

## EL SIGNO DE LA MUJER

### Intento de introducción a la encíclica «Redemptoris Mater»

*Joseph Ratzinger*

(Publicado en: *María, Iglesia Naciente*, J. Ratzinger y H.U. von Balthasar, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006)<sup>1</sup>

Una encíclica sobre María, un año mariano, suscitan poco entusiasmo en el catolicismo alemán en general. Se teme un empeoramiento del clima ecuménico; se ve el peligro de una piedad demasiado emocional, que no pueda cumplir criterios teológicos serios. Ahora bien, es verdad que la aparición de tendencias feministas ha puesto en juego un inesperado elemento nuevo, que amenaza con embrollar algo los frentes. Por un lado, la imagen de María dada por la Iglesia se tacha en dichas tendencias de canonización de la dependencia de la mujer y de glorificación de su sometimiento: con la glorificación de la virgen y madre, de la que sirve, obediente y humilde, quedó fijado a lo largo de los siglos el papel de la mujer; la glorifica, para reprimirla. Pero, por otro lado, la figura de María ofrece, no obstante, el enfoque para una lectura nueva y revolucionaria de la Biblia: los teólogos de la liberación hacen referencia al «Magnificat», que anuncia el derrocamiento de los poderosos y el ensalzamiento de los humildes; se convierte en texto clave de una teología que considera su misión conducir a la subversión de los órdenes existentes.

La lectura feminista de la Biblia ve en María a la mujer emancipada que, libre y consciente de su misión, se enfrenta a una cultura dominada por varones. Su figura - junto con otros indicios aparentes - se convierte en clave hermenéutica que debe remitir a un cristianismo originariamente del todo distinto, cuyo empuje liberador fue pronto, según tal lectura, tapado y cegado de nuevo por la estructura de poder masculina. Lo tendencioso y violento de tales interpretaciones resulta fácil de percibir, pero bien podrían tener la única ventaja de hacernos aguzar de nuevo el oído a lo que la Biblia tiene que decir de hecho sobre María. Así, éste podría ser también el momento de escuchar con más atención que la habitual una encíclica sobre María, una encíclica que precisamente intenta dejar hablar a la Biblia.

Para acercar el escrito doctrinal del Papa a nuestro entendimiento, y facilitar su lectura, quisiera comenzar con algunas observaciones que pongan de manifiesto algo de la peculiaridad metodológica de este texto. En una segunda parte se pondrán después de relieve cuatro puntos esenciales de su contenido.

#### I. ASPECTOS METODOLÓGICOS

##### *1. Leer la Biblia como un todo*

La encíclica se presenta en amplias secciones como una meditación bíblica. Presupone la interpretación histórico-crítica de la Biblia, pero da a su vez un paso más, a una interpretación verdaderamente teológica. ¿Qué significa esto? ¿Cómo es posible? Su regla fundamental se encuentra en el capítulo tercero de la constitución del concilio Vaticano II sobre la revelación: «La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener en cuenta con no menor cuidado el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe» (nº 12).

---

<sup>1</sup> Publicado con autorización de Ediciones Encuentro. El libro se puede encontrar en: <http://www.ediciones-encuentro.es/Muestra.php?&libro=10000286>

Presupuesto fundamental de una interpretación teológica es, por tanto, en primer lugar la convicción de que la Escritura – sin perjuicio de sus muchos autores humanos y de la larga historia de su formación – es, no obstante, un solo libro, una íntima y verdadera unidad con todas sus tensiones. Este presupuesto descansa a su vez sobre el convencimiento de que la Escritura es, en definitiva, obra de un único autor que tiene un aspecto humano y otro divino: procede del único sujeto histórico que es el pueblo de Dios, el cual en ninguna de las vicisitudes de su historia perdió, pese a todo, su identidad interior consigo mismo. Donde no habla incidental ni superficialmente, sino desde el centro de su identidad, habla de su historia, y lo hace por etapas, pero no obstante como uno y el mismo. Con ello nos encontramos junto al aspecto divino del todo: esa identidad íntima descansa sobre la guía del único Espíritu. Donde el núcleo de dicha identidad se hace notar, ya no habla simplemente un hombre, un pueblo: allí habla Dios con palabras humanas, el único Espíritu que es el poder íntimo y permanente que conduce a ese pueblo a través de su historia.

Interpretar la Escritura teológicamente significa, por tanto, no sólo escuchar a los autores históricos que se yuxtaponen y contraponen, sino buscar la única voz del todo, la identidad íntima que sostiene y aúna dicho todo. Si un método puramente histórico pretende, por decirlo así, destilar en toda su pureza el instante histórico del devenir, con lo cual lo deslinda de todo lo demás y lo fija en su instante, la interpretación teológica no elimina ciertamente de su lugar tal esfuerzo, pero lo supera: pues el instante no es precisamente para sí; forma parte de un todo, y tanto más correctamente lo entenderé también en sí, cuanto más lo entienda desde el todo y con el todo. En ese sentido, el enfoque metodológico del que aquí se trata es en último término muy fácil: la Escritura es interpretada mediante la Escritura. La Escritura se interpreta a sí misma. Esta escucha de la propia interpretación íntima de la Escritura por medio de la Escritura es algo muy característica de esta encíclica. No pretende explicar los textos bíblicos en sus elementos individuales mediante las voces de fuera, que pueden aportar mucho colorido histórico, pero no pueden, pese a ello, abrir su interior. Intenta escucharlos plenamente en su propia polifonía, y comprenderlos, por tanto, desde sus articulaciones internas.

