

maría en la historia de la salvación

Enrique Barón

Se puede empezar señalando la diferencia entre “María en la historia de la salvación” y María en esta fecha del calendario que son las proximidades del año 2000. En esta fecha ha parecido bien celebrar un año mariano. El cómputo de los años de este calendario toma como punto de partida el nacimiento de Jesús (prescindiendo del error material de unos pocos años). Por ello tiene sentido cristiano. Como la madre debió de preceder a este nacimiento, ha parecido oportuno conmemorarlo antes de esa fecha milenaria. Estas páginas las escribo con ocasión del presente año mariano. Pero hay que tener presente que una cosa es la historia de la salvación y otra los centenarios, aunque en ambas entre el tiempo.

En los centenarios hay, en primer lugar, algo convencional. Se le da un valor especial a un número por ser múltiplo de diez. Pero el sistema decimal no tiene nada que ver con la historia de la salvación. Mateo, por ejemplo, tiene en su genealogía (Mt 1,1-17) una intención claramente histórico-salvífica basada en el número 14. Además, se cuentan los años, es decir, las vueltas que la tierra da alrededor del sol, lo cual no es una realidad histórico-salvífica sino cósmica. En un caso y en otro el tiempo es distinto. Los centenarios se miden con el tiempo cósmico, uniforme como el tic-tac de un reloj, extrínseco a los acontecimientos de la historia. Es el “khrónos”. Hay otro tiempo, marcado por las oportunidades dadas por los sucesos salvíficos, por los “kairoí”. Es el propio de la historia de la salvación.

Hay todavía otra razón para distinguir entre ambos tiempos. El tiempo cronológico, el de los centenarios, está distendido, marca la distancia entre

aquel entonces y nuestro hoy. El tiempo salvífico, sin quedar anulado, está contraído. Es un tiempo en el que el hoy es cercano, con su propia medida, al pasado y al futuro. La proximidad temporal del Reinado de Dios (cf. Mc 1,15; Mt 4,17), la acentuación del hoy de Jesús (cf. Lc 4,21) y del hoy del cristiano (cf. Heb 3,7-4,11) o el actualismo de Jn son expresiones diversas de una misma "relatividad" temporal salvífica en la que siempre hay un acortamiento. Es lo que dice Pablo en 1 Cor 7,29: "el tiempo ('kairós') se ha acortado" o, quizá más exactamente, "se ha contraído". Por eso el año mariano quedará sólo en ocasión para unas reflexiones sobre María en la historia de la salvación¹.

Pensar la teología desde la historia de la salvación fue una especie de descubrimiento que entre católicos tuvo auge en los años del Vaticano II. Por ejemplo, por aquellos años se empezó a escribir un gran curso de teología, "Mysterium Salutis", que ya en el subtítulo se presentaba como teología histórico-salvífica² y comenzaba con una larga y complicada disquisición sobre el concepto de historia de la salvación. En España, también por entonces, otro curso teológico se intitulaba "Historia Salutis"³. En mariología se podía esperar una renovación a partir de este enfoque. Sin embargo, se puede dudar que esta renovación haya tenido lugar. Sin remontarnos ahora a las cuestiones básicas sobre lo que se entiende por historia de la salvación y su función en la teología, nos limitaremos a apuntar por dónde pueden ir las cosas cuando se las ve desde este punto de vista, qué puede significar para la figura de María atender ante todo a su relación con la historia de la salvación.

Para lo que aquí pretendemos pueden bastar dos notas previas. Primera, la historia de la salvación es una historia verdadera. Al decir esto nos referimos a la cualidad de los histórico: lo propio de la vida terrena del

¹No estará de más recordar lo que sucedió hace un siglo. En 1882 se presentó una petición a León XIII de celebrar en 1885 el diecinueve centenario del nacimiento de María. El papa nombró una comisión que estudiara la propuesta. La comisión la rechazó y el papa confirmó este parecer. Hace un siglo no hubo año mariano. Se dieron varias razones: que no había noticia cierta sobre el tiempo del nacimiento de María; que celebrar centenarios era una novedad desconocida de los antiguos, también devotos de María; y, sobre todo, que a María no hay que conmemorarla un año porque hay que conmemorarla todos los años. Véase la carta del Prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos, Acta Sanctae Sedis 16 (1883-84) 525-527.

²*Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Benzinger Verlag 1965-1981. La traducción castellana del subtítulo no es muy exacta: "Manual de teología como historia de la salvación". En el original no se dice que la teología sea historia de la salvación sino que es histórico-salvífica. Se entiende que la teología dice relación a la historia de la salvación, no que sea historia de la salvación.

