

LA «INCLUSIÓN» ANTROPOLÓGICA DE LOS DOGMAS MARIANOS. UNA MIRADA DENTRO DE NUESTRO ENTORNO TEOLÓGICO

Trinidad León Martín, M.C.*

1. Introducción

Mirados de manera crítica, los dogmas marianos podrían parecer una infidelidad a la sencilla y sobria narración del evangelio sobre la figura de María de Nazaret, resultando difícil armonizar esta sencillez con el desarrollo del dogma¹. La sublimación de la figura religiosa de esta mujer concreta parece tomar con frecuencia el lugar del compromiso de la fe, reivindicando para la criatura un *hacer* y una *gloria* que corresponde sólo a Dios, y más concretamente a la persona del Espíritu Santo². La proclamación de los dogmas de la Inmaculada Concepción (Bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX, 8 diciembre de 1854) y de la Asunción (Constitución apostólica *Munificentissimus Deus* de Pío XII, 11 de noviembre de 1950) puso en evidencia la urgencia de una reflexión mariológica actualizada. El quehacer teológico, a partir de la última mitad del siglo XX, sobre todo, intenta situar la mariología dentro de la entera reflexión teológica, poniendo al descubierto la profunda vinculación de esta figura femenina con el entero Plan de Salvación y, por tanto, con la antropología teológica, con la cristología y con la eclesiología, tal como propuso el concilio Vaticano II³.

El debate traspasa los límites de estos dos últimos siglos y se enfrenta a las definiciones que afectan al tema cristológico-mariológico desde Éfeso (431) y Calcedonia (451). Ambos concilios llevaron a entender como definidos los *dogmas* de la Maternidad divina y de la Virginitad perpetua de María, en íntima relación con la verdadera divinidad y la verdadera humanidad de Cristo.

En estos últimos tiempos, al debate sobre la fidelidad al evangelio y a la

* Profesora en Misterio de Dios y Mariología de la Facultad de Teología de Granada.

¹ Cf. GARCÍA PAREDES, J. R. C., *Mariología*, BAC, Madrid 1995 y FORTE, B., *María, la mujer icono del misterio*, Sígueme, Salamanca 1993, 286.

² Cf. FORTE, B., o. c., 113s; MIEGGE, G., *La vergine Maria, Saggio di storia del dogma*, Claudiana, Torino 1982.

³ Sería larga la enumeración de teólogos y teólogas, de Grupos y Revistas, que ponen hoy todo su empeño en esta tarea, pero por cercanía en todos los sentidos me permito citar las revistas: *Ephemerides Mariologicae*, en España, y *Theotokos*, en Italia; los trabajos ecuménicos del Grupo de Dombes, en Francia; y los congresos marianos internacionales que se vienen realizando regularmente, en los cuales se vierte buena parte de la inquietud que mueve esta disciplina. Quiero hacer mención especial de los trabajos de Mercedes Navarro en el ámbito español, y a Cettina Milletto, en el ámbito italiano, así como a Ivone Gebara, María Clara Bingemer y Barbara Pataro Buckner, en el ámbito latinoamericano.

tradición, y la aceptación debida a la palabra del magisterio actual se unen otros factores. Por un lado, la fuerte desvalorización postmoderna de la *piEDAD popular*, que está a la base de los dogmas marianos más recientes, y por otro, la repulsa de la teología feminista a aceptar una figura de mujer que aparece *desfigurada* por los «privilegios» o «prerrogativas» divinas. A esto se une el rechazo de la reforma a la vocación dogmática mariológica del catolicismo, ya no tan visceral como se ha dado a lo largo de casi cinco siglos, pero aún evidente. Estas diversas y encontradas perspectivas hacen de la mariología –que parecía definitivamente situada dentro del «misterio de Cristo y de la Iglesia» en la Constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II–, una verdadera *cuestión* de fe y, por tanto, de reflexión, dentro del campo de las disciplinas teológicas.

