crítica que aplicábamos hace veinte años. Evaluaremos, por lo tanto, los últimos cambios mariológicos incluyendo el Concilio Vaticano II y sus consecuencias inmediatas. Luego consideraremos las señales que indican el curso futuro de la mariología. Creemos que el futuro inmediato no es favorable al desarrollo de dogmas marianos siguiendo las viejas líneas conservadoras. En nuestra opinión, los acontecimientos sucederán en dos áreas generales: la relación entre María y la iglesia, y la evaluación del papel de José dentro de la mariología. No es necesario recalcar que para los protestantes,

porque están firmemente arraigados en la herencia de la Reforma, ambas evoluciones les serán ajenas. Creemos, sin embargo, que nuestra presentación es justa y nuestra crítica constructiva.

Finalmente, como un punto de partida para una discusión ecuménica provechosa, daremos nuestra propia opinión sobre el principio de la mariología que pudiera ser aceptado por los evangélicos y los católicos juntamente. Creemos que los evangélicos debieran echar una nueva mirada a María, y ya que nos es imposible incorporar a nuestra teología ninguna de las tesis marianas católicas romanas, debemos partir de un principio nuevo, que creemos se halla en el motivo *kenótico* del Nuevo Testamento. Esperamos que entre los mariólogos católicos romanos haya algunos lo suficientemente interesados en el diálogo ecuménico como para recibir nuestras sugerencias y tal vez echar una nueva mirada.

No es una tarea fácil para un evangélico escribir un libro sobre María. No sólo faltan aún obras evangélicas adecuadas en este ámbito, sino que también la literatura católica romana sobre el tema es tan abundante que es imposible para cualquier persona dominar siquiera una fracción de lo que está disponible. Además, siempre existe la tentación de mirar el problema desde varios ángulos, tales como el de las religiones comparadas, el psicoanalítico, o el práctico. Nosotros hemos decidido tratar la cuestión de María como un problema teológico cristiano.

La preparación de este libro demandó mucha lectura y estudio, algunas veces frustrante, más a menudo estimulante. Si sirve para promover el entendimiento cristiano, y si fortalece a la iglesia de Jesucristo aun en el más mínimo grado, el tiempo ha sido bien empleado.

El texto del manuscrito terminado fue leído por varias personas que ofrecieron una crítica valiosa. De especial ayuda fue el doctor David Scheidt, actualmente pastor de la Grace Evangelical Lutheran Church, de Allenton, Pa., EE. UU., de N. A. Sus conocimientos de la historia eclesiástica y su experiencia editorial hicieron de él un crítico y una ayuda excelentes. Le estamos muy agradecidos por sus muchas indicaciones. No podemos dejar de reconocer los servicios que nos extendió a través de los años la Biblioteca Bucknell, del Crozer Theological Seminary de Chester, Pa., EE. UU., de N. A. Los seminarios evangélicos tienen sólo un número limitado de libros sobre María, y tuvimos que procurarnos mucho del material original por medio del servicio Inter-Library Loan. En esta labor extensa y agotadora la Biblioteca Bucknell nos dio una gustosa ayuda, por la cual deseamos agradecer al diligente personal.

Judson Press cooperó plenamente conmigo en cada etapa de la publicación de este libro. Se debe un especial reconocimiento a la señorita Eileen James, quien en nombre de la Judson Press preparó el manuscrito para la imprenta. Ella llevó a cabo una tarea muy cuidadosa y fue mucho más allá de lo que era su deber para aclarar todo pequeño detalle, y corregir errores que a menudo escapan a la atención del autor. A ella deseo expresar mis más sinceras gracias.

Stephn Benko

Capítulo 1

MARÍA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Para los evangélicos no existe una fuente de material más antigua o más fidedigna acerca de María que los escritos del Nuevo Testamento. Nada que no sea tan antiguo como el Nuevo Testamento se considera autoritativo. Pero lo que el Nuevo Testamento tiene que decir respecto a María no es de ningún modo tan simple o insignificante como muchos evangélicos creen o gustarían creer. La intención de este capítulo es ver lo que el Nuevo Testamento realmente dice acerca de María.

Se menciona a la madre de Jesús, o hay referencias a ella, en los siguientes pasajes del Nuevo Testamento:

- Mateo 1; 2; 12:46-50; 13:55
- Marcos 3:31-35; 6:3
- Lucas 1; 2; 8:19-21; 11:27, 28
- Juan 2:1-12; 6:42; 19:25-27
- Hechos 1:14
- Gálatas 4:4

Estos textos, algunos de los cuales son paralelos, caen dentro de seis categorías:

1. Los relatos de la infancia: Mateo 1-2 y Lucas 1-2
2. María como esposa y madre: Mateo 1-2 y Lucas 1-2
3. El rechazamiento de María por Jesús: Marcos 3:31-35; Mateo 12:46-50; Lucas 8:19-21; Lucas 11:27, 28
4. María símbolo del antiguo pacto: Juan 2:1-12; 19:25-27
5. ¿Llegó María a ser creyente Hechos 1:14
6. La referencia de Pablo al nacimiento de Cristo: Gálatas 4:4

LOS RELATOS DE LA INFANCIA

Es obvio, inmediatamente, que a María se la menciona con mayor frecuencia en los relatos de la infancia, que comprenden aproximadamente el setenta y cinco por ciento de todas las referencias a ella en todo el Nuevo Testamento. De inmediato nos confronta la pregunta:

¿De qué valor son estos pasajes para una mejor comprensión de María y su relación con Jesús?

No es fácil contestar la pregunta, porque los relatos de la infancia en Mateo y Lucas difieren grandemente entre si. Estas diferencias son tan obvias y tan bien conocidas generalmente, que mencionaremos sólo unas pocas que arrojan luz sobre nuestra pregunta.

Mateo en sus relatos de la infancia de Jesús, menciona a María por nombre cinco veces, y casi siempre de un modo pasivo o subordinado. En Mateo 1:16 se la menciona como aquella de la cual José era el marido; en 1:18 como la desposada con José. Mateo 1:20 dice: “José. . . no temas recibir a María lo mujer.” La única excepción al papel generalmente subordinado de María puede ser en Mateo 2:11; donde se nos dice que los magos “vieron al niño con su madre María”. Esta cláusula sugiere la posibilidad de algún interés en María misma, pero en el mismo versículo la atención se vuelve inmediatamente hacia el niño: “. . . y postrándose lo adoraron”. Se exhibe la misma actitud hacia María en los otros pasajes de los relatos de la infancia que hace Mateo, donde no se la menciona por nombre, sino que solamente hay referencia a ella. Su papel es siempre pasivo; nadie se dirige a ella; nunca se habla de ella; nunca hace algo por su cuenta; siempre son otros los que hacen cosas que la afectan. Ella está desposada y se descubre que está encinta. Su marido quiere divorciarse de ella, pero el ángel interviene a su favor. José, siguiendo el mandato del ángel, decide en contra del divorcio, y en lugar de eso se la lleva (y al niño Jesús) a Egipto, después la trae de regreso a Nazaret. En todos estos acontecimientos, según los presenta Mateo, María es pasiva.

La situación es radicalmente diferente en los relatos de Lucas, que la mencionan por nombre unas doce veces. En realidad, en el Evangelio de Lucas María parece ser el centro de toda la historia de la natividad, en tanto que en Mateo el nacimiento en sí es el centro de interés y recibe importancia universal y cósmica por el aparecimiento de la estrella y la venida de los magos del Oriente para honrar a Jesús. Además, en Mateo, aun el rey Herodes toma un interés activo, aunque negativo, en el nacimiento de Jesús. Nada de esto se ve en Lucas; por el contrario, después que los pastores hablan presentado su homenaje “. . . María guardaba estas cosas, meditándolas en su corazón” (Lc. 2:19).

Una comparación entre los dos relatos de Mateo y Lucas muestra que la importancia que se atribuye a José en Mateo es el privilegio de María en Lucas. En los relatos de Mateo se menciona a José por nombre siete veces, pero solamente tres veces en los relatos de Lucas. El papel de José también varía muy notablemente en los dos relatos. En Mateo José es la garantía del origen Davídico de Jesús (compárese Mt. 1:16, 20); la concepción de Jesús por el Espíritu Santo es anunciada a José (compárese Mt. 1:20); y dos veces mas el tiene una visión de un ángel (compárese Mt. 2:13, 19). Es José quien nombra al niño (compárese Mt. 1:25), y es la decisión de él habitar en Nazaret, cumpliendo así la profecía respecto a Jesús (compárese Mt. 2:23). La diferencia en los papeles de José en los dos relatos puede ilustrarse por medio del siguiente paralelo:

Mateo 1:20 “. . . Un ángel del Señor le apareció . . .”	Lucas 1:28 El ángel aparece a María. 1:31 El nacimiento de Jesús anunciado a
--	--

1:21 El nacimiento de Jesús anunciado a José. 1:24 José obedece al ángel: “. . . recibió a su mujer. . .”	María. 1:38 María obedece al ángel: “. . . hágase conmigo conforme a lo palabra.”
--	--

Ninguna de las grandes responsabilidades dadas a José que aparecen en Mateo, se encuentran en Lucas. Según Lucas no sólo no tiene José visión de ángeles, sino que ni siquiera se le informa acerca de la concepción del niño. Además, el privilegio de dar nombre al niño es dado a María, no a José. Hablando en general, todo lo que confería prominencia a José en el relato de Mateo o no es mencionado o es atribuido en la mayoría de los casos a María. En efecto, Lucas presenta a José en el papel de un circunstante. Lucas descuida a José hasta el punto de que es obvio, sin una sombra de duda, que es María el centro de interés para él.

Parece a primera vista que en Lucas José retiene su papel como garante del linaje davídico de Jesús (compárese Lc. 1:27; 3:23-38). Pero aquí, además de la ambigüedad de los textos, puede discernirse un intento de asignar a María aun este papel. El intento se hace del siguiente modo: Zacarías (compárese Lc. 1:5), cuya esposa es parienta (*suggenis*, es decir, un pariente femenino) de María (compárese Lc. 1:36), pertenecía a la clase de Abías. Aunque esto pueda parecer sólo un intento de establecer un parentesco entre Juan el Bautista y Jesús, es bien sabido que María fue incluida en la línea davídica en una fecha temprana. Tan temprano como en el año 110, Ignacio la trata como tal; muy ciertamente también Justino Mártir lo hace. De cualquier modo, el parentesco con Elisabet asegura el lugar de María en la línea sacerdotal, porque Elisabet, como esposa de un sacerdote, debía haber sido de ascendencia sacerdotal.

La elevación de la persona de María se evidencia también en la manera en que los privilegios otorgados a Zacarías son igualmente atribuidos a María, de modo que ella surge como “Bendita . . . entre las mujeres.” Compárense los siguientes pasajes de Lucas 1:

11 Y se le apareció un ángel . . . 12 Y se turbó Zacarías. . . 13... el ángel le dijo: Zacarías, no temas; porque tu oración ha sido oída, y lo mujer Elisabet te dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Juan. 14-17 (Profecía acerca de Juan) 18 Dijo Zacarías al ángel: ¿En qué conoceré esto? Porque yo soy viejo, y mi mujer es de edad avanzada. 19 Respondiendo el ángel, le dijo: Yo soy Gabriel, que estoy delante de Dios. . 24, 25 (Elisabet se recluye)	26, 27. . . El ángel Gabriel fue enviado por Dios a . . . María. 29 Mas ella, . . . se turbó . . . 30 Entonces el ángel le dijo: María no temas, porque has hallado gracia delante de Dios. 31 Y ahora, concebirás en lo vientre, y darás a luz un hijo, y llamarás su nombre Jesús. 32, 33 (Profecía acerca de Jesús) 34 Entonces María dijo al ángel: ¿ Cómo será esto? pues no conozco varón. 35 Respondiendo el ángel, le dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti 39-56 (María visita a Elisabet)
--	--

El paralelismo culmina en una reunión de las don mujeres en la cual la superioridad de Maria es reconocida por Elisabet; y aun Juan, en el vientre de su madre, reconoce la presencia de la “madre de mi Señor”.

¿Por qué es entonces que Maria, a quien Mateo en son relatos de la infancia de Jesús no atribuye real prominencia, emerge tan prominente y centralmente en el relato de Lucas? En parte puede contestarse a la pregunta señalando que Mateo y Lucas trabajaron con dos tradiciones distintas al componer son relatos de la infancia. En una tradición José era la figura principal, en tanto que en la otra lo era Maria. El interés de Lucas por Maria, que está limitado a sus relatos de la infancia, sugiere que debía haber habido algo en relación con estas narrativas que motivó la intensificación por parte de Lucas de la importancia de Maria. ¿Qué era ese algo?

Aquí debemos recordar que los relatos de la infancia muy probablemente pertenecían a un estrato secundario de la historia de cada Evangelio. Originalmente tanto Mateo como Lucas empezaron en lo que ahora es el capítulo 3. Marcos, el Evangelio más antiguo, no tiene relato de la infancia, tal vez porque la cuestión de la encarnación no era una preocupación primaria para él o para los cristianos de su época. El surgimiento de un interés en el “cómo” de la encarnación suscitó la cuestión con respecto al nacimiento e infancia de Jesús, y para satisfacer este interés, se agregaron a Mateo y Lucas los relatos de la infancia. Mateo llevó a cabo su tarea como cosa natural. El antepuso a su Evangelio la tradición de que ya disponía; y en esta tradición, como hemos visto, la figura prominente era José, no María.

La posición de Lucas era distinta. En la composición de son relatos de la infancia él utilizó por lo menos don fuentes: una que trataba del nacimiento de Jesús; la otra, un producto literario de los seguidores de Juan el Bautista. Este llamado “documento bautista” tiene a Juan el Bautista como su héroe, y muy naturalmente comenzó con la historia del nacimiento de Juan y de son padres, Elisabet y Zacarías. Lucas incorporó partes de este documento a su obra, combinándolas con su otra fuente, o fuentes. Esta combinación puede interpretarse como un intento de unir a los seguidores de Jesús y a los de Juan el Bautista. Así, cuando Lucas introdujo este “documento bautista” en su relato de la infancia, hizo una comparación entre las don historian, a hizo lo mejor que pudo para mostrar la mayor importancia de Jesús. La importancia dada a Maria debe verse y pesarse, entonces, en relación con Elisabet, la madre de Juan el Bautista.

La notable elevación de Maria que hace Lucas en los relatos de la infancia, no se debe, por tanto, a un reconocimiento creciente de la importancia de Maria en ciertas comunidades cristianas primitivas -como si en ciertas zonas geográficas los cristianos tuvieran un concepto altamente desarrollado de Maria, en tanto que en otros lugares no era así. Ni puede sostenerse que durante los diez años, más o menos, que transcurrieron entre la composición de Mateo y la de Lucas, los cristianos llegaron a reconocer el papel de Maria en la historia de la salvación. Que tal no era el caso está claramente definido por el resto del Evangelio de Lucas, ya que al concluir los relatos de la infancia María desaparece casi completamente. Sólo don pasajes posteriores se refieren a ella, ambos de un modo más bien negativo. Uno puede llegar a la conclusión de que la prominencia de Maria en Lucas 1-2 se

debe más bien a la circunstancia de que el relato de la infancia de Jesús y la de Juan el Bautista son narradas lado a lado. Todo lo relacionado con el nacimiento de Jesús es acen-tuado, a fin de darle una importancia mayor sobre Juan el Bautista. Era muy natural, entonces, dar más alto honor a la madre de Jesús que a la madre de Juan. Este hecho sólo explica la elevada prominencia de María en Lucas 1-2.

El trabajo editorial de Lucas es también responsable por una alteración en la atribución del Magníficat (Lc. 1:46-55). Este himno está estrechamente relacionado con María y es citado a menudo como una fuente importante de las especulaciones mariológicas y católicas romanas. El Magníficat es, no obstante, un himno judío pre-cristiano. Era originalmente una parte del “documento bautista” donde fue utilizado como un cántico de Elisabet. Lucas lo halló como tal, y lo dejó como tal al combinar el documento bautista” con su otra fuente, o fuentes. Es materia de discusión si Lucas escribió en 1:46 “Entonces María dijo” o sólo simplemente “Y ella dijo” (queriendo decir Elisabet, ya que ella era la que tenía antes la palabra). El hecho es que el Magníficat fue cantado *en honor de* Maria, y de acuerdo con el designio total de Lucas, la cantora es la otra madre, Elisabet. Todo este asunto ha estado sometido a mucho debate durante los últimos setenta y cinco años. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial se ha escrito sobre el tema un número importante de nuevos estudios. Los argumentos en favor de la hipótesis arriba ofrecida son muy fuertes, y uno bien puede aceptar el argumento de que el Magníficat nunca tuvo realmente la intención de ser un himno cantado por Maria. De ser así, entonces la redacción actual de Lucas 1:46, “Entonces Maria dijo”, es una alteración del texto original de Lucas.

ESPOSA Y MADRE

Dentro de la estructura de los relatos de la infancia, una segunda clase de pasajes del Nuevo Testamento tiene que ver con María como una esposa y madre. Esta clase es importante por su incidencia sobre la cuestión de María en el diálogo evangélico-católico romano.

En Mateo 1:24, 25 leemos que José “. . . recibió a su mujer. Pero no la conoció hasta que dio a luz a su hijo primogénito; . . .” La palabra griega traducida “hasta” es *heos* o *heos hou*. Esta preposición puede utilizarse para denotar el final de un período de tiempo, el límite de un lugar, grado o medida. Algunas veces puede significar el tiempo durante el cual tiene lugar, como en Mateo 14:22 y 26:36. En estos dos pasajes la traducción apropiada puede ser “entre tanto”. En el caso de Mateo 1:25 tal traducción es inapropiada, y este hecho deja sólo un significado posible: que la palabra “hasta” significa el fin de un período de tiempo, después del cual cesó la abstinencia de José y de María y empezó su relación marital normal. Una relación marital entre José y María está apoyada por muchas referencias en los Evangelios a los hermanos y hermanas de Jesús, quienes aparentemente eran hijos de José y Maria.

Lucas 2:7 declara que Jesús era el “hijo primogénito” de María. La palabra usada aquí es *prototokos*, que varios manuscritos incluyen en Mateo 1:25. La palabra en sí no significa necesariamente que otros hijos siguieron al “primogénito”. Sin embargo, siendo que los Evangelios mencionan hermanos y hermanas de Jesús, es lógico llegar a la conclusión de

que esta palabra se refiere al mayor de posiblemente muchos hijos. Un argumento más en apoyo de esta interpretación es el hecho de que en un caso en que es importante saber que se quiere decir sólo un hijo, el Nuevo Testamento griego usa otra palabra, que es *monogenés*. Este término se usa por ejemplo en relación con el muerto de Naín, quien era “hijo único de su madre” (Lc. 7:12); con la “hija única” de Jairo (Lc. 8:42); y con el “hijo único” de quien se pidió a Jesús lo librarse de un espíritu inmundo (Lc. 9:38). Todas estas citas son de Lucas, lo que muestra que el evangelista está completamente familiarizado con la palabra *monogenés* cuando significa un hijo único. ¿Por qué, entonces, no usa esta palabra en 2:7, en lugar de *prototokos*? La respuesta está a mano: porque Lucas sabía que Jesús no era el “único hijo” sino el “hijo primogénito”, y que le siguieron otros hijos.

Lucas 1:28 contiene las palabras que a todos nos son tan familiares por la oración católica romana: “Dios lo salve, María, llena eres de gracia.” El texto en griego es *chaire kecharitomené, ho kyrios meta sou*. La traducción de *kecharitomené* como “llena de gracia” es cuestionable. El verbo *charitoo* aparece solamente en otro lugar en el Nuevo Testamento, Efesios 1:6, donde el significado es “con que nos favoreció” o “que nos otorgó”. Que la gracia de Dios es lo que ha sido otorgado queda de manifiesto por el uso de la palabra *charis*. Cuando el Nuevo Testamento habla de una “plenitud de gracia” especial, lo hace utilizando el adjetivo *plérés*, lleno. Parece, por lo tanto, que en el uso que le da Lucas de ser lleno de gracia o del Espíritu Santo hubiese sido expresado por *plérés charitos* y no por *kecharitomené*. Además de *charito* hay otro verbo asociado con *charis*: *charizomai*, dar libremente, perdonar, dar graciosamente como un favor. Si se hubiese usado este verbo podría haberse dado el significado que los mariólogos católicos romanos atribuyen a *kecharitomené*. La traducción “llena de gracia” está basada en la Vulgata, que traduce incorrectamente “*gratia plena*” en este texto; pero sobre la base del original griego, “favorecida” es la mejor traducción. Por esta razón la exégesis evangélica generalmente no deduce cosa alguna en esta frase que esté relacionada con la condición de María respecto al pecado. La salutación angelical es simplemente un saludo respetuoso extendido a la mujer que será la madre del Salvador.

EL RECHAZO DE MARIA POR JESUS

La tercera clase de pasajes del Nuevo Testamento que tratan de María presentan el rechazo, por parte de Jesús, de cualquier título especial que su madre pudiera tener sobre él. En verdad, estos pasajes niegan cualquier relación especial de María con él en un plano espiritual.

El primero entre estos pasajes es la declaración de Jesús respecto a sus verdaderos familiares, en Marcos 3:31-35 y sus paralelos: “. . . ¿quién es mi madre y mis hermanos? Y mirando a los que estaban sentados alrededor de él, dijo: He aquí mi madre y mis hermanos, porque todo aquel que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano, y mi hermana, y mi madre.” Es necesario recalcar dos cosas con respecto a estos textos: primeramente, la mención de hermanos y hermanas de Jesús en conexión con María; y en segundo lugar, la relación de María con Jesús durante su ministerio docente.

En lo que respecta a los hermanos y hermanas, difícilmente puede haber duda alguna de que éstos eran hijos naturales de José y María. Algunos de los pasajes discutidos anteriormente señalan también este hecho que está sumamente subrayado en Marcos 6:3, 4 y sus paralelos. Algunos textos paulinos, tales como 1 Corintios 9:5 y Gálatas 1:19 también mencionan a los hermanos de Jesús. La palabra griega para hermano es *adelphos* y para hermana es *adelphēe*. Ciertamente estas palabras pueden referirse también a hermanos y hermanas espirituales como se usan los términos en la iglesia cristiana, o a parientes tan cercanos como primos. El significado primario de las palabras es, sin embargo, hermano y hermana en el sentido de ser hijos de los mismos padres. Esto es lo que en definitiva significa en Marcos 3:31-35 y paralelos; de otro modo se pierde el sentido de la respuesta de Jesús. No parece probable que cuando él deseó referirse a la más estrecha relación familiar en la tierra haya dicho algo como: “. . . todo aquel que hace la voluntad de Dios, ése es mi *Primo*.”

Además, la palabra griega para primo es *anepsios*. Si los escritores del Nuevo Testamento hubiesen querido escribir “primo” o “prima” en lugar de “hermano” o “hermana” ciertamente ellos tenían a su disposición la palabra adecuada. Lucas especialmente llega a ser muy cuidadoso al describir relaciones familiares, como podemos ver, por ejemplo, en Hechos 23:16. En cuanto a las relaciones familiares de Jesús, si sus hermanos y hermanas no lo eran físicamente, con seguridad los Evangelios hubiesen indicado el hecho. En el contexto total del Nuevo Testamento parece cierto que después de su primogénito, Jesús, María tuvo varios hijos a hijas más.

Una segunda observación es que, de acuerdo con estos textos, Jesús no parece considerar a María como uno de aquellos que “. . . oyen la palabra de Dios y la hacen” (Lc. 8:21). En los tres pasajes paralelos las líneas están trazadas muy claramente. Hay un círculo íntimo y un fuera del círculo. Jesús y sus seguidores, los que prestan oídos a sus enseñanzas, constituyen el círculo íntimo. Su madre y sus hermanos, que no le prestan oído y no son sus seguidores, están fuera del círculo. “Porque”, como el cuarto evangelista tristemente señala, “ni aun sus hermanos creían en él” (Jn. 7:5). Y Jesús no niega la relación física que existía entre María y él, o entre *sus* hermanos y él, pero declara enfáticamente que estas relaciones eran secundarias a aquella establecida por su misión y tarea. A esta relación de fe y obediencia no pertenecen María y sus otros hijos.

No hay mucha información acerca de María en los textos que tienen que ver con la incredulidad de los judíos debida a los orígenes humildes de Jesús. Marcos 6:3 y sus paralelos declaran: “¿No es éste el carpintero, el hijo de María, hermano de Jacobo, de José, de Judas y de Simón? ¿No están también aquí con nosotros sus hermanas?” La mención de la madre (y padre en Jn. 6:42) juntamente con los hermanos y hermanas de Jesús constituye una prueba poderosa de que aquí estamos tratando con los otros hijos de María.

Otro ejemplo del rechazo de María por parte de Jesús es ofrecido en su respuesta a “una mujer de entre la multitud” (Lc. 11:27, 28): “Antes bienaventurados los que oyen la palabra de Dios, y la guardan.” Esta declaración es similar a Lucas 8:21, y está claro que María no está entre aquellos aquí llamados bienaventurados. De acuerdo a este relato fue una mujer quien dijo que María era “bienaventurada” por ser la madre física de Jesús. Esta mujer desconocida estaba entre los que oían la palabra de Dios de los labios de Jesús. No se

menciona que María, su madre, estuviese presente. En Lucas 8:2, 3 se menciona a varias mujeres que seguían a Jesús como sus discípulas. Entre éstas son mencionadas por nombre María Magdalena, Juana la mujer de Chuza (intendente de Herodes) y Susana; pero Lucas agrega que había “otras muchas”. María, su madre, no está incluida. Los evangélicos, por lo tanto, interpretan la respuesta de Jesús como una advertencia contra toda clase de veneración a María basada en su maternidad física de Jesús. El rechazo de María por parte de Jesús, entonces, indica que lo que Jesús quiere es seguidores.

MARIA - SIMBOLO DE LO ANTIGUO

Dos pasajes más en el cuarto Evangelio presentan un problema especial acerca del cual mucho se ha escrito. La cuestión principal es si estos relatos juaninos deben ser aceptados como acontecimientos históricos o como historias cuyo significado primario descansa en su simbolismo; es decir, como hechos históricos a los que el evangelista les da una interpretación más profunda, simbólica. Dentro de la estructura del presente estudio no es posible entrar a este asunto en profundidad significativa alguna, sino sólo hacer algunas observaciones generales. Ante todo, ambos pasajes tienen ciertos rasgos en común. Jesús se dirige a María como “mujer” (*gunai*), un término que suena a falta de respeto. En el uso del Nuevo Testamento, sin embargo, la palabra no es irrespetuosa en manera alguna. El vocablo aparece varias veces (Mt. 15:28; Lc. 13:12; 22:57) y equivale a nuestra expresión “señora”. La palabra en sí es cortés, pero el hecho de que Jesús no llama “madre” a María es motivo para detenerse y pensar. En ambos casos el trato “madre” hubiese sido apropiado, y casi parece que Jesús evita intencionalmente el uso de este término. Es un hecho curioso que en ningún lugar del Nuevo Testamento hallamos a Jesús llamando “madre” a María, y esta observación confirma la declaración anterior de que Jesús consciente y persistentemente restó importancia a su relación física con María.

En el relato de las bodas de Caná María aparece como una mujer más bien perpleja a impotente, que toma nota de una situación potencialmente embarazosa y la menciona a su hijo. La hipótesis de que ella pidió un milagro a Jesús puede descartarse. Siendo que este fue el primer milagro que Jesús realizó (véase Jn. 2:11), María no tenía posibilidad de saber que Jesús era capaz de llevar a cabo tales hechos. La respuesta de Jesús a su observación acerca del vino traza una línea bien marcada entre los dos: “¿Qué tienes conmigo?” -- estas son las mismas palabras con que los demonios trazaban la línea de distinción entre ellos y Jesús. “Mi hora” se refiere a la hora de su muerte y glorificación. María, sin embargo, no comprende el significado de estas palabras pero dirige a Jesús la atención de los que servían: “Haced todo lo que os dijere.” Y entonces el agua que estaba allí con el propósito de servir para los ritos de la purificación judía es transformada en vino.

Aparte de la cuestión de la historicidad, el punto del relato está en el contraste entre el agua y el vino, entre el rito judío de la purificación y el poder y el espíritu del evangelio de Jesús. El mismo contraste aparece en la conversación entre Jesús y María. María representa el antiguo punto de vista; ella está del lado de la casa de la fe judía con sus ritos y ansiedades. Jesús, sin embargo, introduce algo nuevo, y la diferencia está expresada con las palabras *ti envoi kai soi*. El fin de la historia (2:11) es que “sus discípulos creyeron en

él". Aquí nuevamente María está claramente diferenciada del grupo de discípulos. El propósito de los milagros y señales es la fe a la que María todavía no había llegado.

Es similar la interpretación de lo que aconteció ante la cruz (compárese Jn. 19:25-27). Aquí también la figura del discípulo amado (que nunca es identificado en el Evangelio) tiene un significado simbólico. Si esta suposición es correcta, el simbolismo se atribuye también a la persona de María, y ambos están en contraste el uno con el otro. Por otras referencias al discípulo amado en el cuarto Evangelio, es claro que él representa la nueva comunidad de la fe, los creyentes en Jesús y, en un sentido más amplio, la iglesia cristiana. El está más cercano que ninguno al corazón de Jesús (20:8); él reconoce al Señor más tarde (21:7); y Jesús le ama (21:7). Otras referencias en Juan que demuestran que Jesús "amaba" a este discípulo son 13:23; 19:26 y 20:2.

En contraste con este concepto, María simboliza el lado físico de la existencia de Jesús, su conexión con la raza humana, la nación judía y la sinagoga. En su hora final Jesús disuelve estas conexiones físicas y materiales que ya han cumplido su propósito con su encarnación y vida terrenal. Sobre la cruz la humanidad de Jesús está llegando al fin; y de ahora en adelante Jesús no va a ser conocido como el Hijo de María, o como un miembro de la raza judía, sino más bien como el eterno y glorificado Hijo de Dios. "Mujer, he ahí lo hijo" quiere decir que lo considere en el discípulo amado, porque desde un punto de vista humano Jesús ha de ser hallado en la comunidad de sus seguidores. Y "he ahí tu madre" es una admonición a la iglesia cristiana a recordar que es un vástago de la sinagoga y debiera tomar amorosamente a Israel bajo su protección. En otras palabras, el viejo pacto debe ser absorbido por el nuevo, la sinagoga por la iglesia, y una relación carnal con Cristo ha de ser absorbida por una constituida por el Espíritu Santo. Aquí nuevamente, como consistentemente a través de los Evangelios, María figura como un contraste de la comunidad creyente.

¿LLEGO MARIA A SER CREYENTE?

En Hechos 1:14 se menciona a María del modo acostumbrado, es decir, junto con sus otros hijos. Si tomamos Juan 19:27 ("Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa") en un sentido literal, este pasaje de los Hechos debe sorprendernos: la condición de María no parece haber cambiado y no está bajo el cuidado del discípulo amado en un sentido material. Pero parece estar en la comunidad de los creyentes, y en este sentido parecen haberse cumplido las palabras de Jesús. ¿Llegó ella por fin, a la fe en Jesús, y se convirtió en una creyente? Está claro que un hermano de Jesús, Jacobo, llegó a ser un discípulo después de la resurrección, y que fue un dirigente de la iglesia de Jerusalén durante su período formativo. El mismo cambio de corazón puede haber tenido lugar en María, pero respecto a esa posibilidad no hay información fidedigna.

EL CRITERIO DE PABLO RESPECTO A MARIA

Hay sólo una referencia más a María en el Nuevo Testamento. Está en Gálatas 4:4: ". . . Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley. . ." Para Pablo, asimismo, la

madre de Jesús correspondía a la categoría del antiguo pacto. Pero para Pablo, Jesús vino a redimir a aquellos que “estaban bajo la ley” y a instituir una nueva relación entre los hombres y Dios. En consecuencia, María no tiene papel alguno en la teología de Pablo. Como si fuera para continuar el pensamiento del cuarto Evangelio en Juan 19:27, Pablo declara osadamente: “. . . y aun si a Cristo conocimos según la carne, ya no lo conocemos así” (2 Co. 5:16). Esta sola declaración paulina sintetiza la actitud evangélica general hacia María conforme como la presenta el Nuevo Testamento: nosotros los cristianos ya no conocemos a Jesús como el hijo de María, porque el nuestro es el Cristo resucitado y exaltado.

Esta es, entonces, la figura de María en las páginas del Nuevo Testamento. Que esta figura es una esencialmente fiel y exacta, está apoyado por el hecho de que la iglesia primitiva tenía la misma figura de María. Los padres primitivos pocas veces la mencionaron, pero cuando hablaron de ella lo hicieron de un modo que siempre la asociaban con la existencia física de Jesús. En la literatura cristiana primitiva se consideraba a María como prueba de la humanidad de Jesús, y ese papel siguió perteneciéndole en los debates cristológicos posteriores. Aun el término *theotokos*, la parturienta de Dios, quiso originalmente expresar esta verdad, y no, como popularmente se asume hoy, la gloria de María.

Capítulo 2

DOGMAS MARIANOS CATOLICOS ROMANOS

Muchos evangélicos, creyendo cándidamente que ellos tienen un punto de vista genuinamente bíblico respecto a María, se sienten ofendidos a menudo y fácilmente por la devoción católica a la virgen. Además, a menudo no tienen ni la más vaga idea de lo que en realidad enseña la Iglesia Católica Romana respecto a la madre de Cristo. Decir, por ejemplo, que los católicos romanos consideran a María como una diosa, o que los católicos romanos "adoran" a María, no es un error fuera de lo común de muchos evangélicos. El propósito de este capítulo es examinar las fuentes fidedignas y autoritativas de los católicos romanos para descubrir qué enseña realmente la Iglesia Católica Romana acerca de María. Al hacer esto debemos tener presentes tres cosas. Primeramente necesitamos saber lo que significa un artículo particular de fe con respecto a María (por ejemplo, la "Inmaculada Concepción"). En segundo lugar, necesitamos inquirir cómo esa creencia llegó a ser un artículo de fe y ver su fondo histórico. Y por último, necesitamos atender a los argumentos principales que los católicos romanos utilizan para sostener esos artículos respecto a María.

Una explicación de los términos usados por la Iglesia Católica Romana en relación con sus creencias puede ser útil en este estudio. Un "artículo de fe" o "dogma" quiere decir un principio firme, una enseñanza de la Iglesia Católica Romana. Al referirnos a un "artículo" o "tesis" queremos significar una cláusula particular de todo el sistema de mariología propuesto para ser creído ya sea por la iglesia, o por un erudito particular, o un grupo de

teólogos. Hasta que una tesis sea declarada dogma está en libertad de ser discutida y probada o defendida contra ataques por los católicos romanos.

Al tratar con la mariología católica romana los evangélicos deben tener cuidado de distinguir entre artículos que obligan a los fieles y que deben ser creídos y aceptados por todos los católicos romanos como una verdad divinamente revelada que es necesaria para la salvación, y aquello que no es aceptado como dogma y por lo tanto no es obligatorio. Estas tesis no obligatorias corresponden a varias categorías. Algunas son designadas como teológicamente ciertas; otras como opiniones teológicas; y hay algunas que se consideran como creencias piadosas. Un ejemplo de creencia piadosa es la tesis de la asunción corporal de José. Esta tesis fue declarada "aceptable en creencia piadosa" por el Papa Juan XXIII. La asunción de María, por otra parte, antes de su promulgación como dogma por Pío XII, fue designada como una verdad aproximadamente definible.'

Aunque las especulaciones mariológicas han producido muchas tesis, solamente cuatro son consideradas como artículos de fe obligatorios para todos los católicos. Ellas son: (1) La maternidad divina de María; (2) La perpetua virginidad de María; (3) La inmaculada concepción de María; y (4) La asunción corporal de María.

LA MATERNIDAD DIVINA DE MARIA

El dogma de la maternidad divina de Maria expresa una verdad sostenida en común por todos los cristianos. Expresada sencillamente, esta doctrina declara que siendo que Jesucristo era perfecto Dios y perfecto hombre, su nacimiento fue el nacimiento del Dios-hombre; por lo tanto, su madre es llamada con justicia y propiedad la "madre de Dios". Esta tesis fue primeramente formulada y aprobada oficialmente en Efeso en el año 431, cuando el Concilio Ecuménico sancionó el use de la palabra *theotokos* (parturienta de Dios) como un apelativo a la madre de Jesucristo. Las decisiones del Concilio de Efeso nunca han sido impugnadas por los evangélicos, de modo que esta doctrina no es "católico romana" en un sentido estricto.

En realidad, los reformadores del siglo XVI sostuvieron y defendieron esta doctrina claramente. Calvino declaró: “. . . nosotros gustosamente abrazamos y reverenciamos como santos los primeros concilios, como los de Nicea, Constantinopla, Efeso I, Calcedonia y similares, que tuvieron que ver con la refutación de errores -en aquello en que se relacionaron a las enseñanzas de la fe". Calvino también atacó a Nestorio, el ardiente opositor al término *theotokos*, basándose en que la oposición de Nestorio rechazaba un término que puede derivarse directamente de la Escritura. Lucas 1:35 da el nombre "Hijo de Dios" al hijo de Maria, y Lucas 1:43 dice que Maria es la "madre de nuestro Señor". Estas dos expresiones combinadas nos dan el término *theotokos*.

Lutero también habló de María como *theotokos* en muchas oportunidades, particularmente en su exposición del *Magnificat*. En la exposición de Lucas 1:49 dice Lutero:

Las "grandes cosas" son nada menos el que ella llegó a ser la madre de Dios, en cuyo desempeño le son otorgadas tantas y tan grandes buenas cosas que sobrepujan el entendimiento del hombre. Porque sobre esto sigue todo honor, toda bienaventuranza, y su lugar singular en toda la humanidad, en la que no hay igual a ella, es decir, que ella tuvo un hijo por el Padre en el cielo, y un Hijo tal. Ella misma no es capaz de

hallar un nombre para esta tarea, es demasiado extraordinariamente grande; todo lo que ella puede hacer es prorrumper en un ferviente clamor: "Son grandes cosas", imposibles de describir o definir. De allí que los hombres hayan concentrado toda su gloria en una sola palabra, llamándola la madre de Dios. Nadie puede decir algo más grande de ella o a ella, aunque tuviese tantas lenguas como hojas hay en los árboles, o hierba en los campos, o estrellas en el firmamento, o arena junto al mar. Lo que significa ser la madre de Dios debe ponderarse en el corazón.

El también aprobó expresamente la decisión del Concilio de Efeso, la que, en su opinión, no agregó cosa nueva alguna a la fe sino que meramente protegió la antigua fe contra la arrogancia de Nestorio. Lutero creía que este artículo había sido siempre parte de la fe de la iglesia, y citó Lucas 1:28-38, 42 y Gálatas 4:4 como prueba escritural suficiente de que María es madre de Dios.'

Esta doctrina fue más tarde incorporada a la Confesión de Augsburgo de 1530 y a la Fórmula de Concordia de 1579, y desde entonces ha sido parte de la teología protestante. Karl Barth la acepta, sosteniendo que la expresión de ninguna manera debe ser rechazada sino más bien afirmado por los cristianos y teólogos protestantes:

En cierto sentido se constituye en una prueba del entendimiento correcto de la encarnación del Verbo el que como cristianos y como teólogos no rechazamos la descripción de María como "la madre de Dios", sino que a pesar de que ella está sobrecargada por la así llamada mariología de la Iglesia Católica Romana, nosotros la afirmamos y aprobamos como una legítima expresión de verdad cristológica. No debemos omitir defenderla contra el mal uso que se hace del conocimiento expresado en esta descripción. Pero el conocimiento en cuestión y así también la descripción no deben ser suprimidos por aquella razón.

El término *theotokos*, por lo tanto, significa la "divina maternidad de María". Esta afirmación es parte de la fe protestante, pero sólo hasta donde es entendida como una declaración *cristológica* con referenda a la encarnación del Hijo de Dios. La mariología católica romana, sin embargo, va más allá de este punto y sostiene que la afirmación de que el niño nacido de María es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre es simplemente el punto de partida de una doctrina de la maternidad divina que resulta en privilegios especiales para María. En este punto la maternidad divina ya no es un concepto cristológico, sino un concepto *mariológico* por derecho propio.

Resumiendo, este concepto mariológico sostiene que siendo María la madre del Hijo de Dios, hay una relación única entre ella y su hijo, una relación que es característica de la maternidad. En este caso, sin embargo, el Hijo es la segunda persona de la Santísima Trinidad, el Verbo mismo, y así la relación madre-hijo debe ser vista como la unión del Verbo con María. Pero el Verbo está en unión con el Padre y con el Espíritu Santo, y esta es la relación que se describe como unión hipostática.' Si el Verbo entró en una unión con María (y tal es incuestionablemente el caso, asumiendo que la maternidad de María era real), esto significa que María fue elevada al orden hipostático y que la divina substancia del Verbo le fue infundida por el Padre mismo, efectuando por ello una relación única de

María no sólo con el Verbo sino también con el Padre. Además, siendo que la concepción fue por el Espíritu Santo, queda establecida la relación de María con la totalidad de las tres personas de la Santísima Trinidad. Interpretado en este sentido, entonces, el dogma de la divina maternidad eleva a María por encima de todo ser creado, incluyendo los ángeles y todas las criaturas celestiales. "En realidad ella está en una categoría exclusiva."

Cuando surge la pregunta si María fue una participante activa o pasiva en la concepción y en su maternidad, la mariología católica romana contesta que la participación de ella fue activa. Una concepción sin voluntad, sostiene la mariología, sería una concepción imperfecta y una maternidad imperfecta. La respuesta de María al ángel, "hágase conmigo conforme a tu palabra" (Lc. 1:38) es una expresión de su voluntad de concebir, y muestra que ella engendró al Hijo de Dios no sólo físicamente y de acuerdo con las leyes de la naturaleza, sino también espiritualmente. De hecho, la mariología católica sostiene que ella concibió a Jesús primero en su alma por fe, antes de concebirle en su vientre.⁹ Desde el momento en que recibió a Jesús en su vientre su vida fue una de fe, y aun se ha sugerido que ella vivió el resto de su vida "en un éxtasis continuo no interrumpido ni aun por el sueño". En virtud de su maternidad de Jesucristo por fe, ella es también la madre de todos los cristianos. Ella llevó el cuerpo de Cristo en su vientre, pero el cuerpo espiritual de Cristo consiste en aquellos que creen en él:

Por lo tanto María, llevando al Salvador dentro de sí, llevaba también por así decirlo a todos aquellos cuya vida estaba contenida en el Salvador. Por tanto, todos nosotros los que estamos unidos a Cristo. . . hemos salido del vientre de María como un cuerpo unido a su cabeza. Entonces, de un modo espiritual y místico, nosotros todos somos hijos de María, y ella es nuestra madre. . ."