Leer la Escritura como unidad supone, por consiguiente, un segundo principio: significa leerla como presente; no buscar en ella conocimiento sobre lo que fue ni lo que se pensaba en otro tiempo, sino sobre lo que es verdad. Tampoco esto puede ser inmediatamente el propósito de una interpretación histórica estricta: en efecto, mira hacia el instante pasado de su origen, y, por tanto, lo entiende necesariamente en su condición de pasado. De ello también se puede aprender, como de todas las historias, pero sólo superando la distancia de lo pasado. Plantear la cuestión de la verdad como tal resulta totalmente ajeno a la ciencia moderna por su misma esencia. Es una cuestión ingenua, no científica. Pero es la auténtica cuestión de la Biblia como Biblia: «Qué es la verdad» -para el ilustrado Pilato, ésa no es una pregunta; plantearla significa ya apartarla, y lo mismo nos sucede a nosotros-. Esa cuestión sólo tiene sentido si la Biblia misma es presente, si desde ella habla un sujeto presente y si dicho sujeto contrasta con todos los demás sujetos vivos de la Historia por estar en contacto con la verdad y, por tanto, poder darla a conocer en lenguaje humano.

Crear esto constituye la esencia de una exégesis teológica. El Papa habla con la Biblia con esta actitud. Toma sus palabras, según éstas se derivan de su totalidad de sentido, como verdad, como conocimiento del modo en que están realmente las cosas respecto a Dios y al hombre. Así, la Biblia nos concierne realmente; así, sin actualizaciones artificiosas, es por sí misma, en el más alto grado, «actual».

## 2. *La línea femenina en la Biblia*

El llamado evangelio de los Egipcios, del siglo II, atribuye a Jesús estas palabras: «He venido a destruir las obras de la mujer»<sup>2</sup>. Con ello se expresa un tema fundamental de la interpretación gnóstica

---

<sup>2</sup> Cf. A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, BAC, Madrid 81993, pp. 53-57, cita p. 55. Son interesantes las

de lo cristiano que – con orientación algo diferente – se encuentra de nuevo en el llamado evangelio de Tomás: «Cuando seáis capaces de hacer de dos cosas una, y de configurar... lo de arriba con lo de abajo, y de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra hembra;... entonces podréis entrar [en el Reino]»<sup>3</sup>. Así, se dice también allí, en clara contraposición a *Ga* 4,4: «Cuando veáis al que no nació de mujer, postraos sobre vuestro rostro y adoradle: El es vuestro padre»<sup>4</sup>.

En este contexto es interesante que Romano Guardini señalara, como signo de la superación del esquema fundamental gnóstico en los escritos joánicos, «que en la estructura global del Apocalipsis lo femenino se encuentra en esa igualdad con lo masculino que Cristo le dio. Es verdad que el elemento de lo malo, lo sensual y lo femenino van juntos en la figura de la prostituta babilónica; pero esto sólo respondería a una mentalidad gnóstica si, por otro lado, el bien sólo apareciera en figura masculina. En realidad, encuentra una expresión radiante en la aparición de la mujer rodeada de estrellas. Pero si se quisiera hablar de una preponderancia, ésta correspondería más bien a lo femenino; pues la figura en la que se compendia definitivamente el mundo redimido es la... ‘de la novia’»<sup>5</sup>.

Con esta observación, Guardini puso el dedo en la cuestión fundamental de la correcta interpretación de la Biblia. La exégesis gnóstica se caracteriza por su identificación de lo femenino con la materia, lo negativo y lo vano, que no puede pertenecer al mensaje de salvación de la Biblia; es verdad que, con ello, tales posturas radicales también pueden caer en el otro extremo, en la revuelta contra tales valoraciones y en su completa inversión.

En la Edad Moderna, y por otros motivos, lo femenino se vio excluido del mensaje bíblico de forma menos radical, pero no menos eficaz: un forzado «solus Christus» obligaba a rechazar, como una traición a la grandeza de la gracia, toda colaboración de la criatura, toda importancia independiente de su respuesta. Así, desde Eva hasta María, nada de la línea femenina de la Biblia podía ser teológicamente relevante: lo que los Padres y la Edad Media habían dicho sobre ello fue estigmatizado inexorablemente como un retorno de lo pagano, como una traición a la unicidad del redentor. Los feminismos radicales de hoy ciertamente se han de entender sólo como el estallido de la indignación, largamente contenido, contra tal unilateralidad, estallido que ahora llega, desde luego, a posturas verdaderamente paganas o neognósticas: la anulación del Padre y del Hijo que en ellos se realiza afecta a la esencia del testimonio bíblico<sup>6</sup>.

Más importante es leer la Biblia misma y leerla entera. Entonces se muestra que en el Antiguo Testamento, junto a la línea de Adán, hasta los patriarcas y el siervo de Dios, discurre la línea de Eva, hasta figuras como Débora, Ester, Rut y finalmente la Sabiduría, pasando por las matriarcas: un camino

---

reflexiones sobre ello recogidas en E. Kästner, *Die Stundentrommel vom heiligen Berg Athos*, Francfort del Meno 1956, pp. 267ss. (como libro de bolsillo 1991).