³*Historia Salutis*, BAC, Madrid 1968 y siguientes. Van publicados 18 tomos.

hombre, con sus limitaciones, en una situación determinada en la que actúa su libertad, en conexión de unos con otros, con una acción que es capaz de innovar, de crear nuevas posibilidades de modos de vivir. Segunda, la historia de la salvación es una historia diferente. Porque es diferente, no debe ser medida con la medida de cualquier otra historia. No hay que compararla con la "la historia", que no es más que una vaga abstracción y quizá una aspiración a una unidad que no está hecha y es utópica, sino con tal o cual historia. A veces se ha tomado la historia política como equivalente a la historia sin más. Por lo mismo, tampoco se puede recurrir a la "historia universal", que es otra abstracción utópica.

Sobre la pertenencia de una persona a una historia, la persona puede ser determinada por la historia o también la persona puede ser determinante de la historia. Por ejemplo, un médico puede pertenecer a una historia de la medicina que está ya configurada y a la cual él no aporta nada, o, por el contrario, puede hacer que a partir de él esa historia sea distinta. Esta posibilidad habrá que tenerla presente al hablar de María en la historia de la salvación. Puede ser configuradora de esa misma historia en la que entra.

En lo que sigue habrá una primera parte negativa, que consistirá en señalar dos enfoques cuyo principal defecto consiste en la ausencia de un pensamiento histórico-salvífico. Después, limitándonos a lo principal, atenderemos a Lucas, el más historiador y el más mariólogo de los autores del Nuevo Testamento, con alguna breve comparación con los otros. Finalmente, compararemos este enfoque basado en la historia de la salvación con el enfoque dogmático.

Una mariología de principios

No hace tantos años se discutía como cuestión principal de toda la mariología la de los "principios" y el "primer principio" en que había que fundarla. Se pretendía con ello construir una mariología "científica". Se entendía por "científica", siguiendo el concepto aristotélico-tomista de ciencia, un conocimiento deductivo a partir de lo que es "notissimum per se". Sería una mariología axiomática, deductiva. Utilizaría un modo de conocer que no es histórico. Llevaría a una especie de mariología *more geometrico*. Algunos mitigaban este modo de pensar introduciendo lo histórico dentro del primer principio mariológico. Decían, por ejemplo, que éste era la maternidad divina, pero no en sentido abstracto y apriorístico, sino en sentido concreto e histórico, como la muestran la Escritura y la Tradición. La situación era la de un modo de pensar que por sí mismo está despegado de lo histórico, aunque con la historia de los evangelios como telón de fondo. De este modo,

lo histórico queda sometido a lo no histórico, que son los principios. En esta mariología no hay lugar para María en la historia de la salvación o, en todo caso, lo que de ésta se diga estará subordinado a un pensamiento ahistórico.

Una mariología historicista

Si la anterior era ahistórica, ésta reduce la historia de María a lo que es común a otras historias. Si la anterior ignoraba que se trataba de una historia verdadera, ésta no tiene en cuenta que es una historia diferente. Por ello tampoco en este caso se capta lo histórico-salvífico. A veces un mismo autor, como Roschini, escribe una mariología de principios y una "vida de María". Estas siguen el modelo de las "vidas de Jesús" y tienen tras de sí la historiografía moderna. Se quieren dejar bien asentados datos históricos concretos, por ejemplo, fecha y lugar del nacimiento de María. Sean los que sean los resultados de esta investigación histórica, queda en el aire el significado que puedan tener para la fe. Más bien es una concesión al criticismo histórico arraigado en la mentalidad moderna o también un modo de compensar aquella otra excesiva abstracción. Se les puede hacer a las "vidas de María" la misma objeción de principio que a las "vidas de Jesús": los evangelios no son fuentes históricas como otras cualesquiera; el hecho de que procedan de la fe y se dirijan a la fe los califica radicalmente; o, dicho con palabras de Lucas, los "testigos oculares" son al mismo tiempo "servidores de la palabra" (cf. Lc 1,2).

Si se comparan las "vidas de María" con otras biografías, el saldo tiene que ser muy insatisfactorio. De su vida conocemos muy pocos datos y no con la exactitud que querría tener el historiador moderno. El ideal historicista estriba en "escribir la historia con todo detalle"⁴. Quien escriba la historia de María se quedará muy lejos de realizarlo.

También puede entrar en este capítulo de lo historicista otra clase de libros en que la historia, sin pretender ser biografía, se atiene a una facitividad que encierra dentro de unos límites prestablecidos el significado de la historia. Un ejemplo puede ser *María en el Nuevo Testamento*, un trabajo ecuménico llevado a cabo en Estados Unidos. En esta búsqueda de un acuerdo entre las confesiones juega un papel la crítica histórica orientada hacia el "simple hecho" como mínimo común⁵. Estos "simples hechos" creíbles están homogeneizados lo más posible. María sería un tipo medio

⁴L. FEBVRE, *Combates por la historia*, Barcelona 1975, p. 38. Estas palabras las atribuye a Anatole France. Expresaría la mentalidad de los historiadores franceses de su tiempo, pero no sólo de ellos.