Nos encontramos en un momento de verdadera búsqueda del sentido y significación de la *mujer* directamente vinculada al proyecto del Reino. La figura de María, como activa colaboradora en el Plan de la Salvación, se revaloriza aún dentro de los ambientes que históricamente se han mostrado más desconfiados y reacios. Está en alza, por ejemplo, la reflexión ecuménica sobre la Madre de Nuestro Señor Jesucristo. Se afirma la reflexión feminista sobre María. La teología *inculturada* africana, asiática o latinoamericana está profundizando sobre la relación de María, virgen-madre, con las *diosas* a las que los pueblos indígenas nunca dejaron de venerar en lo más profundo y vivo de su experiencia religiosa, descubriendo en la Madre de Jesús y Madre nuestra una identificación-continuidad y una riqueza difíciles de asumir desde una óptica puramente doctrinal o dogmática.

La Mariología y sus dogmas representan hoy, cada vez con mayor acierto, una síntesis de la sensibilidad religiosa del pueblo y de la teología, el pequeño y fuerte nexo en el que confluyen o del que puede partir el estudio de los temas centrales de la fe. Trinidad, Cristología, Protología, Antropología, Eclesiología, Pneumatología y Escatología tienen, desde la reflexión mariológica, una nueva perspectiva, un horizonte, en muchas de sus dimensiones, aún por explorar⁴. Sin duda, olvidar o menospreciar esa relación implica, en muchos momentos, empeñarse en mantener diatribas abstractas y, en muchos casos, teológica y antropológicamente infundadas y carentes de credibilidad.

2. La verdad y el espíritu del dogma en la Iglesia desde la mariología

Sabemos que el magisterio de la Iglesia no está sobre la revelación, de

⁴ En este sentido tenemos la excelente aportación de X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Sígueme, Salamanca 1990. Obra que resume, por una parte, sus aportes a la mariología hasta ese momento y, por otra, es punto de partida hacia lo que constituye su elaboración posterior a través de artículos y otra de sus obras: *Amiga de Dios. El mensaje mariano del Nuevo Testamento*, San Pablo, Madrid 1996.

modo que, según argumentaba el Concilio Vaticano I, sólo puede ser definida una verdad contenida en la Escritura y en la Tradición (cf. DH 3011). La Iglesia no puede *construir* la verdad revelada, sólo puede y debe reconocerla. Al mismo tiempo, el dogma no es una afirmación *estática* y *a-contextual*. Es una invitación a escudriñar las Escrituras y los acontecimientos de la historia (cf. Lc 24,25-32) para comprender lo que en ellas se nos ha dicho, no como doctrina inerte, sino como verdadero *acontecer*, en el que se manifiesta la presencia de Dios en nuestra historia. Las afirmaciones dogmáticas, pues, han de entenderse dentro de un doble contexto histórico-cultural: aquél en el que fueron definidas y en el que deben ser acogidas. Esta doble *contextualización* sirve para iluminar el sentido profundo del dogma y, a la vez, para relativizar las formulaciones en que esa verdad se expresa históricamente. A todo ello hay que añadir que existe un *orden o jerarquía en el conjunto de verdades* que nos ayudan a creer en Iglesia⁵.

El proceso seguido por la verdad dogmática *mariológica* no es ni mucho menos lineal y uniforme, sino escalonado, en el sentido de que en unos momentos se le ha prestado mucha atención, mientras que en otros ha quedado prácticamente sumido en el silencio «teológico», si bien ha sobrevivido en la experiencia devocional del pueblo llano. Pero hoy, ¿qué sentido tienen los cuatro dogmas marianos? El reto está en descubrir la singularidad de la mujer, María, dentro de la totalidad del acontecimiento salvífico, sin separarla ni aislarla del resto de los seres humanos, a cuya condición y generación ella pertenece.

