



La Santa Sede

CARTA APOSTÓLICA
MULIERIS DIGNITATEM
DEL SUMO PONTÍFICE
JUAN PABLO II
SOBRE LA DIGNIDAD Y LA VOCACIÓN
DE LA MUJER
CON OCASIÓN DEL AÑO MARIANO

*Venerables Hermanos,
amadísimos hijos e hijas,
salud y Bendición Apostólica*

I

INTRODUCCIÓN

Un signo de los tiempos

1. La dignidad de la mujer y su vocación, objeto constante de la reflexión humana y cristiana, ha asumido en estos últimos años una importancia muy particular. Esto lo demuestran, entre otras cosas, *las intervenciones del Magisterio de la Iglesia*, reflejadas en varios documentos del *Concilio Vaticano II*, que en el *Mensaje final* afirma: «Llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga»^[1]. *Las palabras de este Mensaje* resumen lo que ya se había expresado en el Magisterio conciliar, especialmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*^[2] y en el Decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los seglares^[3].

Tomas de posición similares se habían manifestado ya en el período preconciliar, por ejemplo, en varios discursos del Papa Pío XII^[4] y en la Encíclica *Pacem in terris* del Papa Juan XXIII^[5].

Después del Concilio Vaticano II, mi predecesor Pablo VI expresó también el alcance de este «signo de los tiempos», atribuyendo el título de Doctoras de la Iglesia a Santa Teresa de Jesús y a Santa Catalina de Siena[6], y además instituyendo, a petición de la Asamblea del Sínodo de los Obispos en 1971, *una Comisión especial* cuya finalidad era el estudio de los problemas contemporáneos en relación con la «*efectiva promoción de la dignidad y de la responsabilidad de las mujeres*»[7]. Pablo VI, en uno de sus discursos, decía entre otras cosas: «En efecto, en el cristianismo, más que en cualquier otra religión, la mujer tiene desde los orígenes un estatuto especial de dignidad, del cual el Nuevo Testamento da testimonio en no pocos de sus importantes aspectos (...); es evidente que la mujer está llamada a formar parte de la estructura viva y operante del Cristianismo de un modo tan prominente que acaso no se hayan todavía puesto en evidencia todas sus virtualidades»[8].

Los Padres de la reciente Asamblea del Sínodo de los Obispos (octubre de 1987), que fue dedicada a «la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo a los veinte años del Concilio Vaticano II», se ocuparon nuevamente de la dignidad y de la vocación de la mujer. Entre otras cosas, abogaron por la profundización de los fundamentos antropológicos y teológicos necesarios para resolver los problemas referentes al significado y dignidad del ser mujer y del ser hombre. Se trata de comprender la razón y las consecuencias de la decisión del Creador que ha hecho que el ser humano pueda existir sólo como mujer o como varón. Solamente partiendo de estos fundamentos, que permiten descubrir la profundidad de la dignidad y vocación de la mujer, es posible hablar de la presencia activa que desempeña en la Iglesia y en la sociedad.

Esto es lo que deseo tratar en el presente Documento. La Exhortación postsinodal, que se hará pública después de éste, presentará las propuestas de carácter pastoral sobre el cometido de la mujer en la Iglesia y en la sociedad, sobre las que los Padres sinodales han hecho importantes consideraciones, teniendo también en cuenta los testimonios de los Auditores seculares —tanto mujeres como hombres— provenientes de las Iglesias particulares de todos los continentes.

El Año Mariano

2. El último Sínodo se ha desarrollado *durante el Año Mariano*, lo cual ofrece un particular impulso para afrontar este tema, como lo indica también la Encíclica *Redemptoris Mater*[9]. Esta Encíclica desarrolla y actualiza la enseñanza del Concilio Vaticano II contenida en el capítulo VIII de la Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia. Dicho capítulo lleva un título significativo: «*La Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el Misterio de Cristo y de la Iglesia*». María —esta «mujer» de la Biblia (cf. *Gén* 3, 15; *Jn* 2, 4; 19, 26)— pertenece íntimamente al misterio salvífico de Cristo y por esto está presente también de un modo especial en el misterio de la Iglesia. Puesto que «la Iglesia es en Cristo como un sacramento (...) de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»[10], la presencia especial de la Madre de Dios en el Misterio de la Iglesia nos hace pensar en el *vínculo excepcional entre esta «mujer» y toda la familia humana*. Se trata aquí de todos y cada uno de los hijos e hijas del género humano, en los que, en

el transcurso de las generaciones, se realiza aquella *herencia fundamental* de la humanidad entera, unida al misterio del principio bíblico: «creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (Gén 1, 27)[11].