⁵VARIOS, *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1982, p. 272.

de creyente de la comunidad primera. Las diferencias de la historia parecen destinadas a resolverse en la igualdad de unos términos medios. La historia de la salvación no entra en su horizonte.

Resumiendo estos dos apartados: ni las mariología sw principios, intemporales y abstractos, ni las historias de María construidas con la medida común de lo que se suele entender por historia captan eso por lo que aquí se pregunta: qué significó María dentro de esa historia especial que se suele llamar "historia de la salvación". Es frecuente un cierto sincretismo que equilibra lo uno con lo otro: los principios tienen como trasfondo la historia y la historia con sus datos externos se combina con interpretaciones teológicas que el puro historiador no admitiría. Pero falta una captación de eso que no es ni lo uno ni lo otro, ni un principio general ni un dato externo.

Esta falta la remediarán los evangelios, descubriendo en ellos un modo de pensar la historia real que no coincide con ninguno de los dos anteriores. Nos limitaremos a Lucas, completando su evangelio con Hechos de los apóstoles.

María de Nazaret

Todo lo que se dice de María se sitúa en un espacio y tiempo determinados. Aparte de esto la "María histórica" de Lucas, la María de Nazaret, es la que vivió en condiciones de vida comunes a los demás hombres. Cuando se habla de María como "privilegiada", esto que significa una singularidad de su relación con Dios puede ser falsamente entendido como exención de las condiciones comunes de vida. Otras veces, entre algunos modernos, se reduce a María a una figura simbólica entendiendo el simbolismo en contraposición al realismo. Ha habido un cierto "docetismo mariano" más allá de las afirmaciones explícitas (como también sucede con el docetismo cristológico).

Nazaret puede ser la cifra de una existencia oscura, no sólo por el silencio que se extiende a largos años y que quiere decir que allí no sucedía nada digno de ser recogido por la historia, sino porque Nazaret, con la oscuridad de la vida allí pasada, sigue siendo después un argumento contra la fama de Jesús.

Uno de los rasgos realistas de María de Nazaret es su vinculación con unos parientes que van a jugar un papel poco glorioso o equívoco en la historia de Jesús (cf. Lc 8,19-20 par), aunque Lucas ha suprimido algunos de los textos en que Marcos asociaba la madre a los "hermanos" y omite lo que dice el mismo Marcos, que el desprestigio de la madre redundaba en desprestigio del hijo (cf. Mc 6,1-5 comparado con Lc 4,16-31).

Es éste un realismo sociológico en que María participa de la poca aceptación que tuvo su hijo, particularmente en Nazaret. Junto a éste hay otro realismo, entendido en el sentido de lo opuesto a las idealizaciones que ignoran las limitaciones, debilidades, bajeza, todo lo que comunmente no es apreciado. Este otro realismo afecta a las relaciones de María con su hijo. Cuando éste está rodeado de sus discípulos y la madre con los hermanos se hallan fuera, Jesús la deja fuera (Lc 8,19-21). La historia deberá explicar esto, pero no lo ignorará.

Actora de la historia

Parecería que en Nazaret y en toda la vida de María nunca pasó nada historiable. Para Mc, Nazaret es sólo el punto de partida de Jesús, de donde sale para que empiecen a suceder cosas (cf. Mc 1,9), y de María sólo dice una palabra en la que, es verdad, establece una extraña vinculación con su hijo, llamándole “el hijo de María” (Mc 6,3), cuando el uso común y las tradiciones que recogen los otros evangelistas se refieren al padre. Para Mt, con María sucedió algo singular, concebir por obra del Espíritu Santo como cumplimiento de la profecía antigua (Mt 1,20.22s). Pero, para Mt, María, que está en la historia de la salvación, no actúa en ella; el actor de esta historia es José, el descendiente de David, porque esta historia será fundamentalmente la del cumplimiento de la promesa hecha a David.

Lc descubre lo que Mc no conocía y valora de un modo nuevo, a otra luz, aquello en que coincide con Mt. La diferencia principal consiste en que para Lc María es actora de esa historia. Tal como narra las cosas Lc, el anuncio del ángel se parece más a la vocación de un profeta (Isaías, Jeremías, Siervo de Yahvé) que a los anuncios hechos a otras madres en el Antiguo Testamento. A María se le dice lo que sólo se le decía a quienes tenían que llevar a cabo una empresa difícil, para que supieran que en ella contaban con la ayuda eficaz de Dios: “El Señor está contigo” (Lc 1,28). Es una expresión histórico-salvífica, como también lo son las que la acompañan. La objeción moderna contra una maternidad cuya función principal es parir, tiene en Lc una respuesta. A María, a diferencia de a otras madres, se le concede la palabra, se espera su consentimiento libre. Y lo que ella vive en la intimidad de su relación con Dios (Lc 1,26-38), eso mismo por propia iniciativa lo difunde a otros (Lc 1,39-56).