Habría que pensar la afirmación de García Paredes: «Los dogmas marianos no son la afirmación autoritaria de cuatro privilegios de María escogidos al azar y a los cuales se les podría añadir otros. Son el resultado cuádruple de un proceso unitario, de un itinerario gnoseológico y espiritual, lleno de complejidad. Se trata de un proceso seguido por miles de comunidades creyentes a lo largo de diecinueve o veinte siglos»⁶. Si aplicamos este criterio al misterio de la mujer María y a su relación con la obra de la redención humana, llevada a cabo por su hijo e Hijo de Dios, Jesucristo, estaremos entrando de lleno en el *sentido cristiano de la existencia*, de la cual María, la mujer de Nazaret, es paradigma no sólo histórico, sino escatológico.

Todo ello queda corroborado con lo que implican los dos dogmas marianos más recientes, la Asunción y la Inmaculada Concepción. Tiene razón Forte al advertir que «los dos "nuevos" dogmas llegan a integrarse recíprocamente, ofreciendo en María la imagen de una antropología teológica ejemplar, en la que

⁵ Cf. UR, 11.

⁶ GARCÍA PAREDES, J. C., *o. c.*, 291-292.

Dios no sólo no rivaliza con el hombre y su gloria, plenamente afirmada, sino que coincide con la vida plena de la criatura»⁷. La Inmaculada Concepción habla de la protología de la gracia, mientras que la Asunción lo hace de la escatología. Serían como los dos polos entre los cuales transcurre la vida humana en su totalidad: *de Dios a Dios*. Se completa así lo que podríamos llamar una *inclusión teo-antropológica*: Dios está en el origen y en el fin de toda existencia humana, llamándola a la vida como existencia histórica y llevándola a la Vida como plenitud escatológica.

Así pues, ninguno de los dogmas referidos a María tienen sentido en sí mismos ni sirven para ensalzar la figura individual de esta mujer concreta, sino en orden al Plan de Salvación de la entera creación. Los dogmas marianos tal vez no ofrezcan *nuevos datos* de la revelación, pero, sin duda, sí que abren *nuevas perspectivas* hermenéuticas desde las cuales podemos dejar que el Misterio divino nos alcance y nos envuelva, diciéndose a través de un cuerpo de mujer y en palabras de mujer.

Los dogmas referidos a María ponen de manifiesto la triple dimensión en la que se comprende la vida entera del ser humano: *la dimensión protológica* (Inmaculada Concepción), en relación con la antropología teológica de la gracia: en el principio era la gracia, (no el pecado); *la dimensión histórica* (Maternidad y Virginitad perpetua): Dios decide y el ser humano acoge, colaborando y entregándose libre y responsablemente a su designio, en fidelidad y amor perpetuo; y *la dimensión escatológica* (Asunción), trascendencia cumplida; la «Toda Santa» debía ser modelo para el creyente, no sólo en su paso por la historia, sino en el alcance de su meta en plenitud.

Desarrollemos a continuación algunas de estas sugerencias entendidas como una verdadera «inclusión» teológico-existencial.

3. *La Inmaculada Concepción o la mujer luminosa*

Si el pecado comporta oscurecimiento de lo divino en el ser humano, la familiaridad con Dios conlleva el aspecto *luminoso*, la posibilidad de indicar y reflejar la Fuente misma de la Luz. «El núcleo de la verdad que se nos comunica por la Inmaculada Concepción es el de la relación entre lo divino y lo humano. Entre estos dos polos sin ningún contacto en apariencia, totalmente opuestos, existe un "punto" de intercesión, que es precisamente la Inmaculada

⁷ FORTE, B., *o. c.*, 143.

Concepción»⁸. Se trata de una realidad personal *pensada* en Dios desde la eternidad-eternal (sin tiempo). Esta realidad se sitúa en algo que bien podríamos llamar la *anamnesis* divina, *lugar* que vincula lo todavía no-creado y la creación misma y que posee toda su virtualidad en el Misterio divino, en el cual toda criatura es *reconocida y amada* por Dios desde siempre y antes de su existencia.