Vemos, por lo tanto, que el término *theotokos*, aprobado por el Concilio de Efeso en el año 431, sufrió un doble cambio. Primeramente evolucionó de un término cristológico a uno mariológico. En segundo lugar, el término *theotokos* mismo llegó a ser el fundamento de dogmas y doctrinas mariológicas, por cuanto muchos mariólogos católicos romanos consideran la maternidad divina como el principio fundamental de la mariología, es decir, aquella verdad inicial a la cual todas las otras verdades se ligan lógicamente e inseparablemente. Esto significa que una aplicación sistemática del principio de la maternidad divina lleva lógicamente a todos los otros "privilegios" de María, tales como la perpetua virginidad y la inmaculada concepción. Difícilmente puede exagerarse la importancia que los católicos romanos atribuyen a la maternidad divina en su sistema de mariología.

LA DOCTRINA DE LA PERPETUA VIRGINIDAD

Este dogma sostiene que María retuvo su virginidad a través de toda su existencia. Los evangélicos deben tener cuidado de no confundir esta tesis con la doctrina del nacimiento virginal, que significa la concepción de Jesucristo en el vientre de María por el poder del Espíritu Santo. La doctrina de la perpetua virginidad va mucho más allá de la del nacimiento virginal según lo entienden los evangélicos, y sostiene que María:

1. Fue virgen antes que la concepción de Jesús tuviera lugar, y que esta concepción ocurrió a la vez sin inseminación humana natural y sin violación de la virginidad de María;
2. Continuó virgen *durante* el nacimiento de Jesús. En el proceso del paso del niño a través del conducto normal de nacimiento, el himen de María permaneció intacto y sin perforar;
3. No tuvo otros hijos después del nacimiento de Jesús, y aun cuando vivió en matrimonio con José no hubo relación sexual entre ellos.

Estas tres tesis siguieron líneas separadas de evolución histórica. La primera fue por supuesto la que afirmaba la virginidad de María antes y durante la concepción de Jesús. A ésta siguió la tesis de que ella no tuvo otros hijos, y después vino la idea de su virginidad inviolada durante el nacimiento. La primera definición formal del dogma en el cual los tres puntos aparecen juntos puede ser trazada al Concilio Lateranense del año 649 bajo el Papa Martín I. El Canon 3 de ese Concilio decretó:

Si alguno no confiesa en armonía con los santos padres que la santa y siempre virgen inmaculada María es real y verdaderamente la madre de Dios, en cuanto que ella en los últimos tiempos y sin semen concibió por el Espíritu Santo a Dios el Verbo mismo especial y verdaderamente, que fue nacido de Dios el Padre antes de todas las edades, y le llevó incorrupto, y después de su nacimiento su virginidad permaneció indisoluble, sea anatema.

El Concilio de Trento confirmó esta afirmación en el año 1555 bajo la forma de una constitución por el Papa Pablo IV, titulada "*Cum quorundam*". Esta constitución no fue dirigida contra los protestantes sino contra los socinianos, a los que el Papa advirtió que no enseñaran que "la misma muy bienaventurada virgen María no es realmente la madre de Dios, y no permaneció siempre en la integridad de la virginidad, es decir, antes del nacimiento, en el nacimiento y perpetuamente después del nacimiento". De esta declaración viene el clásico término teológico *semper virgo* (siempre virgen), *ante partum, in partum, et post partum* (antes de] nacimiento, en el nacimiento y después del nacimiento)."

El aspecto *ante partum* del dogma es sostenido enteramente con pruebas escriturales tales como Mateo 1:18 y Lucas 1:26-34. Los argumentos en favor de la segunda tesis están basados sobre la autoridad de la iglesia para interpretar y enseñar. Como lo ha expresado un distinguido mariólogo católico romano: ". . . nuestra fe en este dogma finalmente descansa no en los recursos de la prueba histórico-exegética, sino más bien en la autoridad magistral de la iglesia, que es la única intérprete auténtica de la Escritura". La tercera tesis, que se basa en parte en la tradición y en parte sobre la exégesis de ciertos pasajes del Nuevo Testamento que mencionan a los hermanos y hermanas de Jesús, intenta demostrar que ellos eran en realidad primos de Jesús. El peso del argumento depende, sin embargo, de un cuerpo de tradición que comenzó a aparecer hacia la mitad del siglo tercero, y que depende excesivamente de material apócrifo, particularmente el *Protevangelium de Jacobo*.

El dogma de la perpetua virginidad es con mucho el más importante de los dogmas mariológicos, porque es la base de todas las especulaciones posteriores acerca de los privilegios y gracias especiales concedidas a María debido a su relación con Jesucristo. El dogma de la perpetua virginidad de María en particular es el fundamento de la interpretación católica romana de la maternidad divina y de los dogmas de la Inmaculada

Concepción y la Asunción de María. Ninguno de los últimos dos dogmas es posible sin aquél, porque ambos presuponen que el cuerpo de María no fue corrompido por el pecado.

LA INMACULADA CONCEPCION

Este dogma trata de la concepción de María en el vientre de su madre. También en este caso los evangélicos deben tener cuidado de no confundir esta doctrina con la del nacimiento virginal. El Papa Pío IX promulgó el dogma de la Inmaculada Concepción por su propia iniciativa en la bula *ineffabilis Deus* en 1854. Las palabras de la definición misma son las siguientes:

“Declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la muy bienaventurada virgen María, en el primer instante de su concepción, por una gracia y privilegio singular otorgado por el todopoderoso Dios, en virtud de los méritos de Jesucristo, el Salvador de la raza humana, fue preservada de toda mancha del pecado original, es una doctrina revelada por Dios y por lo tanto para ser firme y constantemente creída por todos los fieles.”

Es necesaria una aclaración más. Por la palabra "concepción" el dogma no significa el acto de generación por los padres sino más bien el momento cuando Dios infundió el alma 'en el cuerpo. Este dogma sostiene, entonces, que el alma de María estaba libre de] pecado original desde el momento mismo en que en el vientre fue unida al cuerpo. Por lo tanto, María fue concebida como todos los otros seres humanos por un padre y una madre conforme al orden de la naturaleza, pero ella era diferente de todo otro ser humano en conformidad con el orden de la gracia, porque ella fue divinamente exceptuada del pecado de Adán al cual todos los hombres están sujetos.

Debemos notar también especialmente la expresión "en virtud de los méritos de Jesucristo". La Inmaculada Concepción, por lo tanto, no hace innecesaria como muchos piensan, la redención de María por Jesucristo. Lo que el dogma dice es que por el orden retroactivo de la redención de Jesucristo María fue exceptuada del pecado original. Ella tenía necesidad de redención, pero ésta le fue otorgada de una manera única debido a que ella era quien daría nacimiento al Salvador.

No hay textos en la Biblia de donde pudiera derivarse este dogma. En verdad, toda la idea podría haber surgido de un error accidental de traducción de Génesis 3:15 en la Vulgata. Aquí el texto dice: "Pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; *ésta no herirá en la cabeza (ipsa conteret caput tuum)* y tú le herirás en el calcañal." Los textos hebreo y griego, sin embargo, dicen: “. . . él tu herirá en la cabeza” y los eruditos admiten ahora generalmente que el pronombre masculino es el correcto. Los teólogos que trabajaron con la traducción incorrecta de la Vulgata podían deducir de ella que la victoria inicial sobre el pecado es un privilegio de la *mujer*, a la que identificaron con María. A la luz de] texto correcto, empero, esto no es posible, y la dificultad que así surge se resuelve por la aceptación de que la mujer, es decir, María, está incluida en la frase "pondré enemistad . . ." Sin embargo, aun en tiempos modernos hay ocasionales deslices en este asunto, por ejemplo, cuando la encíclica *Ad Diem Hum* (1904) dijo: "Adán, el padre de la humanidad, vio a María aplastando la cabeza de la serpiente, y él sujetó las lágrimas que la maldición trajo a sus ojos. . ." De todos modos el argumento es que hubo una eterna enemistad entre María y Satanás, la que incluye la tesis de que María

nunca estuvo, ni por un momento, bajo el dominio del pecado. Si hubiera estado aun por un momento sujeta al pecado no hubiera habido enemistad entre ella y la serpiente.

Junto a esto se cita Lucas 1:28: “. . . ¡Salve, muy favorecida! El Señor es contigo;. . .” Aquí nuevamente los mariólogos católicos romanos descansan en la traducción de la Vulgata, que en este texto tiene "*gratia plena*" ("llena de gracia"), y el argumento que ofrecen es que María no podía haber sido llena de gracia si hubiera estado sin ella aun por un momento. Lo mismo se sostiene con relación a la frase "el Señor es contigo". No se indica limitación temporal en este texto, dicen los mariólogos; concluyen, por lo tanto, en que hubo siempre una perfecta *comuni3n entre* Dios y María, ininterrumpida por el pecado. Estos son los dos 3nicos pasajes b3blicos en que los mari3logos cat3licos romanos hallan impl3citamente la Inmaculada Concepci3n. Todos admiten que estos textos no son ni abundantes ni coercitivos."

Tampoco hay apoyo muy fuerte para este dogma sobre la base de la tradici3n. Hasta el a3o 1140 (la fecha de la carta de San Bernardo, véase m3s adelante) los testimonios de los Padres eran adversos a la Inmaculada Concepci3n. No hubo consenso a su favor hasta el siglo XVI. En el per3odo patr3stico los padres de la iglesia no eran de ning3n modo renuentes a atribuir pecados y varias imperfecciones a María. Los mari3logos cat3licos romanos, por lo tanto, se3alan que muchos padres de la iglesia del per3odo patr3stico usaban el paralelismo Eva-María basados en Génesis 3, y que muchos de ellos utilizaban t3rminos altamente respetuosos cuando mencionaban a la madre de Jesucristo. Esto prueba, seg3n los mari3logos, que los Padres cre3an impl3citamente y aceptaban la Inmaculada Concepci3n, y consecuentemente el por todo patr3stico, cuando nadie pensaba en esta posibilidad, puede ser llamado la 3poca de una "posesi3n callada a indisputada" de la doctrina. Pero si los Padres estuvieron relativamente silenciosos sobre el tema, los herejes llegaron m3s cerca de una definici3n de la Inmaculada Concepci3n que cualquiera de los te3logos identificados con la corriente prevaleciente de la iglesia. Nestorio sostuvo que María estaba libre de todas las consecuencias del pecado original. Los pelagianos hicieron referencias inequívocas a los principios de la Inmaculada Concepci3n. Pelagio (muerto despu3s del a3o 418) escribi3 que las Escrituras testifican que muchas personas vivieron sin pecado, entre ellas "Elisabet, y tambi3n la madre de nuestro Se3or y Salvador, porque de ella debemos conceder que su piedad no ten3a pecado en s3". Un obispo pelagiano, Juli3n de Eclano, dijo que Agust3n era tan malo como Joviniano, porque Joviniano negaba la virginidad de María durante el nacimiento de Jes3s. Pero Agust3n, escribi3 Juli3n, atribuye el nacimiento de María al diablo, aparentemente porque Agust3n no estaba dispuesto a atribuir impecabilidad alguna al nacimiento de María.

Es m3s bien una excepci3n el que hallemos autores como Pascasio Radberto (muerto en 860) quien sostuvo que María era libre del pecado original en el vientre de su madre. El tenor de los siglos subsiguientes est3 en contra del dogma. Anselmo de Cantorbery (muerto en 1109) lo negaba, y Bernardo de Clavaux (muerto en 1153) en su famosa carta a los can3nicos de Lyon, llamaba a la nueva ceremonia en honor de la "Inmaculada Concepci3n" una novedad "de la que nada saben los ritos de la iglesia, la raz3n no aprueba, y la antigua tradici3n no recomienda". Tom3s de Aquino (muerto en 1274) afirm3 m3s all3 de toda duda que María contrajo el pecado original y fue santificada solo antes de su nacimiento. Ella tuvo que sufrir las consecuencias del pecado original, incluyendo la muerte.

Buenaventura (muerto en 1274) fue igualmente negativo, y la monotonía de tal rechazo casi unánime fue rota sólo por Duns Scoto (muerto en 1308).

En un sentido, Duns Scoto fue el padre del dogma de la Inmaculada Concepción, por cuanto fue el primero en quitar sistemáticamente las objeciones levantadas contra ella por otros teólogos medievales. El sostenía que María fue redimida por Jesucristo de un modo preventivo más bien que restaurativo. María, sostenía él, hubiese estado sujeta al pecado original, pero Dios impidió que esto sucediese. Era apropiado que Dios lo hiciera así porque María estaba predestinada para ser la madre de Dios, y por lo tanto, ella no podía estar sujeta al diablo, ni aun por el más breve período de tiempo. Los seguidores de Scoto desarrollaron aún más este punto de vista a hicieron use de; dicho ahora famoso "*Potuit, deicit, ergo fecit*", que significa que Dios que podía hacer algo (en este caso librar a María del pecado original); que era apropiado que lo hiciese; por lo tanto, lo hizo."

Duns Scoto era franciscano, y su ardiente defensa de la Inmaculada Concepción ocasionó uno de los peores cismas internos en la iglesia medieval. La escuela franciscana que seguía a Scoto negó a ser la defensora de la Inmaculada Concepción, en tanto que los dominicos se oponían a ella. El debate entre los dos grupos a menudo asumió proporciones peligrosas, acusándose mutuamente ambas partes de herejía. Aun durante el Concilio de Trento (1546-1563) los ánimos estaban tan caldeados que los padres del Concilio tuvieron que pasar por alto el asunto." No obstante, las discusiones no acabaron, y la idea de la Inmaculada Concepción comenzó a ganar popularidad. Michel de Bay fue condenado por el Papa Pío V (1566-1572) porque él sostenía, con otros, que sólo Cristo fue libre del pecado original, y que María, por lo tanto, estaba sujeta al pecado y a la muerte. Esta división de opiniones siguió prevaleciendo hasta la promulgación papal del dogma en 1854. En verdad, esta división prevalecía hasta cinco años antes de la promulgación cuando el Papa Pío XI publicó su encíclica *Ubi Primum* (1849) e inquirió acerca de las opiniones de los obispos sobre el asunto. Para esa fecha unas sesenta personas de las interrogadas respondieron adversamente.

El dogma de la Inmaculada Concepción no descansa finalmente ni sobre la Escritura ni sobre la tradición, sino sobre argumentos basados en el principio de la conveniencia. Se arguye, por ejemplo, que en la generación de Jesucristo Dios entró en una asociación única con María; era por lo tanto conveniente que se acordase a ella tanta santidad como es posible tener a un humano. Este argumento se repite en conexión con la relación de María con Jesucristo y con el Espíritu Santo como la segunda y tercera personas, respectivamente, de la Santísima Trinidad. El pecado original hubiese hecho a María inmerecedora de llegar a ser la madre de Jesús, por lo tanto, ella fue preservada de esa manera. Si María hubiese sido pecaminosa, esto de algún modo se hubiese reflejado en Jesús; pero esto es imposible, por cuanto Jesús, que vino a quitar el pecado, era sin pecado.

Otras líneas de razonamiento. Arguyen que era apropiado que María fuese el primer fruto de la redención. Jesucristo la hubiese elegido para ese privilegio aunque sólo fuese en razón de piedad filial.

Aún otro argumento sostiene que María es corredentora con Jesús; ella es la nueva Eva, predestinada a conquistar el pecado juntamente con su Hijo. Pero ¿cómo podía ella hacerlo si ella misma estaba sujeta al pecado? Se sigue que no lo estaba. Leemos en la Biblia; prosigue el argumento, que otras personas, particularmente Jeremías y Juan el Bautista

fueron santificados en el vientre. Pero María es de un orden mucho más elevado que ellos, por lo cual era apropiado que su santificación fuese de un orden más elevado también. María, como *theotokos*, es superior a los ángeles a quienes Dios preservó de caer en el pecado; por lo tanto, es propio que Dios confiriese una gracia tal sobre ella en una medida aun mayor.

Tales son los argumentos en favor de la Inmaculada Concepción basados en los principios de la conveniencia.

Al promoverlos, los mariólogos católicos romanos o bien ignoran Romanos 5:12 completamente ("Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron"), o lo hacen a un lado con la observación de que "no debe ser tan rigurosamente entendido como para no admitir excepción alguna. . ."

Pero la mariología católica romana va más allá que el sólo afirmar la exención de María de; pecado original. En realidad, va tan lejos como para sostener que no sólo fue libre María del pecado original en el momento preciso de su concepción, sino que, además, nunca perdió esta santidad y "siempre incrementó su don original". En otras palabras, durante toda su vida terrenal María evitó el pecado de un modo perfecto. Esta doctrina descansa también sobre el principio de la conveniencia más bien que sobre la Escritura o la tradición" y los argumentos son similares a los usados en apoyo de la Inmaculada Concepción.

Históricamente hablando, la impecabilidad de María durante su vida terrenal llegó a ser una tesis generalmente aceptada antes de la Inmaculada Concepción. Hemos visto que muchos autores medievales que rechazaban la Inmaculada Concepción admitían prontamente una santificación de María antes de su nacimiento similar a la de Juan el Bautista (compárese Luc. 1:15). El Concilio de Trento hizo una declaración respecto a esto y es posible que la absoluta impecabilidad de María contribuyó aun más al desarrollo del dogma de la Inmaculada Concepción. Si María fue exenta de *todo* pecado por un privilegio especial concedido a ella por Dios, ¿por qué no debió ser exenta de este pecado particular, el de Adán? La conclusión es que María fue totalmente libre de pecado." Esto, a la vez, conduce aun a otra especulación respecto a la perfección de María, a su "plenitud de gracia".

María fue "llena de gracia". Esta expresión, recitada como un acto de devoción por los católicos romanos piadosos en el "Ave María" está tomada del saludo angelical en Lucas 1:28." Basados en este texto los mariólogos católicos romanos llegan a la conclusión de que María debe haber tenido una sobreabundancia de gracia; en realidad, una plenitud de gracia. En este contexto, gracia significa santidad inicial y pureza adecuadas para su misión de llegar a ser la madre del Salvador. Hay textos patrísticos que, en conexión con el Salmo 45:10, 11 declaran que María atrajo al Hijo del Rey celestial por su extraordinaria belleza y santidad.» Pero eso fue sólo el comienzo. Al desarrollarse su relación con las tres Personas de la Santísima Trinidad se afirmaba que María creció en la gracia hasta el último grado inmediatamente antes de su entrada al cielo. En este momento de su vida la gracia que ella poseía era tan inmensa que todos los santos y los ángeles juntos no se le comparan.

Además de la santidad interior de María, tal plenitud de gracia significa que ella estuvo dotada de conocimiento sobrenatural, al menos en materia de fe, aunque algunos mariólogos le atribuyen, además, conocimientos en otras materias. Cada acto que ella llevó a cabo durante su vida terrenal fue motivado por el perfecto amor de Dios; el interés

personal estaba totalmente ausente. En todo momento su voluntad coincidía con la voluntad de Dios" y su alma estaba en perfecta armonía con Dios. Esto significa que María poseía un perfecto equilibrio interior, un perfecto autocontrol. Además, el cuerpo de María estaba en completa armonía con su alma. Era singularmente hermosa, no sólo en el sentido de que era encantadora sino también en el de que en la proporción de sus miembros, la pureza y belleza del todo, ella aventajaba a todas las demás. "El cuerpo de María purifica todo lo que encuentra con simplemente acercársele . . ." Tales conclusiones respecto al cuerpo de María son esenciales para comprender el dogma de la asunción corporal.

LA ASUNCION CORPORAL

El Papa Pío XII promulgó la asunción corporal de María como un artículo de fe católico romano en la bula *Munificentissimus Deus*, publicada en 1950. Las palabras de la definición al final de la bula expresan: "Pronunciamos, declaramos y definimos ser un dogma divinamente revelado: que la inmaculada madre de Dios, la siempre Virgen María, habiendo concluido el curso de su vida terrenal, fue tomada en cuerpo y alma a la gloria celestial." También respecto a este dogma los evangélicos tienen que tener cuidado de no confundir la "asunción" con una "ascensión" similar a la de Jesucristo. Aunque hay ciertas similitudes, hay una diferencia que debe indicarse cuidadosamente. Asunción no es lo mismo que ascensión porque la primera presupone el poder de otro; la última no. El dogma de la asunción corporal significa, entonces, que María fue *tomada* al cielo, y afirma que el cuerpo de María estuvo exento de la ley universal de la descomposición y corrupción.

En lugar de retornar el cuerpo de María a la tierra y al polvo, este dogma sostiene que fue trasladado gloriosamente al cielo en la forma de ese cuerpo resucitado glorioso que está prometido a todos los que pertenecen a Cristo. Para todos los cristianos hay un intervalo entre la muerte y el día de la resurrección. María fue librada de este intervalo y fue tomada directamente al cielo, cuerpo y alma, muy poco después de morir. Cuándo y bajo qué circunstancias este hecho ocurrió, la bula no lo dice. Ni dice cosa alguna acerca de la muerte de María. Esta omisión es generalmente pasada por alto, pero merece nuestra atención el que de acuerdo con la fraseología de la bula la asunción tuvo lugar después que María "completó el curso de su vida terrenal". La definición es sutil, ya que no haya cuerdo entre los eruditos católicos romanos sobre este punto. Algunos niegan que ella murió; en tanto otros arguyen que ella murió realmente, pero que su cuerpo no se corrompió, y habiendo sido levantado de la muerte, se reunió con su alma. Esta cuestión, por lo tanto, no ha sido decidida y está todavía abierta entre los mariólogos católicos romanos.

Como hemos visto, el Nuevo Testamento nada dice respecto al fin de María. Esto en sí no tendría mucha importancia, ya que de acuerdo con la enseñanza católica romana un artículo de fe no *necesita* apoyo escritural, sino que puede descansar sin peligro sobre la sola tradición. Pero en el caso de la asunción de María la tradición misma es tan tardía que uno no puede establecer continuidad alguna entre ella y la predicación apostólica. Este hecho es libremente admitido por los mariólogos católicos romanos, quienes no hacen intento de negar que la creencia en su asunción está basada no en documentos históricos, sino mayormente en consideraciones dogmáticas. La Mariología, de Pohle y Preuss, escrita antes de *Munificentissimus Deus* arguye en favor de la posibilidad de formular este dogma en estas palabras:

Se ha dado un largo paso hacia adelante al hacer a un lado el método histórico y basar el argumento estrictamente sobre bases dogmáticas. El argumento teológico tanto como el escritural parecen tener en esta cuestión sólo un valor secundario y subsidiario, y el caso de la Asunción descansa principalmente sobre una tradición eclesiástica que tiene todas las características distintivas de la apostolicidad.

Por la palabra "tradición" los autores seguramente quieren decir tradición dogmática, es decir, creencia tradicional en la asunción, porque aparte de los relatos apócrifos no hay registro o mención de la muerte de María o de su resurrección y asunción. El dogma de la asunción de María descansa, entonces, sobre consideraciones doctrinales más bien que sobre relatos históricos. Aquí es necesario echar una mirada a los comienzos de la tradición" y entonces resumir las consideraciones dogmáticas más importantes que conducen a la tesis de la asunción de María. Epifanio (muerto en 403) fue el primero en mencionar la muerte de María o su traslado viva al cielo. En su libro antiherético *Panarion* profesa ignorancia respecto al tema y menciona dos veces que nadie sabe cosa alguna acerca de él. Siendo que el *Panarion* fue escrito alrededor del año 377, asumimos que para ese tiempo no había una tradición definida en cuanto al fin de María. Nuestras próximas fuentes son los relatos apócrifos acerca de la muerte y asunción de María. Estos nos han sido preservados con distintas variantes, no pudiendo fecharse los más antiguo antes del siglo V.

Estos escritos apócrifos son a veces denominados literatura del *Transitus Mariae* (la partida de Maria) debido al título de un texto latino falsamente atribuido a Melito, obispo de Sardis (muerto antes del año 190). En esta versión la historia es así: Después de informarle a María que ella moriría dentro de tres días, un ángel le dio una rama de palma tomada directamente del paraíso para ser llevada delante de sus andas fúnebres. María pidió que los apóstoles se reuniesen a su alrededor. Para ese entonces Juan estaba predicando en Efeso, pero fue levantado y traído a la casa de María. Ella le dio instrucciones respecto a su sepultura, y luego todos los demás apóstoles aparecieron repentinamente. Se sentaron en círculo alrededor de María y cada uno relató por turno la historia maravillosa de cómo había sido tomado por el Espíritu Santo y traído a ella. Al tercer día se apoderó de todos ellos un profundo sueño. Entonces apareció Jesús acompañado de una multitud de ángeles, y María expiró. Los apóstoles observaron que su alma era indescriptiblemente blanca. Jesús dio el alma al arcángel Miguel, y las huestes celestiales partieron. El cuerpo fue vestido por tres vírgenes, y se formó el cortejo fúnebre. Juan guiaba la procesión, llevando la rama de palma en su mano; los otros apóstoles llevaban las andas. Quince mil personas de la ciudad presenciaban la marcha, pero cuando el sumo sacerdote trató de volcar las andas, sus manos se secaron. El fue sanado, sin embargo, después de confesar su fe en Jesús y besado las andas. El cuerpo fue colocado en una tumba nueva en el valle de Josafat. Los discípulos, que estaban sentados frente a la tumba cuando apareció Jesús, preguntaron a los apóstoles que pensaban que sucedería al cuerpo de María. Pedro contestó que debiera ser llevado al cielo, y Jesús asintió. Miguel quitó entonces la piedra de la tumba, después de lo cual María fue resucitada y llevada al cielo. Jesús se fue al cielo, pero los apóstoles fueron arrebatados por pubes y cada uno fue devuelto al lugar donde había estado predicando.

Esta historia apócrifa es sumamente ingenua, y está llena de milagros primitivos y gruesas inconsistencias. (En una variante latina, María, ya en el aire, siendo levantada, arrojó a Tomás la faja en la que los apóstoles habían envuelto su cuerpo.) El Papa Gelasio I

(492-496) condenó la historia como inapropiada para ser leída, y los mariólogos católicos romanos tienen hoy gran cuidado en negar influencia alguna de la leyenda del *Transitus* sobre el dogma de la asunción. "La fe católica de la asunción no depende en manera alguna de los relatos apócrifos que acabamos de describir. . . Pío XII no basó su pronunciamiento en una obra ficticia de la imaginación. El ratificó el dato fundamental de la Escritura, al que una tradición gradual pero viva y segura ha hecho explícito y finalmente impuesto sobre la clara conciencia de la iglesia."

Gregorio de Tours (muerto en 594), el primer padre de la iglesia en mencionar la leyenda de la asunción, obtuvo su información enteramente de tales fuentes apócrifas. El libro en que describe la asunción de María como un hecho histórico es el *De Gloria Martyrum*, que fue escrito hacia el año 590. Con Gregorio se quebró el hielo y, a pesar de la condena de Gelasio, la leyenda de la asunción de María entró a la iglesia oficial. De allí en adelante comenzaron a aparecer referencias a la asunción de María en las obras de otros padres de la iglesia, algunos negándola, otros dudando de ella, en tanto que otros la aprobaban.

La fiesta litúrgica de la "dormición" de María, celebrada en el Oriente desde el siglo V en recuerdo de su muerte, fue introducida en el Occidente por el Papa Sergio I (687-701). Se cambió el nombre de la fiesta de dormición a asunción hacia el final del siglo VIII o principios del siglo IX. Carlomagno, por lo menos, la menciona con este nombre, declarando que el asunto de la fiesta de la asunción de María está abierta a posterior investigación." Irónicamente, Roma no fue entusiasta al principio de tal celebración, y el centro de ésta estuvo en Galia, donde posteriormente la Inmaculada Concepción encontró fuerte apoyo. Pero, a pesar de la renuencia de Roma y la cautela de teólogos posteriores, la leyenda de la asunción ganó terreno firmemente, y para la época de la alta escolástica había encontrado amplia aceptación. Aun Aquino, que rechazaba la Inmaculada Concepción, favoreció la asunción como una hipótesis piadosa.

¿Cómo puede la Iglesia Católica Romana definir como dogma algo que es realmente apócrifo y legendario en su origen, y que no exhibe continuidad alguna con la predicación apostólica? La mejor respuesta a esta pregunta ha sido dada por el distinguido mariólogo, Juniper B. Carol:

Para establecer la continuidad de una doctrina a través de las edades no es necesario poseer una cadena ininterrumpida de testimonios explícitos que vinculen nuestra época al período apostólico. La razón para esto es bastante obvia. Siendo que la custodia a interpretación infalible del depósito de la fe ha sido confiado por Dios a un organismo vivo que es la iglesia, y dado que la iglesia de hoy es la misma persona moral que era en el siglo I o II, se sigue lógicamente que todo lo que la iglesia de hoy sostiene y enseña como perteneciente al depósito original de la revelación fue también sostenido y enseñado (al menos implícitamente) por la iglesia de los primeros siglos. O aceptamos esto como un principio incontrovertible, o nos confrontaremos con dificultades muy serias al tratar de reconciliar el hecho de que el depósito de la revelación fue cerrado con la muerte del último apóstol con el hecho de que la iglesia ha definido como divinamente reveladas ciertas verdades que no siempre fueron explícitamente creídas . . .

Al quitar así la necesidad de pruebas y conexiones históricas, queda libre el camino para discutir la tesis sobre bases doctrinales únicamente. Veamos ahora algunas de estas consideraciones doctrinales que en las mentes de los mariólogos católicos romanos tienen suficiente fuerza como para suplantar a la Escritura y la tradición. La primera consideración descansa en el principio de la maternidad divina. Siendo que Jesucristo debe ser considerado como el guardador más perfecto de la ley de Dios, se sigue que él no sólo honraría a su Padre sino también a su madre. Por amor filial, por lo tanto, Jesucristo mismo quiso que su madre fuera asumida al cielo. Además, como María, en virtud de la maternidad divina pertenecía al orden hipostático, "parece imposible pensar de ella. . . como separada de (Jesús) en el cuerpo."

Otra consideración surge del principio de la Inmaculada Concepción, que sostiene que María estaba libre del pecado original y el de hecho." La muerte y la corrupción del cuerpo son el resultado del pecado, pero como María estaba exenta de pecado, es lógico deducir que ella no tuvo que sufrir las consecuencias del pecado. La perpetua virginidad de María se menciona también en esta conexión como una prueba adicional; su cuerpo no fue corrompido, ni aun en el parto. Se sigue, por lo tanto, que el suyo no era un cuerpo de pecado, y por lo tanto, no un cuerpo de muerte. La integridad corporal de María se completa con su glorificación corporal.

Aún otra consideración citada en favor de la ascensión de María se deriva del principio de María como la nueva Eva. La bula *Munificentissimus Deus* da mucha importancia a una interpretación mariana de Génesis 3:15:

Y pondré enemistad entre ti y la mujer,
y entre tu simiente y la simiente suya;
ésta tu herirá en la cabeza,
y tú la herirás en el calcañal.

El cumplimiento de esta profecía es en María, la segunda Eva, quien está lo más íntimamente asociada con (Jesús) en esa lucha contra el enemigo infernal. . . La señal de la victoria sobre la serpiente fue la resurrección de Jesucristo. Pero como María estaba "íntimamente asociada" con él en la lucha, ella debe haber tenido una parte en la victoria también, y eso significa la glorificación de su cuerpo. Finalmente, como un argumento importante, se aplica también el principio escolástico de *portuit, deuit, ergo fecit*. Pío XII dijo: "Y siendo que estaba en su poder concederle este gran honor de preservarla de la corrupción de la tumba, debemos creer que él verdaderamente lo hizo así."

Estas son entonces las principales consideraciones doctrinales sobre las que se funda el dogma de la ascensión corporal de María. Para una comprensión correcta de este artículo de fe católico romano es menester también tener en cuenta el hecho de que ni la Escritura ni la tradición jugaron papel alguno en su definición, ni lo juegan en su defensa después de su definición y promulgación. Los mariólogos católicos romanos mismos señalan este hecho:

. . . sin la necesidad de investigación alguna en las páginas de las Sagradas Escrituras o los documentos de la tradición, la respuesta afirmativa, casi unánime de los obispos

católicos del mundo, es una prueba segura de que la asunción de la bienaventurada madre de Dios es una verdad que nos ha sido revelada. El magisterio vivo, es decir, los obispos del mundo juntamente con el papa, es el intérprete de las Sagradas Escrituras, auténtico y divinamente establecido, y sólo dependiendo del magisterio tienen los padres de la iglesia autoridad alguna como testigos del depósito de la fe. . . los obispos del mundo en comunión con la Santa Sede llegaron a su conclusión en cuanto a la definibilidad de la asunción no como lo hacen los teólogos o los eruditos de la Escritura, a través de mera laboriosidad humana, sino "bajo la protección del Espíritu de Verdad". Por la causa eficiente de su infalibilidad, cuando como un grupo enseñan una doctrina de fe o moral en unión con el Papa, el Espíritu de Verdad mora dentro de la iglesia. Por lo tanto, aun antes de que el Papa Pío XII definiera la asunción, ya era, objetivamente hablando, una verdad de fe divina y católica, una verdad para ser creída como tal por todos los fieles.

Hubo oposición a la proclamación de este dogma por parte de católicos romanos, y aun obispos estuvieron entre los disidentes. Pío XII se refirió a este hecho en su alocución *Nostris Profecto*, dada en Consistorio dos días antes de la proclamación del dogma. Aquí el Papa reveló que había enviado cartas a los obispos solicitándoles que expresaran sus propias opiniones sobre el asunto de la asunción, y que le informasen del pensamiento del clero y de los fieles. Luego dijo: "En un coro maravilloso y casi unánime, las voces de los pastores y de los fieles de todo lugar del mundo nos han llegado. . ." Según Winch y Bennett, "se entiende que las respuestas recibidas estaban en líneas similares a las de hace un siglo" (es decir, cuando se preparaba para definición a la "Inmaculada Concepción 11).

En la misma bola el Papa cita su pregunta: "¿Juzgáis vosotros, venerables hermanos, en vuestra sabiduría y prudencia sobresalientes, que la asunción corporal de la bienaventurada Virgen puede proponerse y definirse como un dogma de fe? ¿Deseáis vosotros, con vuestro clero y pueblo, que se haga?" Los obispos "dieron una respuesta afirmativa casi unánime a estas dos preguntas". Es imposible identificar a aquellos que votaron contra la definibilidad del dogma, y ciertamente todos lo aceptaron después de su definición. Pero ¿a qué utilidad práctica debía ponerse este nuevo artículo de fe después de haber sido solemnemente definido y universalmente aceptado? Brevemente, la respuesta es que ha sido utilizado para proclamar la enseñanza de la iglesia cristiana acerca de la unidad del hombre, y para recalcar que un cristiano tiene responsabilidades no sólo respecto al alma sino también al cuerpo. La asunción corporal de María sirve para recordar a todos lo sagrado del cuerpo humano, para ilustrar lo que el cristianismo enseña acerca del fin de todos aquellos que creen en Jesús, y para desafiar a un mundo secular a contemplar más diligentemente las cosas que están más allá de esta vida. La utilidad del dogma se describe adicionalmente:

La muerte de María -su dormitio, o "durmiendo en amor"- puede así ser vista como el ejemplo supremo de cada muerte cristiana, y contenía la promesa de la inmediata resurrección . . . Indica bastante claramente la participación que el cuerpo tiene en la gloria del cielo, como un elemento esencial de la plena salvación cristiana.

Estos son, entonces, los cuatro dogmas marianos que constituyen la enseñanza oficial de la Iglesia Católica Romana con respecto a la madre de Jesucristo, y que son obligatorios para todos los fieles de esa iglesia. Además de estos dogmas hay, sin embargo, un

número de tesis que se destacan marcadamente en la teología y la piedad marianas, y las que los evangélicos debieran conocer.

Capítulo 3

TESIS MARIANAS

La teología y la piedad marianas no están influidas o determinadas solamente por los dogmas promulgados por la Iglesia Católica Romana y hechos obligatorios para los fieles como necesarios para la salvación. Hay, además de los dogmas, un número de tesis que, aun cuando ni son doctrinas formuladas ni es obligatorio creer en ellas, constituyen un cuerpo de "creencias piadosas". Estas tesis son especialmente importantes porque constituyen las líneas a lo largo de las cuales pueden desarrollarse posibles dogmas marianos en el futuro. Las cinco tesis son:

1. Maria es corredentora con Cristo
2. María es mediadora
3. Maria es dispensadora de todas las gracias
4. Maria es reina del cielo
5. Maria es el prototipo de la iglesia

MARIA COMO CORRENTORA

Declarada en pocas palabras, esta tesis afirma que Maria cooperó activamente con Jesucristo en todos los aspectos de la redención. Esta cooperación fue *directa* porque sus propios méritos fueron aceptados por Dios y tuvieron el mismo efecto que los méritos de Cristo, es decir, la restauración de la humanidad. Además ella participó activamente en hacer satisfacción por los pecados de la humanidad por medio de su compasión, y participó en el sacrificio de Jesús en la cruz, porque fue ella quien libremente lo ofreció a Dios por los pecados del mundo. Ella cooperó *indirectamente* porque ella fue digna de llegar a ser la madre del Redentor; porque ella de su libre albedrío consintió a esta maternidad; y porque ella dio a luz al Redentor.

De acuerdo con los mariólogos católicos romanos esta tesis está contenida *implícitamente* en la Sagrada Escritura y en la tradición. Ellos interpretan Génesis 3:15 en el sentido de que la mujer, *juntamente* con su simiente, vencerán al pecado. Siendo que la mujer es María y la simiente es Jesús, se sigue que la profecía del Protevangelium incluye a María en la obra de la redención. Del Nuevo Testamento se cita Lucas 1:38 como el consentimiento de Maria a la encarnación. Según esta interpretación el ángel Gabriel vino a pedir el consentimiento de Maria y no a anunciarle la concepción. La importancia del

"consentimiento" de María es fuertemente subrayada por E. Schillebeeckx. Según él, María es "el principio receptor y cooperadora de nuestra redención. Por eso queremos decir, en primer lugar, que María fue, en su activa concepción y receptividad, el principio cooperante en la redención objetiva, por cuanto estuvo personalmente involucrada en la realidad objetiva de *nuestra* redención en el hombre Jesús, y participó en el hecho objetivo del estado de redención de toda la humanidad realizada en principio en Cristo". Su consentimiento se extendió también a la muerte de Jesús. Parece que Schillebeeckx descubre la cooperación de María particularmente en estos dos hechos: en la encarnación primeramente, y luego, en el sacrificio de la cruz. Lucas 2:22-24, la purificación es interpretada como la ofrenda pública de Jesús a Dios hecha por María. "He ahí tu hijo. . . he ahí a tu madre" (Jn. 19:26, 27) es interpretado similarmente. "Fue. . . al pie de la cruz que . . . ella estaba rindiendo sus derechos maternales sobre la víctima divina para satisfacer por los pecados de la humanidad." Todos estos textos, sin embargo, deben ser interpretados "a la luz de pronunciamientos papales recientes` para hacer resaltar el significado de la corredención de María. El mismo principio debe aplicarse a la tradición, que, como la Escritura, no es específica sobre este asunto. Varios de los primitivos padres de la iglesia se refirieron a la antítesis Eva-María por razones puramente retóricas, o para apoyar la humanidad de Jesús contra las tendencias heréticas. Ninguno de estos pasajes patrísticos contiene referencia alguna a la participación de María en la obra de la redención con Jesucristo. La idea no surgió hasta la Edad Media, ni apareció el término "corredentora" hasta como hacia el fin del siglo XVI. En verdad, no fue realmente hasta el siglo XVII que los teólogos católicos romanos comenzaron a dar seria consideración a la idea.

Hoy día la tesis de María como corredentora es un tema ampliamente debatido en la mariología. Muchos que lo sostienen lo hacen sobre la base de los argumentos citados anteriormente. Hay sin embargo muchos católicos romanos que se oponen a esta tesis por los mismos fundamentos que los evangélicos. Primeramente, el apóstol Pedro dijo claramente que "en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos" (Hch 4:12); y ese nombre es Jesucristo. La declaración de Pedro es confirmada en 1 Timoteo 2:5: "Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre." A esta objeción los defensores de María como corredentora replican que estos textos no excluyen la participación de María en el papel de mediador de Cristo, porque el *magisterium*, "el único intérprete oficial de la Sagrada Escritura", no hubiese permitido a los teólogos enseñar la corredención de María si tal doctrina fuese contraria a la Escritura.

Otros católicos objetan que María no podía tener participación en producir la redención por cuanto ella misma estaba necesitada de redención. Semmelroth reseña varias opiniones de los católicos romanos sobre el tema. Su posición se declara en estas palabras: "De cualquier modo debemos rechazar todo concepto de corredención en el cual se interpreta a María como realmente co-mereciendo gracia dentro de la obra de Cristo . . . Debemos recordar que María misma ha sido redimida; y lo que ella contribuya a la salvación es un resultado de la gracia de la salvación dada a ella durante el proceso de la redención." El cardenal Suenens presenta el papel corredentor de María como tal: "María no es una cooperadora en la redención por sí misma; el suyo no es un participar intrínseco en la obra de la expiación. No es una contribución que añade algo a la acción salvadora de su Hijo, un sobrante que debe ser coordinado con el acto salvador . . . De este modo, su corredención no es una de participar sino sólo amando y sufriendo, adhiriéndose a la redención infinita de Cristo." A

este argumento los sostenedores de la tesis contestan que la redención de María y la del resto de la humanidad no eran una y la misma cosa, porque la de ella fue una redención preservativa (es decir, la Inmaculada Concepción), en tanto que la del resto de la humanidad es una redención liberadora. Esto significa que la redención de Jesucristo tuvo dos modos de obrar: primero, María fue redimida, y así capacitada para tomar parte en la obra de la redención del resto de la humanidad; segundo, el resto de la humanidad fue redimido.