En el *Magnificat*, la acción de María en la historia de la salvación se hace tesis. Es verdad que la acción principal es de Dios. Pero Dios no sustituye o hace la competencia al hombre; Dios hace que el hombre haga. A partir de María la acción de Dios en la historia se extenderá “de generación en

generación". El horizonte de la historia se amplía indefinidamente. A la visión prospectiva corresponde otra retrospectiva, la de las generaciones que mirarán hacia ella para llamarla dichosa. En María se realiza una constante de la historia, se establece un principio interno de semejanza. Lo que para el historicismo es el principio básico de la verdad histórica, aquí se recoge sin ningún estrechamiento: lo que María ha experimentado se inscribe en una historia que empezó con Abrahán y continuará por los siglos, que Dios "dispersa a los soberbios de corazón...". Esta es la ley de la historia en la que María es actora. Da la vuelta a la ley de otras historias. No sólo cambian los actores que han de prevalecer, sino también eso que en ellos se supone que es el motor de la historia. Todavía no se dan todas las claves de la historia que ahora se narra, pero se está suponiendo que el caso de María ilustrará a los demás casos.

En lo que sigue en Lc, María también es actora; primero en dar a luz, y después en envolver en pañales y acostar en un pesebre (Lc 2,7), aunque estas acciones tienen la dificultad, extensiva a otras, de ser demasiado pequeñas como para entrar en la historia. Sin embargo, para Lc no son insignificantes sino significativas (cf. Lc 2,12.16). Y es de otro modo actora con la actividad receptora de la memoria histórica; lo que otros hacen, ella lo confía a su memoria, no a una memoria acumuladora de datos, sino buscadora de sentido (cf. Lc 2,19.51). El historiador Lucas le atribuye una función que a él le interesa especialmente; la hace como una proto-historiadora. No se puede omitir que, según Lc, unido a la actividad de María estará el padecer (Lc 2,35); lo que en Jn es central, aquí se ve en perspectiva profética.

Lo que Lc dice de María debe integrarse en la idea que él tiene de la historia de la salvación. Para Lucas, más que para los otros evangelistas, esta historia se parece a las otras historias: actividad humana varia, desarrollo temporal en distintas etapas. Aunque al mismo tiempo hay en él una acentuación del dinamismo salvífico. Todo esto configura la presentación que hace de María. Merece atención la coincidencia: el más mariológico es el más histórico-salvífico. Participa de la visión paradójica propia de Mc, de ver un cumplimiento de profecías como Mt, de orientarse hacia la cruz, como Jn, aunque no hay que caer en el concordismo de hacer decir a todos lo mismo. Si en Lc (con Hech) está recogida una visión de la historia de la salvación, a su vez habrá una historia de la salvación que irá más allá de Lc y de Hech. En ella estará continuamente haciéndose la unión de lo que en los escritos del Nuevo Testamento está separado. Se irá haciendo en la Iglesia que buscará una síntesis que será al mismo tiempo una extrapolación. Esto

tiene especial aplicación a lo que diga de María. Lo que hace Lucas sirve de modelo, no para repetir sino para continuar.

A continuación, sin pretensiones de ser completo, señalaremos tres aspectos de María en la historia de la salvación según Lucas: la pobre, la creyente y con los hermanos.

La pobre

Que María fue una pobre pertenece al realismo histórico sobre María de Nazaret. Está bien claro en lo del nacimiento (Lc 2,7-20) y la ofrenda al templo (Lc 2,24). Pero también pertenece al modo de ver las cosas propio de la historia de la salvación. Según una tradición que fue abriéndose paso en el Antiguo Testamento, Dios contaba especialmente con los pobres. El mismo pueblo de Israel, como elegido de Dios, sería un pueblo pobre. La larga experiencia histórica de muchos reveses, unida a la confianza en Dios, les había enseñado esto.

La pobreza de que aquí se trata es compleja: ni sólo indigencia ni sólo despego interior de los bienes ni sólo humildad ni sólo falta de medios humanos que puedan servir para la salvación ni sólo pequeñez de la criatura ante Dios, sino todo junto. No será fácil constatar históricamente que todo esto se dé junto. Para el Israel histórico una parte será realidad y otra ideal.