No estaría de más preguntarse por qué María es, entre todas, la única persona vinculada de tal manera al Creador que puede reflejarle en nuestra realidad sin desfiguración alguna. Por qué ella es capaz de continuar transmitiendo la luminosidad de Dios sobre la opacidad del mundo oscurecido por el pecado o empecatado. De acuerdo a la intuición desarrollada por Pinkus, la respuesta parece no ser otra que la del reconocimiento personal de cada ser en Dios, con su propia capacidad de escucha y de respuesta a la Palabra divina. En este sentido, María es «el símbolo de la capacidad humana para trascenderse a sí mismo, para abrirse a la energía divina sin ninguna resistencia»⁹. Se diría que María está, desde las mismas entrañas divinas, abierta al plan salvador de Dios y su respuesta histórica corresponde a una coherencia creatural no rota, no obstaculizada por la fuerza del pecado, que, no obstante, pudo ejercer sobre ella la misma presión que ejerce sobre cualquier otro ser humano.

Personalmente me atrevería a referirme a la Inmaculada como el *lugar anamnético* en el cual todavía es posible ver la criatura humana, amada y elegida por Dios desde el principio en aquel que es su verdadera Imagen, el Hijo. Todas las criaturas estamos presentes en ella y en ella encontramos la huella dejada por lo divino en nuestra realidad, más allá de todas las capas opacas que a lo largo de la historia ha generado y continúa generando la ruptura interior y exterior que supone la realidad que llamamos *pecado*. El dogma de la Inmaculada nos recuerda de manera totalmente actualizante y personal, en mi propia realidad personal, que la fuerza del pecado no ha roto el vínculo de la gracia creacional y menos aún de la gracia encarnacional, la recibida en el acontecimiento y en la adhesión pascual a Jesucristo.

Sobre el puente tendido gratuitamente desde Dios, en esta hija de la Humanidad, María, viene continuamente a nosotros el Salvador. La Inmaculada es aquella persona sobre la que Dios ejerce su gracia *de envío* (misión) y ella, acogéndola en su propia corporeidad, la hace llegar hasta nuestra realidad. Teilhard de Chardin conoce esta imagen cristiana como «la Acción inmóvil», la realidad capaz de transmitir la «Energía divina» en nuestra realidad humana,

⁸ PINKUS, L., *El mito de María. Aproximación simbólica. Materiales para la comprensión del psicodinamismo de lo femenino en la experiencia cristiana*, DDB, Bilbao 1987, 80-81.

⁹ PINKUS, L., *o. c.*, 83.

capaz de generar el encuentro de lo divino con lo humano¹⁰.

La pureza de su vinculación con Dios es la que posibilita a la criatura humana para que acoja y filtre la fuerza divina que vence la oscuridad del pecado. Según Teilhard de Chardin, ésta es una virtud activa que centra a la criatura en Dios y mantiene los ojos de Dios fijos en su criatura, bajo su atención e influencia¹¹. Que María sea precisamente *la mujer* portadora de esa capacidad de transmisión y filtración de la gracia divina no supone en ella ningún mérito de virtud moral o privilegio, sino que es la razón constitutiva de su ser, connatural al hecho de ser arquetipo de la criatura pensada por Dios desde el principio y como signo de su inamovible voluntad eterna de salvación.

Lo que aquí se quiere resaltar no es precisamente la *excepcionalidad* del hecho, el «privilegio» extraordinario otorgado a María como persona, que la situaría en la orilla opuesta de nuestra condición, sino el *significado* de esta realidad perfectamente vinculada a la nuestra a la vez que perfectamente vinculada a Dios. En ningún momento se acentúa como principio de este *símbolo* o modelo paradigmático el pecado o la mancha original, sino precisamente la gracia a la que todos estamos llamados, desde siempre, en el Hijo. El pecado realmente existente en la humanidad no ha logrado romper definitivamente los vínculos con la gracia otorgada por Dios, primero en la creación y ratificada más tarde en la Encarnación-redención. «La Inmaculada concepción significa que la unión es anterior a la separación»¹². Esto implica que cada persona que se adhiere al plan de Dios, mirando el *modelo luminoso* que es María, es decir, dejándose guiar por él, puede realizar en sí misma el camino de reconstrucción relacional con lo divino y llegar a engendrar en su vida, como María engendró en su vientre y dio a luz, para iluminar a sus hermanos y hermanas, la Palabra de Dios.