Durante el siglo pasado los abogados de la corredención han recibido poderoso apoyo de los papas. León XIII (1878-1903) fue el primero en designar a María como corredentora en un documento oficial. En la encíclica *Iucunda Semper él* escribió: "En el rosario se nos presenta la parte que tomó María como nuestra corredentora." Su sucesor, Pío X (1903-1914), escribió en la encíclica *Ad Diem Illum* (1904) que siendo que María "ha sido asociada por Cristo en la obra de la redención, ella . . . merece *de congruo lo que* Cristo merece *de condigno . . .*" *Benedicto XV* (1914-1922) declaró en la encíclica *Inter sodalicia* (1918) que en el calvario María casi murió con su Hijo, y que por lo tanto puede decirse con justicia que ella redimió a la raza humana juntamente con Cristo." Pío XI (1922-1939) también llamó a María corredentora," y Pío XII (1939-1958) se refería a menudo a la "íntima asociación" que existía entre Jesús y María en la lucha contra el "enemigo infernal" de Génesis 3:15. Esta lucha era "común a la bienaventurada Virgen y a su divino Hijo" según la bula *Munificentissimus Deus* (1950)," y el mismo pensamiento se repite en la encíclica *Fulgens Corona Gloríae* (1953)." Finalmente, el Segundo Concilio Vaticano, que mostró gran restricción en cuestiones pertenecientes a María, declaró, sin embargo: "En subordinación a (Jesucristo) y juntamente con él, por la gracia de Dios todopoderoso, ella sirvió al misterio de la redención. Correctamente, por tanto, los santos padres la ven como usada por Dios no meramente de un modo pasivo, sino como cooperando en la obra de la salvación humana por medio de la fe y la obediencia libres.""

Si las actuales tendencias continúan puede haber pocas dudas de que la corredención de María sea el próximo dogma católico romano que ha de definirse. Esa es la opinión de muchos distinguidos mariólogos católicos romanos, y ya han llegado al Vaticano peticiones solicitando la definición. Si el Vaticano siguiera los precedentes fijados por las definiciones de la asunción y de la Inmaculada Concepción, nada hay que realmente pueda interponerse en el camino de una definición de María como corredentora. Una mirada a la *Ineffabilis Deus* y a la *Munificentissimus Deus* muestra que las definiciones de la Inmaculada Concepción y la asunción fueron justificadas por las siguientes razones:

1. Un casi unánime consentimiento del magisterium
2. La universalidad de la creencia entre los fieles
3. Su incorporación en la liturgia
4. La falta de oposición en la Escritura o la tradición
5. El principio de que son doctrinas apropiadas

Todos estos elementos parecen estar a mano en conexión con la tesis de la corredentora. Especialmente en países sudamericanos se están dedicando iglesias a "María Corredentora"; la creencia popular es indudable; la interpretación de Génesis 3:15 y Lucas 1 y 2 proporcionan la base escritural; y los pronunciamientos papales antes citados reflejan

el pensamiento del *magisterim* El juicio de un mariólogo católico romano, el padre Dillenschneider, podría muy bien describir la situación actual de la den deducirse lógicamente las consecuencias:

No es necesario que esta explicación halle un apoyo formal en la Sagrada Escritura y la tradición, siempre que ellas no se le opongan, y *que sea justificada por la creencia, suficientemente acreditada en la iglesia*, con respecto a una cooperación directa de María en nuestra redención objetiva. Ahora, tal creencia existe, y sería vano negarla...

El Dr. O'Connor, editor del bien conocido volumen sobre la Inmaculada Concepción, siente también que una definición de la corredención de María tendría lugar en los mismos lineamientos que la de la Inmaculada Concepción y la asunción. Las palabras de O'Connor merecen ser citadas textualmente:

Fue la piedad de los clientes de María la que descubrió la Inmaculada Concepción, por medio de sus meditaciones amorosas sobre la madre de Dios. Si esta "creencia popular", a la que los más grandes teólogos se hablan antes opuesto, y que aún ahora hallan tan difícil defender, ha probado ser una percepción auténtica en la revelación divina, entonces se toma obligatorio mirar con mayor respeto a las creencias de los fieles, y cuidarse de atribuir a la leyenda, la ignorancia o la superstición creencias que puedan no tener un fundamento obvio en las fuentes de la revelación, pero que parecen pulsar una cuerda sensible en el corazón de las personas cristianas.

En realidad, la definición de la Inmaculada Concepción ha sido seguida, un siglo más tarde, por la de la asunción -una doctrina que está en una situación bastante similar a la de la Inmaculada Concepción en cuanto concierne a justificación escriturística. Y hay fuertes indicaciones que la iglesia está en camino hacia una definición de la corredención de María y la mediación de todas las gracias . . . la posición de estas creencias en la actual aceptación común de todos los fieles se asemeja notablemente a la de la Inmaculada Concepción durante el siglo que precedió a su definición. De cualquier modo, ya no es posible descartar estas creencias sobre fundamentos de menor peso que aquellos que anteriormente se argumentaban contra la Inmaculada Concepción.

En resumen, la mera existencia de una creencia popular se acepta como prueba de su propia veracidad, y así una tesis puede llegar a ser un dogma. Por supuesto, nadie puede decir si es que ha de haber un nuevo dogma mariano, y de haberlo, cuándo ocurriría. Depende casi por completo del magisterium, y actualmente parece que en el espíritu del Vaticano II y su subordinación de María, el *magisterium* no está promoviendo ninguna idea semejante.

MARIA COMO MEDIADORA

El papa León XIII (1878-1903) expresó en *Octobri Mense* (1891) el significado fundamental de esta tesis con las siguientes palabras: "Así como ninguno va al Padre sino por el Hijo, ninguno va a Cristo sino por medio de su madre." Schillebeeckx nos recuerda

que hay una "Colecta de la Fiesta de Nuestra Señora Mediadora de todas las Gracias" que se celebra el 8 de mayo, en la que los católicos rezan: "Señor Jesucristo, nuestro mediador con el Padre, que tu has dignado constituir a la bienaventurada Virgen Maria, tu madre, nuestra madre también y nuestra mediadora ante ti, concede en tu bondad que todo aquel que se acerque a ti buscando favores, se regocije habiendo obtenido todas las cosas por medio de ella." Luego Schillebeeckx explica: "Lo que esta Colecta dice explícitamente es que Cristo es el mediador entre Dios, el Padre, y los *hombres*, y que Maria es nuestra mediadora entre Cristo y nosotros."

Según la declaración del papa León XIII la mediación de Maria debe entenderse así:

Dios
Jesucristo
María
cristianos

Sin embargo, no todos los católicos romanos están de acuerdo con esta posición. Dándose cuenta del hecho de que tal papel de María pondría otro mediador entre Dios y el hombre, además de Jesucristo, Suenens declara: Maria no es "una intermediaria, que se interpone entre (Jesús) y nosotros, porque es de la plenitud de él que recibimos la gracia, y ello inmediata y directamente". Suenens propone, por lo tanto, que la mediación de María debe entenderse en el sentido de que "no es entre Cristo y nosotros, sino en Cristo entre Dios y nosotros". Cómo puede ser esto, no es muy claro, y al fin Suenens llega a una conclusión bastante similar a la definición de León XIII. Según Suenens, "Maria simplemente nos lleva a Jesús, como un río nos lleva al mar."

Otro distinguido teólogo católico romano, Karl Rahner, se da cuenta de la misma dificultad. Dice: "Sin embargo, puede suscitarse una grave objeción. . . ¿No es Jesucristo nuestro Señor el mediador, el único mediador entre Dios y nosotros? Y a esta pregunta, propuesta de este modo, ¿no estamos obligados a responder, de cajón, con un simple, incondicional sí?" El advierte por lo tanto que cuando los católicos romanos llaman mediadora a María usan la palabra en un sentido diferente al que tiene cuando la Biblia llama a Jesús nuestro único mediador. Rahner explica esta diferencia con estas palabras: "Cada uno de nosotros es, de una manera --¿de qué otro modo podríamos decirlo?-- un intermediario, un mediador de la gracia para los otros." El rehúsa determinar más exactamente el oficio de mediadora, diciendo simplemente que debe ser similar a la importancia de María para la historia de la redención."

Es típico del espíritu cristiano ecuménico de Rahner el dejarse influir directamente en este punto por Martín Lutero. Lutero escribió en "La Libertad de un Cristiano":

Por tanto yo me daré a mí mismo como un Cristo a mi prójimo, tal como Cristo se ofreció a sí mismo por mí . . . Tal como nuestro prójimo está necesitado y carece de aquello en lo que nosotros abundamos, así estamos nosotros necesitados delante de Dios y carecíamos de su misericordia. Por lo tanto, del modo en que nuestro Padre celestial ha venido libremente a ayudarnos en Cristo, debemos también nosotros ayudar libremente a nuestro prójimo por medio de nuestro cuerpo y sus obras, y cada uno debe llegar a ser al otro como un Cristo, para que nos seamos Cristos mutuamente, y Cristo sea el mismo en todos, es decir, que podamos ser verdaderamente cristianos . . . ciertamente llevamos el

nombre de Cristo no porque él esté ausente de nosotros, sino porque él mora en nosotros, es decir, porque nosotros creemos en él y somos Cristos el uno al otro, y hacemos a nuestro prójimo como Cristo nos hace a nosotros.

Es difícil ver cómo tal concepción evangélica del problema puede esperar hallar aceptación general entre los mariólogos católicos romanos, siendo que el *magisterium* papal es bastante claro en el asunto. León XIII, en otra encíclica titulada *Fidentem Piumque* (1896) llamó a María "Mediadora al Mediador".z" Pío IX (1846-1878) en *Ineffabilis Deus* (1854) llamó también a María "con su Hijo unigénito . . . la más poderosa mediadora y conciliadora en todo el mundo . . ." Pío X (1903-1914), conmemorando el quincuagésimo aniversario de *ineffabilis Deus*, publicó la encíclica *Ad Diem Illum* (1904) en la que reiteró que María es "la más poderosa mediadora" y añadió con referencia a San Bernardo de Claraval, que si Cristo es la cabeza y los cristianos son el cuerpo, entonces María es el "canal" o "la porción conectante por medio de la cual el cuerpo está unido a la cabeza y por la cual la cabeza ejerce su poder y virtud". La misma idea fue utilizada por Pío XII (1939-1958) en la encíclica *Mystici Corporis* (1943), de modo que parece que el término tendrá que ser entendido como "mediador al mediador", es decir, por María a Jesús y por Jesús a Dios.

La tesis de María como mediadora está relacionada con la de corredentora, y las dos son discutidas a menudo en mutua conexión. Consecuentemente, el fundamento escritural se encuentra en los mismos textos. En cuanto a lo que concierne a la tradición, puede trazarse hasta la época medieval.

Bernardo de Claraval, en su famosa carta a los canónigos de Lyon (1140) llamó a María "la inventora de la gracia, la mediadora de la salvación, la restauradora de las edades". Buenaventura también la llamó "mediadora" y declaró que nadie entra al cielo que no lo haga por medio de María. Así como Dios vino a nosotros a través de ella, así nosotros a través de ella debemos volver a Dios. La evolución llegó al punto en que se enviaron pedidos al Vaticano para la definición de tal dogma, y en 1922 Pío XI organizó comisiones para estudiar el asunto. Hasta ahora, sin embargo, no ha tenido lugar ninguna definición formal, y en consecuencia algunos católicos romanos sostienen que "la tesis respecto a María como mediadora no es aún una doctrina definida". Otros toman la posición de que aun cuando todavía no se ha hecho una definición formal, la tesis es "una verdad de fe admitida y reconocida por el magisterium ordinario" y debe por lo tanto ser aceptada por los católicos romanos. Los que adoptan esta posición se refieren a la encíclica *Humanis Generis* (1950) en la que el papa Pío XII dictaminó que en asuntos de fe y moral el magisterium es la norma universal de la verdad. La conclusión lógica es que siendo que el magisterium ordinario ha aceptado el término "María-Mediadora", todos deben aceptarlo.

MARIA COMO DISPENSADORA DE TODAS LAS GRACIAS

La teología mariana sostiene que la obra de la redención fue llevada a cabo por Jesús, y que María cooperó con él en cada etapa de esta obra, desde la encarnación y hasta, incluso, el derramamiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Todos estos acontecimientos pertenecen al pasado, pero la redención que se ha llevado a cabo objetivamente en el pasado debe ser hecha subjetiva y actual en la vida de cada cristiano en el presente. Es aquí donde entra el papel de María como dispensadora de todas las gracias. Ella cooperó en el

pasado como la mediadora de la salvación; en el presente su papel de mediadora es el de dispensar todas las gracias a los hombres.

Los mariólogos católicos romanos parecen estar de acuerdo en que su desempeño del papel como dispensadora es por medio de la intercesión. Ella ejecuta, por lo tanto, un papel similar al de los santos, pero se afirma que su intercesión es infinitamente más eficaz que la de ellos. Aun si un milagro parece proceder de la mediación de otro santo, nunca debe excluirse de él el recuerdo de María, porque a través de ella, "de acuerdo con la voluntad de Dios, nos viene toda gracia y bendición". Si a alguien que dirige una petición directamente a Jesucristo se le concede un favor, "el favor será concedido en cada caso por medio de la causalidad de María". La expresión "todas las gracias" significa todo lo comprendido en la categoría de la gracia: la gracia santificante, los dones del Espíritu Santo, el deseo de participar en los sacramentos, y los favores temporales. Es un tema constantemente repetido en las mariologías católicas romanas que aun el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos en Jerusalén el día de Pentecostés a pedido de María, como se demuestra en las dos citas que siguen:

Y he aquí, María está en el aposento; allí orando con los apóstoles y suplicando por ellos con suspiros y lágrimas, ella apresura para la iglesia la venida del Espíritu, el Consolador, el supremo don de Cristo. . . Fue ella la que por medio de sus poderosas oraciones obtuvo que la gracia del Espíritu de nuestro Divino Redentor, ya dado en la cruz a la iglesia, fuese otorgado por medio de dones milagrosos sobre la recién fundada jerarquía en Pentecostés.

No hay base escritural clara para esta tesis, y los que la promueven se apoyan en la interpretación mariológica de Génesis 3:15 y Juan 19:26, 27. Pero aun estas interpretaciones deben ser suplementadas por el principio escolástico de la conveniencia (o propiedad) para brindar el significado deseado. En el caso de Génesis 3:15 el argumento generalmente declara que siendo que María estuvo tan estrechamente asociada con Jesús en la fase primaria de la redención (la victoria sobre el malo), es apropiado que estuviera similarmente asociada con él en la segunda fase de la redención, es decir, la dispensación de todas las gracias. Con relación a los pasajes juaninos el argumento declara que en la cruz Jesús proclamó que María es la madre espiritual de los creyentes, y su papel incluye la tarea de ayudar a sus hijos en el orden de la gracia.

El argumento de la tradición no puede ser trazado con seguridad antes del siglo XII. Bernardo de Claraval (muerto en 1153) y Buenaventura (muerto en 1274), entre otros, pueden ser citados en apoyo de la tesis. Su formulación clásica, sin embargo, fue enunciada por Bernardino de Siena (m. 1444) en el siguiente pasaje citado frecuentemente:

Este es el proceso (en la distribución) de las gracias divinas: de Dios ellas fluyen a Cristo, de Cristo a su madre, y de ella a la iglesia. . . No vacilo en decir que ella ha recibido cierta jurisdicción sobre todas las gracias. . . Ellas son administradas por medio de sus manos a quienes ella quiere, cuando quiere, como quiere, y en la medida que ella quiere.

Bernardino de Siena fue un plagiario: él copió como si fueran propios cuarenta y siete capítulos de Ubertino de Casale (m. 1330), y una extensa sección de Pierre-Jean Olivi (m. 1298). El llevó su adoración a María al punto en que la Virgen aparece superior a Dios mismo, p. ej.: "La bienaventurada Virgen pudo hacer más respecto a Dios que lo que Dios podía hacer respecto a sí mismo." A pesar de la obra temprana de Bernardino, el verdadero progreso en la evolución de la tesis no tuvo lugar hasta los siglos XVII y XVIII, mayormente en conexión con la idea del papal de María como mediadora.

Debido a la falta, tanto de apoyo escritural, como de tradición antigua, los promotores de la tesis descansan fuertemente sobre la autoridad didáctica del *magisterium*, en particular los pronunciamientos papales. Aquí las fuentes son abundantes, especialmente las de los últimos cien años. Pío IX (1846--1878), por ejemplo, escribió en la encíclica *Ubi Primum* (1849): "Dios ha entregado a María la tesorería de todas las cosas buenas, para que todos sepan que por su intermedio se obtiene toda esperanza, toda gracia y toda salvación. Porque esta es su voluntad, que todo lo obtengamos por medio de María." Al final de la *Ineffabilis Deus* (1854) él dijo: "ella presenta nuestras peticiones del modo más eficaz. Lo que ella pide, obtiene. Sus ruegos nunca pueden ser desoídos". León XIII (1878-1903) habló varias veces en el mismo ánimo, especialmente en *Octobri Mense* (1891): "María es la intermediaria a través de quien se nos distribuye este inmenso tesoro de las misericordias de Dios . . . Así que, como nadie va al Padre sino por el Hijo, nadie va a Cristo sino por medio de su madre." Benedicto XV (1914-1922) dio permiso a la diócesis de Bélgica para celebrar una fiesta anual a "María mediadora de todas las gracias" el 31 de mayo. Pío XI (1922-1939) no agregó mucho al desarrollo de este pensamiento; pero su sucesor, Pío XII (1939-1958) se refirió a él en muchas de sus encíclicas, algunas de las cuales ya han sido mencionadas." De particular interés es la encíclica *Doctor Mellifluus* (1953) que fue dada en conmemoración del 800 Aniversario de la muerte de San Bernardo en la que Pío XII repite lo dicho por Bernardo: "Es la voluntad de Dios que nosotros no tengamos cosa alguna que no haya pasado por las manos de María."

Desde la muerte de Pío XII ha habido una disminución notable en la presión para promover la piedad mariana. No sólo declinó el Segundo Concilio Vaticano aprobar algún título más para María, sino que designó a los sacramentos como los causantes de exactamente aquellos efectos que los promotores de la tesis desean asignar a María. El concilio dijo acerca de los sacramentos: "Ellos ciertamente imparten gracia, pero además el acto mismo de celebrarlos dispone a los fieles para recibir más efectivamente esta gracia de una manera fructífera, para adorar debidamente a Dios, y para practicar la caridad." La única manera de refutar esta declaración sería sostener que la gracia que los sacramentos imparten tiene que pasar primero por María antes de llegar a los sacramentos. El pensamiento ha sido realmente sugerido, pero la sugestión se hizo antes que se reuniera el Concilio.

MARIA COMO REINA DEL CIELO

En analogía con la realeza de Jesucristo, la mariología católica romana ha desarrollado la tesis de la realeza de María. Esta puede entenderse de dos maneras: primero, como un título honorario que expresa la excelencia de María sobre todas las criaturas; y segundo, como una expresión del poder gobernante de María. Ambas están incluidas en el entendimiento católico romano de su realeza, aunque siempre se recalca que en el sentido absoluto de la

palabra sólo Jesucristo es Rey. María participa en esa dignidad real en virtud de su relación única con Cristo. Los mariólogos católicos romanos han hecho un análisis detallado de la cuestión de si el poder real de María incluye poder legislativo, judicial y ejecutivo, y cómo se relacionan éstos con los poderes similares de Jesucristo.

En 1864 algunos obispos se dirigieron al papa Pío IX solicitando la definición de ese dogma, pero no se tomaron medidas sobre el asunto. El papa Pío XII (1939-1959), sin embargo, emitió la encíclica *Ad Coeli Reginam* (1954) estableciendo una fiesta especial en honor de María como reina a celebrarse el 31 de mayo anualmente. Se aprobó una miss especial para esta fiesta, en la que María es llamada "Reina de misericordia", "Reina del mundo", y "Reina sobre todas las naciones". Mediante este acto papal la tesis ha alcanzado un carácter oficial; y aunque no es un dogma, puede clasificarse como "*setentia theologice certa*".

¿Cuál es el reino de María, y cómo ejerce ella su poder real? El reino es definitivamente el de Jesucristo y de María, quien como una socia de Cristo en toda la obra de la redención es ahora corregente en el gobierno del reino. Este reino es espiritual; y el papel de María en él es dispensar todas las gracias, aunque "María debe tener también cierta autoridad real en asuntos temporales y civiles".

Para una fundamentación escritural, la mariología católica romana se vuelve nuevamente a Génesis 3 :15 con la interpretación de que la idea de "conquista" asegura la idea de poder gobernante. El pasaje de la anunciación (Lc. 1:26-38) recibe la interpretación de que María coopera libremente en el establecimiento del reino de Jesucristo en virtud de su asentimiento en llegar a ser la madre del Rey, y este hecho le asegura no sólo la dignidad de reina (algo así como una reina madre) sino también debido a su cooperación, igualmente un poder real de hecho.

Un texto cardinal, citado ahora más frecuentemente que nunca en conexión con esto, es Apocalipsis 12:1: "Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas." Aunque la exégesis tradicional de este texto es que la mujer representa a la Iglesia, la mariología católica romana identifica la figura con María en su dignidad real. Este argumento halla creciente circulación debido a que están ganando terreno las especulaciones con respecto a la relación entre María y la iglesia.

En lo que a la tradición respecta, esta tesis, como muchas otras tesis marianas, es de origen medieval. No hay nada sobre ella en la era patrística, ni siquiera en los principios de la Edad Media. El título se aplica a María más como un artificio retórico, o una expresión piadosa, que como declaración doctrinal. La idea de la realeza de María evolucionó paralelamente con la hipótesis de su ascensión, y durante la culminación de la Edad Media hubo considerable especulación sobre ella. Del siglo XIV en adelante, la idea estuvo en declinación; pero se renovó durante los siglos XVII y XVIII. El verdadero desarrollo vino en el siglo XIX, especialmente después de la promulgación de la bula *Ineffabilis Deus* (1854), que concluyó con estas palabras:

Y siendo que ella ha sido designada por Dios para ser la reina de cielo y tierra, y está exaltada por encima de todos los coros de ángeles y santos, y aun está a la diestra de su unigénito Hijo, Jesucristo nuestro Señor. . .

Desde entonces muchos documentos papales se han referido a la realeza de María, y el desarrollo alcanzó un punto elevado en el Año Mariano de 1954, proclamado por Pío XII en la encíclica *Fulgens Corona Glorise* (1953). La primera frase de este documento declara: "La radiante corona de gloria con la que la purísima frente de la Virgen María fue rodeada por Dios, nos parece fulgurar más brillantemente. . ." Esta fue seguida después por *Ad Coeli Reginam* al año siguiente, con la cual la evolución alcanzó su estado presente.

Ni la Escritura ni la tradición ofrecen una base clara para esta tesis de la realeza de María. Es sostenida, por tanto, con argumentos derivados de otros dogmas o privilegios marianos. Pío XII en *Ad Coeli Reginam*, por ejemplo, explicaba que la dignidad real de María surge principalmente de dos fuentes: su maternidad divina y su papel como corredentora. La primera de éstas significa que, siendo que ella es la madre del Rey y Señor de todo, ella misma es reina. La otra ofrece el argumento que, siendo que María cooperó y coopera con Cristo en todo aspecto de su obra redentora, es lógico concluir que ella coopera ahora con él en el gobierno y distribución de los tesoros de su reino. A estos dos argumentos de Pío XII algunos teólogos añaden el argumento derivado del dogma de la asunción, que es en sí mismo una expresión de la victoria de María sobre el pecado y la muerte.

Finalmente, merece nuestra atención el que, debido a los privilegios únicos de la Virgen, la mariología católica romana asigna a María un orden y jerarquía especiales sobre todos los ángeles y santos, y la más estrecha proximidad a Jesucristo." Estos órdenes se suceden del siguiente modo:

El orden de la unión hipostática - Jesucristo

El orden de la maternidad divina – María

El orden de la gracia - los ángeles y santos

El orden de la naturaleza - otros

Consecuentemente, el culto a María debe corresponder a su singular dignidad. Debe ser más elevado que el culto de *dulia*, o veneración debida a los ángeles y santos; pero no puede ser tan elevado como latría, o adoración, la adoración debida sólo a la divinidad. El culto a María es colocado entre estos dos, y apropiadamente designado como *hiperdulia*. Sin alcanzar a la adoración, es la forma más elevada de la veneración, y se otorga sólo a María.

MARIA COMO EL TIPO DE LA IGLESIA

Esta tesis, antigua y en su forma más simple, ha sido revisada recientemente. Los mariólogos católicos romanos no han definido aún con claridad lo que quieren decir con ella. Ciertamente, algunos hablan de María como el "arquetipo de la iglesia", mientras otros se refieren a ella como el "símbolo" de la iglesia." Generalmente hablando, puede decirse que la idea se refiere a una relación entre la figura de María y el misterio de la iglesia, por la que María aparece como una manifestación especial de la idea de la iglesia. En otras palabras, los rasgos característicos de la iglesia pueden ser hallados en María y viceversa. O, como ha sugerido Hugo Rahner, María debe ser vista en la figura de la iglesia y la iglesia en María." El tema se mueve exclusivamente en la esfera de la teología

especulativa, y los principales objetivos de sus promotores son establecer sólidos paralelos entre María y la iglesia.

Los siguientes son ejemplos de tales paralelos:

María está llena del Espíritu Santo	La iglesia está llena del Espíritu Santo
María es Santa a inmaculada	La iglesia es Santa a inmaculada
María es una virgen	La iglesia es una virgen
María es una madre (de Cristo)	La iglesia es una madre (de cristianos)
María es una mediadora de todas las gracias	La iglesia es una mediadora de todas las gracias
María coopera con Jesús en la obra de la salvación	La iglesia coopera con Jesús en la obra de la salvación

De este modo, pueden establecerse paralelos a todos los aspectos de la vida de María que de algún modo reflejan una característica de la iglesia. La conclusión es que "coda la vida de nuestra señora", desde su inmaculada concepción a su gloriosa ascensión, aparece así como un símbolo de toda la vida de la iglesia y de nuestras propias vidas espirituales". El proceso puede aplicarse también a la inversa, y entonces aquellas cosas que se aplican principalmente a la iglesia "deben también de algún modo aplicarse a nuestra señora". El resultado es que María ocupa un lugar impresionante a través de toda la historia de la salvación, comenzando con las profecías del Antiguo Testamento con respecto al pueblo del pacto, y culminando con la glorificación final de la iglesia.

María surge entonces no meramente como la mujer de Génesis 3:15 sino como una representante universal del pueblo de Israel en su relación de pacto con Dios, la representante del remanente, la comunidad creyente del Antiguo Testamento. Como una continuación de esta idea, María es entonces la representante del nuevo Israel, la comunidad de aquellos que creen en Jesús, y finalmente, ella es la "mujer vestida del sol" presentada en Apocalipsis, ella está así "tan estrechamente ligada al plan de la salvación universal que soma en su propia vida el destino de toda la iglesia".

En realidad, el sencillo ejemplo de que la iglesia es la madre de los cristianos como María fue la madre de Cristo aparece tan temprano como Clemente de Alejandría (m. hacia el año 215). En un encomio al milagro de la Navidad él dijo: ". . . una es la cola virgen madre. Me gusta llamarla la iglesia. . . ella es a la vez virgen y madre. . . Y llamando a sus hijos a sí, ella les alimenta con su Santa leche, a saber, con la Palabra para la niñez . . . Más allá del deseo de dar un ejemplo y cal vez pura retórica, Clemente no tenía otra cosa en su pensamiento en cuanto a María concierne. Este hecho es obvio, porque en otra conexión él compara a María, con igual libertad, con las Escrituras (véase Stromata VII16, ANF, Vol. 2, p.551). Ambrosio de Milán (m. 397) del el primero en decir que María era un tipo o imagen de la iglesia. Después de él, no obstante, la idea se desvaneció, y no fue reavivada hasta más bien recientemente. Hoy está ganando popularidad con rapidez, tanto que los mariólogos católicos romanos pueden actualmente dividirse en dos grupos principales: los

que consideran a María en su relación con Jesucristo, y los que recalcan la relación de María con la iglesia. El público norteamericano ha tornado conocimiento de esta tendencia principalmente por medio de reportajes periodísticos cuando el 29 de octubre de 1963, los padres del Segundo Concilio Vaticano decidieron por una muy pequeña mayoría incorporar una declaración sobre María en la constitución sobre la iglesia, en lugar de emitir un documento separado sobre María solamente.

A pesar del hecho que la declaración del concilio es un compromiso entre los dos grupos arriba mencionados, su posición misma dentro de la constitución sobre la iglesia puede influir en el desarrollo futuro de la mariología católica romana. Vale la pena hacer notar también que algunos teólogos evangélicos ven en el tratamiento de María en el contexto de la iglesia un punto de conexión entre la apreciación católica romana de María y la evangélica.

Capítulo 4

UNA COMPARACIÓN

Los evangélicos se equivocan grandemente si piensan que el problema simbolizado por María consiste meramente en si la madre del Salvador debe ser honrada por los cristianos y hasta qué punto. El asunto teológico en juego es mucho más serio y básico, porque implica la cuestión de las maneras fundamentales de abordar los asuntos principales de la teología cristiana por parte de los evangélicos y los católicos: (1) la cuestión de si la Escritura sola, o la Escritura y la tradición juntas, constituyen las fuentes de la revelación divina; (2) el concepto de la cristología, y particularmente la cuestión de la encarnación; y (3) una comprensión de la naturaleza de la justificación y de la gracia.

LA FUENTE DE LA REVELACION DIVINA

En tiempos recientes las iglesias de la Reforma han comenzado a revisar su posición con respecto al asunto de la tradición. No obstante, todavía es correcto decir que para los protestantes la Biblia es la fuente de la revelación porque para ellos tradición significa tradición apostólica, y ésta se cerró con el canon del Nuevo Testamento. En contraste con esta posición la Iglesia Católica Romana sostiene que la Escritura sola no es la única fuente. El Segundo Concilio Vaticano afirmó esto con bastante claridad: “. . . No es de la Sagrada Escritura solamente que la iglesia obtiene su certidumbre acerca de todo que ha sido revelado. Por lo tanto, ambas, la sagrada tradición y la Sagrada Escritura han de ser aceptadas y veneradas con el mismo sentido de devoción y de reverencia. La segunda de estas dos frases es un eco de las palabras de la Cuarta Sesión del Concilio de Trento (1546-1563).

A primera vista parece que para los católicos romanos hay más de una fuente de revelación. Tal no es el caso, sin embargo, y la *Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina* del Segundo Concilio Vaticano sostiene que la Escritura y la tradición son en realidad una

fuelle: "Ellas dos, fluyendo de la misma fuente divina, en cierto modo se fusionan en una unidad y tienden hacia el mismo fin." La Escritura tiene una primacía cronológica por cuanto el mensaje de salvación fue escrito antes del comienzo de la evolución de la tradición. Cuando los apóstoles nombraron obispos como sus sucesores, les transmitieron también su oficio de maestros. En esencia, el sentido y el significado de la tradición no es otra cosa que la enseñanza apostólica como "se desarrolla en la iglesia con la ayuda del Espíritu Santo". En este sentido, la fuente de la revelación es realmente una, es decir, el testimonio apostólico. El Segundo Concilio Vaticano nuevamente se hace eco en este punto de la definición del Concilio de Trento, de acuerdo con la cual la única diferencia entre Escritura y tradición es que una fue escrita en libros y la otra es transmitida sin escribir. Los evangélicos deben tomar nota, pues, que la suposición popular de la teoría de las dos fuentes se considera ahora como una mala interpretación de la posición Tridentina.

Es incorrecto referirse a la Escritura y a la tradición como dos fuentes por una razón más: no hay dos, sino tres factores operantes en la expresión de la fe de la Iglesia Católica Romana. A la Escritura y a la tradición, que forman juntas el depósito de la fe, se añade la autoridad de la interpretación que, según Vaticano II, "ha sido confiada exclusivamente al magisterio viviente de la iglesia". El capítulo II, "La transmisión de la revelación divina", de la *Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación* concluye con estas palabras: "Es claro por lo tanto que la sagrada tradición, la Sagrada Escritura, y la autoridad magistral de la iglesia, en concordancia con el sapientísimo designio de Dios, están tan unidas y vinculadas entre sí que una no puede permanecer sin las otras, y que todas juntas y cada una a su propio modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas.

La autoridad magistral de la Iglesia Católica Romana, o como se la llama comúnmente, el *magisterium*, es entonces el punto de partida para la mariología católica romana. El papa Pío XII en la encíclica *Humani Generis* declaró que la tarea del teólogo es "mostrar cómo aquello que es enseñado por el magisterio viviente está contenido explícita o implícitamente en las Escrituras y en la tradición divinas". La primera obligación del mariólogo es, por tanto, "interrogar al *magisterium*, con el propósito de hacer un inventario metódico de sus enseñanzas, evaluando apropiadamente su sentido y su grado de certeza". Solamente después de que él se ha asegurado a sí mismo que conoce la mente del *magisterium* puede el mariólogo tocar las fuentes "remotas", es decir, la Escritura y la tradición. El *magisterium* le proporciona simultáneamente las fuentes y su apropiada interpretación. Siendo este el caso, es obvio que ni la Escritura ni la tradición, ni ambas juntas, son las fuentes primarias de la mariología católica romana. El factor realmente decisivo en los asuntos que pertenecen a las doctrinas marianas es el *magisterium*. El *magisterium* mismo podrá o no reunir evidencia de apoyo de la Escritura y/o la tradición, seguro en el conocimiento que "la unanimidad actual de la enseñanza de la iglesia es un criterio suficiente".

Este punto de vista de la mariología católica romana puede ser demostrado en el caso de las dos doctrinas marianas más recientes, la Inmaculada Concepción y la Asunción. En la bula *Ineffabilis Deus*, emitida el 8 de diciembre de 1854, hay sólo quince referencias a las Escrituras. El documento comienza con una cita de los apócrifos del Antiguo Testamento declarando la sabiduría de Dios (Sabiduría de Salomón 8:1), y al final de la bula se usa una

cita del Salmo 72:8 (71:8) para expresar el deseo que la Iglesia Católica Romana reine "de mar a mar". Las demás referencias se utilizan en conexión con la interpretación de textos hechas por ciertos escritores eclesiásticos. No hay duda que ya sea en especulaciones mariológicas o en simples encomios homiléticos sobre María estos textos y muchos otros fueron usados por diversos autores eclesiásticos. El hecho curioso es que ni uno solo de estos textos de la Escritura contiene algo que aun remotamente pudiera referirse a la Inmaculada Concepción. Son citados en la bula para probar que mediante una interpretación mariana de estos textos los escritores eclesiásticos que así los usaron reflejaban realmente el pensamiento del *magisterium* presente con respecto a la Inmaculada Concepción. Lo que en definitiva importa es, por lo tanto, lo que el *magisterium* enseña.

La bula comienza describiendo el lugar de María en el plan de Dios de acuerdo con la enseñanza oficial católica romana, y luego prosigue declarando que esta doctrina estuvo siempre presente en la iglesia. Esto es apoyado con referencias a fiestas litúrgicas y los decretos de papas anteriores. Después de ello, se menciona el Concilio de Trento y se investiga el pensamiento de los padres, siguiendo con una declaración de la enseñanza de los obispos. Sobre esta base, entonces, el dogma es declarado. La bula *Munificentissimus Deus* publicada el 10 de noviembre de 1950, que define el dogma de la asunción, sigue el mismo principio. Aquí encontramos dieciocho referencias a las Escrituras. La primera, al empezar, declara que Dios obra de tal modo que " . . . a los que aman a Dios todas las cosas les ayudan a bien" (véase Ro. 8:28). Sigue una referencia a Gálatas 4:4: "Cuando vino el cumplimiento del tiempo" Dios puso "el plan de su providencia en efecto de tal modo que todos los privilegios y prerrogativas que él había otorgado a (María). . . iban a brillar en ella en un tipo de armonía perfecta". Nuevamente, debido a la falta de textos de la Escritura que se refieran a la asunción, sólo se mencionan las interpretaciones de ciertos textos por escritores eclesiásticos. Aun aquí la bula tiene que reconocer que "hay teólogos y predicadores que han sido más bien libres en su uso de hechos y expresiones tomados de las Sagradas Escrituras para explicar su creencia en la asunción". A pesar de esta salvedad, se les cita. Además de Génesis 3:15 y Cantares 8:5, los textos son como sigue:

Levántate, oh Jehová, el lugar de tu reposo, tú y el arca de tu poder (Sal. 132:8).

Oye, hija mía, y mira. . . (Sal. 45:10).

Con vestidos bordados será llevada al rey. . . (Sal. 45:14).

¿Quién es ésta que sube del desierto. . . ? (Cnt. 3:6. Véase también 4:8 y 6:9).

... una mujer vestida del sol... (Véase Ap. 12:1).

"¡Salve, muy favorecida! ..." (Lc. 1:28)

Yo honraré el lugar de mis pies. . . (Is. 60:13).

Hacia el final de la bula se refiere a Romanos 5--6 y 1 Corintios 15 en conexión con la victoria completa sobre el pecado y la muerte. 1 Timoteo 1:17 ("al Rey de los siglos, inmortal, invisible, al único y sabio Dios, sea honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén.") es citado en la frase: " . . . ella se sienta en esplendor a la diestra de su Hijo, el inmortal Rey de los siglos". Efesios 5:27; 1 Timoteo 3:15; Hechos 20:28; Juan 14:26 y Lucas 22:32 completan las citas de las Escrituras.

Ninguno de los textos referidos puede ser interpretado como una revelación respecto a la asunción. Hay, por lo tanto, una significativa declaración en la bula que merece citarse:

Una vez que el misterio que se conmemora en esta fiesta hubo sido colocado en su propia luz, hubo muchos maestros que, en lugar de tratar con los razonamientos teológicos que muestran por qué es apropiado y correcto creer en la ascensión corporal al cielo de la bienaventurada Virgen María, eligieron enfocar sus mentes y su atención sobre la fe de la iglesia misma, que es el cuerpo místico de Cristo sin mancha ni arruga (compárese Ef. 5:27) y es llamada por el Apóstol "columna y baluarte de la verdad" (1 Ti. 3:15)."

Esta es, entonces, la propia actitud católica romana hacia este dogma; y en preparación para esta declaración la bula había citado Hechos 20:28 y Juan 14:26 como un recordatorio de que la iglesia posee el "Espíritu de Verdad" y que aquellos a quienes "el Espíritu Santo ha puesto por obispos para apacentar la iglesia del Señor" dan un asentimiento a la definición de este dogma. Hablando lisa y llanamente esto significa que uno no debiera tratar de razonar acerca de la necesidad o la validez de este dogma, sino más bien aceptar obedientemente la autoridad para enseñar del magisterium:

Así, del acuerdo universal de la autoridad magistral ordinaria de la iglesia tenemos una firme y cierta prueba demostrando que la ascensión corporal al cielo de la bienaventurada Virgen María . . . es una verdad que ha sido revelada por Dios, y por lo tanto, algo que debe ser firme y fielmente creído por todos los hijos de la iglesia.

La perpetua virginidad es explicada de la misma manera por un distinguido mariólogo católico romano:

Que esto es verdad (es decir, la perpetua virginidad), que es, además, una verdad revelada, lo sabemos finalmente y con la incommovible convicción de la fe, no de la Escritura, sino por la regla suprema y criterio de la verdad revelada, de la definición solemne de la esposa de Cristo y de su vicario en la tierra, a quien él ha confiado todo el depósito de la revelación.

Aquí, como en tantos otros casos, en el desarrollo de los dogmas marianos hallamos claramente delineada la antítesis entre el pensamiento católico y el evangélico sobre el lugar de la Escritura como regla de fe. La iglesia enseña que no es necesario que cada dogma esté contenido en la Escritura . . . La virginidad de María *in partu* y *post partum* . . . no está manifestada en la Escritura con la misma inequívoca claridad; está contenida por lo menos implícitamente, en el depósito original de la revelación que finalizó con la muerte del último apóstol y desde entonces confiada a la enseñanza infalible de la autoridad en la iglesia de Cristo, pero no fueron confiados explícitamente a los escritos canónicos del Nuevo Testamento . . . Críticos de todas las edades, desde la era apostólica hasta nuestro propio día, en la autosuficiencia y presunción de sus mentes demasiado falibles han hecho use de todo posible argumento especioso para probar por la Escritura que nuestra señora no permaneció virgen después del nacimiento de Cristo.

¿Qué es necesario entonces para que algo llegue a ser un artículo de fe en la Iglesia Católica Romana? No es ni la Escritura ni la tradición, sino solamente "el acuerdo universal de la autoridad magistral ordinaria de la iglesia". Además, es esta autoridad la que dirige la atención de los fieles católicos romanos hacia los asuntos que deben ser creídos por ellos, y así controla el eventual desarrollo de los futuros artículos de fe:

El hecho de que la sede apostólica, que ha heredado la función confiada al príncipe de los apóstoles, tenga la función de confirmar a los hermanos en la fe (compárese Lc. 22:32), ha hecho por su propia autoridad la celebración de esta fiesta siempre más solemne, cierta y efectivamente ha movido las mentes atentas de los fieles a apreciar siempre más completamente la magnitud del misterio que conmemora.

Es absolutamente claro que la mariología católica romana está dominada completamente por un factor, es decir, el magisterium, junto al cual la Escritura y la tradición juegan sólo un papel secundario y de apoyo: Aquí está la primera y la mayor diferencia entre la apreciación católica y la evangélica de la mariología. Los evangélicos sostienen la posición de que la teología y la doctrina deben basarse sobre la Escritura; los católicos romanos dicen que sobre la Escritura y la tradición, o, formulado más precisamente, sobre la interpretación católica romana de la Escritura y la tradición. En otras palabras, tal interpretación descansa sobre el pensamiento del magisterium, del cual no hay apelación ni a la Escritura ni a la tradición.

Pero ¿cuál es realmente el pensamiento del magisterium? La palabra misma es utilizada en un doble sentido en la Iglesia Católica Romana. Denota, primero, el poder dado por Cristo para enseñar (Mt. 28:19, 20), que la Iglesia Católica Romana reclama para sí. La reclamación ha sido reiterada por el Vaticano II varias veces, aun en la "Declaración sobre la libertad religiosa".