Israel, como "pueblo pobre y humilde" (Sof 3,12), será destinatario de las esperanzas salvíficas. Como tal se le llama "hija Sión", es decir, al pueblo entero lo representa la capital y a ésta se la personifica como una joven. A la "hija Sión" se le dice: "alégrate" (cf. Sof 3,14; Zac 2,14), con la alegría propia de los tiempos mesiánicos. Lo que en el Antiguo Testamento era esperanza y figura literaria, en María, según Lc, es realidad presente en la historia. A ella se le dice "alégrate" (Lc 1,28), cosa que no se dice en el Antiguo Testamento a ninguna persona individual. Quiere decir que ella personifica, con "personalidad corporativa", al pueblo pobre y humilde.

De los varios aspectos de la pobreza de María uno de ellos es el de la falta de medios humanos para la salvación o la inadecuación de los que hay. Esto puede tener dos aspectos. El primero se compendia en la decadencia religiosa. María vivió en tiempos de decadencia religiosa; con decir "en tiempos de Herodes" (Lc 1,5) ya se decía bastante. La María histórica estaría condicionada por esta circunstancia, tenía que reaccionar ante ella. El segundo aspecto de esta pobreza consistirá en que cuando se ven las cosas desde la novedad, los apoyos legítimos que eran la historia del pasado y las instituciones no satisfacen plenamente a las expectativas salvíficas. El caso más saliente puede ser el de la herencia de David. Esta herencia se recoge

(cf. Lc 1,32), pero no basta. Hay un momento de discontinuidad respecto a ese pasado.

La pobreza como despegue de lo que podía esperarse del pasado, como disponibilidad ante un Dios imprevisible, puede dar sentido a la virginidad de María como opción previa en que renunciaba a la maternidad. En María es como una objeción de conciencia cuando se le presentan las cosas a la luz del pasado del Antiguo Testamento, concretamente de la promesa a David (cf. Lc 1,30-34). Quiere decir que en aquellas circunstancias la transmisión de la vida y con ella de las promesas de salvación (como en Mt 1,1-17) no tenía sentido; ella esperaba algo más de lo que las posibilidades del pasado y del presente le ofrecían. La virginidad como forma de pobreza, acentuada en aquella sociedad, introduce la aceptación de la novedad insospechada (cf. Lc 1,34-38).

La pobreza de María es su situación histórica, con las complejidades propias de la pobreza y con su apertura al futuro. Lo que se diga sobre la maternidad y la virginidad tendrá un significado más determinado a la luz de esta pobreza. Además, si se la tiene en cuenta, se evitará ver la historia de María desde precomprensiones que son ajenas a ella.

Falta entender la misma pobreza desde una profundidad mayor, dentro de un cierto enfoque histórico. Lo procuraremos a continuación.

La creyente

Lc 1,45 dice que María es "la creyente". Sin forzar el texto se puede entender como interpretación de toda la actuación de María y como clave de su significado en la historia de la salvación. Atenderemos a esta fe en cuanto fuerza histórica, en cuanto capaz de construir un futuro.

La fe de María es sin duda una fe teológica o referida directamente a Dios. Pero, para entenderla, con su dimensión histórica, no se debe perder de vista la experiencia humana de fe, cuando un hombre confía en otro hombre, sabe que no le engañará. Sin esta fe poco se puede hacer en la sociedad. Aunque tenga que ser sometida a crítica, es imprescindible. A partir de esta experiencia humana, no a partir de unos presupuestos científicos que la eliminan, se puede entender algo de la fe teológica y de una historia en que uno de los actores actúa por fe.

Un presupuesto bíblico de toda fe teológica, y por tanto de la de María, es que el Dios en quien se cree es el Dios de la historia, el que interviene en los acontecimientos humanos y que cuando da la palabra la mantiene. La fe bíblica no tiene primariamente un significado de asentimiento a verdades sino de disposición ante las intervenciones de Dios, y estas intervenciones no son ni sólo en la naturaleza ni sólo en el interior de cada hombre, sino

sobre todo en la historia. Heb 11 sería un ejemplo de esta conexión entre fe teologal e historia.

Pero la comprensión histórica pide que se capte lo peculiar de esta fe de María. Puede decirse que es la respuesta de María al mensaje de Dios con el que se le da el mismo Hijo de Dios en persona, una respuesta que es recibir y un recibir que es concebir. Esta fe se diferencia de otras en las que entran mediaciones ministeriales.

Con esto último concuerda una constatación general: María —ni en Lc ni en Hech ni en los demás— no toma parte en esa historia de la salvación que se hace con las actividades ministeriales de la Iglesia, como la predicación, el gobierno o la administración de los sacramentos. María está presente en la Iglesia apostólica (cf. Hech 1,14), pero no se le atribuyen actividades como a Pedro, Bernabé, etc. Su inactividad ministerial nos remite a esa peculiaridad de su fe, referida a la salvación en persona, sin mediaciones salvíficas.