Aceptar esto supone, desde luego, una visión de fe, de adhesión a esa Palabra revelada. En ella se nos manifiesta el misterio de la misericordia infinita de Dios y se nos dice que todo ser creado tiene un principio enteramente gratuito y un fin glorioso al que debemos tender. El misterio del mal y del pecado no logran separarnos de él, a menos que hagamos esa opción libre y voluntaria. La búsqueda de Dios y la conformidad con su plan salvador es la tarea irrenunciable de toda criatura humana, sin dejar de reconocer que esta búsqueda será ardua y que ese deseo de conformidad y de abandono confiado no dejará de verse constantemente amenazado. También, al menos así lo creo, María, en su

¹⁰ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, P., *Genèse d'une pensée*, Grasset, Paris 1961, 191.

¹¹ Cf. TEILHARD DE CHARDIN, P., «L'éternel féminin», en ID., *Ecrits du temps de la guerre*, Edic. du Seuil, Paris 1965, 279s.

¹² PINKUS, L., *o. c.*, 83.

condición vulnerable de mujer, debió pasar por esta realidad experiencial dramática, sin dejarse vencer por ella.

4. *La maternidad-virginidad o la fecundidad de la vocación humana*

Si la Inmaculada Concepción nos sitúa en la *luminosidad* de nuestro origen, la maternidad virginal de María nos sitúa ante la consecuencia fundamental de nuestra entrega a Dios. Teológicamente hablando, la *virginidad-maternidad* de María es uno de los símbolos más complejos y dinámicos de la fe cristiana, así como una de las paradojas más antitéticas de la misma. La acogida de la Palabra encarnada en el seno virginal (santo) de María nos supone, en principio, estar dispuestas/os a trascender un tipo de relaciones, entendidas como fecundas y/o generadoras, que, por lo general, se basan en la confrontación o complementación, en la fuerza o el placer de lo puramente biológico.

Desde el punto de vista de la *religión* como fenómeno humano, se advierte que la imagen arquetípica de la «Gran Madre» se halla presente en lo más profundo de la psique humana¹³. No obstante, la diferencia esencial entre esta imagen ancestral y María estriba en que ésta es una persona perfectamente humana y jamás deja de serlo. Lo realizado en ella es obra de «la Fuerza del Altísimo», de ese Aliento creador que desde el principio se cierne sobre el caos y va actuando, por medio de la Palabra creadora de Dios, el cosmos, es decir: la armonía.

La figura de María, desde el dogma de la virginidad-maternidad divina, se presenta como la mujer que, ante todo, acepta su propia condición y limitaciones humanas –«No conozco varón» (Lc 1,34)–. María se abre a la interpretación divina de la realidad y de los acontecimientos –«...que se cumpla en mí tu palabra» (Lc 1,38)–. Se abstiene de controlar, incluso de pretender, la realización del misterio y del plan anunciado, un plan que no es totalmente desvelado y que, al no entenderlo, «...lo guardaba todo en su interior» (Lc 2,51b). María es la mujer capaz de asumir la maternidad divina en términos de diálogo y de relación con Dios y no de mera dependencia de él. Capaz, por ello mismo, de asumir la capacidad de simbolizar, es decir, de *poner juntos* los dos extremos antitéticos de la corporeidad femenina: la virginidad y la maternidad.

Sin embargo, «a fin de poder acercarnos a esta otra imagen simbólica es necesario que nos esforcemos para ver la sexualidad desde un nivel muy distinto del que normalmente hemos estado acostumbrados a contemplarla, y en el

¹³ Cf. KASSEL, M., «María e la psiche umana. Considerazioni alla luce della psicologia del profondo», en: *Concilium* 19 (1983)148-162.

que, a consecuencia de la educación, nos encontramos hoy culturalmente»¹⁴. La sexualidad humana implica una relación amplia de la persona con su entorno y especialmente es manifestación de la capacidad de encuentro con la alteridad: los/as otros/as y Dios. Es una vocación constitutiva e irrenunciable.