<sup>3</sup> Logion 22. Cito según A. de Santos Otero, op. cit., p. 693. Paralelos del logion 22 se encuentran en otra serie de logia, p. ej. 37, 106, 46, 31. Sobre la peculiaridad y la datación del evangelio de Tomás, A. de Santos Otero, op. cit., pp. 678-683. Muy esclarecedor sobre el significado de este texto es el trabajo de J. B. Bauer, «Echte Jesusworte?», en W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Francfort del Meno 1960, pp. 108-150. En el actual debate del feminismo sería importante tener presente el trasfondo histórico-cultural, aquí visible, de la configuración de lo cristiano en el mundo antiguo, para comprender cómo, en el cristianismo eclesial y en su selección de escritos canónicos, lo singular y nuevo de Jesús se mantuvo firme contra las corrientes en las que el espíritu de la época se transfiguraba y absolutizaba a sí mismo religiosamente.

<sup>4</sup> Logion 15.

<sup>5</sup> R. Guardini, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, Mainz <sup>3</sup>1987, pp. 208s. Esta obra de Guardini demasiado poco tenida en cuenta contiene gran cantidad de ideas importantes, no comprendidas hasta ahora, tanto sobre las cuestiones fundamentales de la interpretación teológica de la Biblia, como sobre la comprensión correcta de la cristología paulina y joánica.

<sup>6</sup> Sobre la disolución feminista de la imagen cristiana de Dios es muy instructivo Carl F. X. Henry, *God Revelation and Authority V*, Word Bootes, Waw (Texas) sin año, ca. 1984; representativa de la interpretación feminista del NT es E. Schübler-Fiorenza, *In memory of Her. A Feminist theological reconstruction of Christian origins*, Nueva York 1983 [tr. esp. *En memoria de ella. Una reconstrucción feminista de los orígenes del Cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988].

que no se puede equiparar teológicamente, aun cuando es tan abierto, tan inacabado, como el Antiguo Testamento entero, que sigue a la espera del Nuevo y de su respuesta. Pero, lo mismo que la línea adánica recibe su sentido de Cristo, así a la luz de la figura de María, y en la posición de la Ecclesia, se hace claro el significado de la línea femenina en su indivisible entrelazamiento con el misterio cristológico. La desaparición de María y de la Ecclesia en una corriente importante de la teología de la Edad Moderna indica la incapacidad de ésta para leer la Biblia en su totalidad. El apartamiento de la Ecclesia lleva en primer lugar a la desaparición del lugar de la experiencia en el que tal unidad se hace visible. Todo lo demás se sigue después por sí solo. Así, por el contrario, para la percepción de la estructura global se presupone la aceptación del lugar fundamental eclesial, y con ello también la negativa a una selección histórica desde el Nuevo Testamento, selección en la que lo supuestamente más antiguo se declara lo único válido, con lo que tanto Lucas como Juan quedan desvalorizados. Pero sólo en la totalidad encontramos la totalidad<sup>7</sup>.

El significado actual de la encíclica consiste, a mi parecer, no en último término, en que nos conduce a descubrir de nuevo la línea femenina en la Biblia con su propio contenido de salvación, y a aprender que, ni la cristología elimina lo femenino, o lo restringe al ámbito de lo sin importancia, ni, al revés, el reconocimiento de lo femenino rebaja la cristología, sino que sólo en su correcta reciprocidad se pone de manifiesto la verdad sobre Dios y sobre nosotros mismos. Los radicalismos que desgarran nuestra época, que sitúan la lucha de clases hasta en la raíz de la condición humana -en la reciprocidad de varón y mujer-, son «herejías» en el sentido literal de la palabra: selección que se niega a la totalidad. Sólo la recuperación de la totalidad de lo bíblico puede devolver al hombre a ese centro en el que él mismo está completo. Así, el drama de hoy podría ser beneficioso para entender, mejor de lo que parecía posible hace bien poco tiempo, la invitación a una lectura también mariana de la Biblia; por otro lado, necesitamos esta lectura para acabar con la provocación antropológica de hoy.

### 3. Una mariología histórico-dinámica

Para entender la peculiaridad del pensamiento mariológico que encontramos en la encíclica, puede resultar útil una observación lingüística. En el siglo XIX y principios del XX, el pensamiento mariológico estaba orientado ante todo a explicar los privilegios de la Madre de Dios que se compendaban en sus grandes títulos. Después de que el de Assumpta quedara asegurado con el dogma de la ascensión corporal de María al cielo, pasó a primer término la disputa sobre los títulos «mediadora» (*Mediatrix*) y «corredentora» (*Corredemptrix*). Hasta donde se me alcanza, en la encíclica no aparece en absoluto el título «corredentora»; encontramos el título «mediadora» muy raramente, más bien de pasada y en citas. Por el contrario, todo el peso estriba en la palabra «mediación» (*mediazione*). El acento se pone en la acción, en la misión histórica; el ser sólo resulta visible a través de la misión, a través de la actividad histórica<sup>8</sup>.

En este desplazamiento lingüístico resulta visible el nuevo planteamiento de la mariología que ha escogido el Papa: no se trata de desplegar ante nuestra contemplación asombrada misterios que descansan sobre sí mismos, sino de entender el dinamismo histórico de la salvación, que nos engloba, nos asigna nuestro lugar en la Historia, dando y exigiendo. María no está, ni simplemente en el pasado, ni sólo en lo alto del cielo, asentada en el ámbito reservado de Dios; está y sigue presente y activa en el actual momento histórico; es aquí y ahora una persona que actúa. Su vida no está sólo detrás de nosotros, ni simplemente sobre nosotros; como el Papa subraya continuamente, nos precede. Nos explica nuestro momento histórico, no mediante teorías, sino actuando, mostrándonos el camino a

<sup>7</sup> He intentado esbozar estas conexiones en mi librito *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977, Friburgo <sup>4</sup>1990.