Esta eterna *verdad sobre el ser humano*, hombre y mujer —verdad que está también impresa de modo inmutable en la experiencia de todos— *constituye en nuestros días el misterio que sólo en el «Verbo encarnado encuentra verdadera luz (...)*. Cristo desvela plenamente el hombre al hombre y le hace consciente de su altísima vocación», como enseña el Concilio[12]. En este «desvelar el hombre al hombre» ¿no se debe quizás descubrir un puesto particular para aquella «mujer» que fue la Madre de Cristo? El *mensaje de Cristo*, contenido en el Evangelio, que tiene como fondo toda la Escritura, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, ¿no puede quizá decir mucho a la Iglesia y a la humanidad sobre la dignidad y la vocación de la mujer?

Precisamente ésta quiere ser la trama del presente Documento, que se sitúa en el más amplio contexto del Año Mariano, mientras nos encaminamos hacia el final del segundo milenio del nacimiento de Cristo y el inicio del tercero. Por otra parte, me ha parecido lo más conveniente *dar a este documento el estilo y el carácter de una meditación*.

II

MUJER - MADRE DE DIOS (THEOTÓKOS)

Unión con Dios

3. «Al llegar la plenitud de los tiempos *envió Dios a su Hijo, nacido de mujer*». Con estas palabras de la *Carta a los Gálatas* (4, 4) el apóstol Pablo relaciona entre sí los momentos principales que determinan de modo esencial el cumplimiento del misterio «preestablecido en Dios» (cf. *Ef* 1,9). El Hijo, Verbo consubstancial al Padre, nace como hombre de una mujer cuando llega «la plenitud de los tiempos». Este acontecimiento nos lleva al *punto clave* en la historia del hombre en la tierra, entendida como historia de la salvación. Es significativo que el Apóstol no llama a la Madre de Cristo con el nombre propio de «María», sino que la llama «mujer», lo cual establece una concordancia con las palabras del Protoevangelio en el *Libro del Génesis* (cf. 3, 15).

Precisamente aquella «mujer» está presente en el acontecimiento salvífico central, que decide la «plenitud de los tiempos» y que se realiza en ella y por medio de ella.

De esta manera inicia *el acontecimiento central, acontecimiento clave en la historia de la salvación*: la Pascua del Señor. Sin embargo, quizás vale la pena considerarlo a partir de la historia espiritual del hombre entendida de un modo más amplio, como se manifiesta a través de las diversas religiones del mundo. Citamos aquí las palabras del Concilio Vaticano II: «*Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición*

humana que, ayer como hoy, conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué es el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y cuál la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, *aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia*, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?»[13]. «Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los distintos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el conocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre»[14].

Desde la perspectiva de este vasto panorama, que pone en evidencia las aspiraciones del espíritu humano a la búsqueda de Dios —a veces casi como «caminando a tientas» (cf. *Act 17, 27*)—, la «plenitud de los tiempos», de la que habla Pablo en su Carta, pone de relieve *la respuesta de Dios mismo* «en el cual vivimos, nos movemos y existimos» (cf. *Act 17, 28*). Este es el Dios que «muchas veces y de muchos modos habló en el pasado a nuestros padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (cf. *Heb 1, 1-2*). El envío de este Hijo, consubstancial al Padre, como hombre «nacido de mujer», constituye el *punto culminante y definitivo de la autorrevelación de Dios a la humanidad*. Esta autorrevelación posee un *carácter salvífico*, como enseña en otro lugar el Concilio Vaticano II: «Quiso Dios con su bondad y sabiduría revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. *Ef 1, 9*): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. *Ef 2, 18; 2 Pe 1, 4*)»[15].