La iglesia es, por la voluntad de Cristo, la maestra de la verdad. Es su deber declarar, y autoritativamente enseñar la Verdad que es Cristo mismo, y también declarar y confirmar por su autoridad aquellos principios del orden moral que tienen su origen en la misma naturaleza humana.

En segundo lugar, puede también querer decir aquellas personas dentro de la Iglesia Católica Romana que posean el poder dado por Cristo de enseñar, tales como el papa, o el concilio de los obispos juntamente con el papa. El pensamiento del *magisterium* es revelado así por definiciones de los concilios, o por el papa hablando *ex cathedra* ("*magisterium solemne*"). Pero también puede ser revelado por documentos tales como encíclicas papales o los documentos de las sagradas congregaciones de la curia romana ("*magisterium ordinario*"). Pío XII declaró en *Humani Generis* (agosto 12 de 1950) que las cartas encíclicas deben ser recibidas con Lucas 10:16 en la mente: "El que a vosotros oye, a mí me oye." Si en una encíclica el papa juzga sobre un asunto todavía en disputa, debe ser considerado como decidido, y no más sujeto a discusión.

Últimamente, por lo tanto, esta autoridad se reduce a un círculo relativamente pequeño de personas cuyo solo entendimiento de la Escritura y de la tradición llega a ser la pauta

autoritativa para toda interpretación de la Escritura y tradición. Uno pudiera aceptar esta posición sólo identificando el Espíritu Santo de Dios con el espíritu del *magisterium*, y *aquellos* que no pueden hacer esta identificación deben suscitar la pregunta de si en este procedimiento lo que se encuentra es la Palabra viviente de Dios o la comprensión propia de aquellas personas que resultan estar formando el *magisterium* en un tiempo dado.

Los teólogos católicos romanos negarían que esta concentración de autoridad abre las puertas al peligro de la subjetividad y la arbitrariedad. Ellos contestarían que la iglesia nunca añade al depósito de fe; ella solamente expresa una verdad que estuvo siempre enclavada en el depósito de fe. Las dos bulas *Ineffabilis Deus* y *Munificentissimus Deus* hacen referencias a este efecto, y ambas afirman que el dogma particular que ellas promulgan fue siempre creído por la iglesia. Por supuesto, los mariólogos católicos romanos saben tan bien como los evangélicos que la fe en la Inmaculada Concepción o la ascensión no puede trazarse en el pasado más allá de un cierto período de la historia de la iglesia. Pero ello no significa necesariamente, en cuanto a ellos respecta, que hubo un tiempo cuando la Inmaculada Concepción y la ascensión no estaba en el depósito total de la fe de la iglesia. Estos dogmas estaban *implicitos*, dicen ellos; y así, cuando comenzó a aparecer la fe en estos artículos, no fue de modo alguno un aumento en el depósito de fe sino un desarrollo natural por el cual algo que estaba implícito llegó a ser explícito. Como un ejemplo, en lo que concierne a la Inmaculada Concepción, el período antes del Concilio de Efeso (431) fue el "Período de fe implícita"; de esa época hasta el siglo XI fue el "Período de fe explícita incipiente", después del cual la existencia de tal fe puede ser demostrada históricamente. Karl Rahner, en un importante artículo intitulado "El desarrollo del dogma" formuló nuevamente la antigua pretensión de que todo dogma católico romano, incluyendo la ascensión, está últimamente arraigado en la Escritura.

Los evangélicos se dan perfecta cuenta de que en años recientes los esfuerzos de los mariólogos católicos romanos para hallar raíces bíblicas para sus doctrinas, se han multiplicado grandemente. No obstante, aun en este entendimiento hay una diferencia en método entre los evangélicos y los católicos romanos. Los evangélicos, comenzando con la Escritura, formulan su mariología sobre el fundamento del testimonio total del Antiguo y Nuevo Testamentos; los católicos romanos comienzan con el pensamiento del *magisterium* y *tratan* de encontrar para él una base escritural. Esta disimilitud en los métodos levanta una barrera a un diálogo provechoso entre los evangélicos y los mariólogos católicos romanos. Pero la reciente preocupación de los mariólogos católicos romanos por hallar raíces bíblicas para sus dogmas, y su creciente libertad para investigar esas raíces, expone la promesa de que algunas líneas de comunicación están en proceso de abrirse.

EL CONCEPTO DE CRISTOLOGIA

La segunda diferencia entre los evangélicos y los católicos romanos en el enfoque de los temas principales de la teología cristiana es una comprensión de la cristología. La cristología evangélica se adhiere firmemente a la formulación calcedónica de la persona de Jesucristo, de acuerdo con la cual él ha de "ser confesado como una y la misma (persona), que él es perfecto en divinidad y perfecto en humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre. . ." Fundamentalistas extremos sobre acentúan la divinidad de Cristo, en tanto que

liberales extremos hablarían más acerca de su humanidad. Ninguno de estos dos grupos, no obstante, representa la corriente principal de los evangélicos.

Comenzando con Lutero y hasta llegar al presente, los teólogos evangélicos han sido muy cuidadosos en atribuir igual significado tanto a la divinidad como a la humanidad de Jesucristo. Emil Brunner mantiene un perfecto equilibrio aun en la división de su tratado sobre "La Persona del Mediador" al tratar de ello en tres secciones: (1) La Deidad del Mediador; (2) La Encarnación del Hijo de Dios; (3) La Humanidad del Hijo de Dios. Karl Barth trata del problema en un capítulo de *Church Dogmatics* intitulado "Verdadero Dios y Verdadero Hombre".

En la cristología evangélica el lugar de María es visto dentro del contexto de la humanidad de Jesús de acuerdo con la fórmula de Calcedonia, que menciona a María exactamente en esta conexión: ". . . en estos últimos días por nosotros los hombres y para nuestra salvación nacido (en el mundo) de la Virgen Maria, la madre de Dios *de acuerdo a su humanidad*" (itálicas del autor). Los evangélicos no pueden, por lo tanto, suscribirse a ninguna definición de la mariología que disminuiría la humanidad de Jesús aun si tal disminución realizara su divinidad. Un repaso de las doctrinas marianas católicas romanas muestra que varias de ellas presentan verdaderos peligros a la cristología en cuanto a que ellas debilitan la humanidad de Jesús, y algunas vedes tienden aun a negarla. Ya que en el capítulo final hemos de tratar sobre el entendimiento evangélico de la Encarnación, aquí sólo señalaremos las diferencias.

La doctrina católica romana de la perpetua virginidad de Maria es irreconciliable con la perfecta humanidad de Jesús a la que los evangélicos se adhieren. Por perpetua virginidad no se entiende ni el nacimiento virginal ni la cuestión de si Maria tuvo otros hijos después del nacimiento de Jesús. Ninguno de estos asuntos tiene de modo alguno influencia sobre la cristología, y el nacimiento virginal es un principio aceptado por la fe evangélica. Para Karl Barth, por supuesto, esto no es una prueba de la divinidad de Jesucristo, sino a la inversa, una demostración de que Jesús es el segundo Adán.

Pero el modo antihumano y antinatural del nacimiento de Jesús expresado por la doctrina católica romana de la virginidad *in partu* de Maria destruye la idea bíblica de la encarnación. No hay verdadera encarnación, y en consecuencia verdadera cristología, si Jesucristo no nació del mismo modo en que nace cualquier otro ser humano. La cristología evangélica sostiene con Pablo que Jesús fue "nacido de mujer, nacido bajo la ley" (Gá. 4:4). Lo que la *virginitas in partu* dice en esencia, sin embargo, es que Jesús *no* fue nacido de mujer, y *no* bajo la ley. Esta clase de mariología conduce a una cristología docética; y el docetismo fue muy temprano reconocido como una peligrosa herejía. El concepto evangélico de María evita este peligro, en tanto que el punto de vista católico romano lo amplía.

La misma objeción evangélica puede ser apuntada contra la doctrina de la Inmaculada Concepción. No es difícil creer que el principal factor inicial que introdujo esta idea fue la piadosa intención de dar expresión a la posición exaltada de Jesucristo. Aún hoy se adelanta el argumento en favor de la Inmaculada Concepción que Dios preparó a María para la sublime tarea que ella había de

realzar. Este es un pensamiento muy piadoso por cierto. Pero Cristo no necesitaba tal preparación de su madre. Si su madre hubiese sido así preparada por una intervención singular de Dios, esto significaría que ella fue sacada de la línea de las sucesivas generaciones de la humanidad; consecuentemente, que Jesucristo no era realmente parte de la humanidad, que él no participó en la suerte de los descendientes de Adán y no fue realmente humano.

En este punto parece haber una contradicción en la cristología católica romana que aun no ha sido resuelta. Oficialmente, la doctrina católica romana enseña también la plena humanidad de Jesucristo. El Segundo Concilio Vaticano emitió esta declaración:

Porque por su encarnación el Hijo de Dios se ha unido a sí mismo de algún modo con cada hombre. El trabajó con manos humanas, él pensó con una mente humana, actuó por elección humana y amó con un corazón humano. Nacido de la Virgen María, él ha sido verdaderamente hecho uno de nosotros, semejante a nosotros en todas las cosas excepto el pecado.

¿Cómo pueden armonizarse estas palabras con la Inmaculada Concepción? Si Jesucristo recibió su humanidad de una madre que ya estaba exenta del pecado original, tanto como del pecado de hecho más tarde en su vida, la humanidad de Jesús es, cuando menos, parcial y restringida. El problema cristológico se confunde aun más por las especulaciones de los católicos romanos acerca de José, una fase del enigma que será examinada mas tarde en el capítulo 7. La santidad de Maria y de José les haría padres apropiados para Jesucristo. Ellos podrían haber sido su padre y su madre en un sentido físico, ya que, según Roma, la imagen original de Adán antes de la caída ya había sido restaurada en sus vidas. El hijo de ellos, Jesús, podía así haber sido concebido en santidad y nacido en santidad. La concepción por el Espíritu Santo no hubiese sido necesaria, y la doctrina del nacimiento virginal perdería su importancia.

En armonía con el testimonio de los padres del período patrístico, los evangélicos creen que el milagro de la encarnación consiste en el hecho de que Dios asumió verdadera carne, no sólo alguna clase restringida de humanidad.

Que el Verbo fue hecho "carne" significa primero y generalmente que él se hizo hombre, hombre verdadero y real, participando en las mismas esencia y existencia humanas, las mismas naturaleza y forma humanas, la misma historicidad que tenemos nosotros. La revelación de Dios a nosotros toma lugar de tal modo que todo lo atribuible al hombre, su existencia como criatura, como una unidad individualmente única de cuerpo y alma en el tiempo entre su nacimiento y su muerte, puede ser ahora afirmado igualmente de] Hijo eterno de Dios.

Para los evangélicos esto significa que Dios participó de la humanidad caída, que él asumió carne pecaminosa y no una carne ya purificada y santificada. Gregorio Nacianceno definió esta idea en su "Cuarta Oración Teológica" en las siguientes palabras:

Así él es llamado hombre, no sólo para que por medio de su cuerpo él pueda ser asido por criaturas corpóreas, por cuanto de otro modo sería imposible debido a su naturaleza incomprensible; sino también para que por sí mismo él pueda santificar la humanidad, y ser como una levadura a toda la masa; y al unir a él mismo *aquello que era condenado* pudiera librarlo de toda condenación, haciéndose para todos los hombres todas las cosas que nosotros somos, excepto el pecado -cuerpo, alma, mente y todo aquello a través de lo cual la muerte alcanza- y así él se hizo hombre, que es la combinación de todos éstos; Dios en forma visible, porque él retuvo aquello que sólo es percibido por la mente. El es hijo de hombre, a la vez en razón de Adán, y de la Virgen de quien vino: de] uno como un antepasado, de la otra como su madre, ambos de acuerdo con la ley de la generación, y aparte de ella. El es Cristo por su Deidad. Porque esta es la unción de su humanidad, y no santifica por su acción, como es el caso en todos los otros ungidos, sino por la presencia en su plenitud de] que unge; el efecto de lo cual es que aquello que unge es llamado hombre, y hace a aquello que es ungido Dios.

Los evangélicos por lo tanto, hablarían de María sólo debido a Dios, sólo porque ella es *theotokos*, sólo porque a través de María Dios tomó nuestra humanidad. Los mariólogos católicos romanos hablan de ella por su propia posición exaltada. Esto es así a pesar de todas las declaraciones de los católicos romanos en contrario, porque cualquier concepto de los "privilegios de María" especiales implica obviamente que María misma llega a ser un objeto de especulación. La cristología evangélica reconoce el papel de María en el hecho histórico de la Encarnación en un cierto punto predestinado de la historia de la salvación, pero rehúsa especular acerca de María por su propia causa. Es en el enfoque protestante que la actitud primitiva hacia María es restaurada en la forma más pura posible.

JUSTIFICACION Y GRACIA

Por último, la mariología depende de la enseñanza de la Iglesia Católica Romana sobre la justificación y la gracia, y tal dependencia es contraria al concepto evangélico de estos principios. La justificación, según la formulación clásica de la Reforma, es sólo por la fe. Hay reevaluaciones protestantes de la cuestión de la justificación y la gracia, pero una discusión de éstas no sería pertinente. Hablar de justificación por sólo la fe significa primordialmente la apropiación subjetiva de la justificación por parte del individuo, reconociendo, por supuesto, que la forma objetiva de la justificación es la gracia de Dios en Jesucristo. La teología de la Iglesia Católica Romana no acepta el principio que la justificación es por la fe sola, y limita el pasaje de la Escritura "la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen. . . siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús" (Ro. 3:22, 24) como sigue:

Pero cuando el Apóstol dice que el hombre es justificado *per fidem y gratis* estas palabras deben entenderse en el sentido que el consenso perpetuo de la Iglesia Católica Romana ha sostenido y expresado, es decir, que se nos llama haber sido justificados por la fe porque "la fe es el principio de la salvación humana", el fundamento y la raíz de toda justificación sin la cual es imposible agradar a Dios

(Hebreos 11:6) y venir al compañerismo de sus hijos; y se dice de nosotros que somos justificados *gratis* por esa razón, porque ninguna de aquellas cosas que preceden a la justificación, sea fe a obra, merece la gracia de la justificación.

La doctrina de la Reforma es llamada "confianza vacía" ("*inanis fiducia*") contra la cual se advierte a los católicos: "Eso tampoco puede ser afirmado. . . que la absolución y justificación se alcanzan por *sola fide* como si alguien que no cree eso dudaría de las promesas de Dios y de la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo." Los cánones adosados a este decreto del Concilio de Trento anatematizan a los que sostienen tales opiniones. De particular interés son los cánones Tridentinos 1-15. El canon 9 dice:

Si alguno dijere que el pecador es justificado *sola fide*, que él quiere decir que nada más se requiere que cooperaría para el logro de la gracia de la justificación, y no es de modo alguno necesario que él se prepare y se disponga a sí mismo por su propia voluntad; sea anatema.

Este anatema es particularmente interesante porque contiene referencias a la "cooperación", "preparación" y "disposición" en la obra de la justificación. ¿Qué se quiere decir con estas ideas? En el caso de adultos, de acuerdo con la teología de la Iglesia Católica Romana, una cierta preparación y disposición es necesaria para la recepción de la gracia justificante. El proceso de la justificación comienza con la infusión previa de una gracia divina que ayuda al hombre a creer; es decir, a dar su asentimiento a la verdad divina, que es la esencia de la fe, de acuerdo con la definición de la Iglesia Católica Romana. Al mismo tiempo, el hombre reconoce sus pecados y comienza a amar a Dios. Mientras esta gracia obra en el hombre, obra también su libre albedrío; y el hombre es capaz de cooperar con la obra redentora de Dios y que, en un punto decisivo de todo el proceso, el éxito depende en parte de la iniciativa de Dios y en parte de la cooperación del hombre.

Esto es contrario a la enseñanza de Agustín, que no llegó a ser doctrina oficial de la Iglesia Católica Romana. Véase por ejemplo *De dono perseverantiae* 6, 12: "Nosotros vivimos, por lo tanto, más seguramente si entregamos el todo a Dios, y no nos confiamos en parte a él y en parte a nosotros mismos. . .". Una buena discusión de este problema se halla en Rudolf Ehrlich, donde él contrasta la enseñanza de Karl Barth con la de Hans Küng.

Siempre que el hombre esté dispuesto a seguir el plan divino, el proceso de la justificación alcanzará eventualmente el punto donde, por el amor a Dios y la esperanza en su misericordia, el hombre deseará recibir el sacramento del bautismo. La gracia justificante efectiva es dada al hombre en el bautismo, pero el hombre puede perder esta gracia cometiendo un pecado mortal. En este caso, el sacramento de la penitencia restaura la gracia. La gracia justificante va seguida por la gracia santificante, por la cual el hombre es capacitado para llevar a cabo buenas obras, y sin las cuales la fe es muerta. Las buenas obras no son valiosas en sí mismas sino sólo con respecto a y en conexión con el mérito de Cristo. Sin embargo, ellas juegan un papel en el progreso de la gracia o, en otras palabras, en la multiplicación de la cantidad de la justicia de uno. En un sentido, las buenas obras son, por lo tanto, los medios por los que el hombre toma parte en su propia salvación.

Miremos este proceso desde un ángulo diferente. ¿Cuál es la enseñanza de la Iglesia Católica Romana acerca de la gracia? Como ya hemos indicado, la teología católica romana distingue varias clases de "gracia", tales como la gracia proveniente del Espíritu Santo, la gracia santificante, y aun la gracia de la perseverancia, que es útil en el proceso del crecimiento en la santificación. De un modo general, sin embargo, hay dos formas principales de gracia que pueden distinguirse la una de la otra. La gracia primaria es Dios mismo, la bondad y la misericordia de Dios. En la teología católica romana se la menciona a menudo como "gracia increada" queriendo decir que es una parte de la naturaleza de Dios. En forma personificada, "gracia increada" entra a la situación humana en Jesucristo.

La idea de la segunda forma de gracia surge con la combinación de la bondad de Dios al hombre, y es en esta conexión que la teología católica romana puede hablar de gracias. La comunicación al hombre de la gracia de Dios (es decir, la bondad o favor de Dios) significa la morada de Dios en el hombre. Pero para que Dios more en el hombre, el hombre debe estar preparado. Por medio de esta preparación, que es también obra de Dios, un cambio interior toma lugar en el hombre, lo que es llamado "gracia creada". Estar así preparado y dispuesto es un presupuesto para la recepción de la "gracia increada", es decir, Jesucristo como la gracia de Dios.

En la teología de la Iglesia Católica Romana el proceso de la justificación y el entendimiento de la gracia contienen conceptos básicos y principios que, casi por necesidad, conducen a ciertas consideraciones mariológicas. Estas necesitan ser examinadas. Una idea fundamental en el concepto católico romano de la salvación es la preparación interior del hombre para recibir la gracia de Dios en Jesucristo. Surge la pregunta: ¿Cómo podemos pensar acerca de María, que recibió a Jesucristo en si misma de un modo distinto al de cualquier otro ser humano? La respuesta obvia es que ella tuvo que ser preparada para esta recepción y puesta en condiciones para la concepción de Jesús por medio de una gracia proveniente de Dios. Ella fue, por lo tanto, purificada, y por medio de la Inmaculada Concepción, dispuesta de tal modo que Jesucristo pudo morar en ella. En perfecta armonía con la enseñanza de su iglesia sobre la justificación, Karl Rahner dice:

La Inmaculada Concepción de la bienaventurada Virgen. . . consiste sencillamente en el haber poseído ella la vida divina de la gracia desde el principio de su existencia, una vida de gracia que le fue dada (sin merecerla ella), por la proveniente gracia de Dios, de modo que por medio de este comienzo de su vida lleno de gracia ella pudiera llegar a ser la madre del Redentor del modo que Dios tuvo la intención que fuera para su propio Hijo.

El dogma de la Inmaculada Concepción no es de ningún modo un tonto error del catolicismo romano; es una aplicación lógica de la doctrina de la gracia "creada" a "increada" al caso de María.

Pero el hombre puede resistir a la "gracia creada", y cuando lo hace, la "gracia increada" nunca entrará a su vida; o, para usar las palabras del Apóstol, Cristo no será formado en el hombre (véase Gálatas 4:19). ¿Qué si María hubiese rehusado rendirse al Espíritu Santo? Su consentimiento en un punto decisivo de la historia redentora lleva un significado que es

casi igual a la iniciativa divina. Al anuncio del ángel María respondió: "He aquí la sierva del Señor; hágase conmigo conforme a tu palabra" (Lucas 1:38). Ella consintió, y, por tanto, la concepción pudo tener lugar; Jesucristo pudo nacer y la salvación de la humanidad pudo ir adelante conforme al plan de Dios. Sin el consentimiento de María todo esto hubiese sido imposible. Las palabras de María "hágase conmigo conforme a tu palabra" son citadas a veces por eruditos católicos romanos de acuerdo con el texto de la Vulgata en latín: "*Fiat mihi secundum verbum tuum.*" La palabra "fiat" es una piedra angular de la mariología católica romana. Prácticamente no hay un tratado sobre María en que no se haga referencia a este texto en alguna forma. Las selecciones que siguen son de algunas referencias: ". . . cuando ella pronunció su fiat aceptó por adelantado para ella y para su Hijo todo los sufrimientos que la redención implicaría."

Se nos dice muy simple y claramente en la Escritura: Mirad, hubo un ser humano a quien un ángel vino con un mensaje misterioso, y este ser humano dijo, sencillamente y sin reservas: Hágase conmigo conforme a lo palabra; y por estas palabras de la bienaventurada Virgen el Hijo del Eterno Padre descendió a esta tierra, a nuestra carne, a nuestra historia, y Dios ha asumido para siempre este mundo, en la carne de su Hijo. Y todo ello sucedió porque María, por el consentimiento de su fe, llegó a ser la madre de Dios.

El Vaticano II usó el mismo concepto: "El Padre de las misericordias quiso que el consentimiento de la madre predestinada precediese a la Encarnación. . ." Esta maternidad de María en el orden de la gracia comenzó con el consentimiento que ella dio en fe a la anunciación. . ."" "Nuestra bienaventurada señora, por el mismo acto de pronunciar su fiat cooperó positivamente en la fase inicial de la redención del mundo. Su fiat no fue simplemente un gesto benigno por el cual ella `aceptó' la obra redentora de Cristo. Fue un acto de participación formal en el misterio soteriológico mismo." María consintió y así cooperó con Dios. En sí mismo, esto es análogo a lo que se espera que cada creyente haga, de acuerdo con la enseñanza católica romana, y aún infinitamente más, debido a la situación especial de María. La aceptación o el rechazo de la gracia de la justificación por cualquier individuo afecta solamente al destino de ese individuo en particular, pero el consentimiento de María, su fiat, afectó el destino de toda la humanidad. Ella cooperó no sólo en su propia salvación sino también en la salvación del universo y así llegó a ser corredentora con Jesús. Extraña, y tal vez aun blasfema como pueda sonar esta declaración a los oídos evangélicos, es consistente con el sistema católico romano de justificación y de la operación de la gracia.

El gran teólogo alemán Berkouwer tuvo un profundo discernimiento en el problema de la mariología cuando dijo: "En el debate sobre la mariología el tema es la gracia de Dios . . ." En el sistema católico romano todo lo que se dice acerca de la gracia increada y la gracia creada halla su perfecta reverberación en la mariología. Podemos decir que en el sistema católico romano la mariología es la actualización de la gracia, porque las tesis que aparecen en la doctrina como principios abstractos llegan a ser realidades humanas en la mariología. Si Jesucristo es la personificación de la gracia increada, María es la personificación de la gracia creada: Ella es la más perfecta para recibir la gracia, porque ella fue perfectamente preparada por la singular intervención de Dios en su vida. Consecuentemente, así como se

dice que la gracia creada debe tener lugar antes de la recepción de la gracia increada, puede también decirse que la devoción a María antecede a la devoción a Cristo en el sentido que es a través de María que uno gana acceso a Cristo. María como gracia creada prepara al hombre para recibir la gracia increada, Jesucristo. Pío X, en la encíclica *Ad Diem Illum*, dijo:

. . . ciertamente no hay duda de que a través de María se nos abre el camino más seguro para conocer a Cristo. De aquí se sigue, como nos lo hemos ya señalado, que la bienaventurada Virgen es más Poderosa que todos los otros como un medio para unir la humanidad con Cristo. . . y siendo que es a través de María que alcanzamos el conocimiento de Cristo, a través de María obtenemos también más fácilmente aquella vida de la que Cristo es la fuente y origen."

Por tanto, el llamado popular de la piedad mariana hoy es "¡Por María a Jesús!"

María, según los católicos romanos, pronunció su fiat en favor de todos los hombres, y así ella está delante de Dios como representante de la iglesia, como el arquetipo de aquellos que deciden cooperar con la voluntad redentora de Dios. En el proceso de la justificación cada individuo tiene que decir su fiat a la iniciativa de Dios, pero hablando colectivamente, en cuanto concierne al pacto entre Dios y el hombre, el fiat de María es representativo de la respuesta de la humanidad y concluye el pacto. "De ahora en más el reino de los cielos es el fiat de su madre que hallará un eco en los corazones de todos los que hacen la voluntad del Padre. . ." Nuestras oraciones, nuestras buenas obras, nuestras buenas intenciones y nuestra santidad -en una palabra, nuestra libre respuesta a la divina gracia- todas están comprendidas dentro del grande, piadoso fiat de la virgen madre de Dios." "Z María, por tanto, es el arquetipo de la iglesia; todo lo que la iglesia es o hace ya ha sido de algún modo prefigurado en ella. La iglesia es santa e inmaculada y es la madre de los creyentes; y el bautismo, como un renacimiento de cristianos, es el símbolo del nacimiento del Redentor. La iglesia no sólo da a luz cristianos, sino que los nutre en su crecimiento en santidad, hasta que al fin del tiempo aplaste para siempre la cabeza de la serpiente.

Los evangélicos, para quienes la gracia de Dios significa la bondadosa disposición de Dios hacia el hombre, no entienden el proceso de la misma manera. El proceso de la justificación empieza con la contrición por el pecado iniciada por la benignidad misma de Dios, cuya Palabra, entonces, despierta en el hombre la salvación por la fe en Jesucristo. Esta, a su vez, lleva a una vida nueva, la vida de santificación. La justificación ante Dios significa el juicio por el cual Dios declara a un pecador como un ser justo; y la apropiación de la justificación es cuando el hombre, confiando en los méritos de Jesucristo, se apropia personalmente de la benignidad de Dios.

Sólo la fe, no las buenas obras, sostienen los evangélicos, es necesaria para la justificación. Pero las buenas obras siguen a la justificación como señales de la nueva vida en la que ahora vive el cristiano. Desde este punto de vista los evangélicos tienen muchas objeciones a la mariología católica romana. No hay lugar en la fe evangélica ni para la gracia creada ni para la contención de que el hombre debe primero ser preparado antes de poder recibir la gracia increada de Dios. Rudolf Ehrlich pregunta: "Cuando Dios creó *ex nihilo* los cielos y

la tierra y todo lo que en ellos hay ¿ fue lo que él creó preparado por él para su creación?"" La idea toda del nacimiento virginal es significativa si en esta concepción hay una nueva creación de Dios que es análoga a su primera creación. Es por eso que José es excluido de ella, y en esta exclusión de paternidad humana vemos que está en acción la omnipotente fuerza de Dios. El mismo Dios que creó el mundo, ahora lo redime. Una preparación especial de la Virgen para este acto creador de Dios dispuesto por la Inmaculada Concepción no sólo aparece como innecesario sino que es de hecho excluido del punto de vista evangélico. Así lo es igualmente el énfasis puesto sobre el simple fiat de María. Si su fiat se supone significar la cooperación absolutamente necesaria de María, sin la cual la redención no podía tener lugar, surge una situación imposible. La doctrina evangélica del nacimiento virginal excluye la cooperación del hombre (en la persona de José) en la concepción de Jesús, pero la mariología católica romana reemplaza a José con el fiat de María. Últimamente, la interpretación católica romana significa que el hombre realmente coopera, después de todo, y la doctrina del nacimiento virginal pierde su validez.

La teología evangélica descansa sobre la suficiencia plena de la gracia de Dios en Jesucristo. La mariología católica romana niega que la gracia de Dios sea realmente todo-suficiente. Sostiene que la gracia hace posible la salvación sólo porque María, como arquetipo de la iglesia, hizo de la salvación una realidad por su activa cooperación con Dios. Esta interpretación lleva a la conclusión de que cada vez que una persona asiente a la gracia de Dios está repitiendo simplemente el fiat de María. De este modo, cada ser humano llega a ser un corrededor o una corredora en su propia salvación. Schillebeeckx descansa fuertemente sobre este criterio de la justificación y de la gracia cuando desarrolla la tesis del papel de María como corredora. El declara:

La redención nunca nos ataca por sorpresa, sino que es siempre recibida activamente por nosotros. En este sentido, el estado de "ser redimido" contiene siempre un elemento de humana cooperación -el hombre libremente consiente en recibir la redención que sólo el Dios-Hombre, Cristo, puede traer. Así cada hombre individualmente es, con respecto a su propia redención, ya su propio "corredor".

El recuerda este hecho muchas veces a sus lectores, y sobre esta base puede decir no sólo que María "llegó a ser una `corredora' en su propia redención", sino que también puede desarrollar la idea de que las consecuencias de la cooperación de María fueron eficaces mucho más allá de su propia vida individual. Su cooperación tuvo un carácter universal."

En el concepto evangélico de la justificación y la gracia cualquier cooperación tal del hombre es imposible.

Capítulo 5

MARÍA Y EL VATICANO II

El Segundo Concilio Vaticano hizo dos contribuciones importantes a la mariología. Una fue una declaración oficial del Concilio sobre María en relación con Cristo y la iglesia; la otra fue una declaración del papa Paulo VI en su mensaje de clausura de la tercera sesión del Concilio.

La declaración del Concilio constituye el capítulo VIII de la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia (Lumen Gentium)*. Se ha informado plenamente sobre las circunstancias bajo las cuales surgió este capítulo y por lo tanto esos hechos necesitan ser reseñados sólo brevemente. Originalmente el Concilio había planeado emitir un documento separado sobre María. El *schema* mariano fue preparado de antemano y debidamente presentado para su consideración a los padres reunidos. El tono del *schema* era conservador, pero no proponía ningún nuevo dogma mariano, a pesar de un pedido de dogma de unos ochocientos obispos. El *schema* simplemente resumía el punto de vista tradicional de la Iglesia Católica Romana sobre María, pero también incluía un número de observaciones devocionales generales hechas por papas recientes. Si el Concilio hubiese aprobado el *schema* en su forma original, estas declaraciones devocionales hubiesen sido elevadas al nivel de enseñanza oficial de la iglesia, y casi seguramente hubieran conducido a la promulgación de nuevos dogmas marianos, particularmente el de María como corredera.

El *schema* hacía caso omiso de las tendencias posteriores a Pío XII en el desarrollo de la mariología (notablemente las de Semmelroth, Schillebeeckx, y Congar), que resaltan la relación entre María y la iglesia y no sus honores y privilegios singulares. Las reacciones inmediatas contra este procedimiento no vinieron tampoco solamente del lado representado por prominentes obispos progresistas.

Puede recordarse que el papa Juan XXII murió el 3 de junio de 1963, y el papa Paulo VI fue elegido el 21 de junio. El martes 1° de octubre de ese mismo año, en la primera semana de la segunda sesión, el Cardenal Silva Henríquez, de Chile, se levantó a hablar en nombre de treinta y ocho obispos sudamericanos y sugirió que el *schema* sobre María fuese incluido en el *schema* sobre la iglesia. El arguyó que en Sudamérica muchos católicos honran a María de un modo excesivo y distorsionado, como resultado de su entendimiento incorrecto del lugar de María en la iglesia. Mencionó también que un *schema* separado sobre María sería perjudicial para las relaciones ecuménicas. El 9 de octubre una mayoría de los miembros de la Comisión Teológica votó solicitar que la declaración sobre María fuese incluida en el material sobre la iglesia.

La propuesta se transformó rápidamente en un punto calurosamente debatido. Para mantener la discusión dentro de límites razonables se decidió que un representante de cada lado presentaría los argumentos de su facción, luego de lo cual se daría a los padres tiempo para considerar los asuntos y entonces votar. El martes 24 de octubre de 1963, el Cardenal Santos, de las Filipinas, habló por el punto de vista conservador e instó a la adopción de un *schema* separado. Sus argumentos eran que la dignidad de María demandaba un tratamiento especial de ella; que cambiar los planes presentes sería interpretado como una degradación de María por el Concilio; que el papel de María no puede ser presentado adecuadamente en un solo capítulo; que María no puede ser incluida en la iglesia como si ella fuese otro miembro cualquiera de ella, porque ella está también por encima de la iglesia. El Cardenal

Konig, de Viena, habló por el lado de los progresistas. Arguyó que la consideración de María dentro del contexto de la iglesia parecería levantar vallas de división entre María y otras doctrinas; que los recientes desarrollos de la mariología recalcan su relación con la iglesia; que la devoción popular a María debe ser guiada hacia un entendimiento apropiado de su lugar en la iglesia; y, finalmente, que un tratamiento de María dentro de la constitución de la iglesia tendría un efecto positivo sobre las relaciones ecuménicas con los no católicos. La votación sobre la ubicación del material mariano fue fijada para el martes 29 de octubre.

Los días intermedios estuvieron llenos de actividad febril por parte de aquellos que deseaban un documento separado de María. Se distribuyeron volantes y opúsculos a los padres del Concilio en la Iglesia de San Pedro y aun en sus habitaciones en los hoteles. Un opúsculo fue impreso en la prensa del Vaticano con el formato y estilo de un documento oficial del Concilio y hasta incluía las palabras "sub secreto". Los volantes argüían que negar a María un *schema* separado la deshonraría. Un volante, se dice, que ligaba el surgimiento del movimiento ecuménico con el surgimiento de la devoción a María, y de esta posición se extraía la conclusión que promoviendo la devoción mariana se fomentarían las relaciones ecuménicas. Después de estos preliminares, llegó el día de la votación; el total final fue de 1.114 en favor de incluir el material mariano con el documento sobre la iglesia, y 1.074 en contra. Cinco votos fueron nulos. El *schema* separado fue derrotado; por lo tanto, fue derrotado por sólo cuarenta votos, ya que menos del 51 por ciento de los votos válidos aprobaron la moción. Después que se decidió que el 50 por ciento de los votos más uno era lo requerido para aprobar la moción (es decir, un número de 1.095 votos), se declaró aprobada la moción y el *schema* sobre María fue incluido como capítulo VIII del *schema* sobre la iglesia.

El contenido en sí de este capítulo no fue discutido y aprobado sino hasta la tercera sesión, abierta el lunes 14 de septiembre de 1964. Durante la primera semana el material redactado de nuevo fue presentado, y a ello siguieron varios días de discusión. Los obispos conservadores nuevamente instaron a que la relación de María con Cristo y su obra se describiera en mayores detalles. Muchos pidieron que a María se le diese el título de "Madre de la iglesia". Otros deseaban que José, el marido de ella, recibiera algún reconocimiento. Otros aun deseaban algún título particular o privilegio especial para María.

Por otra parte, hubo un número de obispos que rehusaron seguir a los conservadores. Varios objetaron al título "Madre de la iglesia" porque no estaba arraigado profundamente en la tradición, y debido a las cuestiones que surgirían al explicar su relación con la iglesia y sus miembros, tales como: ¿Puede ella ser al mismo tiempo un miembro de la iglesia y su madre? Si los cristianos tienen a la iglesia como su madre espiritual, y la iglesia tiene a María por madre, ¿es entonces ella nuestra abuela? También hubo un cuestionamiento del título "Mediadora", ya que la Iglesia Católica Romana claramente enseña que el papel medianero de María no es el mismo que el de Cristo. Otros obispos advirtieron que el Concilio no debiera tratar de decidir asuntos que todavía están bajo la investigación de los eruditos.

Después que se cerró el debate, el capítulo VIII fue redactado nuevamente de acuerdo con los deseos de los padres. El título "Madre de la iglesia" no fue incluido; en lugar de eso el texto habla de

Maria como "madre de los miembros de Cristo", y "madre amadísima". La palabra "Mediadora" se incluye, pero sólo en compañía de los títulos "Abogada, Auxiliadora, Socorro". Y luego agrega la siguiente frase: "Estos (títulos), sin embargo, deben entenderse de tal modo que ni quiten ni añadan nada a la dignidad y eficacia de Cristo, el único Mediador." El jueves 29 de octubre de 1964 se tomó la votación sobre este capítulo revisado, y el escrutinio final mostró 1.559 votos a favor, 10 votos en contra y 521 votos a favor con modificaciones que tuvieron que ser sometidas por escrito juntamente con el voto. Un voto fue nulo.

El documento así aprobado por el Concilio Vaticano II consiste de cinco secciones, todas las cuales constituyen los párrafos 5269 (es decir, el capítulo VIII) de la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*. La sección I^o introduce el tema declarando que fue la voluntad de Dios que su Hijo naciese de mujer. El misterio de la salvación así revelado continúa en la iglesia, que es el cuerpo de Cristo. Por lo tanto los fieles deben venerar la memoria de Maria. Ella recibió la Palabra de Dios en su corazón y en su cuerpo, y así llegó a ser la madre de Dios y madre del Redentor. Ella es la hija favorita del Padre y el templo del Espíritu Santo. AL mismo tiempo, sin embargo, Ella pertenece a la raza humana y es el miembro más excelente de la iglesia. Por lo tanto, siendo que el Concilio está ocupado en describir la enseñanza católica sobre la iglesia, intenta también describir el papel de María en la iglesia. Empero, el Concilio no desea dar una doctrina completa sobre Maria, por lo cual todas las opiniones corrientemente bajo discusión por parte de los teólogos pueden retenerse.

La sección II se intitula "El papel de la bienaventurada Virgen en la economía de la salvación" (párrafos 55-59). Relata la vida de Maria y está basado en su mayor parte en textos bíblicos. Este capítulo, por lo tanto puede ser considerado como el punto de vista del Concilio sobre los fundamentos bíblicos de la mariología. Comienza con la declaración que dice que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento muestran el papel de Maria en la economía de la salvación, pero que estos textos deben ser entendidos "a la luz de una ulterior y plena revelación". Se citan tres textos del Antiguo Testamento: Génesis 3:15; Isaías 7:14 y Miqueas 5:2, 3. En la misma conexión Maria es identificada también como la representante de los pobres y los humildes del Israel del Antiguo Testamento y como la hija de Sion. Desde el primer instante de su concepción Ella fue dotada con una santidad única (Lucas 1:28), y Ella dio su libre consentimiento a la encarnación. Desde ese momento en adelante ella se dedicó a sí misma totalmente a la persona y obra redentora del Hijo. Ella es por lo tanto la nueva Eva,⁹ la causa de salvación, debido a su obediencia. Ella fue perpetuamente virgen, aun durante el nacimiento de Jesús. En el templo María y José no entendieron la respuesta de Jesús, pero María guardaba todas estas cosas para considerarlas en su corazón (compárese Lucas 2:41-51). En Caná su intercesión inauguró los milagros de Jesús. En Marcos 3:35 (paralelo en Lucas 11:27, 28) ella recibió la alabanza de Jesús como alguien que había fielmente oído y guardado la Palabra de Dios. Ella avanzó en el peregrinaje de la fe y en la cruz consintió en la inmolación de su Hijo. Jesús la dio

entonces como madre a su discípulo. En Hechos 1:14 la vemos orando por la venida del Espíritu Santo que había venido sobre ella en la anunciación. Al fin de su vida fue llevada en cuerpo y alma al cielo y exaltada como reina de todo.

La sección III trata de la cuestión dogmática "La bienaventurada Virgen y la iglesia" (párrafos 60-65). Antes de entrar en detalles, la sección declara que Jesucristo es el único Mediador, y que el papel de María de ningún modo menoscaba esta función de nuestro Señor, sino más bien fomenta la unión de los fieles con Cristo. María fue predestinada eternamente para ser la madre de Dios y de un modo totalmente único ella cooperó en la obra redentora de Jesús. Ella es una madre para los cristianos en el orden de la gracia. Esta maternidad empezó con su consentimiento a la encarnación y muerte de Jesús y continuó aun después de su ascensión al cielo, donde ella intercede por nosotros. Ella es por tanto llamada, entre otros títulos, mediadora. El papel de María es subordinado y sirve para llevar a los cristianos cerca de Cristo. María es un modelo de la iglesia. Ella es a la vez una virgen y una madre, tal como la iglesia es una virgen que guarda fidelidad, fe, esperanza y caridad, y al mismo tiempo dando a luz hijos para la vida inmortal. En María la iglesia alcanzó perfección (compárese Efesios 5:27), y los seguidores de Cristo miran a ella como un ejemplo supremo. María desempeñó un papel importante en la historia de la salvación y en cierto modo une y refleja dentro de sí misma las verdades centrales de la fe. Su veneración convoca a los fieles a Cristo, y así la iglesia llega a ser más como su modelo exaltado.

La sección IV da instrucción con respecto a "la devoción a la bienaventurada Virgen en la iglesia" (párrafos 66-67). Por su implicación única en los misterios de Cristo, María fue exaltada por encima de los ángeles y los hombres. La iglesia, por tanto, la honra desde la antigüedad como la "Parturienta de Dios". Especialmente desde el Concilio de Efeso (431) su culto creció, con lo que se cumplieron sus palabras proféticas, "me dirán bienaventurada todas las generaciones" (Lucas 1:48). El culto a la Virgen no es adoración, la que sólo se ofrece a la Santísima Trinidad. Muchas formas de devoción a María están aprobadas por la iglesia, y estas formas reflejan "la diversidad de características nativas y temperamentos entre los fieles". El culto a María debe alentarse, pero por otra parte han de evitarse la falsedad de la exageración y la excesiva estrechez de espíritu. Debe evitarse toda palabra o hecho que pueda inducir "a los hermanos separados o a cualesquiera otros a errar con respecto a la verdadera doctrina de la iglesia".

La sección V, sección final del capítulo VIII, lleva por título: "María, un signo de esperanza segura y de solaz para el pueblo de Dios en peregrinación" (párrafos 68-69). El Concilio expresa su regocijo por el hecho que hay muchos entre los hermanos separados, especialmente en el Oriente, que dan el debido honor a María. Los fieles deben orar para que ella interceda con su Hijo hasta que todos los pueblos de la tierra, cristianos y no cristianos, estén unidos como pueblo de Dios.