<sup>8</sup> Sobre la crisis de la mariología en el contexto de la reflexión conciliar, R. Laurentin, *La question mariale*, París 1963; id., *La vierge au Concile*, París 1965. Un buen resumen del estado actual de la cuestión se encuentra en St. de Fiores y S. Meo (eds.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Ed. Paoline, 1985; cf., p. ej. los artículos «Mariologia/Marialogia» (de Fiores), pp. 891-920; «Mediatrice» (S. Meo), pp. 920-935.

seguir. En este trenzado de acciones es verdad que también se hace visible entonces quién es ella, quiénes somos nosotros, pero sólo debido a que nos metemos en el sentido dinámico de su figura. En la segunda parte habremos de ocuparnos más detenidamente de cómo de ese modo la mariología se convierte en teología de la Historia y en imperativo de actuación.

#### 4. ¿Bimileranismo?

Ya en la primera encíclica del Papa, «Redemptor hominis» (1979) empezó a sonar un tema que después volvió intensificado en su encíclica de 1986 sobre el Espíritu Santo, y que ahora ocupa de nuevo un lugar importante en el escrito doctrinal sobre la Madre de Dios: la perspectiva del año 2000, de la gran conmemoración del nacimiento de Cristo en la «plenitud de los tiempos» (Ga 4,4), al que debe preceder un adviento de la Historia y de la Humanidad. En realidad, se podría decir que la finalidad de estas dos últimas encíclicas es preparar dicho adviento. El adviento es en la liturgia de la Iglesia un tiempo mariano: el tiempo en el que María albergó en su seno al redentor del mundo, fue portadora de la espera y la esperanza de la Humanidad. Celebrar el adviento significa: hacerse mariano, entrar en esa asociación con el sí de María que es continuamente el ámbito del nacimiento de Dios, de la «plenitud de los tiempos».

La marcada insistencia en el año 2000 y la interpretación de nuestro momento histórico desde este pensamiento suscita también críticas, como es natural. Se plantea la cuestión de si esto es una especie de nuevo milenarismo, una mística numérica que pierde el plano propio del acontecimiento de Cristo, único e irreplicable en su dimensión histórica, que con su poder salvífico es desde entonces contemporáneo de todas las épocas y las abre al siempre de lo eterno. La verdadera respuesta a estas objeciones se ha tocado con lo que se acaba de decir: en efecto, Cristo, el Resucitado, es contemporáneo de todas las épocas y, en cuanto tal, todas las épocas son iguales ante él. Pero existen, no obstante, momentos privilegiados del recuerdo: la fiesta. Lo mismo que, pese a la omnipresencia de Dios y pese a la presencia sacramental de Cristo en cada sagrario del mundo, hay una «geografía de la fe», a la que el Papa se refiere en un breve excursus sobre los grandes lugares de peregrinación, así también existen distribuciones del tiempo que invitan de manera especial a la reflexión, al acompañamiento del tiempo humano de Dios y, de ese modo, a la experiencia de su contemporaneidad con nosotros.

Raniero Cantalamessa ha hecho referencia en este contexto a una idea útil que Agustín desarrolla en su teología de la fiesta. El gran doctor de la Iglesia dice en una de sus cartas que hay dos clases de celebraciones festivas: aquellas en las que sólo se trata de la conmemoración anual, el retorno de una fecha determinada, y aquellas que se celebran en forma de misterio. En las primeras se encuentra en primer término una determinada fecha que suscita el recuerdo; en la segunda clase no se trata de la fecha precisa, sino de la entrada en la realidad íntima de un acontecer exterior y del hacerse uno con dicha realidad<sup>9</sup>.

Desde esta perspectiva podríamos decir que, en el jubileo del año 2000, no está de ninguna manera en primer término la fecha perfectamente determinada, como si ésta, con una especie de automatismo, lo mismo que un reloj al que se ha dado cuerda, debiera producir por sí misma determinados efectos. Resulta decisiva la referencia intrínseca que se encuentra en nuestro cómputo del tiempo como un todo y que en ese momento se debería recordar de nuevo: la referencia a aquel que tiene el tiempo en sus manos. Él es «mysterium» que a la vez toca y supera el tiempo; así, él es para nosotros la posibilidad de encontrar fundamento en el tiempo que se desmorona y se deshace, y de realizar en el transcurrir temporal lo permanente.

---

<sup>9</sup> R. Cantalamessa, «Maria e lo Spirito Santo», en H. U. von Balthasar y otros, *Verso il terzo millennio sotto l'azione dello Spirito. Per una lettura della «Dominum et vivificantem»*, Ed. Vaticana, 1986, pp. 49-55, cita p. 55. Agustín, *Ep.* 55, 1.2, CSEL 34,1, p. 170.