La mujer se encuentra *en el corazón mismo de este acontecimiento salvífico*. La autorrevelación de Dios, que es la inescrutable unidad de la Trinidad, está contenida, en sus líneas fundamentales, *en la anunciación de Nazaret*. «Vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo». «¿Cómo será esto puesto que no conozco varón?» «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios (...) ninguna cosa es imposible para Dios» (*Lc 1, 31. 37*)[16].

Es fácil recordar este acontecimiento *en la perspectiva de la historia de Israel* —el pueblo elegido del cual es hija María—, aunque también es fácil recordarlo en la perspectiva de todos aquellos caminos en los que la humanidad desde siempre busca una respuesta a las preguntas fundamentales y, a la vez, definitivas que más le angustian. ¿No se encuentra quizás en la Anunciación de Nazaret el comienzo de aquella respuesta definitiva, mediante la cual *Dios mismo sale al encuentro de las inquietudes del corazón del hombre?*[17] Aquí no se trata solamente de palabras reveladas por Dios a través de los Profetas, sino que con la respuesta de María realmente «el Verbo se hace carne» (cf. *Jn 1, 14*). De esta manera, *María alcanza tal unión con Dios que supera todas las expectativas del espíritu humano*. Supera incluso las expectativas de todo Israel y, en particular, de las hijas del pueblo elegido, las cuales, basándose en la promesa,

podían esperar que una de ellas llegaría a ser un día madre del Mesías. Sin embargo, ¿quién podía suponer que el Mesías prometido sería el «Hijo del Altísimo»? Esto era algo difícilmente imaginable según la fe monoteísta veterotestamentaria. Solamente en virtud del Espíritu Santo, que «extendió su sombra» sobre ella, María pudo aceptar lo que era «imposible para los hombres, pero posible para Dios» (cf. *Mc* 10, 27).

Theotókos

4. De esta manera «la plenitud de los tiempos» manifiesta la dignidad extraordinaria de la «mujer». Esta dignidad consiste, por una parte, en la *elevación sobrenatural a la unión con Dios* en Jesucristo, que determina la finalidad tan profunda de la existencia de cada hombre tanto sobre la tierra como en la eternidad. Desde este punto de vista, la «mujer» es la representante y arquetipo de todo el género humano, es decir, *representa aquella humanidad* que es propia de todos los seres humanos, ya sean hombres o mujeres. Por otra parte, el acontecimiento de Nazaret pone en evidencia un modo de unión con el Dios vivo, que es propio *sólo de la «mujer»*, de María, esto es, la *unión entre madre e hijo*. En efecto, la Virgen de Nazaret se convierte en la Madre de Dios.

Esta verdad, asumida desde el principio por la fe cristiana, tuvo una formulación solemne en el Concilio de Efeso (a. 431)[18]. En contraposición a Nestorio, que consideraba a María exclusivamente como madre de Jesús-hombre, este Concilio puso de relieve el significado esencial de la maternidad de la Virgen María. En el momento de la Anunciación, pronunciando su «fiat», María concibió un hombre que era Hijo de Dios, consubstancial al Padre. Por consiguiente, *es verdaderamente la Madre de Dios, puesto que la maternidad abarca toda la persona y no sólo el cuerpo, así como tampoco la «naturaleza» humana*. De este modo, el nombre «*Theotókos*» —Madre de Dios— viene a ser el nombre propio de la unión con Dios, concedido a la Virgen María.

La unión particular de la «*Theotókos*» con Dios, —que realiza del modo más eminente la predestinación sobrenatural a la unión con el Padre concedida a todos los hombres («*filii in Filio*»)— es pura gracia y, como tal, *un don del Espíritu*. Sin embargo, y mediante una respuesta desde la fe, María expresa al mismo tiempo su libre voluntad y, por consiguiente, la participación plena del «yo» personal y femenino en el hecho de la encarnación. Con su «*fiat*» *María se convirtió en el sujeto auténtico* de aquella unión con Dios que se realizó en el Misterio de la encarnación del Verbo consubstancial al Padre. Toda la acción de Dios en la historia de los hombres respeta siempre la voluntad libre del «yo» humano. Lo mismo acontece en la anunciación de Nazaret.