Pero a “la creyente”, en la amplia perspectiva de Lc y con sus ponderaciones, puede dársele un sentido antonomástico. Si todos los cristianos son “los creyentes” (Hech 2,44; 4,32), María es, más que todos, “la creyente”. En todos los cristianos la fe fundamenta y unifica todos los aspectos de la vida; “mi justo vive de su fe” (Heb 10,38). Por ejemplo, la moral, que regula las relaciones interpersonales, estará inspirada por la fe en Dios. Pero esto no quiere decir que la unificación de todo en la fe esté realizada plenamente en los creyentes. En “la creyente”, en sentido antonomástico, se puede pensar que está plenamente realizada. María es alabada como creyente, no además de como virgen o como pobre —por mencionar dos rasgos de su vida que están también en Lc— sino sólo como creyente. La fe no elimina o hace superflua a la virginidad o a la pobreza sino que les da un sentido teologal más allá del sentido moral. La fe es respuesta a Dios que habla (con una palabra que es al mismo tiempo acción). La acción moral es responsabilidad ante una tarea tras la cual está Dios, pero no es respuesta a Dios. Esa respuesta la da María en una situación concreta y de forma radical. Confía en Dios sin confiar en lo que las generaciones humanas puedan aportar, y de ahí el sentido teologal de la virginidad en esa perspectiva de generaciones que hay en Lc (como también en Mt); no niega esas generaciones, pero no se apoya en ellas. Y confía en Dios en la situación de pobre que carece de apoyos humanos. Virginidad teologal y pobreza teologal no deben entenderse como espiritualizaciones. La espiritualización es una forma de deshistorificación, de sacar de la historia hacia la intimidad de cada uno en la que lo externo y corpóreo no cuenta. Algunos modernos han visto algo de la superación del

moralismo en relación con la virginidad de María, pero lo han entendido en un sentido espiritualista que es ajeno a la Biblia.

Al destacar una actitud humana libre, en la que se tiene en cuenta la situación, nos acercamos a la realidad histórica individual de María en cuanto es posible. Evitamos proyectar sobre ella ideas o preocupaciones que procedan de otras historias, de las nuestras, por ejemplo con sus cuestiones morales. Nos queda ver cómo este núcleo histórico que fue la fe de María se extendió e influyó en otros, ejerció un influjo histórico..

Con los hermanos

María no tiene sitio en la actividad ministerial de la Iglesia, junto a Pedro, Juan, Bernabé, etc. Esto se deduce del silencio de Hech: de María hay presencia, pero no actividad. Y se deduce también del modo como los evangelios dejan fuera a María cuando presentan el ministerio de Jesús con sus discípulos, como anticipo del ministerio eclesial. ¿Se le puede encontrar a María algún otro sitio? Por su fe tenía un potencial para hacer historia. Pero, ¿en qué lo invirtió?

Hay coincidencias de varias tradiciones que asocian a la madre de Jesús con "los hermanos de Jesús". Ya mencionamos Lc 8,19-21, que pertenece a la tradición triple. Mt y Lc conocen otro texto que Lc omite (Mt 13,55-58; Mc 6,3-4). En cambio, el mismo Lucas, como autor de Hech, vuelve a asociar a María, la madre de Jesús, con los hermanos de él (Hech 1,14). Juan tampoco ignora esta asociación (Jn 2,12). Son bastantes textos como para pensar que quieren decir algo.

Cuando la interpretación de estos textos se orienta a responder a la objeción contra la virginidad de María (esos "hermanos" de Jesús serían otros hijos suyos), se dice que esos "hermanos" son primos, lo cual es verdad. Pero con ello no se da razón del repetido uso de la palabra "hermanos" (*adelphoí*). ¿Por qué no se dice, en ninguno de estos textos, "primos" (*anépsioi*) o "parientes" (*syggeneís*), que son palabras conocidas por el Nuevo Testamento en otros textos? La razón parece obvia: "hermanos" es palabra cristiana para significar el vínculo que une entre sí a los discípulos de Jesús. La pequeña historia de aquellos parientes de Jesús está vista a la luz de otra historia de mayor alcance, la historia de la fraternidad cristiana vivida en el presente de la Iglesia. Esta fraternidad era importante y al mismo tiempo problemática. La importancia es clara, derivada de la paternidad de Dios. El problema era el de la primera crisis de la comunidad cristiana: el conflicto entre dos comunidades cristianas, la de los "helenistas" y la de los "hebreos". La diferencias eran culturales, pero con repercusiones prácticas y doctrinales. Entraba en juego el sentido de la fraternidad cristiana. Había

una concepción más cerrada, que al mismo tiempo consideraba el ser “hermanos” como un título al que se podía sacar provecho. Los parientes de Jesús ocupaban un puesto destacado en esta comunidad. Pensaban que ellos eran más “hermanos” que los demás⁶.