## II. CUATRO PUNTOS ESENCIALES DE CONTENIDO

### 1. *María, la creyente*

La actitud fundamental desde la que se articula la figura de María en la encíclica es la fe. Si Jesús es la Palabra hecha carne y habla desde lo profundo de su ser uno con el Padre<sup>10</sup>, el ser de María y su camino están marcados decisivamente por el hecho de que es creyente. «Feliz (tú) la que ha(s) creído»: esta aclamación de Isabel a María (*Lc* 1,45) se convierte en la palabra clave de la mariología. María queda así incorporada a la exaltación de los grandes creyentes de la Historia, con la que el capítulo 11 de la carta a los Hebreos dio su lugar teológico al recuerdo de los testigos. Ese pasaje bíblico fundamental no se abandona en toda la encíclica, y se debe tener siempre presente para su correcta comprensión. Con ello, la encíclica se convierte también en una catequesis sobre la fe, sobre la relación fundamental del hombre con Dios. El Papa ve la actitud de María en conexión con la figura de Abraham: lo mismo que la fe de Abraham se convirtió en el comienzo de la Antigua Alianza, así la fe de María inaugura la Nueva en la escena de la Anunciación. La fe es en ella, como en Abraham, confiar y obedecer a Dios hasta en medio de un camino oscuro. Es un dejarse caer, ofrecerse y ponerse, en manos de la verdad, de Dios. Así la fe, en el claroscuro de los caminos inescrutables de Dios, se convierte en conformación con él (n° 14).

El Papa ve el sí de María, su acto de fe, explicado también en los pasajes sálmicos que la carta a los Hebreos entiende como el sí del Hijo a la humanación y la cruz: «Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo... He aquí que vengo..., a hacer, oh Dios, tu voluntad» (*Hb* 10,5-7; *Sal* 40,6-8; encíclica, n° 13). Con su sí a que de su propio seno nazca el Hijo de Dios por la fuerza del Espíritu Santo, María pone su cuerpo, todo su yo, como lugar a disposición de la presencia de Dios. De ese modo, en este sí, la voluntad de María coincide con la voluntad del Hijo. En la armonía de este sí, «me has formado un cuerpo», se hace posible la humanación en la que -como dijo Agustín- a la concepción corporal de María precedió su concepción en el espíritu<sup>11</sup>.

El carácter de cruz de la fe, que Abraham hubo de experimentar de forma tan radical, se manifiesta también a María primeramente en su encuentro con el anciano Simeón, y de nuevo cuando Jesús, con doce años, es perdido y encontrado de nuevo. El Papa subraya con mucha insistencia las palabras del evangelista: «Ellos no comprendieron la respuesta que les dio» (*Lc* 2,48-50; n° 17). En la cercanía más íntima a Jesús, el misterio sigue siendo, pese a todo, misterio que ni siquiera María toca de otro modo que en la fe. Pero precisamente así permanece ella de verdad en contacto con esa nueva autorrevelación de Dios que es la encarnación. Justamente por pertenecer a los «pequeños», que aceptan el criterio de la fe, a ella va destinada la promesa: «Padre..., has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños... Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre» (*Mt* 11,25.27; n° 17).

La meditación sobre la fe de María encuentra su punto culminante y su compendio en la interpretación de María de pie junto a la cruz. Como creyente, conserva fielmente en su corazón todas las palabras recibidas (*Lc* 1,29; 2,19.51). Pero al pie de la cruz, la promesa que se le hizo, «El Señor Dios le dará el trono de David, su padre... y su reino no tendrá fin» (*Lc* 1,32-35), parece definitivamente desmentida. La fe entra en su kénosis más extrema, permanece de pie en la oscuridad total. Pero precisamente así es participación total en el anonadamiento de Jesús (*Flp* 2,5-8). El círculo se cierra conectando con el principio: «Me has formado un cuerpo, he aquí que vengo»; ahora esta

<sup>10</sup> Sobre el conocimiento y autoconciencia de Cristo es muy aclaratorio el documento de la Comisión Teológica Internacional publicado en 1986 en la Editrice Vaticana en latín e italiano: *De Jesu autoconscientia quam scilicet de se ipso et de sua missione habuit*. También es útil F. Dreyfus, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, París 1984.

<sup>11</sup> Sobre esto, el Papa remite en el n. 13 de su encíclica a una serie de textos agustinianos que subrayan el *prius mente quam ventre*, así, p. ej., *De sancta virginitate* 111 3, PL 40, 398; *Sermo 215*, 4, PL 38, 1074.

expresión de disponibilidad se asume, y precisamente la oscuridad de María es la consumación de esa comunión de voluntad de la que nosotros habíamos partido. La fe - como se puede ver desde Abraham - es comunión de cruz. Así, sólo junto a la cruz llega a ser completa. Así, y no de otro modo, es el ámbito del «dichoso» que viene de Dios. «Las has revelado a los pequeños...».

## 2. *El signo de la mujer*

La catequesis sobre la fe contiene la idea del camino, y con ella también la de la Historia. Así, no resulta sorprendente que en una segunda línea de pensamiento de la encíclica se haga referencia a María como indicador para la Historia, como signo de los tiempos - de nuevo en estrecha conexión con la palabra bíblica -. En el capítulo doce del Apocalipsis se habla del signo de la mujer, que se da en un momento preciso de la Historia para determinar en lo sucesivo la conjunción de cielo y tierra. Este texto contiene una referencia patente a la narración bíblica del comienzo de la Historia, a aquel misterioso texto al que la Tradición denomina «Protoevangelio»: «Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo: él te pisará la cabeza, mientras hieres tú su calcañar» (*Gn 3,15*).