«*Servir quiere decir reinar*»

5. Este acontecimiento posee un claro *carácter interpersonal*: es un diálogo. No lo comprendemos

plenamente si no situamos toda la conversación entre el ángel y María en el saludo: «llena de gracia»[19]. Todo el diálogo de la anunciación revela la dimensión esencial del acontecimiento: la dimensión *sobrenatural* (κεχαριτωμένη). Pero la gracia no prescinde nunca de la naturaleza ni la anula, antes bien la perfecciona y la ennoblece. Por lo tanto, aquella «plenitud de gracia» concedida a la Virgen de Nazaret, en previsión de que llegaría a ser «Theotókos», *significa* al mismo tiempo *la plenitud de la perfección* de lo «que es característico de la mujer», de «lo que es *femenino*». Nos encontramos aquí, en cierto sentido, en el punto culminante, el arquetipo de la dignidad personal de la mujer.

Cuando María, la «llena de gracia», responde a las palabras del mensajero celestial con su «fiat», siente la necesidad de expresar su relación personal ante el don que le ha sido revelado diciendo: «*He aquí la esclava del Señor*» (Lc 1, 38). A esta frase no se la puede privar ni disminuir de su sentido profundo, sacándola artificialmente del contexto del acontecimiento y de todo el contenido de la verdad revelada sobre Dios y sobre el hombre. En la expresión «esclava del Señor» se deja traslucir toda la conciencia que María tiene de ser criatura en relación con Dios. Sin embargo, la palabra «esclava», que encontramos hacia el final del diálogo de la Anunciación, se encuadra en la perspectiva de la historia de la Madre y del Hijo. De hecho, este *Hijo*, que es el verdadero y consubstancial «Hijo del Altísimo», dirá muchas veces de sí mismo, especialmente en el momento culminante de su misión: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir» (Mc 10, 45).

Cristo es siempre consciente de ser el «Siervo del Señor», según la profecía de *Isaías* (cf. 42, 1; 49, 3. 6; 52, 13), en la cual se encierra el contenido esencial de su misión mesiánica: la conciencia de ser el Redentor del mundo. *María*, desde el primer momento de su maternidad divina, de su unión con el Hijo que «el Padre ha enviado al mundo, para que el mundo se salve por él» (cf. Jn 3, 17), *se inserta en el servicio mesiánico de Cristo*[20]. Precisamente este servicio constituye el fundamento mismo de aquel Reino, en el cual «servir» (...) quiere decir «reinar»[21]. Cristo, «Siervo del Señor», manifestará a todos los hombres la dignidad real del servicio, con la cual se relaciona directamente la vocación de cada hombre.

De esta manera, considerando la realidad mujer-Madre de Dios, entramos del modo más oportuno en la presente meditación del Año Mariano. Esta realidad *determina* también *el horizonte esencial de la reflexión sobre la dignidad y sobre la vocación de la mujer*. Al pensar, decir o hacer algo en orden a la dignidad y vocación de la mujer, no se deben separar de esta perspectiva el pensamiento, el corazón y las obras. La dignidad de cada hombre y su vocación correspondiente encuentran su realización definitiva en la *unión con Dios*. María —la mujer de la Biblia— es la expresión más completa de esta dignidad y de esta vocación. En efecto, cada hombre —varón o mujer— creado a imagen y semejanza de Dios, no puede llegar a realizarse fuera de la dimensión de esta imagen y semejanza.

IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS

Libro del Génesis

6. Hemos de situarnos en el contexto de aquel «principio» bíblico según el cual la verdad revelada sobre el hombre como «imagen y semejanza de Dios» constituye la *base inmutable de toda la antropología cristiana*[22]. «Creó pues Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (*Gén 1, 27*). Este conciso fragmento contiene las verdades antropológicas fundamentales: el hombre es el ápice de todo lo creado en el mundo visible, y el género humano, que tiene su origen en la llamada a la existencia del hombre y de la mujer, corona todo la obra de la creación; *ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer; ambos fueron creados a imagen de Dios*. Esta imagen y semejanza con Dios, esencial al ser humano, es transmitida a sus descendientes por el hombre y la mujer, como esposos y padres: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla» (*Gén 1, 28*). El Creador confía el «dominio» de la tierra al género humano, a todas las personas, tanto hombres como mujeres, que reciben su dignidad y vocación de aquel «principio» común.