La primera impresión de un evangélico sobre el capítulo VIII, "El papel de la bienaventurada Virgen María, madre de Dios, en el misterio de Cristo y la iglesia", es favorable, no por lo que declara sino por lo que obviamente está ausente de él. No hay, primeramente, definición alguna de un nuevo dogma mariano. Los evangélicos generalmente sospechaban que después de los numerosos pronunciamientos marianos del

papa Pío XII la mariología católica romana procedería a allanar el camino para la promulgación de un dogma sobre el papel corredentor de María, o sobre su realeza. El Concilio hubiese sido una oportunidad ideal para tal paso, y hubo de hecho unos ochocientos obispos que pidieron precisamente eso. El Concilio no dio este paso, sin embargo, y la ausencia de un dogma tal es en sí misma un estímulo para los evangélicos, aunque al final de la tercera sesión del Concilio el papa Pablo VI, por medio de un *motu proprio*, satisfizo, al menos en parte, los deseos de los así llamados obispos conservadores, para quienes el documento mariano del Concilio no era suficiente.

La decisión del Concilio de abstenerse de emitir un documento separado sobre María fue ampliamente aclamada por los evangélicos. En verdad, como comentó un observador, se ha establecido así un nuevo criterio sobre María." Hay una diferencia entre mirar a la iglesia como estando en María (como fue el caso con algunos mariólogos católicos romanos) y ver a María como estando en la iglesia, como hizo el Concilio con su acción de incluir el documento sobre María dentro del contexto de la constitución de la iglesia. Por supuesto, el voto fue muy ajustado, y un puñado de obispos pudo haber cambiado el resultado. Estamos seguros que los evangélicos estarían mucho más contentos si la aprobación hubiese sido abrumadora. Con todo, el hecho queda, y ya hay señales de que la mariología posterior al Vaticano II podrá desarrollarse según las líneas asentadas por el capítulo VIII del *Lumen Gentium*.

A este respecto también merece mencionarse que el rosario, que fue el tema de tantas encíclicas papales recientes, fue dejado de lado, como lo fueron Fátima y otras formas populares de veneración a María. Tal vez la razón primaria para estas omisiones no era tanto el evitar ofender la sensibilidad de los evangélicos como el deseo de los Padres del Concilio de mantener abierto el camino para el desarrollo de otras formas de devoción mariana que sean menos independientes y estén más estrechamente relacionadas con la idea de la iglesia. También estuvo ausente toda referencia a Apocalipsis 12 en conexión con el simbolismo de María y la iglesia. Este texto ha sido ampliamente usado en relación con María, pero su interpretación está lejos de ser establecida, y los Padres del Concilio sabiamente se abstuvieron de hacer un uso posiblemente incorrecto de él.

Hay también un intento muy loable de colocar la mariología sobre una base bíblica. En tanto que en un pasado, aún no muy distante, muchos mariólogos trataban a la Biblia como una fuente muy remota, cuya importancia es secundaria para la autoridad magistral del *magisterium* (valga la redundancia), este documento del Vaticano II comienza con una cita bíblica (Gálatas 4:4, 5) y utiliza la Biblia prácticamente en cada sección. Desarrolla la teología mariana por la interpretación de esos textos y pasajes de la Escritura que se refieren expresamente a ella, y luego coloca a María en el contexto de la historia redentora para entender su papel desde una posición particular ventajosa.

Aquí, sin embargo, corresponde una palabra de crítica: El método con el que usaron la Biblia los que compusieron este documento es ajeno a la erudición evangélica. La interpretación de los textos bíblicos es hecha a la luz de las enseñanzas católicas romanas en boga acerca de María. Tal procedimiento, aunque quizá sano para la exégesis católica romana, conduce, no obstante, a resultados que son inaceptables para los evangélicos. Así, Génesis 3:15 se cita como una profecía respecto a María, a pesar de los errores obvios en la

formación de esta tradición. Richard Kugelman sostiene que el Concilio ejerce precaución al notar ante las referencias a los textos del Antiguo Testamento, que ellos contienen profecías sobre María "como son leídos en la iglesia y entendidos a la luz de una revelación más ulterior y plena". Sólo "cuando se les mira de esta manera" realmente profetizan acerca de María estos textos." Miqueas 5:2, 3 se refiere a ella a pesar del hecho que según la doctrina de "*virginitas in partu*" ella no tuvo dolores de parto." Lucas 1:28 sigue "llena de gracia" a pesar de la traducción incorrecta de] original griego, y así continúa como una base para la impecabilidad de María y su inmaculada concepción. Kugelman sostiene que la expresión fue retenida debido a su uso tradicional. Lucas 1:38 ("He aquí la sierva del Señor") contiene el consentimiento de María a la encarnación, de lo cual se deduce su cooperación. El Magnificat es citado como una declaración profética de María a pesar de los argumentos poderosos de que este cántico fue originalmente considerado un himno de Elisabet.

Mucho más seria es, sin embargo, la presentación de ciertos textos que no son favorables a María, hecha en tal forma que se les hace aparecer como conteniendo alabanzas hacia ella. Tal es el caso con Marcos 3:35 y sus paralelos, y Lucas 11:27, 28. Es obvio que en estos dos textos María está en contraste con aquellos que hacen la voluntad de Dios. El documento maneja este quisquilloso problema de la siguiente manera: "En el curso de la predicación de su Hijo ella recibió su alabanza cuando, al elogiar un reino más allá de los cálculos y vínculos de carne y sangre, él declaró bienaventurados a los que oyen y guardan la Palabra de Dios, como ella estaba haciendo fielmente . . ." La sugerencia que María oía y guardaba la Palabra de Dios es apoyada con referencia en Lucas 2:19, 51, deducción a que se llega leyendo estos versículos enteramente fuera de contexto. Como comenta Oscar Cullman: "Este, ciertamente, es el peor ejemplo de una clase de exégesis que se creía haber terminado definitivamente también en la Iglesia Católica Romana." La irracionalidad de tal exégesis se hace aun más difícil de entender cuando en la frase misma que sigue el documento declara: "Así la bienaventurada Virgen avanzó en su peregrinación de fe. . ." Ciertamente, si hubo un avance, un progreso en su fe, ha de haber procedido de un punto en el cual el avance era posible, es decir, en el cual su fe era débil o aún no existía. Marcos 3:35 y sus paralelos, y otros textos similares podrían ser interpretados como refiriéndose a estos puntos de partida "en su peregrinación de fe", y el documento podía haber fortalecido este aspecto particular de su mariología aceptando tales textos al pie de la letra.

Hay más interpretaciones objetables. Nótese por ejemplo Juan 2:1-11, donde se señala la intercesión de María. La interpretación de Juan 19:25 implica que María participó en la muerte de sacrificio de Jesús: "Allí estuvo ella, de acuerdo con el plan divino. . . sufriendo penosamente con su Hijo unigénito. Allí se unió ella a su sacrificio con un corazón maternal, y amorosamente consintió en la inmolación de esta Víctima. . ." Finalmente, Hechos 1:14 se presenta de tal modo para que el lector suponga que la venida del Espíritu Santo fue el resultado de la oración de María. Partiendo de este versículo se explica el lugar de María en la historia redentora (ella ya estaba incluida en la predestinación eterna de Dios en conexión con la encarnación). Ella cooperó activamente con el plan divino y continúa haciéndolo como mediadora.

Fuera de la Biblia el documento otorga especial importancia a Ireneo. Cita *Adversus Haereses III. 22. 4*, que contiene el bien conocido paralelismo entre Eva y María: "Tai

como (Eva)... habiendo sido desobediente, fue hecha la causa de muerte. . . así también María. . . al obedecer, llegó a ser la causa de la salvación. Este pasaje, junto con otros pocos textos similares, llegó a ser un favorito entre los mariólogos en apoyo de los títulos de mediadora y corredentora de María. Recientemente la bula papal *Ineffabilis Deus* lo utilizó en apoyo de la Inmaculada Concepción:

Eva escuchó a la serpiente con consecuencias lamentables; ella cayó de su inocencia original y se hizo su esclava. La beatísima Virgen, por el contrario, siempre incrementó su don original, y no sólo jamás prestó oídos a la serpiente, sino que por un poder divinamente otorgado ella destruyó totalmente la fuerza y dominio del maligno.

Munificentissimus Deus, otra bula, utilizó el texto para apoyar la ascensión de María:

. . . La Virgen María ha sido designada por los santos padres como la nueva Eva, quien, aunque sujeta al nuevo Adán, está lo más íntimamente asociada con él en esa lucha contra el enemigo infernal que, como fue predicho en el *protevangelium*, resultó finalmente en aquella más completa victoria sobre el pecado y la muerte que están siempre asociados en los escritos del Apóstol de los gentiles.

Nuevamente, como en las interpretaciones de los textos bíblicos, el pasaje de Ireneo parece ser tomado fuera de contexto, ya que en toda la obra *Adversus Haereses* el paralelismo Eva-María no es el único utilizado por Ireneo en el desarrollo de su teoría de recapitulación. El árbol en el Edén tiene su paralelo en la cruz, el primer hombre creado en el primer engendrado, y la serpiente en la paloma. Así, Ireneo puede llamar a María "causa de salvación" porque todo lo que de algún modo contrabalancee el pecado original es una "causa de salvación" en el sentido que lleva a la recapitulación final. Es, sin embargo, perfectamente claro que para Ireneo la figura decisiva en la obra de la redención es Jesucristo, sin la ayuda de una corredentora.

Todas las tesis marianas católicas romanas son aprobadas explícitamente en este capítulo de *Los Documentos del Vaticano II*, no sólo la maternidad divina, sino también la perpetua virginidad, incluso "*in partu*". Los dogmas de la Inmaculada Concepción y la ascensión corporal son también reafirmados, y muchas tesis sostenidas comúnmente que no tienen aun el rango de dogmas, son mencionadas de un modo positivo. Ya hemos dicho que el título "mediadora" es utilizado (párrafo 62) y que se aproxima mucho a llamar a María "corredentora" (párrafo 61). La absoluta impecabilidad de María es mencionada (párrafo 56), y su papel como una intercesora "en el orden de la gracia" (párrafo 62). Ella es "Reina universal" (párrafo 59), y por supuesto, un modelo de la iglesia (párrafo 63).

Siendo que muy pocos evangélicos aprobarían esta imagen de María, el documento está lejos de ser aceptable. No obstante, este capítulo es una base para el diálogo católico-evangélico. Tal vez las muchas ambigüedades en el texto fueron intencionales con la esperanza de que ellas satisfacerían a los conservadores y a los progresistas a la vez. El acuerdo o el desacuerdo dependen en cuál aspecto del documento se resalta su orientación bíblica o sus tendencias escolásticas; su aprobación de los privilegios de

María o su profesión del papel subordinado de María; su admonición a alentar el culto de María o su advertencia contra los excesos. Hay un peligro latente en esta ambigüedad en el que al desarrollar los elementos Conservadores del documento la mariología nuevamente retroceda a una condición preconiliar. Esa regresión no tiene que ocurrir necesariamente, porque hay lo suficiente en este capítulo como para servir de fundamento sobre el cual se desarrolle una nueva teología mariana. La fe en Jesucristo está en su centro y declara sencillamente: "Tenemos un solo Mediador" (párrafo 60), a cuya dignidad y eficacia el papel de María no puede ni quitar ni añadir (véase párrafo 62). Probablemente no haya un cristiano que esté en desacuerdo con este principio como un punto de partida de la mariología.

Infelizmente la ocupación del Concilio con María no terminó con este documento. Se informó que el 5 de diciembre de 1962 el cardenal Montini (que llegó a ser el papa Paulo VI), ya había declarado en un debate que él aprobaba el título "Madre de la iglesia" para María. Durante el mes de agosto de 1964, antes de la apertura de la Tercera Sesión del Concilio, los obispos polacos pidieron una definición de este título. Durante la sesión se hizo circular entre los obispos con ese fin una petición, y según informes, se recogieron quinientas firmas. Este número significaba algo menos del veinticinco por ciento de todos los delegados. Cuando el Concilio rehusó incorporar este título al documento, estos delegados se pusieron comprensiblemente nerviosos, especialmente siendo que todo el tono del documento es tan diferente de los pronunciamientos marianos preconiliares. Se aumentó la presión sobre el Papa para que interviniese. Su decisión se hizo pública el miércoles 18 de noviembre de 1964: él anunció que el 21 de noviembre publicaría una proclamación confirmando el título a María. Por algún tiempo se sospechó que su discurso sería pronunciado en la iglesia de Santa María Mayor en italiano, pero a última hora fue agregado a su discurso de clausura de la tercera sesión y fue pronunciado en latín.

Obviamente, todos los delegados del Concilio sabían que el Papa iba a hacer algo que ellos (queriendo decir una abrumadora mayoría de ellos) habían rehusado hacer poco tiempo antes. Este solo hecho hubiera bastado para crear una atmósfera de inquietud, pero hubo más. La arbitraria y autoritaria postergación de un voto sobre la libertad religiosa por el cardenal Tisserant y algunos de sus colegas, desconsiderando los deseos de la mayoría, habla ofendido profundamente a muchos. El Papa rehusó desautorizar a Tisserant, y su negativa empeoró las cosas. Después vino un sacudimiento más por el decreto sobre el ecumenismo. A último momento el papa Paulo VI pidió cambios en unos cuarenta pasajes, de los cuales diecinueve fueron aceptados por la Secretaría de la Unidad Cristiana con la concurrencia del Papa. Un grupo de cambios fue especialmente doloroso para los evangélicos. El párrafo, en su forma original, contenía esta declaración acerca de los "hermanos separados" : "Movidos por el Espíritu Santo ellos hallan en estas mismas Escrituras a Dios hablándoles en Cristo. . ." Esta frase fue corregida y decía: "Invocando al Espíritu Santo ellos *buscan* en estas mismas escrituras a Dios *como* hablándoles en Cristo. . ." (itálicas del autor). El cambio en los términos significa un definido debilitamiento de la cordialidad con que muchos católicos se dirigían a los evangélicos, ya que obviamente "invocar" al Espíritu no significa necesariamente que el Espíritu vendrá y les moverá, y "buscar" no es necesariamente una seguridad de que hallarían. Además, las palabras "Dios como hablándoles" no son del todo claras. En latín es "*quasi sibi loquentem*" que podría

entenderse *como si Dios les fuera a hablar* o como se ha traducido arriba. "Dios está hablándoles".

Fue bajo estas circunstancias que se dio el mensaje del Papa clausurando la tercera sesión el 21 de noviembre de 1964. Relatos de testigos presenciales le describen como pareciendo malhumorado y tenso al ser llevado a la iglesia "a través de hileras de obispos con caras de piedra". Al ser sacado, después de su discurso, se enfrentó con la misma falta de entusiasmo por parte de los obispos; aunque se hace notar que sus referencias a María fueron recibidas con aplausos, posiblemente ofrecidos por los conservadores y los muchos visitantes.

La primera parte del discurso trata de la constitución recién promulgada. La segunda parte con el asunto de María. Primeramente el Papa evocó la devoción a María de] papa Juan y la suya propia, y declaró que "Por la promulgación de la constitución de hoy que tiene como su corona y cúspide todo un capítulo dedicado a nuestra Señora, podemos afirmar con justicia que la sesión presente concluye como un incomparable himno de alabanza en honor de María". Continuó diciendo que María está estrechamente unida a la iglesia, de la cual ella es la parte más grande, la mejor, la principal y la más escogida. La realidad de la iglesia no se agota con su estructura externa; la fuente primaria de su eficacia está en su unión mística con Cristo, y esa unión no puede ser concebida aparte de la madre de Cristo. Así, el misterio de María halla su perspectiva propia en la visión de la iglesia y viceversa. Debido a estas relaciones que fueron establecidas tan claramente en la presente constitución, el momento parece ser apropiado para cumplir con los deseos de muchos padres conciliares.

Por lo tanto, para la gloria de la Virgen María y para nuestra propia consolación, proclamamos a la beatísima María madre de la iglesia, es decir, de todo el pueblo de Dios, de los fieles tanto como de los pastores que la llaman Madre amantísima. Y deseamos que la madre de Dios sea aún más honrada a invocada con este dulcísimo título por todo el pueblo cristiano.

El título no es nuevo, explicó el papa Paulo, porque su sustancia se encuentra en la maternidad divina, porque como madre de Cristo María es también la madre de su cuerpo místico. Los católicos pueden confiar en ella porque ella es "una hija de Adán" aunque Dios le concedió muchas prerrogativas, tales como la inmaculada concepción y perfecta fe. La iglesia puede contemplar en ella la forma más auténtica de la imitación de Cristo. Como una señal de gratitud por la ayuda de María durante la pasada sesión del Concilio, los obispos debían exaltar entre los cristianos el amor y el honor a María como el modelo de la fe. Así estarán firmemente unidos con Cristo y equipados para buena obra. María existe sólo en relación con Dios y Cristo, y este hecho debe sentarse claramente, en especial donde hay muchos hermanos separados. Finalmente el Papa recordó que Pío XII consagró el mundo al inmaculado corazón de María. Teniendo esto en mente, Paulo dijo que él enviaría una delegación especial a Fátima para llevar la "rosa de oro" al santuario de Fátima. De esta manera era su intención confiar al cuidado de su madre celestial a toda la familia humana. El discurso concluyó con una oración especial a María.

La reacción inmediata al discurso del Papa fue bastante negativa. El había ignorado casi por completo los decretos sobre el ecumenismo y las iglesias orientales, los cuales eran logros importantes de la tercera sesión. Su declaración sobre María fue recibida como un reproche indirecto a la Comisión Teológica, que rehusó conferir a María el título de "Madre de la iglesia" porque su significado no era claro. Además, se asumió generalmente que el Papa al hacer esta declaración había cedido nuevamente a las presiones de la minoría conservadora. Los evangélicos, cuyos sentimientos ya estaban heridos por los cambios del Papa en el texto del decreto sobre el ecumenismo y por la postergación del voto sobre la libertad religiosa, se sintieron más afligidos. Sus pensamientos fueron tal vez óptimamente expresados por un exobservador:

Con la mejor voluntad del mundo es difícil ver qué resultado creativo puede posiblemente tener esta acción en la escena ecuménica, o dentro de la Iglesia Católica Romana misma, en la cual tal declaración no era ciertamente asunto de inmediata necesidad. La única explicación posible es que la acción era una suerte de seguridad para los conservadores, a la luz del principio de la colegialidad que ellos tanto temían, de que la supremacía papal todavía imperaba. Fue una indicación. . . de que el Papa puede, y lo hará, actuar unilateralmente...

Del lado católico romano René Laurentin hizo un valeroso esfuerzo para exonerar al Papa de demasiada crítica. El arguyó que lo que el Papa hizo no fue una *definición* sino una *declaración*, algo similar a la proclamación de Pío XII de la realeza de María. El se dio cuenta que no podía ignorar a los conservadores, y quería darles seguridad, pero de modo que pudiera mantenerse dentro de las declaraciones conciliares sobre María y mantener el tema ecuménico en primer plano. Esa fue la razón por la que recalcó la relación de María a la iglesia, su humanidad y su dependencia en Dios y en Cristo, a quien llamó "el único Mediador y Redentor". No obstante, permanece el hecho de que la acción fue autoritaria: el Papa hizo su decisión en virtud de su propio *magisterium* y *porque* él no está obligado por las condiciones que restringieron a los padres conciliares que trataron de lograr la unanimidad y "prefirieron no aferrarse a un título que era ambiguo y controversial . . .". A estos argumentos de Laurentín nos aventuramos a agregar otro que tal vez pueda explicar la referencia del Papa a Fátima. Unas semanas antes el Papa había anunciado que iría a la India al Congreso Eucarístico Internacional en Bombay, Portugal, donde se encuentra Fátima, tomó eso como una ofensa, debido a las tirantes relaciones políticas entre la India y Portugal posteriores a la anexión por parte de la India de ex enclaves portugueses. Por ello, en este momento un gesto de cordialidad hacia el Portugal Católico Romano era ciertamente una sana medida diplomática.

A pesar de estas circunstancias que la hacían más tolerable, la declaración definitivamente oscureció el tema mariano que parecía, con el documento del Concilio, haber sido puesto sobre una base teológica equilibrada. Este título es infortunado, en primer lugar por las razones que la Comisión Teológica esgrimió al rechazarlo, y también porque José, el esposo de María, ya había sido promovido por Pío IX para ser el "Patrono de la Iglesia Universal". Será difícil explicar la relación entre los dos, a no ser que uno piense en términos de José como el "padre" y María como la "madre" de la iglesia. Pero eso deja a los "hijos" de la iglesia, es decir, los cristianos, en una posición curiosa, como algunos de los

delegados ya señalaron durante las primeras etapas del debate del Concilio. El muy promisor punto de vista de María como el "símbolo" o "figura" de la iglesia hallaría ahora mayores dificultades en desarrollarse, por cuanto la principal fuerza del paralelismo es que todo lo que puede decirse de uno es también verdad del otro. Otras cuestiones que han de resolverse son las de María como miembro de la iglesia, su humanidad y su relación maternal con la "*ecclesia triumphans*". Con su declaración el papa Paulo VI pacificó a la minoría conservadora, pero creó también un número de problemas difíciles.

En su encíclica *Christi Matri Rosarit* emitida el 15 de septiembre de 1966, el Papa no sólo reafirmó el título de "Madre de la iglesia" sino que habló de María de un modo que recordaba los días preconciliares. El oró que "las demandas de la justicia de Dios, que han sido causadas por el pecado, se tomen en misericordia" por la intercesión de María. A los oídos de los evangélicos, esta fraseología tiene un sonido inaceptable. El párrafo 67 de la Constitución Dogmática Sobre la Iglesia, que trata de la devoción a María es explicado por el Papa como "claramente refiriéndose al rosario", aunque el rosario ni aun se menciona en este pasaje. En 1967 el papa Paulo VI visitó Fátima en conjunción con el quincuagésimo aniversario de la "aparición" de María allí. Más tarde, en el verano, visitó Efeso, donde según la tradición María pasó los últimos años de su vida. Tanto la aparición de Fátima como la tradición de Efeso son espurias, y es de lamentar que las visitas del Papa les confirieran la semblanza de una aprobación oficial.

¿Cuál es el propósito del Papa? ¿Está tratando de deshacer los logros del Concilio sobre este asunto, dándole al documento una interpretación muy propia, o simplemente está tratando de agradar a los conservadores y así sanar la división que se ha suscitado entre ellos y los progresistas? Al presente nadie puede decirlo con seguridad.

Capítulo 6

MARÍA COMO LA FIGURA DE LA IGLESIA UN NUEVO ENFOQUE PROTESTANTE

El Segundo Concilio Vaticano estableció una conexión muy fuerte entre María y la iglesia, pero no inició al hacerlo cosa nueva alguna. Ya hemos visto que el concepto estaba presente en la teología cristiana tan tempranamente como el siglo tercero, y en una forma a otra era mencionado por muchos teólogos. Tampoco es la idea de una propiedad exclusiva de los católicos romanos. La contribución de los evangélicos a este campo particular de la mariología es considerable, y algo del pensamiento católico romano reciente sobre las relaciones entre María y la iglesia ha recibido fuerte impulso proveniente de la investigación evangélica. Pero, en tanto que los católicos romanos desarrollaban su pensamiento siguiendo los lineamientos del método teológico especulativo, los evangélicos llegaban a sus conclusiones por el camino de la exégesis escritural. Tan temprano como en 1945 Harald Sahlin sugirió que en los relatos de la infancia de Lucas, María aparece como la representante del pueblo escatológico, redimido. Ella es la figura de la "Hija de Sion", el

tabernáculo del pacto cubierto por la sombra del poder del Altísimo. La madre del Mesías es la congregación, y esa es exactamente la función de María. Sahlin sostuvo su tesis citando textos del Antiguo Testamento que parecían haber sido reflejados en el relato de la infancia de Lucas, tales como Zacarías 9:9 ("Alégrate mucho, hija de Sion") que él relacionaba con el *chaire* de Lucas 1:28 y otros, algunos de los cuales discutiremos más adelante.

El enfoque de Sahlin ejerció una influencia muy grande. Muchos eruditos evangélicos aceptaron su iniciativa y la desarrollaron en varias maneras. Uno de estos eruditos, G. A. F. Knight, en un artículo publicado en 1953, propuso que las referencias del Antiguo Testamento a la "Virgen de Israel" eran aplicables a María como representante de Israel. A. R. C. Leaney, en su comentario sobre Lucas, en 1958, adoptó también la tesis, como lo hizo Max Thurian en su libro ahora famoso *Marie, Mere du Seigneur, Figure de Peglise*, publicado en 1962. Recientemente G. A. F. Knight volvió a escribir sobre este tema, intensificando su tesis anterior al sostener que María es la representante del pueblo de Dios, el misterioso "residuo" del Antiguo Testamento, "la representante de Israel en su mayor grandeza y profundidad". En este grupo de eruditos evangélicos debemos también contar a John Macquarrie, del Union Theological Seminary, que dio sincero apoyo a la declaración del papa Paulo VI de María como "Madre de la iglesia". Macquarrie desarrolló también muchos paralelismos entre María y la iglesia basados mayormente en la interpretación de pasajes del Nuevo Testamento. Del lado católico romano la idea fue adoptada y desarrollada por el bien conocido mariólogo René Laurentin, con su acostumbrada erudición, y posteriormente por muchos otros. También halló cabida en el documento del Concilio sobre María, que dice: "Ella sobresale entre los pobres y humildes del Señor, que confiadamente esperan y reciben salvación de él. Con ella, la exaltada hija de Sion, y después de una larga expectativa de la promesa, se cumplieron por fin los tiempos y se estableció la nueva dispensación."e Ya que tantos evangélicos creen que se ha establecido un punto de conexión con la mariología católico romana por la idea de María como la hija de Sion y la figura de la iglesia del Antiguo y del Nuevo Testamento, vale la pena examinar sus puntos de vista más detalladamente. Los argumentos que son más o menos comunes a los autores mencionados serán discutidos uno por uno. La crítica aquí no se dirige contra persona alguna en particular, sino más bien contra opiniones y métodos de interpretación bíblica.

Un paralelo importante que es básico para esta hipótesis descansa sobre el supuesto que la palabra *chaire* en la salutación angelical de Lucas 1:28 no es un simple saludo, sino que debe traducirse como "Gózate" o "Alégrate". Con eso en la mente el texto puede ser relacionado con los siguientes pasajes el Antiguo Testamento:

"Tierra, no temas;
alégrate y gózate,
porque Jehová hará grandes cosas...
Vosotros también, hijos de Sion,
alegraos y gozaos en Jehová

vuestro Dios . . . (Joel 2:21, 23; itálicas de; autor.)
Canta, oh hija de Sion; da voces de júbilo, oh Israel;
gózate y regocíjate de todo corazón,
hija de Jerusalén. (Sofonías 3:14; itálicas del autor).
Canta y *alégrate*, hija de Sion . . . (Zacarías 2:10; itálicas del autor).
Alégrate mucho, hija de Sion . . . (Zacarías 9:9; itálicas del autor).

Otros textos que pudieran citarse incluyen Isaías 65:11-25; 66:10 (y, de los apócrifos, Tobías 13:13 y sigtes.). En estos textos del Antiguo Testamento el llamado al regocijo tiene connotaciones mesiánicas que se refieren a la redención escatológica del pueblo de Dios. Siendo que la salvación ha sido traída por Jesucristo, la asociación de estos textos con el saludo angelical es natural: se le dice a María que se goce porque la salvación está ahora haciéndose realidad en su vientre. La analogía es perfecta. Pero debemos reconocer que hay textos similares del Antiguo Testamento que no concuerdan con esta analogía. Lamentaciones 4:21, por ejemplo, utiliza la misma palabra con respecto a Edom, un enemigo de Israel: "*Gózate y alégrate*, hija de Edom . . ." (itálicas del autor). Y aun en Joel 2:23 está dirigida explícitamente a los *hijos* de Sion, una descripción imposible de referirse a María tan ciertamente como no puede considerarse a Edom como una imagen de María. Por último, la traducción de *chaire* como "gózate" no es, en modo alguno, aceptada unánimemente. La traducción corriente de esa palabra es "¡Salve!" como una forma de saludo. En este caso la analogía no existe de ningún modo.

El argumento siguiente es que el Antiguo Testamento se refiere a Israel en la categoría femenina, y el "pueblo de Dios" es personificado como una mujer, como la "hija de Sion". María, por lo tanto, puede ser asociada con esta idea. Además de los textos ya citados, los siguientes pasajes, y muchos similares, se mencionan en esta conexión:

Jerusalén. . . cautiva hija de Sion (Isaías 52:2).
Decid a la hija de Sion:
"He aquí viene tu Salvador..." (Isaías 62:11).

Isaías 52 y 54 siempre se refieren a Israel en el femenino singular. Se da mayor fuerza a este argumento señalando a aquellos textos en los que esta "hija" simbólica se representa como una virgen. Haciendo notar que María es explícitamente llamada una virgen cuando concibió por el Espíritu Santo, se citan los siguientes textos:

. . . La virgen hija de Sion . . . (2 Reyes 19:21) .
. . . la virgen hija de Judá (Lamentaciones 1:15) .
. . . hija de Jerusalén . . . oh virgen hija de Sion (Lamentaciones 2:13).
. . . la virgen hija de mi pueblo . . . (Jeremías 14:17) .
. . . la virgen de Israel . . . (Jeremías 18:13).

También hay textos que se refieren a la mujer como estando en dolores de parto:

Duélete y gime, hija de Sion,
como mujer que está de parto . . . (Miqueas 4:10).
Porque oí una voz como de mujer que está de parto,

angustia como de primeriza;
voz de la hija de Sion que lamenta . . . (Jeremías 4:31).

El paralelo sugerido por estas citas es obvio: La virgen hija de Israel a la que se promete salvación es una imagen profética de Maria, en cuya persona se cumplieron estas profecías. Uno se siente fuertemente tentado a dar fe a esta analogía, pero bajo un examen más cuidadoso no puede sostenerse, por varias razones. Ante todo, la designación "hija" no es exclusiva de Israel o Jerusalén, o generalmente aplicada al pueblo del pacto. Aun una mirada superficial al Antiguo Testamento revela muchos pasajes donde la misma expresión se usa para naciones y ciudades extranjeras, entre ellas:

Hija de Babilonia (Salmo 137:8; Jeremías 50:42; 51:33; Zacarías 2:7). Hija de Galim (Isaías 10:30). Hija de Dibón (Isaías 15:2). Hija de Tarsis (Isaías 23:10). Hija de los caldeos (Isaías 47:1, 5). Hija de Egipto (Jeremías 46:24). Hija de Edom (Lamentaciones 4:21, 22).

Ni aun la expresión "virgen hija" puede pretenderse exclusivamente para Israel, como lo muestran los siguientes textos:

Virgen hija de Sidón (Isaías 23:12).
Virgen hija de Babilonia (Isaías 47:1).
Virgen hija de Egipto (Jeremías 46:11).

Para asociar a Maria con la idea de la hija, virgen, o mujer del Antiguo Testamento, tendría que hacerse caso omiso de todos estos textos. ¿ Sobre qué base puede afirmarse que Maria, como mujer y virgen, no representa a Babilonia, por ejemplo ? Además, cuando en Mateo 21:5 y Juan 12:15 se usa a Zacarías 9:9 en conexión con la entrada de Jesús en Jerusalén, la interpretación de la expresión "hija de Sion" se da claramente. Ni aun por medio del más disparatado esfuerzo de la imaginación puede decirse que aquí Jesús viene a Maria. No es sana exégesis bíblica seleccionar sólo aquellos textos que calzan con las necesidades de un cierto punto de vista, y usarlos entonces sin la adecuada consideración de su contexto. El término "hija de Sion" en el Antiguo Testamento no es escatológico sino una expresión poética que se refiere a la ciudad de Jerusalén, edificada sobre el monte de Sion. El modismo hebreo frecuentemente designa a ciudades y aldeas como "hijas" de un lugar geográfico más amplio, como aquel en Josué 17:11 donde la expresión hebrea literal es "hijas" pero ha sido bien traducida "Bet-seán y sus aldeas". "Hija de Israel" significa el pueblo de los judíos, tal como "hija de Edom" significa sencillamente los edomitas. No hay, por lo tanto, cosa alguna particularmente profética o simbólica en la utilización de la palabra "hija" o aun "hija virgen", ni tampoco contiene la expresión alguna significación escondida que habla de cumplirse en el futuro.

Pero ahora se reconoce que "Israel" como totalidad de la nación judía no es siempre el sujeto de la salvación escatológica de Dios. En la historia de Israel la promesa de Dios gradualmente se estrecha hasta un grupo selecto, el "remanente" que será salvo, y en Deutero-Isaías aun este grupo es reducido a la figura del siervo sufriente, el "*ebed Yahweh*".

Para ser consistente debe mostrarse que de algún modo María es la representante de estas figuras del Antiguo Testamento, también, y esto es exactamente lo que tratan de hacer los sostenedores de esta analogía. En lo que respecta al remanente, el punto de conexión con esta figura de María se halla al mostrar que María era aparentemente una joven pobre, porque según Lucas 2:24 el sacrificio que ella ofreció era el de los pobres. La conclusión es que "la pobreza de María la liga con el grupo conocido como los pobres de Jehová que aguardan en humildad, con fe y devoción, la venida del Mesías y Salvador. Los pobres de Jehová son el pueblo de Israel, de acuerdo con el Espíritu, que no buscan salvación por ningunos otros medios que una humilde espera en fe y oración: tales como Zacarías, Elisabet, Simeón, Ana, y José..." Estos eran, por lo tanto, el remanente, y se extrae la conclusión de que María era un miembro de esta secta.

Antes de proseguir, es necesario hacer alguna aclaración. En el Antiguo Testamento los salmos de lamentación definitivamente señalan a un grupo religioso dentro de Israel de personas conocidas como los "mansos" y los "pobres" quienes son especialmente piadosos y fieles a su religión. El grupo de Qumrán puede haberse considerado a sí mismo, bajo esta luz, y hay indicios de que el término "pobres" pudo haber sido también el nombre de la iglesia primitiva en Jerusalén. También es correcto decir que Zacarías y Elisabet fueron llamados "justos" a "irreprensibles" (Lucas 1:6); que Simeón fue justo y piadoso, esperando la consolación de Israel (Lucas 2:25); que Ana fue también una persona piadosa (Lucas 2:37); y que José era "justo" (Mateo 1:19). Tras esas declaraciones, sin embargo, no tenemos indicación de que estas personas perteneciesen al grupo religioso llamado los "pobres". Pero aun si lo fueron, la pobreza de María (es decir, su falta de riqueza y bienes materiales, demostrada por su incapacidad para proveer un sacrificio más costoso) no puede realmente tenerse comprueba de que ella pertenecía a una secta pietista.

Hay, no obstante, sostenedores de la analogía que están obviamente convencidos de que María era miembro de esta piadosa secta que abrazaba la pobreza como virtud. Por ello pueden ir adelante y decir dentro de este grupo que indudablemente se consideraba a sí mismo como el remanente, María era la "expresión final del remanente" porque "ella fue la elegida por Dios para dar nacimiento a Aquel . . . la consolación de Israel" a quien el grupo esperaba. Además, María "era en realidad, hablando representativamente, la virgen hija de Israel", ya que Zacarías y Elisabet, y probablemente otros dentro de los grupos remanentes, eran personas casadas." De este modo, ella sintetizaba en sí misma lo mejor de Israel. Y aquí está el punto de conexión con la figura del "Siervo Sufriente". María, asimismo, es llamada "sierva" en Lucas 1:38 ("He aquí la sierva del Señor). Según Lucas 2:35 ella también sufrió (" . . . y una espada traspasará lo misma alma. . ."). Conclusión: "Hablando representativamente ella es la sierva sufriente, la *amah cuyo* corazón es traspasado.. ." No todos los que aprueban la analogía de María como figura de la iglesia estarían dispuestos a hacer una declaración tan categórica," pero la analogía, consecuentemente sostenida, debe conducir a ella. La historia redentora, como ha sido grabada sobre el pensamiento teológico moderno, especialmente por Oscar Cullmann en *Christ and Time*, contiene este principio que la línea de reducción progresiva conduce al pueblo de Israel, al remanente que espera, y entonces al Siervo Sufriente o Hijo del Hombre. Por lo tanto, si uno ve a María como una figura del pueblo de Israel y del remanente que espera, debe también dar el próximo paso lógico y conectarla a ella con el Siervo Sufriente. Pero aquí se derrumba toda la analogía,

porque, como Cullmann claramente afirma del Siervo Sufriente: "Este entra en la historia en Jesús de Nazaret."

El Siervo Sufriente no es María. El peligro latente en la hipótesis que sustituiría a María por Jesús como el Siervo Sufriente es obvio y no necesita más elaboración.

Otra similitud entre María y el Antiguo Testamento se halla en Sofonías 3:14-17:

Canta, oh hija de Sion,
da voces de júbilo, oh Israel;
gózate y regocíjate de todo corazón,
hija de Jerusalén.
Jehová ha apartado tus juicios,
ha echado fuera tus enemigos;
Jehová es Rey de Israel *en medio de ti*. . ." (Itálicas del autor).

Este texto se coloca junto a Lucas 1:31 (" . . . concebirás en *tu vientre* . . .") (itálicas del autor) y Lucas 2:21, donde también se halla la expresión "en el vientre". El Salvador que viene "en medio de", es decir, "dentro de" Israel es un paralelo de Jesús; y María es un paralelo de la hija de Sion porque "en medio de" ella, en su vientre, vino Jesús. Sin embargo, si se interpretan como refiriéndose a María algunos de los textos que hablan de Dios como morando "en medio" de su pueblo, todos ellos (p. ej. Deuteronomio 7:21; Zacarías 2:10, 11; Joel 2:27) deben ser interpretados de la misma manera.

Hasta el arca del pacto llega a ser una imagen de María del Antiguo Testamento. En Éxodo 40:35 leemos: "Y no podía Moisés entrar en el tabernáculo de reunión, porque la nube estaba sobre él, y la gloria de Jehová lo llenaba." Esta es la figura de lo que el ángel dijo a María: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo lo cubrirá con su sombra. . ." (Lucas 1:35). El *shekinah* de Yavé, su gloria que significaba su presencia que llenaba el arca, ahora llenaba a María, y ella es designada, por lo tanto, como la nueva morada de Dios. Aquí ella surge nuevamente como la figura de la iglesia que, de acuerdo con el Nuevo Testamento, es el nuevo lugar de la presencia de Dios. El próximo nuevo paso sería ver en María la iglesia como el nuevo templo; pero este concepto es imposible porque el Nuevo Testamento es bastante explícito en identificar el nuevo templo con Cristo y su cuerpo espiritual.

A esta altura nos es claro que la utilización de este método de interpretación no fija casi límites a los paralelos que uno puede hallar entre los textos del Antiguo Testamento y María. El límite está realmente fijado por la relativa escasez de material mariano en el Nuevo Testamento. Si hubiese algunas referencias más a María en el Nuevo Testamento, probablemente se descubrirían aún más "similitudes". Este método "espiritual" de exégesis recuerda mucho al viejo y muy desacreditado uso de textos del Antiguo Testamento tal como se encuentra en la "Carta de Bernabé" del siglo segundo, cuyo autor puede encontrar un "tipo" de muchos asuntos como Jesús, el bautismo, la cruz y el templo en la más grande variedad de personas, situaciones y hechos, y que se complace grandemente en explicar su significado simbólico. Así, por citar sólo un ejemplo, Génesis 14:14, que menciona el número 18 y el 300 en conexión con la casa de Abraham, llega a ser para Bernabé un tipo

de Jesús y la cruz. Según su interpretación, el número "18" es representado por dos Tetras: "J" (el símbolo de 10), "E" (el símbolo de 8), que juntas dan JE; es decir, una abreviatura de Jesús. El número "300", representado por la Tetra "T" claramente simboliza la cruz.

Si se da significado profético aun a la similitud en las palabras, como las invenciones de Bernabé, aun "en medio vuestro" puede tomarse como un tipo de "en tu vientre", entonces el use de la Escritura se ha vuelto a un nivel casi inútil. O tal vez podamos aplicar a tales invenciones las palabras de Hugo Rahner, que comentó en un caso similar: ". . . por supuesto, eso es retórica más bien que teología". Pero la retórica es una base pobre para la doctrina.

Aparte del Antiguo Testamento, los sostenedores de la analogía "Maria-iglesia" concentran su atención en el cuarto Evangelio y Apocalipsis 12, en los cuales ven la imagen de Maria como la figura de la iglesia cristiana con una claridad aún mayor. Precisamente, cuando ella deja de ser una figura de la "hija de Sion" a ideas afines y llega a ser la figura de la iglesia, no es suficientemente explicado. Se nos dice que en algún momento durante el ministerio de Jesús, Maria "ya no es más, paradójicamente ahora, la representante del remanente", o que la tares "de la Virgen Maria, entonces, realmente concluyó cuando ella rindió su cuerpo al Espíritu Santo". La transición puede haber tenido lugar durante los hechos de Caná, o tal vez en la crucifixión." De cualquier modo, en algún lugar a lo largo del trayecto, Maria cesa de representar al pueblo del Antiguo Pacto y surge como la figura del pueblo del Nuevo Pacto, es decir, primeramente la comunidad mesiánica alrededor de Jesús, y luego la iglesia misma en generaciones siguientes.

Thurian encuentra esta transición en el relato del milagro de Caná, Juan 2:1-12. Según Thurian, Maria, como la primers de todos los discípulos de Jesús, demostró su fe en su poder mesiánico al pedirle que hiciera un milagro. Al decirle a los servidores que hiciesen todo lo que él les dijere, les invitó a oír y a obedecer la palabra de Cristo. (Thurian obviamente intenta recordar al lector Lucas 8:21: "Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la hacen"). De esa manera ella da a luz espiritualmente a los servidores de Jesús al hacerles tener fe en él y obediencia. La maternidad espiritual de la iglesia se ve en su acción como confirmada por la palabra de Jesús cuando se dirige a ella como "mujer". El no la llama "madre" porque sería referirse a su maternidad humana, pero la palabra "mujer" declara su nueva función como el tipo de la iglesia. Semejante es el caso con la escena al pie de la cruz (véase Juan 19:26, 27). Aquí nuevamente ella es "la madre", es decir, el tipo de madre-iglesia; y el discípulo es el tipo de los fieles de la iglesia. Juntos representan el núcleo de la iglesia; hacia ellos Jesús inclinó su cabeza cuando "entregó el espíritu", y por este acto tuvo lugar una transmisión del espíritu de Jesús a la iglesia. Thurian sostiene que el "Pentecostés Juanino" tiene estos dos aspectos: Primero, el Espíritu Santo fue dado a la iglesia en la cruz, bajo el símbolo de María, la madre del discípulo amado; y, segundo, en la noche de la Resurrección.