Si se toman por separado los textos en que la madre de Jesús va con los hermanos, no se sabría si esa asociación significa connivencia de María con el modo de pensar de ellos. No es improbable que por parte de ellos signifique intento de manipulación de la madre. Pero si se procura llegar a una visión unitaria, teniendo en cuenta especialmente a Lc con Hech, se le puede dar un significado distinto. Así, cuando en Lc 8,21 dice Jesús: “Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la cumplen”, hay que tener presente que, según el mismo Lc, María es oyente y cumplidora de la palabra de Dios (Lc 1,38.45). La historia de la salvación, que continúa después de Lc y de Hech, ampliará y profundizará este comienzo de síntesis en que una situación histórica se ilumina con otra.

Según esto, la madre de Jesús, que ha recibido el encargo de llevar a cabo una tarea en la historia de la salvación, para la cual cuenta con la ayuda eficaz de Dios, que ha recibido al Espíritu Santo para una maternidad que no es puramente biológica, que ha respondido con la plena aceptación en fe, que se ha mostrado solícita hacia los demás, cuando acompaña a los “hermanos”, está desempeñando esa tarea que se le ha encomendado y con la que se ha comprometido. La presencia de la madre entre los hermanos en episodios pequeños y ambiguos es el anticipo y la imagen de otra presencia entre los hermanos que forman la Iglesia. Con esto no introducimos ningún modo excepcional de entender los evangelios. Estamos aplicando una regla común de interpretación, la misma que cuando decimos que al seguir los discípulos a Jesús por los caminos de Palestina, están prefigurando, en intención de los evangelios, el seguimiento cristiano en toda su amplitud, valga este caso como ejemplo.

Con este acompañar María a los hermanos, ella está haciendo historia de la salvación. La está haciendo no con acciones públicas o con actos oficiales o con actividades especializadas, sino con su presencia, a modo de simple irradiación personal. Es un modo distinto a como hizo historia de la salvación David o como la hizo Pedro. Con ello volvemos a lo que decíamos antes, de una dimensión de la historia de la salvación y de la Iglesia distinta de la ministerial. Se podría quizá utilizar el concepto unamuniano

⁶Cf. Hech 6,1. La diferencia cultural tendrá repercusiones prácticas (Hech 6,2-6) y un fondo doctrinal (Hech 6,13-14; 10,1-48; 11,1-18; 15,1-31; 21,17-26) Esta diferencia enfrentará a Pablo con Pedro (cf. Gal 2,11-21). Antes se había sentido obligado a conferir su doctrina con Santiago, “el hermano del Señor” (Gal 1,19).

de "intrahistoria". Hoy se entiende mejor que las fuerzas que transforman en profundidad a la sociedad no son las más aparentes.

De la historia de la salvación al dogma y a los dogmas

Con frecuencia se ha construido la mariología empezando por el dogma. Así, por ejemplo, se procede cuando se hace de la maternidad divina el punto de partida de toda ella. La maternidad divina de María pertenece al dogma tal como lo enseña el concilio de Éfeso en el siglo V. Pero el dogma es una forma de magisterio de la Iglesia, la principal. Ahora bien, según el Vaticano II este magisterio está al servicio de la palabra de Dios, que es la revelación⁷. Y, según el mismo Vaticano II, la revelación acontece como "economía" o "historia de la salvación"⁸. La conclusión lógica es que, según el mismo concilio, el dogma en general y la maternidad divina en cuanto pertenece al dogma deben ser una doctrina al servicio de una mejor comprensión de la historia de la salvación. Este servicio consistirá en interpretarla. Por tanto, el dogma no puede ponerse por delante de la historia de la salvación.

Utilizamos ahora la palabra "dogma" en singular porque responde al uso antiguo y porque expresa el sentido unitario de su contenido. En este sentido unitario del dogma, la maternidad divina de María es una parte del único dogma cristológico-trinitario. Pero este único dogma no está dado de una vez por todas sino a través de sucesivos actos que constituyen ellos mismos una historia. Antes que papel escrito fueron vida de la Iglesia. Hay que atender a esa vida en su conjunto.

Con la maternidad divina ha sucedido que la teología se ha quedado con la mariología del concilio de Éfeso. Pero lo mismo que en cristología no nos paramos en este concilio sino que lo completamos y equilibramos con el de Calcedonia, lo mismo habría que hacer con las enseñanzas sobre María. Lo que se dijo de María estuvo de hecho y de derecho íntimamente vinculado a lo que se dijo sobre Jesucristo. Para completar y equilibrar lo de Éfeso también se utilizó en Calcedonia una formulación mariológica, aunque no ha tenido tanto eco como la de "Theotókos" o "Madre de Dios". El concilio de Calcedonia tenía interés por reafirmar la realidad humana de Jesucristo, entendiendo la humanidad no en abstracto, sino con la condición terrena propia de la existencia histórica, con sus limitaciones; enseña que Jesucristo es "consustancial a nosotros", añadiendo la alusión a Heb 4,15 que se refiere a la condición terrena⁹. De esta manera, el concilio de Calcedonia hace

⁷ *Dei Verbum*, n. 10.