En el *Génesis* encontramos aún otra descripción de la creación del hombre —varón y mujer (cf. 2, 18-25)— de la que nos ocuparemos a continuación. Sin embargo, ya desde ahora, conviene afirmar que de la reflexión bíblica emerge la verdad sobre el carácter personal del ser humano. *El hombre —ya sea hombre o mujer— es persona igualmente*; en efecto, ambos, han sido creados a imagen y semejanza del Dios personal. Lo que hace al hombre semejante a Dios es el hecho de que —a diferencia del mundo de los seres vivientes, incluso los dotados de sentidos (*animalia*)— sea también un ser racional (*animal rationale*)[23]. Gracias a esta propiedad, el hombre y la mujer pueden «dominar» a las demás criaturas del mundo visible (cf. *Gén 1, 28*).

En la segunda descripción de la creación del hombre (cf. *Gén 2, 18-25*) el lenguaje con el que se expresa la verdad sobre la creación del hombre, y especialmente de la mujer, es diverso, y en cierto sentido menos preciso; es, podríamos decir, más descriptivo y metafórico, más cercano al lenguaje de los mitos conocidos en aquel tiempo. Sin embargo, no existe una contradicción esencial entre los dos textos. El texto del *Génesis 2, 18-25* ayuda a la comprensión de lo que encontramos en el fragmento conciso del *Génesis 1, 27-28* y, al mismo tiempo, si se leen juntos, nos *ayudan a comprender de un modo todavía más profundo la verdad fundamental*, encerrada en el mismo, *sobre el ser humano* creado a imagen y semejanza de Dios, como hombre y mujer.

En la descripción del *Génesis (2, 18-25)* la mujer es creada por Dios «de la costilla» del hombre y es puesta como otro «yo», es decir, como un interlocutor junto al hombre, el cual se siente solo en el mundo de las criaturas animadas que lo circunda y no halla en ninguna de ellas una «ayuda» adecuada a él. La mujer, llamada así a la existencia, es reconocida inmediatamente por el hombre como «carne de su carne y hueso de sus huesos» (cf. *Gén 2, 25*) y por eso es llamada «mujer». En el lenguaje bíblico este nombre indica la identidad esencial con el hombre: *'iš - iššah*,

cosa que, por lo general, las lenguas modernas, desgraciadamente, no logran expresar. «Esta será llamada mujer ('iššah), porque del varón ('iš) ha sido tomada» (Gén 2, 25).

El texto bíblico proporciona bases suficientes para reconocer la igualdad esencial entre el hombre y la mujer desde el punto de vista de su humanidad[24]. Ambos desde el comienzo son personas, a diferencia de los demás seres vivientes del mundo que los circunda. *La mujer es otro «yo» en la humanidad común*. Desde el principio aparecen como «unidad de los dos», y esto significa la superación de la soledad original, en la que el hombre no encontraba «una ayuda que fuese semejante a él» (Gén 2, 20). ¿Se trata aquí solamente de la «ayuda» en orden a la acción, a «someter la tierra» (cf. Gén 1, 28)? Ciertamente se trata de la compañera de la vida con la que el hombre se puede unir, como esposa, llegando a ser con ella «una sola carne» y abandonando por esto a «su padre y a su madre» (cf. Gén 2, 24). La descripción «bíblica» habla, por consiguiente, de la *institución del matrimonio* por parte de Dios en el contexto de la creación del hombre y de la mujer, como condición indispensable para la transmisión de la vida a las nuevas generaciones de los hombres, a la que el matrimonio y el amor conyugal están ordenados: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla» (Gén 1, 28).