En esta imposición del castigo a la serpiente tras la caída en el pecado, los Padres vieron una primera promesa del redentor: una referencia al descendiente que aplasta la cabeza de la serpiente. No hubo en la Historia ningún instante sin Evangelio. En el momento de la caída comienza también la promesa. Para los Padres también era importante que, ya en este primer comienzo, el tema cristológico y el mariano estuvieran inseparablemente entrelazados. La primera promesa de Cristo, que está en la penumbra y en realidad sólo se puede descifrar desde la luz posterior, es una promesa a la mujer, a través de la mujer.

El hecho de que la revelación es un camino y sólo habla desde su totalidad queda claro también en el análisis de este texto. El tema de la Historia futura se presenta con tres actores: la mujer, el descendiente, la serpiente. Desde el descendiente se anuncia victoria y liberación: le pisa a la serpiente la cabeza. Pero la maldición y la servidumbre conservan su poder: la serpiente le hiere en el calcañar. Bendición y maldición pueden equilibrarse, el resultado de todo ello sigue siendo incierto. En el Apocalipsis aparecen una vez más en escena los mismos tres actores. El drama de la Historia ha llegado a su momento decisivo. Pero tal decisión tuvo ya lugar con antelación en lo que sucedió en Nazaret: «Alégrate, llena de gracia», había dicho allí el ángel a María, que en ese momento aparece como la mujer definitivamente bendecida.

De acuerdo con su principio de que la Escritura se explica a sí misma, el Papa esclarece el significado de esta bendición desde la fórmula introductoria de la carta a los Efesios, que emplea el mismo vocabulario, y de ese modo puede poner de manifiesto su sentido: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo... eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo... para alabanza de la gloria de su gracia» (*Ef 1,3-6*; encíclica n° 7-11). La expresión «llena de gracia» hace referencia a ese carácter definitivo de la bendición de la que se habla en la carta a los Efesios, donde es también visible que el «Hijo» decidió definitivamente el drama de la Historia en favor de la bendición. Por eso es María, la que lo dio a luz, realmente «llena de gracia»: se convierte en el signo de la Historia. Según el saludo del ángel está claro: la bendición es más fuerte que la maldición. El signo de la mujer se ha convertido en el signo de la esperanza, es indicador de la esperanza. La decisión de Dios en favor del hombre, que allí se hace visible, «es más fuerte que toda experiencia de mal y de pecado, que toda la 'enemistad' por la que está marcada la historia de los hombres...» (n° 11).

El año mariano significa, desde este punto de vista, que el Papa quiere presentar en nuestro momento histórico el «signo de la mujer» como el «signo de los tiempos» esencial: por la pista que señala este signo vamos, tras la estela de la esperanza en Cristo, quien dirige los caminos de la Historia mediante ese indicador.

### 3. *La mediación de María*

El siguiente punto de vista al que quisiera referirme es la doctrina de la mediación de María, que el Papa desarrolla muy ampliamente en su encíclica. Sin duda, éste es el punto en el que se concentrarán más la discusión teológica y la ecuménica. Es verdad que ya el concilio Vaticano II mencionó también el título «mediadora»<sup>12</sup> y habló de hecho de la mediación de María<sup>13</sup>, pero este tema nunca se había expuesto hasta ahora en documentos magisteriales de forma tan amplia. La encíclica no va de hecho más allá del Concilio, cuya terminología hace suya. Pero ahonda los planteamientos de éste y les da con ello nuevo peso para la teología y la piedad.

Ante todo quisiera aclarar brevemente los conceptos con los que el Papa delimita teológicamente la idea de la mediación y previene contra malentendidos; sólo entonces se podrá comprender también convenientemente su intención positiva. El Santo Padre subraya con mucha insistencia la mediación de Jesucristo, pero esta unicidad no es exclusiva, sino inclusiva, es decir, posibilita formas de participación. Dicho de otro modo: la unicidad de Cristo no borra el «ser para los demás» y «con los demás» de los hombres ante Dios; en la comunión con Jesucristo, todos ellos pueden ser, de múltiples maneras, mediadores de Dios unos para otros. Éstos son hechos simples de nuestra experiencia cotidiana, pues nadie cree solo, todos vivimos, también en nuestra fe, de mediaciones humanas. Ninguna de ellas bastaría por sí misma para tender el puente hasta Dios, porque ningún ser humano puede asumir por su cuenta una garantía absoluta de la existencia de Dios y de su cercanía. Pero, en la comunión con aquel que es en persona dicha cercanía, los hombres pueden ser mediadores los unos para los otros, y de hecho lo son.

Con ello, primeramente la posibilidad y frontera de la mediación queda delimitada de forma universal en la coordinación con Cristo. A partir de allí desarrolla el Papa su terminología. La mediación, de María se funda sobre la participación en la función mediadora de Cristo; comparada con ésta, es un servicio en subordinación (n° 38). Estos conceptos están tomados del Concilio, lo mismo que la siguiente frase: esta tarea fluye «de la sobreabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación, depende completamente de ella y de ella toma toda su eficacia» (n° 22; LG 60). La mediación de María se realiza, por consiguiente, en forma de intercesión (n° 21).

Todo lo dicho hasta aquí vale para María lo mismo que para toda colaboración humana en la mediación de Cristo. En todo ello, por tanto, la mediación de María no se diferencia de la de otros seres humanos. Pero el Papa no se queda allí. Aun cuando la mediación de María está en la línea de la colaboración creatural con la obra del redentor, es portadora, no obstante, del carácter de lo «extraordinario»; llega de manera singular más allá de la forma de mediación fundamentalmente posible para todo ser humano en la comunión de los santos. La encíclica desarrolla también esta idea en estrecha conexión con el texto bíblico.