Tal interpretación de los dos pasajes juaninos es posible solamente si uno presupone la firme fe de María en la misión mesiánica de Jesús -constantemente recordando los relatos de la infancia de Lucas sobre los que se basa más de la mitad del libro de Thurian, especialmente la historia de la visitación y la declaración que "su madre guardaba todas estas cosas en su corazón" (Lucas 2:51). Esto puede asegurarnos que María tenía "un

conocimiento directo y comprensión del misterio del hijo de Dios hecho hombre. . ." Pero muchas dificultades surgen con respecto a la fe de María, porque hay un número de pasajes bíblicos que contienen referencias explícitas a la falta de fe en Jesús de María, y su falta de entendimiento en cuanto a la naturaleza de su misión. Lucas 2:50 ("mas ellos no entendieron las palabras que les habló"), es completamente ignorado por estos mariólogos protestantes, o pasado por alto con unas pocas frases piadosas. Muchos católicos romanos siguen el mismo procedimiento, siendo René Laurentin, que dedicó todo un libro a la discusión de este problema, una notable excepción. El está persuadido de que el conocimiento de María estaba sujeto a la ley de la fe, y que aun en asuntos de fe ella progresó gradualmente, como ya señalaba *Lumen Gentium*.

Aun Thurian, comentando sobre este pasaje, dice: "Ellos todavía experimentaban una cierta oscuridad de fe y su sacrificio es tanto mayor por ello." El no explica la relación entre el "conocimiento directo y comprensión" del misterio de Jesucristo y esta "cierta oscuridad de fe".

Sin embargo, el pasaje de Marcos 3:31-35 no puede ser pasado por alto de un modo similar, porque el mismo repudio de María por Jesús aparece en Mateo 12:46-50 y Lucas 8:19-21 (compárese también Lucas 11:27, 28). El método que aquí se sigue es, por lo tanto, suavizar estas declaraciones de Jesús, modificar la aspereza de sus palabras, y hacer que el texto parezca como si realmente contuviese alabanza para María. María no entendió a Jesús "en los primeros días" dice Knight, pero no ofrece prueba de que lo hiciera más tarde. El repudio de María por Jesús es interpretado por Knight de la siguiente manera: "El la repudia como el último miembro del Antiguo Pacto invitándola una vez más, por así decir, *en él* a formar el cuerpo del Nuevo Pacto (Mateo 10:35-37; 12:46-50, posiblemente con referencia al escatológico Salmo 45:10)."

Max Thurian interpreta Mateo 12:46-50 a la luz de Juan 2:112. Las palabras de Jesús a María en Caná son aclaradas por su palabra en Mateo 12:46 y siguientes y por Lucas 11:28. Jesús establece claramente que los lazos de las relaciones humanas no pueden tener parte en su misión mesiánica. María ha terminado su papel como una madre humana, y ahora una maternidad espiritual sigue a la terrena. Esta madre espiritual es la comunidad mesiánica, la iglesia.

La función temporaria y maternal de María con respecto al Cristo histórico hace lugar a la función maternal final de la iglesia, con respecto al Cristo místico, al cuerpo de Cristo y sus miembros a sus discípulos y fieles, a los hijos del Padre celestial que son nacidos por la Palabra de Dios.

Esta interpretación está muy en armonía con el espíritu del texto y es una excelente declaración del papel de María en la historia redentora. Pero Thurian no puede detenerse aquí, porque él quiere presentar a María como la figura de esta nueva comunidad mesiánica. El sabe, por supuesto, que en la historia de Caná la comunidad mesiánica, es decir, Jesús y sus discípulos, está vivamente diferenciada de la madre de Jesús y sus hermanos. Ellos ni siquiera vienen juntos a las fiestas, y al final del milagro se dice sólo con respecto a sus discípulos que ellos creyeron en él. Thurian muestra gran integridad de

erudito al no hacer intentos para descartar estos hechos. El resuelve el problema concentrando la atención en el versículo 12, del cual extrae la conclusión teológica de que aun cuando María y la comunidad mesiánica no *vinieron* juntos a Caná, al menos *se fueron* juntos. De allí en adelante, por tanto, María y los hermanos de Jesús tienen su lugar en la iglesia. Y entonces Thurian ingeniosamente logra lo imposible. No sólo minimiza el repudio de María en Mateo 12:46 y siguientes, sino que lo vuelve en honor para ella.

Al final del relato (es decir, el milagro de Caná) María y los discípulos formaron la comunidad mesiánica, unidos con fe al Hijo de Dios que acaba de manifestar su gloria; allí está el núcleo de la iglesia alrededor de su Señor, oyendo su palabra y haciendo la voluntad del Padre. María está presente en esta comunidad eclesial, y uno puede imaginar a Cristo mirando alrededor del grupo que lo rodea diciendo: "He aquí mi madre y mis hermanos; porque todo aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, y hermana, y madre."

Macquarrie ofrece otra interpretación de los ásperos dichos de Jesús a María:

¿Es el asunto que el afecto natural debe ser subordinado al amor más elevado que no interfiere, y el deseo de unión y asociación sacrificado a la vocación del otro? Se requería de Jesús y de María a la vez, por sus vocaciones respectivas, que llevaran su amor del uno por el otro al más elevado nivel posible.

El significado de estas palabras no es claro, y es imposible ver, por ejemplo, su pertinencia con Mateo 12:46 y siguientes.

Los mariólogos protestantes que recalcan la analogía entre María y la iglesia también interpretan Apocalipsis 12 con referencia a María como figura de la iglesia. Aquí de nuevo es la semejanza de las palabras lo que puede conducir fácilmente a la imagen de María: hay una mujer que da a luz un hijo, exactamente como lo hizo María. Pero aquí termina la similitud. El relato del capítulo no puede ser aplicado a María, porque ella no huyó al desierto, ni le fueron dadas "dos alas de la gran águila, para que volase" (v. 14). Por estas razones obvias todos los primitivos intérpretes del Apocalipsis pensaron de la iglesia cristiana en conexión con este capítulo. No hay un solo comentarista del Apocalipsis antes de la mitad del siglo quinto que identifique a la "mujer vestida del sol" con María. En el Oriente el primero que ofreció una exégesis mariológica de Apocalipsis 12 fue Oecumenius, que vivió durante la primera mitad del siglo sexto. La interpretación mariológica de este pasaje es todavía una opinión minoritaria aún entre los eruditos católicos romanos.

Según esta teoría, por lo tanto, Juan presenta el núcleo de la iglesia al principio de su Evangelio, precisamente en Juan 2:12. Este núcleo consiste de Jesús, "su madre y sus hermanos y sus discípulos". María tiene un lugar preeminente en la iglesia; y al final del Evangelio, en Juan 19:26, 27 ella es presentada a la iglesia como una madre, en tanto que el discípulo amado junto a la cruz representa a los fieles en la iglesia. Si este es el criterio del cuarto evangelista, entonces a través de su Evangelio él ha de haber visto a la iglesia prefigurada primeramente en María, y luego en los hermanos y discípulos de Jesús. ¿ Es

esto así ? Con respecto a los hermanos de Jesús, Juan dice: "Porque ni aun sus hermanos creían en él" (Juan 7:5). Después leemos que ellos fueron a Jerusalén a la fiesta separadamente, y no juntos; primero fueron sus hermanos, y después Jesús solo (Juan 7:10). ¡Esta difícilmente es una imagen de la comunidad creyente. Los hermanos de Jesús no son mencionados después de esto en el cuarto Evangelio, y así podemos dejar en paz la sugerencia de que los hermanos de Jesús pertenecían al "núcleo" de la futura iglesia. El contexto de los dos pasajes donde el cuarto Evangelio menciona a los hermanos de Jesús (Juan 2:12; 7:3, 5, 10) hace obvio que se quiere decir hermanos físicos, que eran hijos de Maria, y no primos hermanos espirituales.

Después de la historia de Caná, Maria no reaparece en el Evangelio de Juan hasta el capítulo 19, donde se la menciona en sólo dos versículos." Siendo que se supone que ella representa a la iglesia ¿quiere esto decir que Juan no tiene más qué decir acerca de la iglesia? ¡Pero él tiene! El hermoso discurso del Buen Pastor y sus ovejas en el capítulo 10, es un mensaje simbólico sobre la naturaleza de la iglesia. Cristo, como Buen Pastor, junta sus seguidores; ellos conocen su voz, le aman y le obedecen. El capítulo 15 contiene la alegoría de la vid y los pámpanos, un símbolo de la iglesia en el cual se pone de relieve la unidad de los miembros con Cristo y entre sí con un trasfondo sacramental. Si el cuarto Evangelista consideraba a Maria la madre de la iglesia ¿por qué ni la mencionó en estos discursos?

También es posible hallar en el cuarto Evangelio una imagen de la iglesia en el grupo de los seguidores de Jesús, aquellos que creyeron en él (compárese Juan 2:11; 6:68). Estos son, ante todo, sus discípulos, pero también un grupo de samaritanos (compárese Juan 4:39, 40). La imagen de la iglesia aparece aún más definida en la yuxtaposición de judíos y cristianos como dos cuerpos diferentes enfrentados el uno al otro. Este punto de vista no es peculiarmente juanino, porque en los otros Evangelios se hallan también polémicas contra los judíos. Pero en el cuarto Evangelio recibe mayor importancia porque el contraste está colocado en el marco básicamente dualista del Evangelio. Es la oposición del príncipe de este mundo (Juan 12:31) y Jesucristo que ha vencido al mundo (Juan 16:33). Esta división fundamental penetra todo el Evangelio en el contraste entre la luz y las tinieblas (compárese Juan 1:5; 3:19; 12:35 y sigtes.), aquellos que pueden ver y los que están ciegos (compárese Juan 9:39 y sigtes.; 12:39, 40), y la carne y el Espíritu (compárese Juan 3:6) a imágenes similares. El cuarto Evangelio hace una distinción tan marcada que Jesús puede-hablar acerca de los judíos como aquellos que están totalmente fuera de su propia esfera, refiriéndose a ellos como "ellos" (compárese Juan 16:2, 3) y a la ley de Moisés como "su ley" (compárese Juan 15:25) o "vuestra ley" (compárese Juan 8:17; 10:34). La sinagoga está del otro lado, en tanto que Jesús y los que creen en él están de este lado. Jesús, como la luz verdadera, vino a este mundo a su propio pueblo, los judíos, pero su propio pueblo no le recibió (compárese Juan 1:11). Ellos podrían ser descendientes de Abraham físicamente, pero espiritualmente son hijos del diablo (compárese Juan 8:44). Dios, por lo tanto, crea una nueva comunidad de sus hijos, los que reciben y creen en Jesús, "los cuales no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios" (Juan 1:13). "Para Juan, el verdadero israelita es Natanael (1:47), quien cree en Jesús." La continuidad de Israel no depende del linaje carnal; el verdadero pueblo de Dios es la comunidad que tiene fe en Jesús.

En esta yuxtaposición de los dos lados el cuarto Evangelio asigna el lugar de María con los judíos. En el capítulo 2 ella aparece en compañía de judíos celebrando las bodas de acuerdo con los ritos judíos cuando viene Jesús con sus discípulos. Ella es el vocero de la casa judía, y Jesús traza una clara línea entre él y ella. Ella permanece en aquel lado; y cuando se realiza el milagro, se dice sólo acerca de los discípulos que ellos "creyeron en él" (compárese Juan 2:11).

¿Es muy distinto el caso con la escena al pie de la cruz? Aquí se menciona a María con el discípulo amado. Que esto fuera una figura histórica o un símbolo, no es nuestra tarea decidirlo." Nosotros simplemente aceptamos la posición de aquellos mariólogos protestantes que, en armonía con muchos intérpretes del cuarto Evangelio, ven en el discípulo amado la figura de los seguidores creyentes de Jesús. Siendo esto así, María es la figura de algo también; y esa es precisamente la cuestión decisiva. Siendo que el discípulo amado representa a los creyentes, lo obvio es hacer ver en María el contraste con la comunidad creyente, es decir, la sinagoga. Pero los mariólogos se apartan de esta elección natural, porque esta imagen de María no encuadra con su sistema preconcebido de ella. María debe representar a la iglesia -pero ¿cómo puede hacerlo, en vista del hecho de que el discípulo amado ya ha sido colocado en ese papel? Ciertamente, no puede ser rebajado para ser el representante de los judíos, por cuanto su imagen está demasiado claramente circunscripta a través de todo el Evangelio. Hay un solo camino abierto para hacer que María y el discípulo amado a la vez representen a la iglesia a insistir que ambos representan el Nuevo Pacto: María como la madre, y el discípulo como figura de los fieles en la iglesia. Al hacer así, sin embargo, se destruye la yuxtaposición que es característica del cuarto Evangelio. Sin ella la escena al pie de la cruz queda sin sentido. En la teología del cuarto Evangelio el pasaje en Juan 19:26, 27 tiene sentido sólo si María y el discípulo amado están en contraste entre sí. Ya que el discípulo es definitivamente la iglesia, María no puede representar otra cosa que la sinagoga.

Esta idea no es tan irreverente como parece a primera vista. Ella está más bien de acuerdo con el papel de María. Después de todo ella era la madre física de Jesús, y así el vínculo entre él y la nación-de Israel según la carne. Jesús es un israelita -un descendiente de Abraham- por causa de María. Es por ella que Juan puede decir respecto a Jesús: "A lo suyo vino. . ." (Juan 1:11). Ella es presentada como la representante del lado judío por Juan 2:1-11; y si los mariólogos protestantes arriba citados son serios en su declaración de que María representa a la "hija de Sion", es decir, Israel (el pueblo del Viejo Pacto), también deben verla como tal al pie de la cruz. Allí, y entonces, ella es confrontada con el representante del Nuevo Pacto, el discípulo a quien Jesús amaba. La relación entre los dos es parecida a la de madre a hijo pero lo nuevo reemplaza a lo viejo, y lo viejo debe voluntariamente someterse a ser absorbido por lo nuevo.

Este debe haber sido el criterio Pablo del papel de María. Es la razón por la que escribió que Jesús fue "nacido de mujer, y nacido bajo la ley . . ." (Gálatas 4:4). En el pensamiento de Pablo, la madre de Jesús, que era el origen de su humanidad, se ubicaba en la categoría del Viejo Pacto, pero Jesús vino "para redimir a los que estaban bajo la ley", y él instituyó una nueva relación de la humanidad con Dios. El mismo contraste está expresado por Juan en estas palabras: ". . . la ley por medio de Moisés fue dada, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo" (Juan 1:17). De un lado está la relación que él estableció

al ser "nacido de mujer, y nacido bajo la ley" y del otro lado está la relación establecida por "la gracia y la verdad" y la redención. Al pie de la cruz aparecen como María la madre de Jesús y el discípulo amado.

Las referencias a María en los Evangelios sinópticos confirman este criterio. Aparte de los relatos de la infancia, sólo Marcos 3:31-35 (paralelos, Mateo 12:46-50; Lucas 8:19-21) y Lucas 11:27, 28 mencionan a María en maneras de las que podemos deducir su relación con la misión de Jesús. Todos estos textos la muestran como una que está fuera de la comunidad mesiánica de Jesús, en contraste con aquellos que oyen la Palabra de Dios y la hacen. Jesús la censura porque ella está del lado de los judíos que no creen en él. Esta interpretación de estos pasajes es más bien antigua y parece ser la estimación original cristiana de la madre de Jesús. Su figura es elevada a alturas fantásticas sólo en historias apócrifas, pero los padres de la iglesia consistentemente la conectan con el lado físico de la existencia de Jesús. Al mismo tiempo, muestran todo el respeto que los cristianos deben mostrar hacia la madre del Señor. Tampoco es una invención la imagen de María como símbolo de la sinagoga. Está más bien firmemente establecida en la tradición cristiana primitiva, siendo nuestros testigos algunos importantes padres de la iglesia.

Hilario de Poitiers (fallecido hacia el año 367) escribió este comentario sobre Mateo 12:46-50:

. . . cuando el hombre vino y anunció que su madre y sus hermanos están esperándole afuera, él extendió su mano hacia sus discípulos y respondió que ellos eran sus hermanos y su madre, y que todo aquel que obedece la voluntad de su Padre, él es su hermano, hermana y madre. De ese modo, al no retener ya el derecho y el nombre de todas las relaciones por la condición del nacimiento sino por la comunión de la iglesia, él constituyó un modelo de actividad y pensamiento general. No obstante, no debe considerársele como pensando despreciativamente de su madre para quien él dedicó el afecto del mayor cuidado en su pasión Juan 19:26, 27). Hay, también, un sentido típico en el hecho de Juan, su madre y sus hermanos permanecieron afuera, porque ellos tenían la oportunidad de venir a él como los otros hicieron. Pero porque él vino a lo suyo y los suyos no le recibieron, en su *madre y sus hermanos la sinagoga y los judíos están prefigurados* absteniéndose de ir y acercársele.

Tertuliano (muerto hacia el año 230) escribió acerca del mismo

Pero hay algún fundamento para pensar que la respuesta de Cristo niega a su madre y a sus hermanos por el presente. . . "Los hermanos del Señor no hablan creído en él aun" (Juan 7:5). De modo que está contenido en el Evangelio que fue publicado antes del tiempo de Marción; en tanto que hay a la vez falta de evidencias de la adhesión de su madre a él, aunque las Martas y las otras Marías le asistían constantemente. Ciertamente, en este pasaje mismo la incredulidad de ellos es evidente. Jesús estaba enseñando el camino de la vida, predicando el reino de Dios, y ocupado activamente en sanar enfermedades del cuerpo y del alma; pero durante todo su tiempo, en tanto que extraños le eran asiduos, sus mismos parientes más cercanos estaban ausentes. Poco a poco vienen, y se quedan afuera; pero ellos no entran porque en verdad dan

poca importancia a lo que está ocurriendo adentro; ni siquiera esperan, como si tuvieran algo que contribuir más necesario que aquello que él estaba haciendo tan fervientemente; pero ellos prefieren interrumpirle, y desean alejarle de su gran tarea . . . El negó a sus padres, entonces, en el sentido en que nos ha enseñado a nosotros a negar a los nuestros -por la obra de Dios. Pero hay, además, otro criterio del caso: *en la madre abjurada hay una figura de la sinagoga, así como de los judíos en los incrédulos hermanos*. En la persona de ellos Israel permaneció afuera, en tanto que los nuevos discípulos que estaban cerca de él adentro, oyendo y creyendo, representaban la iglesia, a la que él llamó madre en un sentido preferible y una más digna hermandad, con el repudio de la relación carnal. Fue exactamente en el mismo sentido, ciertamente, que él replicó también a aquella exclamación (de cierta mujer), no negando "el vientre y los pechos" de su madre, pero designando como "más bienaventurados los que oyen la palabra de Dios".

Hilario ha sido citado primero porque a Tertuliano se le rechaza a menudo debido a que, más o menos, a principios del año 207 se hizo montanista, y por lo tanto, lo que escribió después de esa fecha no puede ser considerado como una opinión "católica". Pero ya que Hilario es un santo de la Iglesia Católica Romana es razonable asumir que la interpretación por él presentada fue ampliamente sostenida por la iglesia.

Toda consideración de María no procede necesariamente del axioma de que ella es la figura de la sinagoga. Para hacer tal presuposición uno tendría que convencerse primero de que el Nuevo Testamento, que es la fuente primaria, realmente la vio en ese papel. No parece que el Nuevo Testamento se preocupe lo suficiente por María como para ver en ella el símbolo de algo. Pero es perfectamente claro que los autores del Nuevo Testamento y sus intérpretes cristianos primitivos no vieron en María la figura de la iglesia, y no la contaron entre los seguidores de Jesús, un miembro de la "comunidad mesiánica" que el Señor reunió a su alrededor durante su ministerio terrenal. Si por cualquier razón -ecuménica, homilética, o retórica- uno quiere asignar a María un papel representativo, hay sólo uno que ella podría tener sobre la base del testimonio unánime de la Escritura y la temprana tradición cristiana: allí ella es la figura de la sinagoga.

Capítulo 7

LA TEOLOGIA DE JOSE

En la teología sistemática católica romana la teología de José designa el estudio de la importancia del marido de María, la madre de Jesús. La vida de José, su posición como cabeza de la sagrada familia, su relación con María y con Jesús, su dignidad, sus prerrogativas, y en un nivel más avanzado, su lugar en el orden de la unión hipostática entre

Dios y el hombre, y su papel en la obra de la redención, son los temas de esta disciplina teológica. En realidad, la teología de José es una subdivisión de la mariología, que a su vez es una subdivisión de la cristología. Para los evangélicos, que son renuentes aun a admitir la mariología en la disciplina de la teología sistemática, todo esto es algo enredado, pero el hecho permanece que la teología de José ha avanzado a un lugar de prominencia en el catolicismo romano.

Para ilustrar la creciente prominencia de la teología de José podemos citar varios hechos significativos. El 19 de marzo de 1961 el papa Juan XXIII declaró a José patrono del Segundo Concilio Vaticano. El 13 de noviembre de 1962, Juan XXIII anunció a la décima octava sesión del Concilio su *motu proprio* en el que ordenaba la inclusión del nombre de José en la oración de *Communicantes* en la misa. Ninguno de estos dos actos de Juan ha recibido de parte de los evangélicos la atención que merecen ambos. Estos pronunciamientos papales no carecían de precedentes, por cuanto ya se habían dado pasos importantes para promover la teología de José. El 5 de mayo de 1962 se fundó la "North American Society of Josephology" (Sociedad Norteamericana para el Estudio de la Teología de Jose, trad.) en Montreal, donde desde 1952 había estado trabajando un "Centro de Investigación y Documentación" sobre José. En 1951 se organizó una sociedad para los países latinoamericanos, España y Portugal, que desde 1953 ha sido conocida oficialmente como "La Sociedad Ibero-Americana para el Estudio de la Teología de José".

Hay una cantidad impresionante de literatura acerca de la teología de José. Un periódico teológico, *Estudios, Josefinos* ha sido publicado en España desde 1947. El Centro de Investigación y Documentación en Montreal publica los *Cahiers de Joséphologie* semianuales, una revista dedicada totalmente a artículos de investigación y material relacionado con el estudio de la teología de José. Este centro también publica una bibliografía con una lista de todas las obras conocidas sobre José. La edición de 1962 de esta bibliografía contiene unas siete mil entradas. En años recientes se han escrito varios libros eruditos en este campo, entre ellos: Urban Holzmeister, *De Sancto Joseph Quaestiones Biblicae*, una disertación escrita en el Instituto Bíblico Pontificio; *The Fatherhood of St., Joseph*, de Joseph Mueller, y *Saint, Joseph*, de Bonifacio Llamera. Este libro, traducido del español, da una teología bien documentada y casi escolásticamente precisa de la teología de José, a incluye una bibliografía útil. La última edición de esta lista creciente es *Joseph, Son of David*, de M. O'Carroll.

En los Estados Unidos el promotor más ardiente de la teología de José es Francis L. Filas, S. J., que ha producido cinco libros sobre el tema. Su obra *Joseph: The Man Closest to Jesus*, de 1962, supera a todos los libros anteriores sobre José a incluye mucho material de ellos. De no indicarse to contrario, las referencias que sigan serán a este libro. Sus libros anteriores son *The Man Nearest to Christ, Joseph and Jesus, Joseph Most Just, St. Joseph and Daily Christian Living*. Puede hallarse más información bibliográfica en la *Bibliography on Josephology*. Hay otras cuantas obras sobre la teología de José escritas en alemán y francés. La breve lista arriba mencionada, sin embargo, debiera bastar para ilustrar que la teología de José es una disciplina-crecientemente importante en el catolicismo romano contemporáneo, y es un asunto que los evangélicos no deben

subestimar si desean continuar en diálogo ecuménico con los católicos romanos acerca del papel de la familia de Jesús.

LA TEOLOGIA DE JOSE EN LA IGLESIA PRIMITIVA

Durante un tiempo sorprendentemente largo, la iglesia cristiana pareció no mostrar interés alguno en la persona de José, excepto por los pocos hechos que acerca de él están registrados en los relatos de los Evangelios. Los Padres primitivos mencionaban a José ~ cuando trataban un pasaje en que aparecía su nombre. Los primeros tales pasajes son las genealogías de Jesús en Mateo 1:1-16 y Lucas 3:23-38. Ya que ambas mencionan a José como el predecesor inmediato de Jesús, era necesario discutirlo en conexión con la concepción virginal de María. Los otros textos son los relatos del nacimiento de Jesús: Mateo 1:18-25; 2:13-23; Lucas 1:27; 2:1-7; 2:16; 2:22-35; 2:39-51. Además de éstos, José es mencionado sólo en los pasajes paralelos Mateo 13:55; Lucas 4:22; Juan 1:45; 6:42. El no aparece en ningún otro libro del Nuevo Testamento.

Cuando los Padres llegaron a la interpretación de estos textos, su única preocupación parece haber sido recalcar que José no era el verdadero padre de Jesús. Orígenes, Gregorio de Nisa, Epifanio, Crisóstomo, Ambrosio, Jerónimo y Agustín, todos se movieron en esa dirección, aunque debe agregarse que Jerónimo dio una nota nueva. Al rechazar la afirmación de Helvidio de que María no permaneció virgen, Jerónimo en su manera apresurada de costumbre, replicó airadamente con una declaración intencionalmente exagerada destinada a irritar a Helvidio. Jerónimo declaró que no sólo María, sino José también permaneció virgen. Este pasaje, que aparece en *Adversus Helvidium* 196 llegó a ser más tarde un importante texto-fuente para la teología de José, pero en su propio tiempo no fue una opinión popular. Agustín, en su vasta actividad literaria, mostró muy poca preocupación por José. Existe, no obstante, un pasaje en el que él se acercó a la opinión de Jerónimo. En el Sermón 1, 30 escribió:

. . . como ella (María) fue una madre sin deseo carnal, así fue él un padre sin unión carnal alguna. Que las generaciones entonces asciendan y descendan a través de él. Y no le excluyamos de ser un padre porque él no tuvo nada de este deseo carnal. Que su mayor pureza confirme su relación como padre, no sea que la santa María nos reproche. Porque ella no pondría su nombre delante de su marido...

Agustín creía que hacer a un lado a José y hablar sólo de María haría que José preguntara el porqué: "¿Y fue por la operación de la carne que María dio a luz? Lo que el Espíritu Santo hizo, lo hizo para ambos." Estas palabras de Agustín están abiertas para interpretación, pero en vista del hecho de que él no declaró su convicción sobre el asunto de otra manera, estaremos seguros no extrayendo ninguna conclusión de un ejemplo tan aislado. Por supuesto, en contraste con esta opinión de Agustín, teólogos católicos romanos derivan toda la importancia de José de su asociación con María. María tiene una dignidad en sí misma, pero José sólo por cuanto fue marido de María. María es claramente más eminente en todo respecto.

LAS RAICES APOCRIFAS

Del período patrístico no tenemos nada de importancia excepto ciertos trozos de literatura apócrifa. Dos de ellos parecen haber tenido influencia en el desarrollo de la teología de José: *Protevangelium de Jacobo* a *Historia de José, el Carpintero*.

El *Protevangelium de Jacobo* fue escrito hacia el año 200. Como la intención del *Protevangelium* era glorificar a María, José aparece sólo en la periferia. La primera mención de él ocurre cuando María tenía doce años de edad, y los sacerdotes del templo, donde ella había pasado su niñez, se preocuparon, no fuese que ella, habiendo llegado al estado de mujer, contaminase el templo. Bajo inspiración divina, Zacarías, el sumo sacerdote, convocó a una asamblea a los hombres de Israel. Cada uno al llegar dio una vara al sumo sacerdote. Más tarde, cuando el sumo sacerdote les devolvía las varas, de una manera ceremoniosa, nada ocurrió hasta que él devolvió la última vara a José. Entonces una paloma apareció y se posó sobre la cabeza de José, y el sumo sacerdote anunció que José debía tomar a María para sí.

José, sin embargo, rehusó, diciendo que él era un hombre viejo que tenía hijos, y por lo tanto, no podía tomar a María. El sacerdote le advirtió que le era mejor obedecer, a no ser que estuviera listo para sufrir el mismo destino que Datán, Abirán y Coré, a quienes la tierra tragó (compárese Números 16:25 y sigtes.). José, obligado, tomó a María en su casa, y se fue de inmediato a trabajar en sus construcciones. Cuando José aparece nuevamente en la historia, María ya está encinta de seis meses. El vino a su casa y notó la condición de María, y se reprochó a sí mismo por no haber cuidado de ella. Exigió a María una explicación, pero ella dijo que no sabía quién era el padre de la criatura. Entonces José no le habló más, y pensó en despedirla. Un ángel, entonces, le reveló el secreto, sobre lo cual José alabó al Señor. Los sacerdotes acusaron a ambos, a María y a José, de haber tenido trato sexual entre sí. (Considerando el hecho que María fue dada en matrimonio a José, es difícil entender la seriedad de la acusación. Sin embargo, el *Protevangelium* no intenta aclarar el punto.) Tanto a María como a José les requirieron los sacerdotes a someterse a la prueba del agua. Ellos soportaron estas ordalías y se les permitió volver a su hogar.

Continuando con la narrativa del *Protevangelium*, cuando vino el decreto de César Augusto, José no estaba seguro si enrolar a María como su esposa o como su hija. Tenía vergüenza de hacer lo primero, y todos sabían que lo segundo no era verdad. "Enrolaré a mis hijos", dijo, "pero ¿qué haré con esta chica?" Decidió dejar la solución al Señor, y toda la familia salió para el viaje a Belén. Luego sigue la bien conocida historia del nacimiento de Jesús en una cueva. Durante esta historia el relato cambia brevemente a la primera persona al describir José cómo, al momento del nacimiento, la naturaleza se detuvo. El relato vuelve luego a la tercera persona, y José lentamente desaparece de la historia.

El aspecto más significativo de este libro, en cuanto concierne a José, es el retrato de él como un hombre viejo, un viudo con hijos. Este es claramente un intento de explicar las referencias a los hermanos de Jesús en el Nuevo Testamento, y la única preocupación del autor parece haber sido dar seguridad de que esos hijos no eran la generación de María. El concepto de ellos como hijastros de María había sido abandonado por Jerónimo, y los

teólogos católicos romanos modernos se refieren a los hermanos de Jesús como sus primos más bien que hermanastros. Además, el concepto de que José, como viudo de edad, estaba probablemente incapacitado para aprovechar sus derechos matrimoniales, establecía a satisfacción del autor la virginidad de María dentro del matrimonio.

Según teólogos católicos romanos modernos este punto de vista hace de dudoso valor la continencia de José y la virginidad de María. Sin embargo, ha sido sostenido hasta tiempos modernos, y en obras de arte José ha sido siempre presentado como un hombre viejo, generalmente con una barba gris. Sin duda esto sirve al propósito de dar una base sólida para la dignidad de José. En tiempos recientes, sin embargo, esta figura de José está siendo abandonada, y se le presenta como un hombre joven de veintitantos años. Así, el cuadro de José del *Protevangelium* ha sufrido un cambio completo. El cambio es para mejor, porque la posición de la Iglesia Católica Romana moderna con respecto a la edad de José está definitivamente más cerca del cuadro del Nuevo Testamento que la fantasía completamente infundada del *Protevangelium*.

Varios otros relatos apócrifos mencionan a José. El *Evangelio (de la Infancia) de Tomás*, fechado aproximadamente al final del siglo segundo, se refiere sólo a la autoridad de José como padre de Jesús. El *Evangelio de Seudo-Mateo* es una composición medieval, cuyos primeros diecisiete capítulos están basados en las declaraciones groseramente exageradas del más antiguo *Protevangelium*. Por ejemplo, donde el *Protevangelium* habla sólo de los hijos crecidos de José, *Seudo-Mateo* habla de sus nietos. El resto del libro, en parte basado en el *Evangelio (de la Infancia) de Tomás* contiene milagros hechos por Jesús similares a los de los cuentos de hadas.

El Evangelio de la Natividad de Maria es una versión medieval latina de los primeros trece capítulos de *Seudo-Mateo*. Suaviza algo de la rusticidad de la obra más antigua y concluye con la historia de cómo José descubrió la preñez de María, cómo fue convencido por el ángel, y la historia del nacimiento de Jesús, todo lo cual está basado en los Evangelios canónicos. El *Evangelio Árábigo de la Infancia* es también una composición medieval. Toma de tres fuentes: El *Protevangelium*, *El Evangelio (de la Infancia) de Tomás*, y *leyendas* acerca de los milagros que supuestamente realizó Jesús en Egipto. Una composición similar es el *Evangelio Armenio de la Infancia*. Ninguno de éstos añade a la teología de José cosa alguna digna de mención.

La *Historia de José el Carpintero* ha tenido más influencia sobre el desarrollo de la teología de José que ningún otro documento escrito. Este escrito apócrifo fue producido hacia el año 400. Se asume generalmente que su lugar de origen fue Egipto. Dada su importancia, sigue a continuación un resumen de esta obra.

La introducción comienza con una invocación y la declaración de que José tenía 111 años cuando murió el día veintiséis del mes de Abib. Al principio, Jesús está sentado en el monte de los Olivos con sus discípulos dándoles algunas instrucciones generales. En el segundo capítulo comienza a relatar la historia de la vida de José, que también nació en Belén, la ciudad de David. Después de una extensa educación José fue hecho sacerdote en el templo, pero era también un hábil carpintero. Se casó y tuvo seis hijos, cuatro varones y dos

mujeres. Los nombres de los varones fueron Judas, Justo, Santiago y Simón; y los nombres de las mujeres Assia y Lydia. Cuando murió su esposa, José fue a trabajar como carpintero.

Para ese entonces María tenía doce años de edad y había pasado nueve años en el templo. Fue entonces que los sacerdotes decidieron que Maria se fuera para que no se contaminara el templo. Ella había de estar con José hasta el tiempo de su futuro casamiento. Maria halló que Santiago, el menor de los hijos de José, estaba angustiado por la muerte de su madre. Maria crió a Santiago, y es por ello que se la llama su madre (compárese Lucas 24:10). María llevaba dos años en la casa de José cuando Jesús mismo, con el consentimiento del Padre y el consejo del Espíritu Santo, la eligió para dar a luz al Hijo. Así, cuando José vino a su casa en el tercer mes de la preñez de María, se turbó grandemente, y la hubiera despedido de no habérselo advertido el ángel en un sueño.

Al tiempo del censo fueron a Belén, donde en una cueva cerca de la ciudad nació Jesús. Debido a la amenaza de Herodes José tuvo que llevar a toda la familia a Egipto, juntamente con una mujer llamada Salomé. Un año más tarde regresaron, y José trabajó como carpintero en Nazaret. José envejeció, pero a pesar de su edad no perdió ni un diente, ni se debilitó su vista, ni su mente perdió claridad. Sus hijos justo y Simón y las dos hijas se casaron y tuvieron sus propias familias. Esto dejó a Judas, a Santiago, la virgen madre, y, por supuesto, a Jesús, (quien vivió con José como si él hubiese sido su padre), bajo un mismo techo. Jesús llamaba a José su padre y a María su madre. El nunca insultó a sus padres ni les causó dolor alguno, y su vida con ellos fue irreprochable y sin falta.

Un ángel advirtió a José que la muerte se acercaba, y le vino un gran temor. Fue a Jerusalén y oró en el templo que el arcángel Miguel estuviera con él cuando su alma dejara el cuerpo, y que su ángel guardián le acompañara en su viaje al cielo. Rogó también ser librado de torturas después de la muerte, de demonios, y del fuego a través del cual las almas de los hombres deben pasar antes de contemplar la gloria de Dios. Luego José volvió a Nazaret, donde enfermó. No podía comer ni beber y no se interesaba por su trabajo. Estando en cama en gran desesperación, expresó lamentos sobre todas las partes de su cuerpo ("¡Ay de mi lengua y mis labios . . ." etc.). Cuando entró Jesús y le saludó, José respondió del modo más reverente, llamando a Jesús su Salvador y Señor. José recordó la concepción misteriosa de Jesús y unos pocos incidentes milagrosos de su infancia. Después de esto ya no pudo ni aun llorar.

Maria entró y anunció que José moriría ya. Jesús contestó que todos los mortales tendrán que morir y que ni aun Maria estaría exenta de esto. Jesús se sentó a los pies de la cama de José durante una hora, teniendo su mano. Entonces puso su mano sobre el pecho de José y sintió que el alma ya estaba en la garganta y por dejar el cuerpo. Maria tocó sus pies y halló que ya estaban fríos. Llamó al interior a los hijos, y Assia empezó a llorar, diciendo que su madre había muerto de una enfermedad similar. Todos, incluso Jesús, comenzaron a llorar. La muerte apareció del sur, acompañada por sus huestes. Salía fuego de sus bocas, y José se asustó. Jesús rechazó a la muerte y pidió a Dios que Miguel y Gabriel tomaran el alma de José. Los dos ángeles aparecieron de inmediato y envolvieron el alma de José en una envoltura brillante y la llevaron al cielo. Cuando Jesús anunció que José había muerto, todos lloraron, incluso sus vecinos. A la hora novena el cuerpo fue ungido con costosos ungüentos, y al ruego de Jesús apareció una hueste de ángeles. Mandando a dos de ellos

envolver el cuerpo de José, Jesús dijo que no se corrompería por la muerte, y que aquellos que recordaran a José en su día (de fiesta) con una buena acción o una ofrenda, recibirían de Jesús una recompensa "en la congregación de los vírgenes".

Los hombres principales de Nazaret querían vestir a José con vestimentas de sepultura, pero no pudieron quitar la envoltura que los ángeles le habían colocado; se adhería a él como hierro. Finalmente, los hombres le llevaron a una cueva donde Jesús se echó sobre el cuerpo a hizo un prolongado lamento respecto a la muerte. El cuerpo fue puesto en la cueva cerca del de Jacob, el padre de José. A esta altura el relato es tomado por los apóstoles. Ellos preguntaron a Jesús qué había sucedido a Enoc y Elías, que no habían muerto. Jesús contestó que aun ellos debían volver al mundo y soportar la muerte. El libro concluye con una bendición.

Es evidente que la *Historia de José el Carpintero* se apoya fuertemente sobre el *Protevangelium*, pero su propósito es popularizar el culto a José. La fiesta de José es recomendada especialmente por la promesa de una recompensa de Cristo para aquellos que la observen. Se presenta a José como igual en estatura a los santos del Antiguo Testamento, y como alguien que fue especialmente amado y honrado por Jesús. Jesús le otorgó privilegios especiales en su muerte y vida futura. S. Morenz ha mostrado que la detallada descripción de la muerte muestra influencias egipcias, y que la sepultura descrita está de acuerdo con los ritos de Osiris.

La base para escribir este libro puede haber sido la suposición de que José murió probablemente durante la vida de Jesús. No tenemos evidencia fidedigna para esta suposición, sólo el hecho de que José desaparece de los relatos del Evangelio en una etapa muy temprana, y que cuando se menciona a la familia de Jesús sólo se nombra a su madre, hermanos y hermanas. La explicación más lógica para la desaparición de José de los relatos del Evangelio es que había muerto. A esta suposición este libro agrega otra al concluir que José ha de haber hallado su muerte en la presencia de Jesús y de María. Lógico como esto pueda ser, debemos recalcar que ésta es sólo una posibilidad. Sencillamente no tenemos manera de conocer las circunstancias que acompañaron la muerte de José.

No obstante, el cuadro de José muriendo con Jesús y María a su lado se hizo muy popular, y recibió algo de sanción oficial por los católicos romanos de parte del papa Benedicto XV (1914-1922). El 25 de julio de 1920, él emitió un *motu proprio* llamado *Bonum Sane* en el que, entre otras cosas, se refería a la muerte de José como habiendo tenido lugar en la presencia de Jesús y de María. El Papa se refirió también a dos asociaciones católicas romanas que fueron establecidas "para el beneficio de aquellos que están en su última agonía", la "Asociación para una muerte dichosa" y la "Pía unión de la muerte de san José". El cuento piadoso de la *Historia de José el Carpintero* ha llegado así a ser el fundamento de más de lo que su autor esperó.

EVOLUCIONES MEDIEVALES

La evolución de la teología de José fue extremadamente lenta. Aun en Egipto, donde la *Historia de José el Carpintero* fue escrita, no apareció una fiesta de José hasta el siglo séptimo. La inclusión de José en el *Martirologio de Reichenau*, escrito entre los años

827842, es debida a un error: El copista tomó por equivocación el nombre "Joserus", que aparecía entre los mártires a ser honrados el 19 de marzo, por "Josephus", que fue tomado para ser esposo de Maria. Es, por supuesto, un grueso anacronismo incluir a José entre los mártires cristianos, pero esto no impidió el extendimiento de la práctica de honrar a José en esta fecha. Marzo 19 llegó a ser día tradicional de José, y le fue dada sanción oficial por Gregorio XV (1621-1623). El 8 de mayo de 1621, él ordenó que el 19 de marzo debía ser observado como un "día santo de guardar", lo que significa la asistencia obligatoria a misa y la abstención de trabajar. Aún hoy ésta es la práctica, a pesar de los esfuerzos de Pío XII (1939-1959) para promover el primero de mayo como un día especial de José. (Un decreto de 1884 exime de esta obligación a los católicos romanos en los Estados Unidos y Canadá). En la iglesia Oriental no se desarrolló una fiesta similar, sólo un recordar a José el domingo después de Navidad, práctica que puede remontarse hasta alrededor del año 1000.