Mirar la sexualidad desde la perspectiva denigrante en que la han sumido la mayoría de las culturas, concretamente el cristianismo postevangélico, y la liberalidad sexual postmodernista, ha tenido y tiene como nefasta consecuencia la de alterar esa capacidad de entrega relacional entre hombres y mujeres en la que lo más humano, el amor, no deja de ser exactamente lo más divino.

El significado más profundo de la virginidad «embarazada» de Dios es el que han vislumbrado los místicos más elocuentes de todos los tiempos, entre ellos san Juan de la Cruz. «En esta visión el aspecto físico de la virginidad es más bien secundario, entre otros motivos porque este término y la cualidad simbólica que implica se aplica tanto a la mujer como al varón...»¹⁵. Es obvio que la mujer en su propio cuerpo representa esta realidad de manera densa, profunda e íntima.

La virginidad-maternidad de María indican fundamentalmente la capacidad humana de abrirse al amor divino y de abandonar conscientemente en él todas las energías tanto personales como biológicas, la entera corporeidad humana. Lo que María engendró en la carne, en la realidad histórica, por obra del Espíritu, estamos llamadas/os a concebirlo y darlo a luz cada creyente en la fe, en esta misma historia.

5. La Asunción como recapitulación escatológica de la creación

Desde un tipo de *mariología dogmática*, la Asunción de María se contempla como la cumbre o «como corona suprema de sus privilegios», según queda recogido en la Constitución apostólica *Munificentissimus Deus* (1 de noviembre, 1950). Desde lo que en otro momento hemos querido llamar *Trinomariología*, la Asunción se concibe como la plenitud de una corporeidad enteramente abierta a Dios y receptora de Dios: envuelta y llena por lo Divino. Entendiendo eso que llamamos *lo Divino* como la Comunicación que nos hacer ser comunión.

Las revisiones más recientes a la escatología tradicional¹⁶ han puesto de

¹⁴ PINKUS, L., o. c., 93.

¹⁵ *Ibid.*, 94s.

¹⁶ Léase, por ejemplo, el magnífico artículo de HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, J. M., «La Asunción de María como paradigma de escatología cristiana», en: *EphMar* 51 (2000) 249-271.

relieve la inconsistencia de la llamada *escatología de la doble fase*, dentro de la cual, obviamente, la Asunción sería realmente un *privilegio* único de María, suyo, personal, al que los demás creyentes tenemos que aspirar confiada y pacientemente y al que no llegaremos hasta la consumación final de los siglos. Esta visión antropológico-escatológica está superada por aquella en la que la condición humana se considera desde la unidad indisoluble en una corporeidad –cuerpo y espíritu–. Esa corporeidad se transfigurará según la condición de Jesucristo resucitado. Así, la Asunción es, de nuevo, el símbolo que atrae la mirada esperanzada y gozosa de los creyentes en un *ya* que se va alcanzando a medida que nuestra condición va siendo trascendida por la gratuidad del encuentro con el Dios que *viene* y nos *lleva* a Él en Él.

Pero, por otra parte, las teólogas, sobre todo feministas, van dando su tributo particular a esta hermenéutica de la *corporeidad resucitada*, coincidiendo, de hecho, con la toma de conciencia de ser un *cuerpo* y no sólo un *sexo*. Se trata, principalmente, de reivindicar la dignidad del cuerpo femenino contra todo tipo de utilización y el derecho de la mujer de vivirse en él como medio de expresión plena de la propia subjetividad. El cuerpo vincula a la creación y, a la vez, al Creador, desde el momento en que Jesús, el Verbo hecho carne, asume esta corporeidad como propia, en el vientre de una mujer.