⁸ *Ib.*, n. 2.

⁹ DENZINGER- SCHOENMETZER, *Enchiridion symbolorum*, n. 301.

pie en la historia, aunque su enseñanza no tenga forma histórica. Pues bien, también para esta afirmación cristológica de la realidad humana de Jesús se utilizó en el aula conciliar una formulación mariológica. En una alocución se dice: “Lo mismo que (Cristo) es consubstancial al Padre según la divinidad, también el mismo es consubstancial a la madre según la humanidad”¹⁰. Y, según la definición del concilio, el nacer de María es el modo concreto de tener Jesús su humanidad¹¹. San León Magno, el papa del concilio de Calcedonia, insistía en el paralelismo entre los dos nacimientos de Cristo y sus dos naturalezas (“natura” es de la misma raíz que “nascor”). A la legítima enseñanza sobre la unidad de la persona hay que añadir la importancia salvífica de la realidad humana, histórica, de esa persona. La doctrina del dogma sobre María enseña no sólo lo primero sino también lo segundo. No hay razón para pararse en el concilio de Éfeso.

Tampoco habrá que detenerse en el de Calcedonia. Un ejemplo puede ser lo que dice el Vaticano II. Presenta la secuencia histórica de “la función de la madre del Salvador en la distribución (*oeconomia*) de la salvación”¹². Y Juan Pablo II, en su encíclica “*Redemptoris Mater*”, se inspira en el Vaticano II y lo prolonga. En estas formas más recientes de magisterio no sólo se pone por delante la historia de la salvación sino que además se la sigue muy de cerca en la exposición.

Además del dogma mencionábamos en el epígrafe a los dogmas o definiciones dogmáticas. Es sabido que entre los dogmas han tenido una parte importante los marianos, el de la Inmaculada Concepción y el de la Asunción. Desde el punto de vista que aquí nos interesa hay que decir que ni el uno ni el otro tienen, en sentido estricto, un contenido de historia de la salvación. Son como dos extrapolaciones de la historia, una hacia el origen y otra hacia el término de la vida de María, ambos en Dios, como el que la elige y como el que está al final de ese curso terreno. En los dos dogmas la historia terrena de María de Nazaret es un punto de partida imprescindible. El modo de argumentación indirecta que se ha seguido en ambos casos confirma el recurso necesario a la historia terrena de María.

Los dogmas marianos que por una parte conectan con la historia de María por otra parte conectan con la historia de la Iglesia. Ya en los orígenes, cuando Lucas adquiere conciencia de la distancia histórica, entonces adquiere también conciencia de la función que María tiene en la Iglesia. De un modo semejante, los dos dogmas tardíos recogen largos procesos de

¹⁰ *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, 2, 1, 3, 113.

¹¹ DENZINGER-SCHOENMETZER, *ib.*

¹² *Lumen gentium*, n. 55. Todo lo que sigue, hasta el n. 59, es una presentación de la función de María en la historia de la salvación.

toma de conciencia, en los que más que una argumentación estricta se ha abierto paso un modo de ver las cosas en conexión con lo que se iba viviendo, sin que esto signifique una canonización de todo lo que, a propósito de uno u otro dogma, se pensó o se hizo en la Iglesia.

Resumen

Resumir es lo más adecuado a la historia de la salvación de María y en relación con María. Lo que Pablo decía del tiempo salvífico, que se ha "contraído", se puede decir de la historia de la salvación en María. Recoge esperanzas del pasado de todo el pueblo de Israel y se abre al futuro. Pero su historia se resume en pocas acciones y pequeñas. Esta es una dificultad mayor que la de la certeza o la de la exactitud de nuestros conocimientos. Esa historia no hay que resumirla porque es ella misma resumida. Enseña una modalidad de la historia que está de acuerdo con otras enseñanzas evangélicas en que lo pequeño, como una semilla, es lo que se hace grande. Lo pequeño que María hizo fue como esas acciones de los profetas del Antiguo Testamento a las que Dios les daba un significado simbólico más allá del significado inmediato y sin perder nada de su realidad. De este modo, una historia pequeña de pobreza, de fe, de acompañamiento a los hermanos ha tenido un significado grande para la Iglesia. Su historia tiene una dimensión eclesial. Pero, al mismo tiempo, dice cómo tiene que ser la historia de la Iglesia para ser salvífica.

Enrique Barón