En la iglesia Occidental la devoción a José cobró impulso por medio de las obras de algunos teólogos, incluyendo Ruperto Deutz (1070-1429), Hugo St. Victor (hacia 1096-1141), Bernardo de Claraval (1091-1153), Pedro Lombardo (hacia 1100-1160), Alberto el Grande (hacia 1200-1280), Tomás de Aquino (hacia 1225-1274), Buenaventura (1221-1274) y Pedro Olivi (1248/49-1298). El más grande promotor, por mucho, de la teología de José fue el canciller de la Universidad de París, Juan Gerson (hacia 1362-1428), que compuso ocho obras sobre José, en las que aparecen la mayor parte de las ideas modernas especulativas respecto a él. El habla del consentimiento de José a la concepción de Jesús por el Espíritu Santo, sobre la santidad de José, su santificación en el vientre, y su posible ascensión corporal al cielo. Otra importante obra teológica fue escrita por Pedro d'Ailly (1350-1420) a quien Lutero reverenció grandemente y estudió con atención. La obra de d'Ailly *Tratado Sobre los Doce Honores de S. José* se ocupa de los privilegios especiales concedidos a él por Dios.

El primer reconocimiento especial de la Iglesia Católica Romana a José vino en 1479 cuando Sixto IV (1471-1484) ordenó insertar su fiesta en el misal romano y el breviario. La Reforma de la iglesia que pronto siguió no produjo naturalmente un clima favorable para algún progreso en la teología de José, y el próximo avance no tuvo lugar hasta la emisión del decreto de Gregorio XV en 1621. Desde aquí la evolución progresó a lo largo de lineamientos litúrgicos por más de dos siglos. Podemos pasar por alto este período y recapitular los acontecimientos de esos años diciendo que la fiesta de José recibió mayor reconocimiento gradualmente.

ACONTECIMIENTOS MODERNOS

Despliegues recientes de la teología de José tuvieron sus comienzos con Pío IX, (1846-1878) quien el 8 de diciembre de 1870 publicó su *Quaemadmodum Deus*, en que confirió a José el título de "Patrono de la Iglesia Universal". Pío IX fue el Papa que definió los dogmas católicos romanos de la Inmaculada Concepción en 1854 y la infalibilidad papal en 1870. En conexión con *Quaemadmodum Deus*, Filas hace la siguiente observación: "Poco después de haber sido proclamado patrono de la Iglesia Universal y honrado como tal, comenzó la era de prestigio papal que ha culminado en el respeto que se rinde al santo Padre al presente. . . Es difícil descartar como mera coincidencia estos dos

procesos simultáneos -el surgimiento de la iglesia junto con la proclamación del patronazgo de José sobre la iglesia."

En esta encíclica el Papa comienza estableciendo un paralelismo entre José el patriarca y José el marido de María. Dios puso al primero sobre Egipto para almacenar alimento para el pueblo, y él fue un tipo de san José a quien Dios, en la plenitud del tiempo, puso sobre su propia casa. Él fue el marido de María, y Jesús como un niño le estuvo sujeto. José ejerció no sólo autoridad paterna sobre Jesús sino también afecto. Debido a este honor distintivo otorgado a él, la iglesia (según el Papa) siempre ha honrado a José. La era presente es penosa y los enemigos de la iglesia muchos. Prelados y fieles católicos pidieron al Papa que constituyese a san José como patrono de la iglesia, y el Papa decidió cumplir esos deseos.

Pío IX también promulgó otro decreto con respecto a José, llamado *Inclytum Patriarcham*, que fue publicado el 7 de julio de 1871." Este simplemente confirmó la ordenanza de Gregorio XV. Designó el 19 de marzo como la fiesta de José y le llamó el marido virgen de María, a quien Dios con preferencia a todos los santos, designó para deberes singularmente sublimes (es decir, ser marido de María y padre putativo de Jesús), y le llenó de singulares gracias.

Ahora nos volvemos a León XIII (1878-1903) cuyos pronunciamientos sobre José contienen expresiones que son altamente significativas para la moderna teología de José. Lo primero a mencionar es su carta encíclica *Quamquam Pluries*, publicada el 15 de agosto de 1889." Esta carta es muy importante porque en ella el Papa asentó los principios rectores de la teología de José. Al comienzo de esta breve encíclica el Papa llamó la atención al fuerte espíritu anti-católico de la época a instó a los católicos a aumentar sus oraciones a María y a su esposo virgen. La dignidad de José, dijo, deriva del hecho de que él fue el esposo de María y el padre putativo de Jesús. Ningún ser creado puede sobrepasar a María en dignidad, y José estuvo unido a ella en la más íntima unión. Dios constituyó a José como compañero de la vida de María, testigo de su virginidad, protector de su honor, y partícipe de su dignidad. Jesús obedeció a José y le estuvo sujeto como niño. José fue la cabeza de esta casa divina, y con su trabajo ganó lo necesario para su alimento y vestido. Les guardó de los celos de Herodes, y en el exilio les fue ayuda. En esta casa divina estuvieron los comienzos de la iglesia. Es por eso que José es considerado ahora el patrono de la iglesia universal.

La encíclica continúa diciendo que José el patriarca prefiguraba al segundo José. El primer José protegió los intereses domésticos de su señor, y similarmente el segundo José es el protector de la iglesia. José es un modelo para todo, porque en él cada uno encuentra la mejor personificación de su condición: padres, vírgenes, ricos y pobres, obreros y los de noble cuna. Los pobres deben volverse a José para lograr una mejor condición de vida y no deben confiar en las promesas de hombres engañosos. Por estas razones el Papa impartió directivas para que se dirigiera una oración especial a José durante el mes de octubre. La recitación de esta oración lleva una indulgencia de siete años y siete cuarentenas.

El 14 de junio de 1892, León XIII publicó su encíclica *Neminem Fugit*, t en la que instó a los católicos a una mayor devoción a la sagrada familia incluyendo a José. El tono general de este documento es similar al anterior. Hoy, a la luz del progreso social moderno, parece

más bien extraño: los pobres que se vuelven a la sagrada familia se gozarán de su suerte en vez de amargarse por ella.

De especial significado para los *norteamericanos* es el hecho que en ese mismo año (1892), León XIII estableció la archicofradía de san José en DePere, Wisconsin. El Santuario Nacional de san José en DePere, es el centro de la archicofradía. El altar mayor del santuario destaca la estatua de José, presentado como un hombre más bien joven, de barba. En su mano izquierda tiene al niño Jesús, y en su derecha una vara cuya parte superior tiene botones de lirios. Según el *Evangelio de la Natividad de María*, un libro apócrifo medieval, cuando los sacerdotes convocaron a los hombres de Israel para proporcionar custodia a María, el florecimiento de la vara de José fue considerado como una señal divina, recordatoria de la señal de la paloma en el *Protevangelium de Jacobo*.

Los padres Norbertinos, administradores del Santuario de san José, promocionan la archicofradía con la promesa de que aquellos que se enrolan serán recordados diariamente ante el altar mayor. También se solicitan peticiones de los fieles y son colocadas sobre el altar. Según un panfleto promocional, los padres Norbertinos venden también una "Guirnalda de san José" que se parece a un rosario. La propaganda para esta guirnalda dice así:

UN OBSEQUIO PARA NUESTROS BENEFACTORES. La Guirnalda de San José. Una forma de oración recomendada para los que son devotos de san José y desean obtener favores por medio de su poderosa intercesión .

. . . Si en su caridad usted hace una donación de \$2 le enviaremos una de estas guirnaldas.

La explicación de la guirnalda dice:

Esta guirnalda se compone de quince grupos de cuentas, teniendo cada grupo una cuenta blanca y tres azules. Al final hay un grupo adicional y una cuenta extra también, un total de sesenta y cinco cuentas. Las cuentas blancas representan la pureza de José; las azules representan su santa piedad.

En cada cuenta blanca se considera uno de los misterios del rosario y se dice un "Ave María". En las cuentas azules se reza la siguiente oración: "Benditos y alabados sean Jesús, María y José." Cuando ha terminado la guirnalda diga: "Ruega por nosotros, oh santo san José, que seamos hechos dignos de las promesas de Cristo." Muchos millares han obtenido favores y bendiciones de san José por medio de la recitación de esta guirnalda. Esta guirnalda de san José HA SIDO BENDECIDA Y TOCADA POR UNA RELIQUIA DE SAN JOSE.

En el quincuagésimo aniversario de la publicación de *Quaemadmodum Deus*, julio 25 de 1920, Benedicto XV (1914-1922) emitió un *motu proprio* conocido como *Bonum Sane*. En esta carta el Papa recuerda el bien que resultó de la declaración de José como patrono de la Iglesia Católica Romana. Al mismo tiempo, sin embargo, podían observarse los terribles resultados de la Primera Guerra Mundial: la avaricia entre los hombres, luchas de clases, relajación de la vida conyugal y la moral pública. Además, los desvaríos de los comunistas

causaban disturbios en muchas partes. Para salvar a la clase obrera del contagio del socialismo el Papa puso ante ella a José como un ejemplo. José vivió una vida semejante a la de ellos; por tanto, pueden aprender de él. (Aquí sigue una cita de *Quanquam Pluries* advirtiendo contra las revoluciones.) La devoción a José conduce a la devoción a la sagrada familia. Así, José nos guía a María, y María a Jesús. Además, siendo que la muerte de José tuvo lugar en la presencia de Jesús y de María, él debe ser considerado el protector de los moribundos.

Puede haber pocas dudas de que fue debido al surgimiento del comunismo y el rápido avance de las ideas socialistas que el aspecto de José como un miembro de la clase obrera recibió más y más atención por parte de la Iglesia Católica Romana. Dos Papas recientes han hecho mucho para promover esta idea, Pío XI (1922-1939) y Pío XII (1939-1958). El primero emitió una encíclica sobre el comunismo, el 19 de marzo (la fiesta de José) de 1937, conocida como *Divini Redemptoris*. En esta encíclica el Papa proclamaba una campaña de la Iglesia Católica Romana contra el comunismo mundial bajo la bandera de José. Se refirió a José como un miembro de la clase obrera, un hombre pobre, que fue no obstante un "hombre justo" y cumplió sus deberes cotidianos con fidelidad. El, por tanto, dio un ejemplo de la justicia que debe prevalecer en la vida social.

Otras dos declaraciones de Pío XI son muy importantes por sus especulaciones teológicas respecto a José." El Papa se refirió a la cooperación de José en la encarnación y en la redención al proteger a Jesús y a María. Además, la insuperable distinción de José viene del hecho de haberse dado una revelación especial (Mateo 1:20 y sigtes.) respecto a la unión personal entre Dios y el hombre.

La idea de la justicia en la vida social fue grande y sutilmente explotada por Pío XII, quien en una *Allocutio* el primero de mayo de 1955 instituyó la fiesta de "José Obrero", a celebrarse el primero de mayo, concurrentemente con el festival socialista del proletariado." Por especial permiso papal la miss de José Obrero puede decirse el Día del Trabajo (en septiembre) en los Estados Unidos y Canadá. En este documento el Papa recordó que ningún obrero fue jamás más tocado por el Evangelio que José, que vivió en una estrecha comunidad de vida familiar con Jesús. Si alguno desea estar cerca de Jesús, él debiera "¡Ir a José!". (Aquí se hace referencia a Génesis 41:55: "Cuando se sintió et hambre en toda la tierra de Egipto, el pueblo clamó a Faraón por pan. Y dijo Faraón a todos los egipcios: Id a José, y haced lo que él os dijere." Este versículo es una de las últimas frases de la historia en la que el patriarca José del Antiguo Testamento sabiamente almacenó alimento durante los años de abundancia en Egipto. La similaridad entre esta historia y la historia de José, el marido de María, es oscura. Nada hay en la vida de José que pueda compararse con los siete años de abundancia, ni hubo alguien semejante a Faraón que diera la orden "Id a José, y haced lo que él os dijere." La referencia, por lo tanto, si quiso usarse como argumento, no tiene mucha fuerza. Sin embargo, et llamado "¡Id a José!" llegó a ser la consigna de la moderna piedad hacia José.) Aunque el primero de mayo fue reclamado por los comunistas, ha recibido, por así decirlo, un bautismo cristiano. El propósito es subrayar la dignidad del trabajo y el triunfo progresivo de los ideales cristianos para el logro de la paz social.

El sucesor de Pío XII, el papa Juan XXIII (1958-1963), era tal vez más devoto de José que cualquiera de sus predecesores. Durante su corto pontificado promovió grandemente la

josefetría al poner al Segundo Concilio Vaticano bajo la protección de José, y al incorporar en el nombre de José a la misa.

LA TEOLOGIA DE JOSE

El método de la teología de José es la especulación. Como prácticamente no existe base bíblica, y por cuanto la tradición empieza relativamente tarde y con declaraciones mayormente inaceptables (p. ej., la avanzada edad de José y su matrimonio anterior), esta especulación ha de basarse sobre el mismo principio de conveniencia aplicado a los dogmas marianos. En cuanto concierne a su contenido, la teología de José depende por completo de la mariología. Esto significa que cada conclusión lógica respecto a José se inicia desde una materia de fe que la teología católica romana sostiene respecto a María. Porque la teología de José está basada sobre tales premisas, se debe tener cuidado al intentar entender correctamente esta nueva tendencia católica romana.

Los católicos romanos han hecho cinco afirmaciones con respecto a José. La primera es la afirmación de que fue perpetuamente virgen." Esta descansa sobre la hipótesis de que María permaneció virgen después del nacimiento de Jesús, José y María estaban casados legalmente y vivieron juntos como marido y mujer, pero según el catolicismo romano el de ellos fue un matrimonio "virginal" en el que ninguno ejerció sobre el otro demandas conyugales." Tal continencia requería un carácter excepcional para un hombre joven y sano. Según Mateo 1:19 José era también un hombre "justo"; por tanto es lógico afirmar que fue continente antes del matrimonio. Otro argumento sostiene que la concepción de Jesucristo por el Espíritu Santo tuvo lugar dentro del matrimonio de José y María, porque el desporio según la costumbre judía equivalía al matrimonio desde el punto de vista legal. La concepción virginal dentro del matrimonio requiere un marido dispuesto a permanecer virgen, y siendo que José era el marido se razona que él aceptó voluntariamente este requisito de continencia marital. Este alegato de la perpetua virginidad de José comenzó con jerónimo a pesar del hecho de que los libros apócrifos le atribulan varios hijos.

Una segunda afirmación es que José era sin pecado, y estaba en una estrecha relación con Dios en virtud del hecho de haber sido elegido para ser padre de Jesús en el orden moral, pero no según la carne. José habría deshonrado esta relación si alguna vez hubiese cometido pecado. Debe, entonces, concluirse que aun la más leve inclinación al pecado estaba restringida en él, y que él vivió su vida en completa pureza o, en otra palabra, santidad. Debe asumirse que la santidad de José era segunda sólo a la de María. De otro modo Dios no le hubiese elegido para una posición tan exaltada. Además, él estaba en contacto diario con María y con Jesús, y por lo tanto, su santidad debe haber aumentado a un punto más allá de humana comprensión.

Una tercera afirmación está centrada en la santificación prenatal de José. Según esta afirmación, la santidad a impecabilidad de José tenían que ser de un grado que desplaza todas las posibilidades humanas. Debe, por tanto, preguntarse si él también fue exento del pecado original en el momento de su concepción, como lo fue María. Esta posición no puede sostenerse, ya que la "inmaculada concepción" fue una gracia singular de Dios otorgada sólo a María. Para José, por lo tanto, se reclama con una fuerte posibilidad una santificación "prenatal" de pecado.

Una cuarta afirmación promueve la resurrección y ascensión corporal de José. Hay dos caminos para llegar a esta conclusión. Uno se basa en Juan 6:54, "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna; y yo le resucitaré en el día postrero." Este argumento declara que lo que aquí se promete es que la proximidad del cuerpo de Jesús resulta en resurrección. ¿Quién, además de María, estuvo más cerca del cuerpo de Jesús que José? De este modo, como el cuerpo de María, el cuerpo de José ha de haber estado singularmente santificado. El otro argumento se refiere a Mateo 27:52, "y se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos que habían dormido, se levantaron. . ." Este texto se refiere a una resurrección temprana que fue dada a personas privilegiadas. Siendo que nada más se dice de ellas, parece obvio que después de su resurrección y su aparición en Jerusalén ellos fueron tomados directamente al cielo. De nuevo, como en el primer argumento, la pregunta se hace ¿quién pudo haber sido más privilegiado que José, a quien ya le habían sido acordadas por Dios singulares distinciones no dadas a otro ser humano? José, por lo tanto, debe haber estado incluido en el grupo mencionado en Mateo 27:52, y puede afirmarse con seguridad que José está ahora en el cielo en cuerpo y alma. Juan XXIII se refirió a esta hipótesis como una "aceptable en las creencias piadosas".

La última afirmación a la que debemos dirigir nuestra atención es la referente al papel de José en la encarnación y redención." F. J. Kieda, en su artículo, cita esta interesante sección de *LObseroatore Romano* del 15 de noviembre de 1962:

San José ha cooperado en el misterio de Dios hecho hombre, no directa y físicamente como Maria, que proporcionó carne de su sustancia a la Palabra humana, sino indirecta y moralmente, por cuanto con su consentimiento a desposar a María y con su posición en la sagrada familia él produjo una condición indispensable para la dignidad y el decoro de la concepción virginal, y por su providencial encubrimiento hasta el tiempo determinado por Dios . . . El cooperó también remotamente en la redención, al proteger y criar al Hijo de Dios, compartiendo con él por muchos años sufrimientos y afanes, el preludio de su sacrificio sobre la cruz . . .

El papel de encarnación y redención se reclama para José sobre la base de su cooperación en la encarnación al consentir activamente a un matrimonio virginal, haciendo posible con ello que Jesús fuera concebido en y nacido de una virgen casada. Así Cristo pudo entrar al mundo como un hombre. En el curso posterior de la historia redentora, José protegió al niño Jesús de ser muerto por Herodes; lo cuidó, lo abasteció, lo amó y, como cabeza de la casa, dio a Jesús ese círculo familiar que toda criatura humana debe tener, y que, de acuerdo con la voluntad de Dios, Jesús también debía tener.

Los teólogos católicos romanos dan prominencia a José como el "testigo y protector de la virginidad de Maria". Esta expresión se halla también en documentos papales, y aparentemente se refiere al hecho de que José podía testificar que él no era el padre de Jesús y que Maria concibió sin un varón humano. Es difícil pensar de alguna otra cosa, porque escasamente podría José ser un testigo respecto a la condición virginal de María, no habiendo tenido trato carnal con ella, según las opiniones católicas romanas.

La cooperación de José en la encarnación y en la redención le colocan así en el orden de la unión hipostática entre Dios y el hombre, en la que ocupa un lugar apenas inferior al de María. Como hemos visto, los católicos romanos ya llaman corredentora a María, y será interesante ver si a José se le conferirá el título de corredentor.

ALGUNAS DIFICULTADES DE LA TEOLOGÍA DE JOSÉ

Los especialistas en la teología de José en el catolicismo romano llegan a la conclusión de que por el papel de José como marido de María y padre adoptivo de Jesús un privilegio especial le fue acordado por Dios. La dignidad de José, afirman, descansa en el hecho de que él fue singularmente elegido por Dios para la tarea que después cumplió tan maravillosamente. Además, José era digno de esta posición; de otro modo Dios no le hubiera elegido. Los datos bíblicos, aunque escasos en número, contienen cierta información acerca de José que, sin embargo, parecen desfigurar esta imagen perfecta de él. Miremos algunos de estos obstáculos y el modo en que los teólogos católicos romanos los superan.

La primera dificultad es el asunto del casamiento de José con María. La teología de José requiere que Jesús sea concebido dentro y no fuera del matrimonio. Cualquier otra cosa reduciría el papel de José al de un simple cuidador y padre adoptivo. Este no es un papel que requeriría privilegios especiales y dignidades divinas. La paternidad de José debe ser protegida, y sostenida la afirmación que José era el padre de Jesús en el sentido que José era el marido de María, y que dentro de este matrimonio Dios dio un Hijo por medio de un nacimiento milagroso sin unión sexual. ¿Disminuye esto la paternidad de José? De ningún modo: el Hijo le fue dado dentro del matrimonio, y el misterio de la concepción y la dignidad de su paternidad se profundiza por el hecho de que el Espíritu Santo estuvo involucrado de una manera única. No obstante, en Mateo 1:18 y siguientes se nos dice que José y María no se habían casado aún cuando la concepción tuvo lugar. Este obstáculo se quita con la simple explicación de que el procedimiento matrimonial judío comprendía dos pasos: primero, compromiso; luego, la boda. El compromiso sólo era considerado matrimonio desde un punto de vista legal; y siendo que la concepción de Jesús y la aparición del ángel a José tuvieron lugar después del compromiso, se puede considerar que la concepción tuvo lugar dentro del matrimonio.

Una dificultad más grande se presenta en Mateo 1:19 que relata la decisión de José de divorciar a María. Si esto se acepta como está en el Evangelio, entonces significa que después de su compromiso, José, de algún modo, descubrió que María estaba encinta y atribuyó su preñez a adulterio. Siendo que era un "hombre justo", es decir, un hombre que aceptaba la ley como norma de sus acciones, él podía hacer una de dos cosas: llevar a María a juicio y exigir el castigo conforme a la ley, o darle una "carta de divorcio" y terminar con eso todo el asunto. En el primer caso la ley a aplicarse era Deuteronomio 22:23 y siguientes, que provee la pena de muerte para una "virgen desposada" que consintió en tener relaciones sexuales con otro hombre. Sin embargo, en la época del Nuevo Testamento era prácticamente imposible poner en vigor esta ley, porque era necesario que testigos testificaran que se había cometido un pecado, y que la adúltera y su compañero habían sido advertidos previamente sobre las consecuencias de su acción. Así, como nada hubiese

logrado José llevando a María a juicio, salvo exponerla a vergüenza, decidió seguir la segunda y generalmente aceptada alternativa de concederle una "carta de divorcio".

Ahora, estos hechos van en detrimento de la teología de José es más de un sentido. Ellos implican la posibilidad de que José descubrió la preñez de María cuando ya era físicamente aparente; que María había guardado de José el conocimiento de su preñez; que José creyó que María había cometido adulterio hasta que el ángel le instruyó; y que José no quería que María llegase a ser su esposa y se casó con ella sólo después de haber sido instruido específicamente en un sueño para que lo hiciera. Estos obstáculos para la santidad de María y de José son quitados con la declaración de que María debe haberle dicho a José acerca de su preñez porque el superlativo amor entre ellos hizo posible que ella lo hiciera. La reacción de José a la preñez de María se menciona como la "duda de José".

La idea de "duda", que no está presente en el relato del Evangelio, se deduce de Mateo 1:20, "Y pensando él en esto. . ." Según entienden los católicos romanos, este versículo se refiere a una acción demorada, es decir, una vacilación de parte de José. Esto sólo puede significar que José no estaba convencido de alguna mala acción de parte de María. Además, su vacilación acrecienta su grandeza de alma y subraya su carácter de "hombre justo". Sin embargo, todavía permanece el hecho de su "vacilación", o "duda". Ahora bien, esto puede explicarse o como una virtud de José, o como un período de prueba señalado por Dios. Puede decirse que José consideró retirarse del matrimonio porque en su gran humildad se dio cuenta de cuán exaltada era la posición de María en comparación con su propia humilde posición. Esta postura resalta su virtud. José se consideró indigno del privilegio que sería suyo, y estuvo listo para quitarse a sí mismo como un obstáculo en el camino de Dios. La otra explicación es que la vacilación de José fue un período de prueba en el cual tanto su amor como su fe fueron probados, como los de María, tal como Dios probó a Abraham al ordenar el sacrificio de Isaac. En cualquiera de los dos casos, José surge de su prueba con superabundantes evidencias de su carácter.

La tercera dificultad es la referencia del Nuevo Testamento (y de otra literatura) a los hijos de José y María. Estas referencias hacen imposible la "virginidad" de José (no estamos tratando ahora el problema de María); por lo tanto, las pretensiones de su santidad e impecabilidad se toman ilusorias. La literatura apócrifa removi6 la dificultad explicando "los hermanos de Jesús" como hijos de José por un matrimonio anterior. Esta literatura aseguraba la virginidad perpetua de María representando a José como un hombre viejo que no tenía deseo ni era capaz de relaciones sexuales. Este artificio, sin embargo, sólo protege a María; nada dice en favor de José. Por tanto, la solución apócrifa es rechazada, y se adelanta la declaración de que los "hermanos" de Jesús eran en realidad primos, que Mateo 1:25 (" . . . no la conoció hasta que dio a luz . . .") no sugiere necesariamente relaciones sexuales después del nacimiento de Jesús, y que la referencia de Lucas a Jesús como el "primogénito" (Lucas 2:7) no dice realmente que después hubo un segundo o un tercero. De este modo, pueden sostenerse las afirmaciones de la virginidad de José y todas sus derivaciones.

RESUMEN

Es difícil ver los objetivos de los teólogos católicos romanos en la promoción de la teología de José. Es claro el hecho de que no hay base bíblica para ella, y los promotores, por lo general, hacen pocos esfuerzos para ocultarlo. La fe cristiana no es incompleta sin ella, y en la teología sistemática ni la cristología ni la soteriología sufren por la ausencia de la teología de José. La razón para el crecimiento de la teología de José ha de hallarse en algunos otros campos.

Tal vez sea el resultado inevitable de la mariología, a la que se ha permitido desarrollarse desenfadadamente, y que hasta tiempos recientes se movía sin control. Tal vez sea una expresión de la piedad católica romana que ha sido saturada con una exageración totalmente irreal de la imagen de María y que está clamando por un objeto de piedad mucho más masculino. De ser así, los promotores católicos romanos de la teología de José hacen poco para alentar esta evolución, por cuanto de sus especulaciones surge un José de carácter más y más afeminado. Además, la referencia a José como la cabeza de la sagrada familia que prefiguraba la iglesia, y José como el protector celestial de la iglesia, demandan una aclaración de la afirmación bíblica que Cristo es la cabeza de la iglesia y su único Salvador.

La relación de José con la iglesia hace también confuso el problema de la relación entre María y la iglesia, que es hoy uno de los asuntos candentes de la mariología católica romana. Por otra parte, la imagen de José como el protector de la iglesia choca también con la muy antigua imagen del arcángel Miguel como su protector celestial. A esta altura es imposible siquiera especular cómo serán resueltas todas estas contradicciones de modo que cada cosa halle su ubicación.

Una característica de José parece sobresalir como un punto fuerte de conexión con la vida moderna, cuyos problemas enfrentan a diario al cristianismo con graves decisiones. Esta característica es la condición de José como un hombre pobre y su lugar en el proletariado de su época. El gran papa "político", Pío XII, trató de utilizar lo del modo más ventajoso mediante sus vigorosos intentos de canalizar los sentimientos socialistas de muchos católicos romanos en una corriente eclesiástica por medio del "José Obrero". Su intento parece haber fracasado, porque hasta aquí no hay señales de que las celebraciones del primero de mayo se estén tomando menos seculares, o que los movimientos obreros estén tomando un carácter religioso. Además, la responsabilidad de erradicar la pobreza, las injusticias sociales y la miseria humana, se está haciendo cada vez más un tema perteneciente a la esfera política; y cada vez menos gente espera una solución a estos y a otros problemas similares proveniente de la Iglesia Católica Romana, o, en realidad, de cualquier iglesia.

También es debatible si puede lucharse contra el materialismo ateo exitosamente con exhortar al pueblo a aprender de José y estar contento con su condición, miserable como sea. Benedicto XV y Pío XI se dieron cuenta bastante correctamente de que se debe luchar contra el comunismo en el nivel de la religión. Ciertamente, el comunismo es una forma de religión en la cual el objeto de adoración es, por así decirlo, el becerro de oro del

materialismo dialéctico, del cual se supone que tiene una respuesta para cada faceta de la existencia humana. Benedicto XV y Pío XI no estaban seguros con que sustituir a este becerro de oro, y quedó para Pío XII ofrecer una solución: Una misa de José obrero que puede decirse ya sea el primero de mayo o, en los Estados Unidos y Canadá, el Día del Trabajo.

Pero ¿no pertenece la liturgia a la misma esfera del espacio y materia en la que existe el becerro de oro? Al ofrecer a José como un nuevo objeto de piedad ¿no ofrece esta nueva tendencia en la teología católica romana un "objeto", otra clase de "becerro de oro" que, no importa cuán atractivo pueda ser, es todavía un producto del hombre, y pertenece a la esfera humana? El hombre no puede encontrar a Dios en el espacio solo, ni en un becerro de oro, ni en una liturgia, sino en el espacio y en el tiempo. Es así que Dios encuentra al hombre - en la Palabra que se hizo carne, en Jesucristo, que puede transformar la vida de los hombres, es decir, sus acciones y actitudes hacia los problemas de cada minuto y momento próximos. El cristianismo pide una santificación del tiempo, que es una santificación de nuestras vidas por medio del poder de Jesucristo.

Los promotores de la teología de José, que están ahora en el proceso de moldear un objeto de piedad, debieran considerar humildemente y en oración las consecuencias de su empeño.

Capítulo 8

UN NUEVO PRINCIPIO DE MARIOLOGIA EL MOTIVO KENOTICO

La edad ecuménica en que vivimos requiere que exploremos las posibilidades de establecer bases comunes de diálogo aun en terrenos donde tal exploración estaba previamente fuera de cuestión. Uno de estos terrenos es la mariología. Obviamente sería fútil esperar que la teología evangélica aceptase cualquiera de los prevalecientes principios católicos romanos de mariología. Sería igualmente imposible esperar que la teología católica romana adoptara la posición evangélica corriente con respecto a María. De algún modo debe hallarse una nueva y genuina base teológica para el dialogo, un nuevo principio que sea aceptable a ambas tradiciones y sirva como un punto en el cual pueda comenzar una conversación significativa. Una discusión tal acerca del papel de María en la doctrina cristiana puede tener lugar sólo sobre la base de los principios fundamentales escriturales y teológicos de la doctrina. Este capítulo propone tal principio.

Primeramente se buscará una respuesta a la pregunta en cuanto a cuándo y cómo entró María en el pensamiento de los teólogos como un tema de argumento; es decir, no simplemente como una referencia a una persona histórica, sino más bien como una parte del debate cristológico. La primera sección de este capítulo esbozará este acontecimiento. La segunda sección discutirá algunos usos pertinentes de la expresión *theotokos*, hasta incluyendo la época del Concilio de Efeso (431). La tercera sección resumirá las principales

características de esta mariología primitiva. Por este método se espera poder penetrar la mente de los Padres y extraer una conclusión razonable con respecto al principio que ellos siguieron al desarrollar su mariología. La búsqueda de un principio teológico, por lo tanto, será limitada a la mariología como un producto de las eruditas deliberaciones de los primitivos teólogos cristianos. No puede tomarse en cuenta la mariología popular y apócrifa.

PREOCUPACION POR LA MARIOLOGÍA

La teología cristiana empezó con la cristología. La primera preocupación teológica de la iglesia primitiva fue definir la persona y la obra de Jesús? En su forma más simple la cristología fue la identificación de Jesús de Nazaret como el Mesías, y aparece en el Nuevo Testamento en textos como Marcos 8:29, ". . . Tú eres el Cristo y otros pasajes comparables. Similarmente, las confesiones cristianas tuvieron su origen en los artículos cristológicos que, en su forma mas simple, eran declaraciones acerca de Jesús y su obra redentora desde los primeros tiempos. Kelly presenta otra teoría, pero admite que "hasta donde concierne a confesiones de fe explícitamente formuladas, las de modelo cristológico de una sola cláusula parecen haber sido por mucho las más populares en la era apostólica".

Sin embargo, la cristología primitiva raras veces incluía el asunto del nacimiento de Jesús. Para la iglesia primitiva el punto céntrico de fe era la resurrección. El pensamiento de los primeros cristianos trabajaba de un modo distinto al nuestro. En un enfoque sistemático a la cristología, la primera cuestión a suscitarse hoy es la de la encarnación. Esto parece natural, porque el nacimiento de Jesús está al comienzo de su vida y obra humanas. No obstante, este método es correcto sólo en un tratamiento cronológico de la cristología, comenzando con el nacimiento y terminando con la resurrección y la ascensión, después de lo cual en la teología sistemática viene la doctrina de la iglesia, la eclesiología. Pero este no era el método de los primeros cristianos. Ellos miraron a los hechos que rodearon la muerte y la resurrección de Jesús, y descubrieron como lo último lo que cronológicamente era primero, es decir, el nacimiento de Jesús.

Gradualmente los cristianos volvieron su atención al nacimiento de Jesús, y aun entonces de un modo más bien limitado. Este interés limitado se refleja claramente en los Evangelios. El Evangelio que apareció primero, no tiene el relato del nacimiento de Jesús. Mateo y Lucas dedican dos capítulos al nacimiento de Jesús, pero dan considerablemente mayor atención a los relatos de la pasión. En el cuarto Evangelio, en vez del relato de la natividad está el prólogo sobre la encarnación de la Palabra. La falta de interés de Pablo en el tema del nacimiento de Jesús es bien conocida. El menciona la encarnación brevemente con respecto a la muerte de Cristo (compárese Filipenses 2:5-11). Nuevamente, él dice que Jesús fue "nacido de mujer" (compárese Gálatas 4:4). Pero estos ejemplos sólo acentúan la declaración de que Pablo no estaba interesado en el nacimiento de Jesús, y sólo se refiere a él en la periferia de su teología. La misma falta de interés es evidente en los otros libros del Nuevo Testamento. Ciertamente la iglesia primitiva ni siquiera tuvo un festival de Navidad. El domingo se celebraba como el día de la resurrección, y las únicas fiestas anuales cristianas eran los días festivos de Pascua en memoria de la muerte y resurrección de Cristo.

Esta falta de interés en el nacimiento de Jesús, sin embargo, se limitaba al modo en que tuvo lugar la encarnación. En otras palabras, se descuidaban las circunstancias del nacimiento de Jesús. Los datos de la manera por la cual Jesucristo vino al mundo eran escasos. La encarnación en sí, sin embargo, fue siempre una parte integral de la fe de los primeros cristianos. Para ellos el carácter único de Jesús estaba fuera de duda, y también se percataban que las categorías humanas no son suficientes para expresar ya sea su persona o su obra. El supuesto que habla una relación sobrenatural de Jesús con Dios brilla a través del Evangelio de Marcos, también, a pesar del hecho que Marcos no intenta aclarar o explicar cómo tal relación llegó a ser. Pero historias semejantes a la del bautismo de Jesús (compárese Marcos 1:11) muestran lo que Marcos cree respecto a la naturaleza de Jesucristo. Lo mismo puede decirse acerca del cuarto Evangelio, donde hallamos en Juan 1:14 el *locus classicus* de todas las cristologías posteriores, cuya versión latina *verbum caro* nos da el término técnico "*in-carnatio*".

Todos los libros del Nuevo Testamento contienen esta fe en alguna forma, aun sin referencia al nacimiento virginal como se presenta en Mateo y Lucas. Estas historias de nacimiento pertenecen a un estrato posterior de cada Evangelio, y pueden ser mejor entendidas si las consideramos dentro del ámbito del desarrollo de la cristología en la iglesia primitiva. La cuestión final que ambos tratan de contestar es la de la relación de lo divino y lo humano en la persona de Jesucristo. Esto es esencialmente lo que el cuarto Evangelio trata de expresar con las palabras "*la Palabra fue hecha carne*", y este es también el tema de Filipenses 2:1-11.

¿No es éste también el punto de partida de la mariología? que Jesucristo fue no sólo "concebido por el Espíritu Santo" sino también "nacido de mujer" hace esencial que para ser completa una cristología basada en el Nuevo Testamento se preocupe igualmente de la madre de Jesús. Esta preocupación podría haber sido con seguridad llamada "maternología", la doctrina de la madre de Jesús, de no habernos preservado los relatos evangélicos el nombre de la madre, que resultó ser Maria. En verdad, el Nuevo Testamento no atribuye importancia especial alguna al nombre de la madre de Jesús. Ella es mencionada por nombre sólo en los siguientes pasajes: Mateo 1:16, 18, 20; 2:11; 13:55; Marcos 6:3; Lucas 1:27, 30, 34, 38, 39, 41, 46, 56; 2:5, 16, 19, 34; Hechos 1:14. Su nombre ni se menciona en el cuarto Evangelio ni por Pablo, ni en el resto de la literatura del Nuevo Testamento.

La iglesia primitiva no elaboró sobre este último punto, pero el problema de la relación entre lo divino y lo humano en Cristo está presente en el Nuevo Testamento, junto a los relatos del nacimiento, los Evangelios están llenos de unos cuantos títulos cristológicos aplicados a Jesús, y sirven como respuestas a preguntas precisas que surgieron respecto a su persona. Definiciones cristológicas aparecen también en otros libros del Nuevo Testamento. Pablo, por ejemplo, caracteriza a Jesús como ". . . nuestro Señor Jesucristo, que era del linaje de David *según la carne*, que fue declarado (horisthentos) Hijo de Dios con poder, *según el Espíritu de santidad*, por la resurrección de entre los muertos. . ." (Romanos 1:3, 4, itálicas del autor). La iglesia postapostólica comenzó luego a especular sobre la persona de Cristo, y el énfasis prevaleciente de los siglos que siguieron estuvo sobre la definición de la

naturaleza de Cristo dentro de sí mismo, es decir, la relación entre sus naturalezas divina y humana, o la relación entre Jesús el Hijo y Dios el Padre.

Inmediatamente después del período del Nuevo Testamento hubo dos intentos radicales para resolver el dilema cristológico. Estaba diametralmente opuesto el uno al otro en que uno negaba la divinidad de Jesús y el otro negaba su humanidad. El primero de estos intentos está asociado con los ebionitas, aunque criterios similares persistieron en la iglesia mucho tiempo después que este grupo había desaparecido de la escena. Los ebionitas eran originalmente parte del grupo cristiano-judío que existió lado a lado con la facción cristiana gentil. Además de su insistencia en guardar las leyes judías, los ebionitas también negaban el nacimiento virginal, y consideraban a Jesús como el hijo natural de José y María. No obstante, aceptaban a Jesús como el Mesías y esperaban su regreso. Unos pocos años antes de la destrucción de Jerusalén el año 70 d. de J.C., el grupo cristiano judío emigró a Pella, en la Transjordania. Esta emigración sacó al grupo de la corriente de los principales hechos históricos, y el ebionismo pronto se redujo a una secta insignificante.

La otra solución es conocida como docetismo, que no era una secta, sino una manera de pensar empleada particularmente por los teólogos gnósticos. El docetismo (de *dokein*, parecer) sostenía que Cristo no tenía un cuerpo real, que sólo parecía estar en carne, sólo pareció sufrir en la cruz, pero en realidad él era completamente espiritual. Naturalmente entonces su nacimiento no fue real; su cuerpo vino a través de María como el agua fluye a través de un tubo sin tomar consigo nada de la sustancia del tubo. El docetismo debe haber existido tan temprano como en los mismos días del Nuevo Testamento, porque un número de pasajes en las cartas juaninas son interpretados como combatiendo esta clase de enseñanzas. Ignacio, el obispo de Antioquia, debe haber tenido al docetismo en su pensamiento cuando se extendió considerablemente para recalcar que Jesucristo había nacido realmente, y que en verdad había pasado a través de diversas experiencias humanas. En conexión con esto Ignacio a menudo se refirió a María como la madre de Jesús como prueba de la realidad de su carne y de su humanidad.

Pero ambos de estos intentos tempranos sirvieron sólo como el prelude para los debates cristológicos posteriores que sentaron las bases, y, por así decirlo crearon la posibilidad para subsecuentes especulaciones mariológicas. Hasta aquí, el interés en María como un tema cristológico fue insignificante, porque aun en la lucha contra el docetismo la iglesia usó muy poco de ella. Herodes el tetrarca o Poncio Pilato el gobernador podrían ser mencionados simultáneamente con María en apoyo de la aseveración que Jesús era una persona histórica, verdaderamente real.

Esa es básicamente la convicción sostenida por Pablo de Samosata, quien inyectó un nuevo énfasis al debate. Pablo, que era obispo de Antioquia hacia el año 260, es llamado a menudo el precursor de Nestorio, porque, como dice Eusebio, "él sostenía, contrariamente a la enseñanza de la iglesia, puntos de vista bajos y degradados respecto a Jesús, como ser, que en su naturaleza él era un hombre común" 6 Como el Concilio Niceno al siglo siguiente, Pablo usaba la palabra *homoousios* (consustancial) al describir la relación entre el Padre y el Hijo, pero, curiosamente, el sínodo que le condenó en Antioquia en 268 rechazó el término. Pablo fue un adopcionista, es decir, sostenía que Jesucristo era un ser humano sobre quien había descendido el Espíritu Santo. En su teología no había lugar para

una encarnación verdadera, porque solamente Jesús, no el Logos, nació de María. "María no dio a luz a la Palabra, porque ella no existió antes de las edades. Ella no es de más edad que la Palabra; lo que ella dio a luz fue un hombre igual a nosotros, pero superior en todas las cosas como resultado del Espíritu Santo.

Pablo de Samosata no fue el primer teólogo que sostuvo una cristología adopcionista," pero él tocó una relación en cristología que hasta entonces había sido muy descuidada, es decir, la divinidad de Jesucristo en relación con su madre. Que Jesús era un ser humano real y que María era su madre es fácil de entender. Nadie podía reñir con la declaración de que si una persona tenía una madre humana, él era también un ser humano. Pero ¿qué acerca de la naturaleza divina de Cristo? ¿Cuál era la relación de María con ella? Si el Logos y Jesucristo eran uno, entonces María, que ciertamente dio a luz a Jesús, dio a luz al Logos también. Pablo de Samosata rechazaba este concepto, y al hacerlo él enfocó la atención sobre los problemas de lo que ocurrió en la encarnación. ¿Dio María a luz Dios a hombre? La respuesta de Pablo era que ella dio a luz un hombre. Pero mientras daba esta respuesta, María ya estaba siendo llamada *theotokos*, "parturienta de Dios".

De este modo la especulación cristológica en la iglesia postapostólica condujo gradualmente a un reconocimiento del papel de María en la encarnación. Es necesario ahora explorar esta línea con especial atención al término *theotokos* porque la evolución de este término arroja mucha luz sobre las características básicas de la mariología en su período formativo.