A partir de la Encarnación, pues, no es posible limitar la idea de la asunción al plano de lo espiritual, o de comprender al ser humano como un «compuesto» de cuerpo y espíritu, sino como un sujeto corpóreo capaz de decir en sí mismo en esta corporeidad y de ser llamado desde ella, y no fuera de ella, a la transcendencia. La *inclusión simbólica* abierta con la Inmaculada, prefiguración del origen de la humanidad en Dios, se cierra o recapitula en la Asunción como símbolo catalizador de todas las esperanzas de participación plena de la gloria. La singularidad de la Asunción de María no es, pues, en modo alguno, un privilegio excluyente, sino realidad inclusiva, faro que ilumina el camino de todo creyente. El destino de María está unido al de todos los hijos e hijas de Dios, salvados y salvadas en Cristo.

Lo acontecido en María, desde el *nacimiento* hasta la *dormición*, es una anticipación paradigmática de lo que Dios desea realizar en cada ser humano. En la humanidad existe una *realidad simbólica* capaz de reflejar la armonía (la conjunción) con lo divino y de superar el desgarramiento personal que supone la condición sometida a las vicisitudes en las que nos sitúa la libertad del ser existencial. La energía misteriosa y dramática que irrumpe en el principio de la historia de la humanidad, llevándola al sometimiento del pecado en todas sus manifestaciones –odio, violencia, degradación, enemistad–, no logra cambiar el destino final que nos aguarda. Esa incoherencia con nuestro origen *gracioso* nos supone toda

una vida de lucha, de encuentro y desencuentro: con nuestra propia realidad personal, con las otras realidades personales o acontecimientos históricos y con la realidad misma que llamamos Dios. La realidad del pecado como fuerza disgregadora puede llegar a dominar nuestra existencia, pero sabemos que ha sido vencida por la sobreabundancia de la acción redentora de Dios en Cristo. María es la prefiguración de esta salvación.

El paradigma de la corporeidad histórico-simbólica de María como prototipo de la gracia y arquetipo de la salvación, nos dice que ese encuentro divino-humano se realiza dentro de nuestra *casa*, en nuestra condición vulnerable. Por algo el prólogo al evangelio de Juan advierte, no sólo que Dios ha puesto *su morada* entre los nosotros, sino que lo ha hecho entre *los suyos* (cf. Jn 1,1-18). Las claves en las que se proyecta una nueva visión teológica de la dogmática mariológica podemos perfilarlas, pues, en estos términos o parecidos:

- 1) Se percibe un claro rechazo a la antropología dicotómica heredera del pensamiento filosófico helenista entre el *cuerpo* y el *espíritu* y, con mayor fuerza aún, se rechaza la identificación del cuerpo de la mujer con la sexualidad-genitalidad que la convierte en una clara metáfora de la culpa y de la marginación humana. A partir de la Encarnación del Hijo de Dios en el seno de esta mujer, María, la corporeidad femenina es dignificada en todas sus dimensiones. Y esta dignificación no es una «privilegio» o exaltación exclusiva de esta mujer concreta, sino que, en ella, lo femenino recibe una visión renovada de la creación entera. María no es la mujer *paradójica*, es la mujer *paradigmática*¹⁷.
- 2) Por tanto, una renovada atención a la corporeidad como *lugar* de comunicación de lo divino-humano, que supera la fuerte y prolongada esquizofrenia antropológica que se ha venido sufriendo dentro de la visión cristiana del ser humano. La mujer, en esta nueva perspectiva antropológica propiciada por la mariología, es sujeto en la historia de la salvación y no sólo objeto al uso ni de la voluntad de Dios ni de la voluntad del hombre. Ella es llamada y decide, en actitud de diálogo digno y dignificante, su colaboración activa en el Plan salvador. No es *recipiente* pasivo de la gracia, sino carne fecunda y vientre gestante del Hijo *de Dios* e hijo *de la Humanidad*. La salvación no es algo que se gesta fuera

¹⁷ En el *Catecismo de la Iglesia Católica* leemos: «La ascensión de la Santísima Virgen constituye una participación singular en la Resurrección de su Hijo, y una anticipación de la Resurrección de los demás cristianos» (nº 966).

del cuerpo, sino en el cuerpo; más aún: en el cuerpo de una mujer.