El Papa pone de manifiesto una primera noción de la especial forma de mediación de María en una detenida meditación del milagro de Caná, en el que la intervención de María hace que Cristo anticipe ya entonces en el signo su hora futura – como sucede continuamente en los signos de la Iglesia, en sus sacramentos-. La verdadera elaboración conceptual de lo especial de la mediación mariana tiene lugar después, principalmente en la tercera parte, de nuevo con una vinculación sublime de diferentes pasajes de la Escritura que en apariencia distan mucho entre sí, pero que precisamente juntos –¡la unidad de la Biblia! - generan una sorprendente luminosidad. La tesis fundamental del Papa dice así: el carácter único de la mediación de María estriba en que es una mediación materna, ordenada al nacimiento continuo de Cristo en el mundo. Esa mediación mantiene presente en el acontecer

---

<sup>12</sup> LG 62.

<sup>13</sup> Ib., 60 y 62.

salvífico la dimensión femenina, que tiene en ella su centro permanente. Desde luego, no queda espacio alguno para eso allí donde la Iglesia sólo se entiende institucionalmente, en forma de actividades y decisiones mayoritarias. Ante esta ostensible sociologización del concepto de iglesia, el Papa recuerda unas palabras de Pablo demasiado poco meditadas: «por (vosotros) sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros» (*Ga* 4,19). La vida surge, no por el hacer, sino dando a luz, y exige, por tanto, dolores de parto. La «conciencia materna de la iglesia primitiva», a la que el Papa hace referencia aquí, nos interesa precisamente hoy (n° 43).

Ahora bien, desde luego se puede preguntar: ¿cómo es que debemos ver esta dimensión femenina y materna de la Iglesia concretada para siempre en María? La encíclica desarrolla su respuesta con un pasaje de la Escritura que a primera vista parece decididamente contrario a toda veneración de María. A la mujer desconocida que, entusiasmada por la predicación de Jesús, había prorrumpido en una alabanza del cuerpo del que había nacido aquel hombre, el Señor le opone estas palabras: «Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan» (*Lc* 11,28). Con ellas conecta el Santo Padre una palabra del Señor que va en la misma dirección: «Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la palabra de Dios y la cumplen» (*Lc* 8,20s.).

Sólo en apariencia nos encontramos aquí ante una declaración anti-mariana. En realidad, estos textos declaran dos nociones muy importantes. La primera es que, además del nacimiento físico único de Cristo, hay otra dimensión de la maternidad que puede y debe continuar. La segunda noción es que esta maternidad, que permite nacer continuamente a Cristo, se basa en la escucha, guarda y cumplimiento de la palabra de Jesús. Pero ahora bien, precisamente Lucas, de cuyo evangelio están tomados estos dos pasajes, caracteriza a María como la oyente arquetípica de la Palabra, la que lleva en sí la Palabra, la guarda y la hace madurar. Esto significa que, al transmitir estas palabras del Señor, Lucas no niega la veneración de María, sino que quiere conducirla precisamente a su verdadero fundamento. Indica que la maternidad de María no es sólo un acontecimiento biológico único; que, por tanto, ella fue, es y seguirá siendo madre con toda su persona. En pentecostés, en el momento en que la Iglesia nace del Espíritu Santo, esto se hace concreto: María está en medio de la comunidad orante que, mediante la venida del Espíritu, se convierte en Iglesia. La correspondencia entre la encarnación de Jesús en Nazaret por la fuerza del Espíritu y el nacimiento de la Iglesia en pentecostés no se puede pasar por alto. «La persona que une ambos momentos es María» (n° 24). En esta escena de pentecostés, quisiera ver el Papa la imagen de nuestro tiempo, la imagen del año mariano, el signo de esperanza para nuestra hora (n° 33).

Lo que Lucas hace visible con alusiones entretrejidas, el Santo Padre lo encuentra plenamente explicado en el evangelio de Juan: en las palabras del Crucificado a su madre y a Juan, el discípulo amado. Las palabras «Ahí tienes a tu madre» y «Mujer, ahí tienes a tu hijo» han fecundado desde siempre la reflexión de los intérpretes sobre el cometido especial de María en la Iglesia y para la Iglesia; con razón son el centro de toda meditación mariológica. El Santo Padre las entiende como el testamento de Cristo pronunciado desde la cruz. Allí, en el interior del misterio pascual, María es entregada al ser humano como madre. Aparece una nueva maternidad de María que es fruto del nuevo amor madurado a los pies de la cruz (n° 23). Queda así visible la «dimensión mariana en la vida de los discípulos de Cristo... no sólo de Juan... sino de todo discípulo de Cristo, de todo cristiano». «La maternidad de María, que se convierte en la herencia del hombre, es un regalo que Cristo hace personalmente a cada ser humano» (n° 45).