THEOTOKOS

Hasta donde llega nuestro conocimiento, la palabra *theotokos* fue utilizada primeramente por Orígenes (fallecido hacia el año 253-254)^o o esto es por lo menos lo que recogemos de la *Historia de la Iglesia* de Sócrates. Sin embargo, la expresión no se hizo familiar hasta la época de las controversias Arrianas, cuando Atanasio (hacia 295-373) la utilizó con frecuencia. La controversia Arriana centraba sobre el problema de la relación entre Dios el Padre y el Logos; no entraba en discusión el problema de la madre de Jesús. El credo adoptado en el sínodo de Nicea en 325 no contiene referencia alguna a María, pero hizo una declaración importante que condujo inevitablemente a cuestionamiento adicional. Sancionó el uso del término *homoousios* (el Hijo es consubstancial con el Padre) y así estableció firmemente la divinidad de Jesucristo.

En verdad, la posición tomada por Arrio era tan dedicada a la *monarchia* de Dios que Jesús era reducido a un semidios, que no es verdaderamente el concepto cristiano. Como ocurrió, los padres Nicenos no eran menos monarquistas que Arrio en su teología, y podemos entender fácilmente que el término *homoousios* no congeniaba con muchos de ellos. Después de todo, si el Hijo es consubstancial con el Padre ¿qué *protección tienen* la unidad y carácter único de Dios? Mas aun, ¿cómo se explica la encarnación? Los no iniciados teológicamente podían con lógica extraer la conclusión que siendo que Jesús es de la misma substancia que Dios, y siendo que María dio a luz a Jesús, se desprende que María dio a luz a Dios. Pero ¿cómo puede una criatura dar a luz a su propio Creador? Con respecto a las naturalezas divina y humana de Jesús, Nicea contestó a la pregunta sobre la divinidad más allá de toda duda; pero dejó mucha confusión respecto a su humanidad.

No nos debe sorprender que la primera gran herejía después de Nicea fue inaugurada por un gran devoto de la *homoousios* y un ardiente opositor del arrianismo, Apolinario de Laodicea (hacia 310-390). El era también un amigo de Atanasio, y en consecuencia comenzó a desarrollar sus ideas como un defensor de la ortodoxia contra la influencia sobreviviente de Pablo de Samosata. Pero, en tanto que Pablo reducía a Jesucristo a un mero hombre, Apolinario lo exaltaba a tal grado que su humanidad desaparecía por completo. El rechazaba la idea que pudiera existir una distinción entre el Hijo de Dios y el hijo de María, porque Cristo es una persona; y por cuanto él está unido consubstancialmente con Dios, aun su cuerpo, que recibió de la virgen María, es divino." El vocabulario de Apolinario recuerda fuertemente la palabra *theotokos*, parturienta de Dios. El habla de Jesús no sólo como "Dios encarnado" sino también como el "Dios carne-portante" ("*Theos sarkophoros*") y "Dios nacido de mujer". Estas son expresiones que hoy se aplican ampliamente a María, sólo que se invierte el orden de las palabras: "La mujer de la cual Dios nació", "la carne que llevó a Dios" "*sarx theophoros*" (si viramos las palabras de Apolinario).

La herejía subyacente en la sutil teología de Apolinario pronto se hizo aparente, porque él admitía sólo una naturaleza en Jesucristo, y al hacerlo rompía el delicado equilibrio entre las naturalezas divina y humana de Cristo. El quitaba el énfasis en la humanidad de Jesús a tal grado que finalmente su cristología hubiese terminado en docetismo. En el año 381 el Concilio de Constantinopla le condenó, y el emperador Teodosio dictó varias leyes contra sus seguidores."

Ahora el debate cristológico giró al otro polo. En una reacción natural contra el apolinarismo, el interés comenzó a centrarse sobre la humanidad de Jesús. Gregorio Nacianceno (hacia 329-389) nos da un excelente ejemplo de esto en su segunda carta a Celedonio (Epístola 102)

y ya que se ha debatido también una cuestión respecto a la toma divina de humanidad, o encarnación, afirma también esto respecto a mí, que yo junto en uno al Hijo, que fue engendrado del Padre, y después de la virgen María, y que no le llamo dos hijos, sino que le adoro como uno y el mismo en inseparable Deidad y honor.

La pregunta en la mente de Gregorio, como vemos por esta cita, no es si Jesucristo era divino; él sostenía ese concepto indudablemente, como aparentemente lo hacían otros. La pregunta que demandaba una respuesta era cómo lo divino podía asumir humanidad, es decir, la encarnación. Gregorio señala aquí el nacimiento de Jesús de la virgen María como una prueba innegable de su humanidad. En su primera carta a Celedonio contra Apolinario (Epístola 101) Gregorio escribe:

Porque nosotros no separamos al hombre de la Deidad, sino que sentamos como un dogma la unidad a identidad (de persona), que de antiguo no fue hombre sino Dios, y el único Hijo antes de todas las edades, no mezclado con cuerpo o cosa alguna corporal; pero el que en estos últimos días ha asumido también naturaleza humana para nuestra salvación. . . para que por una y la misma (Persona), que fue perfecto

hombre y también Dios, la humanidad entera caída por el pecado pudiese ser creada nuevamente.

Si alguno no cree que la santa María es la madre de Dios, él está separado de la Deidad. Si alguno afirmase que él pasó a través de la Virgen como x través de un conducto, y no fue formado divina y humanamente en ella al mismo tiempo (divinamente, porque fue sin intervención del hombre; humanamente, porque fue de acuerdo con las leyes de la gestación), él es igualmente impío.

Se cita este pasaje con mayor amplitud para que la claridad del pensamiento de Gregorio no sea oscurecida. Lamentablemente la frase "si alguno no cree que la santa Maria es la madre de Dios, él esta separado de la Deidad se cita a menudo fuera de contexto, como si fuera una "declaración mariológica como prueba de ortodoxia". Como está en el contexto, sin embargo, la declaración no es mariológica, sino cristológica; y su propósito es recalcar el hecho de la encarnación, en otras palabras, el hecho de que Dios realmente se hizo hombre. Gregorio utiliza aquí la palabra *theotokos*, y *para* el significa sólo una cosa, que Dios realmente asumió la humanidad por medio de un nacimiento humano. Que Maria es *theotokos*, expresa la idea cristológica que aquél a quien ella dio a luz es verdadero Dios y verdadero hombre.

En este sentido el término *theotokos* significa exactamente lo contrario de lo que llegó a significar más tarde. Posteriormente, siempre que se utilizó el término, todos pensaban en María; y el término fue considerado como un título de realeza que subrayaba su posición privilegiada y de honor. No obstante, cuando estos padres utilizaban el término, no estaban pensando en María, sino en Cristo. El otro Gregorio, obispo de Nisa (muerto hacia 396) usó la palabra *theotokos* cinco veces en sus obras, con similar significado. En su lucha contra Apolinario él también estaba ansioso por recalcar que "Cristo estaba realmente presente en el compuesto humano, y así no dejar lugar para la conjetura que proponía que lo que había allí no era una verdadera manifestación divina sino un fantasma o forma de contorno humano". Por esta razón él enfáticamente rechazaba el vocablo *anthropotokos*, parturienta de hombre, y declaraba que Maria era ciertamente *theotokos*, porque "Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios, siempre inmutable, siempre imperecedero, aunque él venga en lo mutable y lo percedero. . ."

El debate cristológico con respecto al lado humano en la encarnación continuó en las obras de los contemporáneos de Gregorio, especialmente Teodoro de Mopsuestia (muerto hacia el 428). Para nuestro propósito, no obstante, es suficiente conocer el significado preciso del término *theotokos* en vísperas del Concilio de Efeso. Es importante recordar que el significado es cristológico y no mariológico.

El Concilio de Efeso (431) fue convocado por el emperador Teodosio para dar solución a la disputa surgida entre Nestorio (381-451) y Cirilo de Alejandría (376-444). La disputa en sí comenzó sobre la definición de Nestorio de las dos naturalezas de Cristo, y su insistencia en que la naturaleza divina de Cristo no puede realmente tener una madre humana. Cuando llegó a ser obispo de Constantinopla en 428, Nestorio se vio forzado a dar una definición de su cristología, y pronto descubrió que la opinión pública estaba agudamente dividida sobre

el tema." Al principio él dejó en claro en sus sermones que la unión de las dos naturalezas debe mantenerse intacta pero sin confusión; por lo tanto la encarnación debía describirse llamando a María "parturienta de Cristo", "*Christotokos*", es decir, ni "*Anthropotokos*" ("Parturienta de hombre") ni "*theotokos*" ("Parturienta de Dios"). Su posición pronto estuvo bajo el ataque de Cirilo. Cuando Nestorio descubrió que Cirilo estaba en comunicación con el obispo Celestino de Roma sobre este asunto, Nestorio también escribió a Celestino. En su primera carta proponía que el término *theotokos* lleva a una corrupción de la cristología similar a la de Apolinario y Arrio, "fundiendo la apariencia del Señor como hombre en una clase de confusa combinación. . ." Lo que quiso decir con esta declaración es que el término *theotokos* puede significar sólo una de dos cosas: o que el Hijo es una criatura, que es arrianismo, o que la humanidad de Cristo es imperfecta, que es exactamente lo que enseñaba Apolinario. Algunos de su propio clero, continuaba Nestorio:

blasfeman abiertamente contra Dios, la Palabra consubstancial con el Padre, como si él hubiese tenido principio en la Virgen parturienta de Cristo . . . Ellos atribuyen a la Deidad del Unigénito el mismo origen que la carne unida (con ella), y la matan con la carne, y dicen blasfemamente que la carne unida a la Deidad se volvió deidad por la Palabra deificante, que no es ni más ni menos que corromper a ambas. Aun osan tratar de la Virgen, paridora de Cristo, de un modo como unida a Dios (o: incluyen a la Virgen en el tópico de *teologfa*), porque no tienen escrúpulo en llamarla *theotokos*, cuando los santos padres de Nicea, más que dignos de alabanza, no dijeron más de la santa Virgen que el que nuestro Señor Jesucristo fue encarnado del Espíritu Santo y la virgen María -por no mencionar las Escrituras, que en todo lugar, por ángeles y apóstoles a la vez, hablan de la Virgen como madre de Cristo, no de Dios la Palabra."

El término *theotokos* no es apropiado para María, porque una madre es de la misma esencia de lo que es nacido de ella, y María no podía dar a luz a Dios la Palabra que era anterior a ella misma. *Theotokos* puede usarse con referencia a la humanidad de Cristo, y de aplicarse a la Virgen, sólo en el sentido que lo que nació de ella era el "inseparable templo de Dios la Palabra -pero no implica que María es la madre de Dios la Palabra que ha estado eternamente con Dios".

Es imposible no simpatizar con la preocupación de Nestorio por una sana cristología, por cuanto mucho del peligro que él discernía en un uso vago e incontrolado de *theotokos* tuvo lugar en posteriores especulaciones mariológicas. Sin embargo, Nestorio estaba equivocado, pero no porque reconoció los peligros latentes en el término *theotokos* -en esto él estuvo totalmente correcto. Ni puede dudarse de la ortodoxia de sus intenciones. Pero él fue incapaz de resolver la relación de las dos naturalezas en Cristo de un modo que garantizase la unidad de Cristo. Como él la presentó, su Cristología estuvo expuesta al ataque, y sus enemigos se aprovecharon plenamente de este hecho.

Cirilo de Alejandría atacó a Nestorio sobre la base que la unión de las dos naturalezas que Nestorio proponía no era de modo alguno una unión verdadera. Si la persona de Cristo no es entendida correctamente, sostenía Cirilo, entonces la obra de redención de Cristo está igualmente en peligro, por cuanto ésta debe ser entendida como la obra de Dios encarnado. Desde este punto de vista Cirilo sólo podía concluir que al rechazar Nestorio, aun en un

sentido limitado, el use del término *theotokos*, se hacía culpable de una gran herejía. Cirilo presentó sus opiniones en sermones y en varias cartas. Cuando el obispo Celestino se puso de su lado en 430. Cirilo redactó una extensa carta a Nestorio a la que se agregaban doce anatemas. Pidió a Nestorio se suscribiera a sus tesis. En el curso de su carta declaraba:

Siendo que la santa Virgen dio a luz según la carne a Dios que estaba unido por *hipóstasis* con carne, por tanto decimos que ella es *theotokos*, no como si la naturaleza de la Palabra tuvo el principio de su existencia en la carne . . . (ni que la Palabra necesitaba nacimiento humano, sino que al aceptarla ella bendijo el comienzo de nuestra existencia, y quitó de ella la maldición) . . .

Consecuentemente, el primero de los doce anatemas decía: "Si alguno no confiesa que Emmanuel es Dios en verdad, y por lo tanto la santa Virgen es *theotokos* -porque ella dio a luz en la carne la Palabra de Dios hecha carne- sea anatema." A los teólogos antioqueños no les gustó esta formulación, y Cirilo fue más tarde seriamente acusado de apolinarismo, cargo del que tuvo que librarse explicando su posición; pero esto fue en 432. El concilio que se reunió en Efeso en 431 aprobó oficialmente la posición de Cirilo y excomulgó a Nestorio. El término *theotokos* fue posteriormente incluido en la "Fórmula de unión del 433" que tenía el propósito de unir a los teólogos antioqueños que se inclinaban a Nestorio y el grupo alejandrino representado por Cirilo.

Después del caso de Eutiques (hacia 375-454) que fue excomulgado por monofisismo en 448, el debate cristológico fue finalmente resuelto en el Concilio de Calcedonia en 451. En este Concilio los Padres se refirieron a la encarnación de la siguiente manera: ". . . engendrado del Padre en Deidad antes de las edades, el mismo en los últimos días para nosotros; y para nuestra salvación (nacido) de María, la virgen *theotokos*, en humanidad, uno y el mismo Cristo. . ." De este modo el término *theotokos* quedó ahora firmemente establecido.

Muchos piensan del Concilio de Efeso como uno que hizo una declaración mariológica principal. Un teólogo católico romano declara: "Un obispo había cuestionado la prerrogativa mas preciosa de Maria, y sus hermanos obispos le habían expulsado de su compañerismo." Otro dice: "La controversia estaba terminada. Se había afirmado solemnemente que Maria era *theotokos* . . ." Este criterio tradicional tiene que sufrir revisión. En primer lugar, las circunstancias bajo las cuales el Concilio se reunió y aprobó el término *theotokos* eran tales que ningún cristiano verdadero puede recordarlas sin vergüenza. Los detalles son bien conocidos y no es necesario recordarlos aquí." Sin embargo, el hecho de que haya sido en Efeso, donde estaba "el templo de la gran diosa Diana", que Maria fue oficialmente declarada *theotokos*, no debe desecharse como insignificante. La gente de Efeso reaccionó al Concilio de un modo semejante a como lo había hecho casi cuatrocientos años antes cuando pensó que el honor de Diana estaba en juego (compárese Hechos 19). Aunque tal vez no tuvieron mucha comprensión del punto cristológico, hicieron demostraciones en las calles y gritaron "Alabada sea la *theotokos*" -tal como sus antepasados habían una vez gritado "¡Grande es Diana de los efesios!" Esta exhibición de un piadoso error popular en la interpretación del término *theotokos* debió haber sido suficiente advertencia a Cirilo y a los otros Padres conciliares de hasta dónde podía llevar todo esto; pero ellos no leyeron, o no pudieron leer, la escritura sobre la pared.

El hecho es que aún hoy "Madre de Dios" es un término teológico muy sutil, cuyo uso popular y negligente puede resultar en conclusiones equivocadas, como claramente demostró el populacho efesio.

Pero el Concilio de Efeso no estaba realmente interesado en María, y ese es el punto que debe recordarse. El concilio aprobó el término *theotokos* no como una prerrogativa de María sino como una palabra que expresaba la doctrina de las dos naturalezas de Cristo. *Theo-tokos* incluye la idea de Dios (*theo*) por un lado, y la idea del nacimiento humano (*-tokos*) por el otro, y así presenta la idea cristiana de la *encarnación* de un modo muy equilibrado. Este equilibrio entre las dos naturalezas había sido escrupulosamente observado por Cirilo, especialmente en el debate posterior que condujo a Calcedonia. En este debate las referencias al lado humano de la encarnación aclararon más allá de toda sombra de duda que a los Padres no les preocupaba conferir privilegios a María; su única preocupación era dar expresión adecuada a su fe con respecto a la persona de Jesucristo.

No obstante, en su lucha en búsqueda de una formulación correcta de su fe, se refirieron más y más a María; y así, usando las palabras de Nestorio, María fue incluida "en el tópico de la *teología*". Al ocurrir esto, quedó abierto el camino para un cambio de énfasis. Aun en Efeso, cuando los Padres dijeron *theotokos*, la preocupación de ellos era *aquél* que había nacido. Pero era muy fácil, ciertamente, colocar el énfasis en *aquella* que le había dado a luz. Cuando esto sucede, una declaración cristológica se toma inmediatamente en un título mariológico.

En el momento mismo en que María fue incluida en los debates cristológicos como un argumento teológico, la mariología se hizo una disciplina teológica. ¿Cuál era entonces la característica sobresaliente de esta primitiva mariología?

EL PRINCIPIO MARIOLOGICO

Los debates cristológicos se centraban sobre el problema de las naturalezas de Jesucristo. Eso en sí mismo es una desviación obvia del criterio básico del Nuevo Testamento, cuya preocupación es la cuestión de lo que Dios ha hecho en Cristo; pero no es necesariamente un problema equivocado o sin importancia. En realidad, los Padres de la iglesia se vieron forzados a discutir el asunto en estos términos porque no era fácil aceptar o explicar la declaración cristiana de la encarnación. La declaración "Dios se hizo hombre" contiene una contradicción, a la que Celso objetó lógicamente que si Dios quisiera descender a los hombres el tendría que "experimentar un cambio, un cambio de lo bueno a lo malo, de la virtud al vicio, de la felicidad a la miseria, y de lo mejor a lo peor". Ante tal crítica, los teólogos cristianos no tenían otra alternativa sino defender lo que Orígenes en la misma conexión llama "la condescendencia (*katabasis*) de Dios a los asuntos humanos". Es obvio que el punto tenía que ser clarificado para beneficio de la iglesia, porque también dentro de la iglesia se formulaban preguntas similares a las presentadas por Celso. Lo humano y lo divino en Jesús tenía que explicarse de algún modo. En este empeño los Padres hicieron amplio uso de Filipenses 2:5-11:28.

Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se

despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

El medio por el cual el auto-despojamiento toma lugar es el nacimiento del vientre de la Virgen. Este es el contexto general en que los Padres del siglo segundo se referían a María;" y en las controversias posteriores es María nuevamente el medio del autodespojamiento o *kenosis*. Este motivo jugó un papel importante en la controversia de Arrio. Más tarde aun Apolinario lo usó, porque, como él escribió, "Encarnación es auto-despojo". Según Gregorio Nacianceno la *kenosis* fue el método de Dios para liberar a la humanidad de la esclavitud de; pecado.

Porque en verdad él estuvo en servidumbre a la carne y al nacimiento y a las condiciones de nuestra vida con nuestra liberación por meta, y de todos aquellos a quienes él ha salvado, que estaban en esclavitud al pecado. ¿Qué destino más grande puede sobrevenir a la humildad del hombre que el que él se entremezcle con Dios, y que por medio de este entremezclarse sea deificado, y que seamos visitados por "la aurora desde lo alto" que aun aquello santo que había de nacer fuera llamado el Hijo de; Altísimo, y que se le otorgase "un nombre que es sobre todo nombre"? ¿Y qué otra cosa que Dios puede éste ser -y que toda rodilla se doble a aquel que por nosotros se despojó a sí mismo, y que mezcló *la forma de Dios en la forma de un siervo*, y que toda la casa de Israel sepa que Dios le ha hecho Señor y Cristo? Porque todo esto fue hecho por la acción del engendrado, y por la complacencia de Aquel que le engendró. Explica además la razón de la *kenosis* con las siguientes palabras: Pero por cuanto él se despojó a sí mismo por nosotros, por cuanto él descende (y yo hablo de una indagación, como si fuera, un abandono y una disminución de su gloria), él llega por esto a ser comprensible.

Una posición similar tomó también Cirilo de Alejandría, quien utilizó abundantemente el motivo *kenótico eri* sus escritos contra los teólogos antioqueños. En su carta a Juan de Antioquia, aceptando la así llamada "Fórmula de unión de 433" que buscaba reconciliar a los dos grupos separados de Efeso, Cirilo escribió:

Porque tú debes entender claramente que casi toda nuestra lucha por la fe estuvo en conexión con nuestra declaración que la santa Virgen es *theotokos*. Pero si decimos que el cuerpo santo de Cristo el Salvador de todos nosotros era de; cielo y no de ella ¿cómo puede pensarse de ella como *theotokos*? Porque ¿a quién en realidad dio ella a luz si no es cierto que ella dio a luz a Emmanuel según la carne? . . . Pero siendo que Dios, la Palabra, que descendió de lo alto y del ciclo, se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, y se le llama el Hijo del Hombre, en tanto que permanece lo que es, es decir, Dios -porque él es inmutable e inalterable por naturaleza- ahora considerado como uno con su propia carne, se dice que descendió del cielo y es llamado hombre del cielo, siendo perfecto en Deidad, e igualmente perfecto en humanidad, y considerado como en una persona -porque hay un Señor Jesucristo, aunque no se ignora las diferencias de las naturalezas de las cuales decimos que la inefable unión se efectuó.

En el Occidente, Hilario de Poitiers (hacia 315-367) utilizó el motivo kenótico:

Cristo moraba en la forma de Dios cuando él *asumió la forma de un siervo*, no estando sujeto a cambio, sino *despojándose a sí mismo* -su ¡limitado poder se contrajo, hasta que pudo cumplir el deber de la *obediencia* hasta soportar el cuerpo al cual estaba uncido. Pero siendo que él se contenía a sí mismo aun cuando se despojé a Sí mismo, su autoridad no sufrió disminución, porque en *la humillación del despojamiento* él ejerció dentro de sí mismo el poder de aquella autoridad que fue despojada.

También en las obras de Ambrosio (339-397) se hallan nociones similares, el que utiliza la palabra *exinanire* (despojamiento) y *celare* (ocultamiento) con respecto a la divinidad de Cristo en la encarnación. "Porque en verdad él murió en aquello que tomó de la Virgen, no en aquello que él tenía del Padre. . . Porque él tomó consigo aquello que él no era para poder ocultar aquello que era. . ." Es posible que Hilario y Ambrosio influyeran en León, Obispo de Roma, 440-461, en la formación de su propia cristología. De cualquier modo, León se vio involucrado en las controversias cristológicas por medio de la herejía eutiquiana. El redactó una carta, la así llamada El tomo *de León*, que tenía por propósito poner fin a la controversia en el Concilio de Efeso del 449 ("*Latrocinium*"). La carta, no obstante, fue suprimida y no fue aprobada oficialmente hasta el Concilio de Calcedonia en 451, aunque no como documento oficial del Concilio. La carta es importante porque representa el pensamiento Occidental sobre la cuestión cristológica. En esta carta, al hacer León varias referencias al motivo kenótico, parece que su mente vuelve constantemente al hecho de fe como está formulado en Filipenses 2:5-11:

El tomó sobre sí "forma de siervo" sin la contaminación de los pecados, aumentando lo que era humano, no disminuyendo lo que era divino; porque ese "despojarse de sí mismo---, por el cual el Invisible se hizo visible, y el Creador y Señor de todas las cosas quiso ser uno entre los mortales, fue una humillación de compasión, no una falta de poder. De consiguiente, el mismo que, permaneciendo en la forma de Dios, hizo al hombre, fue hecho Hombre en la forma de un siervo.

León es igualmente claro en el punto de que la kenosis es humillación de Cristo, y que descansa en su ser "hecho de mujer, hecho bajo la ley", es decir, que él fue nacido de María. El alegaba que el Hijo de Dios descendió de; cielo y entró a este mundo inferior: "El Señor del universo permitió a su infinita majestad ser cubierta y tomó sobre sí la forma *de siervo*. . ." La Virgen proporcionó la materia de la carne de Cristo, y el poder divino se manifiesta en la nueva modalidad de nacimiento en que la encarnación tuvo lugar. Ese es el verdadero significado del nacimiento virginal de Cristo, "ya que negar su carne verdadera es también negar sus sufrimientos corporales.

¿Cuál es, entonces, la característica sobresaliente de la mariología en su surgimiento original de las controversias cristológicas? Se caracteriza por las palabras "condescendencia" (*katabasis*) y "auto-despojamiento" (*kenosis*). María es el instrumento por medio del cual esta condescendencia y auto-despojamiento toman lugar. La encarnación, nacer de María, es una humillación para Cristo que "*se despojó a sí mismo*".

Lo que él recibe de ella es la "forma de siervo", pero aquí precisamente radica la necesidad a importancia de una mariología bíblica.

Los concilios cristológicos no hicieron declaraciones en cuanto a cómo la teología debiera considerar el asunto de la madre de Jesús. Hemos visto que entender el término *theotokos* como un término mariológico significa partir en una dirección equivocada y de premisas incorrectas. No obstante, si queremos conocer la idea original tras la mariología, si queremos saber cuáles fueron los principios básicos que originaron la mariología, y cuál fue esta forma pura de mariología, debemos estudiar los debates cristológicos. Una comparación con la literatura apócrifa, por ejemplo el *Protevangelium de Jacobo*, muestra cuán grande abismo existe entre el pensamiento apócrifo y el modo ortodoxo de pensar de los Padres. Porque aunque los Padres enfocan el problema cristológico desde un ángulo distinto al de los escritores del Nuevo Testamento, la mariología de ellos es esencialmente sana teología bíblica.

Podemos decir también con respecto a los Padres lo que Oscar Cullmann señaló en su *Cristología* respecto a Pablo en conexión con 1 Corintios 15:28: Ellos hablan de María en la más estrecha conexión con *Heilsgeschichte*, es decir, en conexión con la obediencia de Cristo al condescender a los negocios humanos. Hablar de María es significativo sólo "en vista de la acción reveladora de Dios", no en vista de ser de ella, sino porque está involucrada en una particular "*pleroma tou chronou*" (plenitud del tiempo) en la historia redentora, cuando Dios envió a su Hijo, nacido de mujer (Gálatas 4:4). Esta es la razón por la que la mariología de los Padres está a tono con el motivo kenótico. En la teología de la kenosis está la esencia de la mariología. Adoptarlo como un principio conduciría no sólo a la intención original de los Padres, sino también a una conversación teológica muy fundamental, y -si Dios quierefructífera entre evangélicos y católicos.

EPILOGO

La versión original de este libro para la Judson Press fue pronto seguida por una traducción al alemán hecha por H. Reich Verlag en Hamburgo, Alemania (1972), que todavía está en venta después de un número considerable de años. Ambas ediciones fueron objeto de amplias reseñas tanto en publicaciones eruditas como en populares, y las reseñas fueron generalmente favorables, con la notable excepción del promotor canadiense de la teología de José, Francis L. Files, S. J. El Reverendo Files se ofendió en especial por el tratamiento crítico que el autor hizo de la atención rendida a José por un pequeño sector de los eruditos católicos, y en su réplica, que a menudo desciende al sarcasmo, citó al protestante Karl Berth quien supuestamente dijo: "Si yo fuera teólogo católico romano elevaría a José. El cuidó del niño, él cuida de la iglesia." (Citado de la reseña de F. L. Files en *Cahiers de ,Tosephologie* (Oratorio St. Joseph, Montreal, Canadá) julio-Diciembre, 1974). Coincidentemente, otro crítico (L. Cordon Tait en *Journal of Ecumenical Studies*) también se refirió a Karl Berth para mostrar que la mariología no debiera ya ser tomada en serio, y que no debiera malgastarse mucho esfuerzo en su estudio. Karl Berth en "*Ad Limina*

Apostolorum" (Richmond, Virginia, EE. UU. de N. A., 1968, pág. 62) escribió así: ". . . " . . . La mariología . . . está bajo sentencia de muerte, y por lo tanto ya está desmoronada. . ." Berth continúa diciendo que una conferencia sobre María, no importa cuán interesante sea, pronto estará fuera de tono con la época.

Ni aquellos que desearon promover una mariología y "joselatría" extremadamente conservadoras, ni quienes aconsejaron que la mariología debía ser enterrada pare siempre y dejarla pudrirse, han probado estar en lo cierto a la altura de este año de nuestro Señor, 1979. Por un lado, un resurgimiento del énfasis sobre María coma el vista durante el reinado de Pío XII no ha tenido lugar. Pero par otra parte el interés par María se ha negado a desaparecer. Los católicos romanos persistieron en preservar un respeto continuado y básicamente saludable hacia la madre de Jesús. Los evangélicos Los Evangélicos, los Católicos y la Virgen María hallaron en la mariología un problemas exegético intrigante y una buena base para el diálogo ecuménico. La literatura publicada durante los últimos diez años ha sido verdaderamente notable, no sólo debido a su volumen, sino también al tratamiento del tema de un modo generalmente recatado y bibliocéntrico. No presentaremos aquí una bibliografía completa, pero haremos notar algunos títulos sobresalientes; en ellos el lector interesado hallará más libros y artículos citados.

El Congreso Mariológico Internacional en Zagreb (1971) fue seguido por el Seminario Internacional de Fátima. El interés mostrado por participantes evangélicos en estas ocasiones movió al editor J. M. Alonso, del bien conocido periódico mariológico *Ephemerides Mariologicae* a convocar a un diálogo ecuménico sobre el papel *mediador* de María. Varios distinguidos eruditos evangélicos respondieron, y el resultado fue un número especial del periódico que consistía de 265 páginas (*Ephemerides Mariologicae* 24 -1974) y contenía muchas valiosas contribuciones sobre el tema. Otro estudio en colaboración protestante-católico fue auspiciado por el "United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue" ("Diálogo Luterano-Católico Romano de los Estados Unidos"), que es esencialmente un grupo de trabajo de eruditos que discuten los puntos teológicos que separan a las dos denominaciones. Este grupo ya ha discutido el problema del papado y publicado un libro intitulado *Peter in the New Testament* ("Pedro en el Nuevo Testamento") (Minneapolis: Augsburg, 1974). El mismo grupo ahora decidió estudiar la cuestibn de María. Dos episcopales y dos calvinistas fueron invitados a agregarse a los cuatro miembros luteranos y cuatro católicos originales del grupo, de modo que así un total de doce eruditos tomaron parte en las discusiones. Sus conclusiones, acuerdos, y desacuerdos se publicaron en un libro intitulado *Mary in the New Testament* ("María en el Nuevo Testamento") (Fortress Press Paulist Press, 1978) bajo la dirección editorial de dos eruditos luteranos y dos católicos romanos). Este buen ejemplo de cooperación ecuménica es un estudio de primera clase de todos los pasajes marianos en el Nuevo Testamento y el período postapostólico. Será utilizado por mucho tiempo por todos los que están interesados en el tema. Sin embargo, el grupo no resolvió todos los problemas pendientes de exégesis a interpretación. Por lo contrario, han quedado serias dificultades, tal como el problema de los "hermanos y hermanas" de Jesús. Al final del capítulo que trata este tópico en particular, los editores escribieron: "Los miembros del grupo de trabajo acordaron que no había manera de estar seguros si la evidencia de Marcos 15:40 (15:47; y 16:1) resuelve el

problema de la naturaleza de la relación entre Jesús y aquellos llamados hermanos y hermanas en Marcos 6:3. Ni siquiera nos pusimos de acuerdo sobre cuál de las soluciones podía considerarse más plausible. . ." (op. cit., pág. 72). Sin embargo, los eruditos participantes estuvieron de acuerdo en muchos puntos, y el capítulo 10, que es el último contiene las conclusiones a que llegaron. Este excelente libro está escrito en un lenguaje al alcance de todos, y puede por tanto ser útil en grupos de estudio para laicos cristianos en la iglesia. De este modo la mariología ha llegado a ser un punto de conexión entre denominaciones rivales y, aun si no sirvió para otra cosa, esto sólo la constituiría en un objeto valioso de preocupación cristiana.

Fue inevitable, por supuesto, que el "movimiento de liberación femenina" también descubriera la mariología. En esta categoría está la obra de Marina Warner *Alone of All Her Sex* ("Única de todo su sexo") (Nueva York: A. Knopf, 1976) que lleva como subtítulo "The Myth and the Cult of the Virgin Mary" ("El mito y el culto de la virgen María"). Este libro recibió intensa publicidad previa a su publicación, pero, por lo menos según piensa este lector, probó ser algo decepcionante. El libro enfoca a María como una que "representa un tema central en la historia de la actitud occidental hacia las mujeres", (pág. XXV). María es vista también como una que es una "figura" que "pertenece a una comunidad de personas y representa una creación gradual de sus ideas, el depósito de creencias populares obrando recíprocamente con investigación intelectual, hasta que como en el resultado de la industria de los insectos corales, surge a la superficie una doctrina cual un nuevo atolón". Fue el destino infortunado del libro de la señora Warner el haber sido publicado el mismo año que el erudito estudio de Geoffrey Ashe: *The Virgin* ("La Virgen") (London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1976). Este libro tiene una tesis que merece atención y posterior investigación. Sugiere que el culto a María procede de los más tempranos estratos de la tradición cristiana, tal vez de María misma. Siempre hubo en la historia cristiana una *vets mariana* que en ocasiones a floraba, por ejemplo en el montanismo, donde mujeres profetisas y más tarde sacerdotisas tuvieron un papel importante. El obispo Epifanio hace referencia a un culto tal cuando en el capítulo 70 de su libro *Panarion* ("Botiquín", escrito entre los años 374 y 377) describe y condena la herejía de los "coliridianos" que adoraban a María como "Reins del cielo". "Ellos adornan una silla o un trono cuadrado, extienden un paño de lino sobre él y, en cierto momento solemne, colocan pan sobre él y lo ofrecen en el nombre de María; y todos participan de este pan" (Ashe, op. cit., pág. 150). De cualquier modo, paralelamente a la tradición apostólica en la iglesia corre la tradición mariana "influyendo el pensamiento cristiano durante el trayecto, y se une a la corriente apostólica en el Concilio de Efeso" (Ashe, op. cit., pág. 231). Si el instruido autor de este libro está en lo correcto, entonces los estudios marianos del futuro deberán tomar direcciones enteramente diferentes, como lo hizo Andrew W. Greely: *The Mary Myth* ("El mito de María") (Nueva York: Seaburg Press, 1977). El énfasis básico de este libro es que "María es un símbolo del componente femenino de la deidad . . . María es, en otras palabras, parte de una gran tradición de deidades femeninas, todas las cuales reflejan la convicción humana de que Dios tiene características femeninas tanto como masculinas . . ." (Greely, op. cit., pág. 13). Estos autores, por tanto, están buscando entender el enigma de María desde el punto de vista que Goethe llamó "das ewig Weibliche", es decir, "el eterno femenino".

Pero ¿qué tiene que decir el Magisterium? En el capítulo 5 de este libro ya hemos planteado algunas preguntas con respecto a la actitud de Paulo VI que pareció haber invertido algunos de los suaves intentos de su predecesor Juan XXIII. Juan trató de frenar un excesivo marianismo al declarar que a "la señora no le agradaba cuando se la colocaba por encima de su Hijo". Paulo VI aclaró sus ideas respecto a María en otra encíclica, llamada "*Marialis Cultus*" (1974). Esta no es un tratado dogmático sino más bien una "exhortación apostólica" que asienta ciertos principios con respecto al correcto "ordenamiento y desarrollo de la devoción a la bienaventurada virgen María". La introducción declara que la devoción a María "es una indicación de la genuina piedad de la iglesia"; pone de relieve, sin embargo, que esta devoción se ha desarrollado en "subordinación a la adoración a Cristo". La primera parte trata sobre el problema de la devoción a María en la liturgia, particularmente la liturgia romana revisada. Esta sección advierte nuevamente que el punto de referencia en la devoción mariana es Cristo, y explica en detalle cómo cada solemnidad singular respecto a María tiene significado sólo en el contexto de Cristo. Los grandes temas marianos, como la Inmaculada Concepción, la maternidad divina, y todos los demás, han de ser vistos en relación con la iglesia. Por ejemplo, en la celebración de la Inmaculada Concepción ha de reconocerse "el principio de la iglesia, la inmaculada esposa de Cristo" y, en la asunción, ha de verse "la imagen de lo que . . . ha de acontecer aún a toda la iglesia". El papa explica luego en detalle el papel de María "como el modelo de la iglesia en la adoración divina". La segunda parte de la encíclica insta a que "los ejercicios de piedad dirigidos hacia la virgen María deben expresar claramente la nota trinitaria y cristológica que les son intrínseca y esencial". Esta es una sección significativa por cuanto subraya tan intensamente la necesidad de las bases bíblicas y cristológicas para una correcta devoción a María. En una devoción tal ve el Papa la posibilidad de una relación ecuménica con otras denominaciones, y una mejor comprensión del papel de la mujer en la sociedad moderna. La segunda parte finaliza con una advertencia contra formas incorrectas y excesivas de piedad mariana. La tercera parte trata de dos prácticas marianas, el ángelus y el rosario. Al rosario se le da un tratamiento prominente y su uso es altamente recomendado. La conclusión de Paulo nuevamente recalca que "Cristo es el único camino al Padre" y que por lo tanto la devoción a María ha de verse como "un medio para conducir los hombres a Cristo". Con esta encíclica Paulo VI que trató de conducir la nave de la iglesia entre las dos riesgosas alternativas de las facciones conservadora y liberal dio a los católicos romanos importantes directivas en el espíritu del Vaticano II.

El sucesor inmediato de Paulo VI, Juan Paulo I, tuvo un reinado inesperadamente corto. La elevación de Juan Paulo II planteó una especulación en cuanto a que el nuevo Papa, con sus antecedentes de Europa Oriental, podría ser devoto de María a impulsar nuevamente la piedad mariana. Es bien sabido que los católicos romanos en Europa Oriental son casi tan devotos a la virgen María como los sudamericanos y europeos del sur. En Hungría muchas creencias religiosas húngaras antiguas han sido exitosamente absorbidas por el culto a María, y a menudo sólo el nombre delata el origen pagano de un día festivo mariano. Los cultos a la "Gran Señora" ("*Nagyboldogasszony*"; un equivalente al "Gran madre" del cercano Oriente) y a la "Pequeña Señora" ("*Kisasasszony*") son actualmente importantes festividades marianas. Aunque en Hungría la tradición protestante (que comprendía al noventa y seis por ciento de la población, y aún hoy, después de un largo período de persecución de la contrarreforma representa como a un treinta por ciento de la población, incluyendo a los calvinistas húngaros de Transvania), sirve como un freno poderoso a los

excesos mariolátricos. En Polonia, la patria de Juan Paulo II, la devoción a María no es menos pronunciada. Allí el objeto mejor conocido de piedad mariana es la llamada "Señora negra" en Czestochowa. Esta es una imagen que representa a una María de cutis obscuro con el niño Jesús. La pintura viene del siglo catorce. Sin embargo, polacos piadosos Green que la pintó San Lucas. También Green que ha hecho muchos milagros, especialmente de sanidad. Al tiempo de escribir estas líneas se informa que el Papa durante su visita a su patria en junio de 1979 hará una peregrinación al santuario de la Señora Negra, a la que allí se venera como la "Reina de Polonia".

En verdad Juan Paulo II es un profundo devoto de María. En su escudo papal de arenas la letra "M" significa "María" y desde su ascenso él ha dado expresión a muchas palabras de devoción por la Virgen. En su viaje a Latinoamérica durante el mes de febrero de 1979 impuso coronas a la señora de Guadalupe, patrona de México y a la señora de Altagracia de la República Dominicana. Sus discursos principales durante su gira latinoamericana incluyeron epítetos laudatorios para María y subrayaron el papel de ella en la piedad católica.

Hasta ahora (mayo de 1979) el último pronunciamiento papal en que se menciona a María es su primera encíclica "*Redemptor Hominis*", (marzo 4 de 1979). Al comienzo de esta carta apostólica el Papa recuerda que aceptó el papado "con obediencia en fe a Cristo, mi Señor, y con confianza en la madre de Cristo y de la iglesia . . ." La sección final (22) contiene un encomio a María que fue declarada "Madre de la Iglesia" por el papa Paulo VI. Juan Paulo II explica qué significa ella maternidad espiritual a insta a los cristianos a unirse a María porque "ningún otro puede llevarnos como María a la dimensión divina y humana de este misterio" de Cristo. "La redención tomó forma bajo el corazón de la Virgen de Nazaret cuando ella pronunció su 'fiat'." El amor de Dios se nos acerca en María, y es a través de su presencia maternal que la iglesia está segura "que está verdaderamente viviendo la vida del Señor". La encíclica concluye con una súplica a María a "ser tan bondadosa como para dedicarse a sí misma a esta oración del nuevo Advenimiento de la humanidad". Es fácil señalar algunas declaraciones perturbadoras en esta carta: ¿es verdaderamente un hecho que María es *mediadora* del amor de Dios, y que el "*fiat*" de María estableció la redención? ¿Está el Papa tratando de reavivar la tendencia, que muchos de nosotros esperábamos saris cola del pasado, a hacer de estas tesis doctrinal oficiales? Tal vez nuestras sospechas no tienen fundamento, por el simple hecho de que a pesar de estas observaciones María juega un papel sorprendentemente menor en la encíclica. El centro de la preocupación del Papa es Jesucristo, "el Redentor del hombre". La mayor parte de su carta trata del misterio de la redención y la situación del hombre redimido en el universo. Al final se menciona a María sólo después de haberse discutido el misterio de la iglesia y, de la declaración que "la iglesia es una madre", se hace la transición a María. Esta encíclica es, por lo tanto, un ensayo cristocéntrico. Lo es a pesar de las pocas aunque significativas referencias a la piedad mariana -sin la cual, considerando el estado actual de colas en la Iglesia Católica Romana, un sumo pontífice no podría fácilmente dirigirse a su pueblo.

De modo que el tema de María está tan vivo en la comunidad cristiana como siempre. Surge en un número de situaciones vitales. Su papel más importante, sin embargo, ha sido hermosamente sintetizado en los párrafos finales de *Marialis Cultus*: el asunto de María señala a Cristo, como ella dijo en Juan 2:5, "Haced todo lo que os dijere". Y, como Paulo

VI señaló, estas "son palabras que armonizan maravillosamente con aquéllas dichas por el Padre en la teofanía sobre el Monte Tabor: A él oíd" (Mateo 17:5).