- 3) El rol de la maternidad no define esencialmente a la mujer, ni a María. Ella y cualquier mujer llegan a la maternidad como realización de su propia conciencia co-creadora, expresión plena de su propia corporeidad y no sólo de su genitalidad biológica. El reconocimiento de su propio ser ante el ser y la corporeidad masculina no es ya una «atracción destructora» ni un medio de «sometimiento», sino un verdadero *lugar* de encuentro y de realización humana con carácter de «imagen y semejanza» divina. La mujer es realmente un «espacio de salvación»¹⁸.
- 4) La muerte, mirada desde el horizonte salvífico de la ascensión de María, ya no mantiene el valor de vínculo indestructible entre pecado y degradación-corrupción corporal, sino que privilegia el modelo paradigmático de la antropología de la esperanza, la escatología liberadora y glorificadora que nos espera en el seno de Dios, nuestro Creador.

De hecho el aspecto de modelo *paradigmático* de lo femenino eclesial personificado en María de Nazaret ha tenido en estos últimos años un modo muy variado de interpretarse hermenéuticamente. El Concilio Vaticano II, en concreto en el capítulo VIII de *Lumen Gentium*, no es ni puede considerarse un punto de llegada en la reflexión sobre el papel de la figura de María en la Iglesia, sino precisamente un punto de partida para una nueva etapa eclesial en la que ella sea verdaderamente *Madre* de cada creyente y *Madre* de la Iglesia.

6. Concluyendo

La perspectiva y la hermenéutica bíblico-mariológica nos permite afirmar, en alguna medida, que la Escritura ofrece datos muy escasos y concisos sobre el acontecimiento histórico *María de Nazaret*. Sería difícil construir sobre ellos una doctrina antropológico-teológica fiable y, sobre todo, creíble, si no encontráramos en ellos los signos profundos de una realidad muy cercana a la nuestra y, por lo tanto, claramente inteligibles.

La hermenéutica de la *sospecha*, aplicada fundamentalmente por la teo-

¹⁸ Cf. la excelente obra de M. T. PORCILE, *La mujer, espacio de salvación*, Trilce, Montevideo 1991.

logía feminista¹⁹, advierte, no obstante, que hay que valorar y tener en cuenta aún lo que parece ser una construcción de tipo patriarcal. Y ello con la clara finalidad de *legitimar* una fe que, en principio, debemos sentir como auténtica en sí misma desde el momento que centra nuestro camino de entrega y adhesión a Dios y a su proyecto sobre el mundo y sobre nuestra realidad personal. Desde la mariología, se trata de vivir en profundidad el rico patrimonio de fe recibido a través de esta figura de mujer, pero evitando el riesgo, siempre presente, de construir una personalidad tan sublime como inexistente.

La analogía y los paralelismos de los que podemos servirnos, mirando y admirando la figura de María, la Madre de Jesús, el Hijo de Dios, no pueden ser *figuras paradójicas* del ser humano y de las relaciones humanas tan idealizadas y sublimadas que, por imposibles de reproducir en la vida real, resulten sencillamente grotescas. Más bien, desde la comprensión de los cuatro dogmas marianos de la Iglesia católica, deberíamos esforzarnos por comprender más y mejor el paradigma y el mensaje que la sencillez del relato testimonial evangélico nos quiere transmitir, por ejemplo, en lo que respecta a las relaciones *personales y familiares* entabladas entre Dios y la humanidad. María es figura *paradigmática* para todo creyente en esta relación con Dios abierta, gratuita y libre.

¹⁹ Estoy pensando, fundamentalmente, en una obra bastante impactante: WARNER, M., *Tú sola entre las mujeres*, Taurus, Madrid 1991; y en otra no menos polémica: RANKE-HEINEMANN, U., *No y amén*, Trotta, Madrid 1998.