El Santo Padre da aquí una explicación muy sutil de la palabra con la que el evangelio cierra la escena: «Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa» (*Jn* 19,27). Ésta es la traducción a la que estamos habituados; pero la profundidad del acontecimiento -así lo acentúa el Papa- sólo se pone de manifiesto cuando traducimos de forma totalmente literal. Entonces el texto dice, en realidad: él la acogió dentro de lo suyo. Para el Santo Padre, esto significa una relación absolutamente personal entre el discípulo -todo discípulo- y María, un dejar entrar a María hasta lo más íntimo de la propia vida intelectual y espiritual, un entregarse a su existencia femenina y materna, un confiarse recíproco que se

convierte continuamente en camino para el nacimiento de Cristo, que realiza en el hombre la configuración con Cristo. Así, no obstante, el cometido mariano arroja luz sobre la figura de la mujer en general, sobre la dimensión de lo femenino y el cometido especial de la mujer en la Iglesia (n° 46).

Con este pasaje se agrupan en adelante todos los textos de la Escritura que se entretajan en la encíclica hasta formar un tejido unitario. Pues el evangelista Juan, tanto en el episodio de Caná, como en el relato de la cruz, llama a María, no por su nombre, ni «madre», sino con el título «mujer». La conexión con *Gn 3* y *Ap 12*, con el signo de la «mujer», queda así establecida desde el texto, y, sin duda, en Juan tras esta denominación está la intención de elevar a María, como «la mujer» en general, al plano de lo universalmente válido y de lo simbólico<sup>14</sup>. El relato de la crucifixión se convierte así simultáneamente en interpretación de la Historia, en la referencia al signo de la mujer que, de forma materna, toma parte en la lucha contra los poderes de la negación y en este punto es signo de la esperanza (n° 24 y n° 47). Todo lo que se sigue de estos textos, la encíclica lo resume en una frase del credo de Pablo VI: «Creemos que la santísima Madre de Dios, la nueva Eva, Madre de la Iglesia, prolonga en el cielo su tarea materna en favor de los miembros de Cristo, cooperando en el nacimiento y fomento de la vida divina en las almas de los redimidos» (n° 47).

#### 4. Interpretación del año mariano

Con todas estas contribuciones ensambla el Papa a continuación su interpretación del nuevo año mariano. Mientras que el año mariano de Pío XII estuvo ordenado a los dos dogmas marianos de la Inmaculada Concepción y la Asunción corporal de María al cielo, en esta ocasión se trata de la referencia a la presencia especial de la Madre de Dios en el misterio de Cristo y su iglesia (n° 48). El nuevo año mariano no quiere sólo recordar, sino preparar (n° 49); tiene una tendencia que remite dinámicamente hacia delante. El Papa recuerda el milenario del bautismo de san Vladimir, que se ha de considerar como el milenario de la conversión de Rusia a la fe cristiana, y conecta esto con el bimilenario del nacimiento de Cristo. Tales fechas no exigen sólo recuerdo, sino también una renovada atención a nuestra verdadera identidad histórica y humana, que se expresa en esas fechas. Tal orientación reiterada de nuestra Historia hacia su fundamento es el sentido más profundo del jubileo, y ¿quién podrá poner en duda que, en nuestro momento histórico, con los nuevos conocimientos que se acumulan rápidamente y con la crisis simultánea de todos los valores culturales, precisamos urgentemente de tal orientación de nuestra existencia?

El encuadre que el Papa ha dado al año mariano subraya muy claramente su interpretación íntima. Comienza con pentecostés. La escena de pentecostés, como ya se ha dicho, debería convertirse en la imagen de nuestra identidad, y con ello de nuestra verdadera esperanza. La Iglesia debe aprender nuevamente de María su condición de Iglesia. Sólo con la atención al signo de la mujer, a la dimensión femenina bien entendida de la Iglesia, se produce la nueva apertura a la fuerza creadora del Espíritu, y con ello la configuración con Cristo, cuya presencia es la única que puede dar a la Historia centro y esperanza. El año mariano concluye con la fiesta de la Asunción corporal de María al cielo, y con ello remite al gran signo de la esperanza: a la Humanidad ya salvada en María, en la que a la vez se hace visible el lugar de la salvación, de toda salvación.

En el epílogo de la encíclica, el Papa efectúa aún una concreción emocionante de la orientación de nuestro presente, y con ello del objetivo del año mariano. En el contexto de su comprensión de nuestra hora como un adviento, explica él el antiguo himno de adviento «Alma redemptoris mater», y subraya especialmente sus palabras «ven, ayuda a tu pueblo, que se esfuerza por levantarse de la

---

<sup>14</sup> Acerca del debate exegético moderno sobre Jn 19,26s cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III*, Friburgo de Brisgovia 1992, pp. 321-328; R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reumann, *Mary in the New Testament*, Filadelfia - Nueva York 1978, pp. 206-218 [tr. esp. *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1982]; N. M. Flanagan, «Mary in the Theology of John's Gospel», *Mar.* 40 (1978) 110-120.

caída». El año mariano está asentado, por decirlo así, en el punto neurálgico que media entre el caer y el levantarse; en la media luz existente entre el herir la cabeza de la serpiente y el ser herido del vulnerable calcañar del hombre. En este punto nos encontramos aún constantemente y siempre de nuevo.

El año mariano quiere ser para toda conciencia un acicate a seguir el camino de la no caída – a aprender de María cuál es dicho camino. Ha de ser, por decirlo así, un único grito en alta voz: «Ayuda, sí, ayuda a tu pueblo, que cae» (nº 52). El año mariano, como explica la encíclica, dista mucho de ser una devoción simple y sentimental. Es un llamamiento implorante a nuestra generación para que reconozca el cometido de esta hora histórica y tome el camino de la no caída en medio de todas las amenazas.