Persona - Comunión - Don

7. Penetrando con el pensamiento el conjunto de la descripción del *Libro del Génesis 2, 18-25*, e interpretándola a la luz de la verdad sobre la imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1, 26-27), podemos *comprender mejor en qué consiste el carácter personal del ser humano*, gracias al cual ambos —hombre y mujer— son semejantes a Dios. En efecto, cada hombre es imagen de Dios como criatura racional y libre, capaz de conocerlo y amarlo. Leemos además que el hombre no puede existir «solo» (cf. Gén 2, 18); puede existir solamente como «unidad de los dos» y, por consiguiente, *en relación con otra persona humana*. Se trata de una relación recíproca, del hombre con la mujer y de la mujer con el hombre. Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta también existir en relación al otro «yo». Esto es preludeo de la definitiva autorrevelación de Dios, Uno y Trino: unidad viviente en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Al comienzo de la Biblia no se dice esto de modo directo. El Antiguo Testamento es, sobre todo, la revelación de la verdad acerca de la unicidad y unidad de Dios. En esta verdad fundamental sobre Dios, el Nuevo Testamento introducirá la revelación del inescrutable misterio de su vida íntima. *Dios*, que se deja conocer por los hombres por medio de Cristo, es *unidad en la Trinidad*: es unidad en la comunión. De este modo se proyecta también una nueva luz sobre aquella semejanza e imagen de Dios en el hombre de la que habla el *Libro del Génesis*. El hecho de que el ser humano, creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como «unidad de los dos» en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios, por la que las tres Personas se aman en el íntimo misterio de la única

vida divina. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo —un solo Dios en la unidad de la divinidad— existen como personas por las inexcusables relaciones divinas. Solamente así se hace comprensible la verdad de que Dios en sí mismo es amor (cf. *1 Jn* 4, 16).

La imagen y semejanza de Dios en el hombre, creado como hombre y mujer (por la analogía que se presupone entre el Creador y la criatura), expresa también, por consiguiente, la «unidad de los dos» en la común humanidad. Esta «unidad de los dos», que es signo de la comunión interpersonal, indica que en la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunión divina («communio»). Esta semejanza se da como cualidad del ser personal de ambos, del hombre y de la mujer, y al mismo tiempo como una llamada y tarea. Sobre la imagen y semejanza de Dios, que el género humano lleva consigo desde el «principio», se halla el fundamento de todo el «ethos» humano. El Antiguo y el Nuevo Testamento desarrollarán este «ethos», cuyo vértice es el mandamiento del amor [25].

En la «unidad de los dos» el hombre y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir «uno al lado del otro», o simplemente «juntos», sino que son llamados también *a existir recíprocamente, «el uno para el otro».*

De esta manera se explica también el significado de aquella «ayuda» de la que se habla en el *Génesis* 2, 18-25: «Voy a hacerle *una ayuda adecuada*». El contexto bíblico permite entenderlo también en el sentido de que la mujer debe «ayudar» al hombre, así como éste debe ayudar a aquella; en primer lugar por el hecho mismo de «ser persona humana», lo cual les permite, en cierto sentido, descubrir y confirmar siempre el sentido integral de su propia humanidad. Se entiende fácilmente que —desde esta perspectiva fundamental— se trata de *una «ayuda» de ambas partes, que ha de ser «ayuda» recíproca*. Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal. El texto del *Génesis* 2, 18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada. Basándose en el principio del ser recíproco «para» el otro en la «comunión» interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, *de lo «masculino» y de lo «femenino»*. Los textos bíblicos, comenzando por el *Génesis*, nos permiten encontrar constantemente el terreno sobre el que radica la verdad sobre el hombre, terreno sólido e inviolable en medio de tantos cambios de la existencia humana.

Esta verdad concierne *también a la historia de la salvación*. A este respecto es particularmente significativa una afirmación del Concilio Vaticano II. En el capítulo sobre la «comunidad de los hombres», de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, leemos: «El Señor, cuando ruega al Padre que "todos sean uno, como nosotros también somos uno" (*Jn* 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere *una cierta semejanza* entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede

encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»^[26].

Con estas palabras el texto conciliar presenta sintéticamente el conjunto de la verdad sobre el hombre y sobre la mujer (verdad que se delinea ya en los primeros capítulos del *Libro del Génesis*) como estructura de la antropología bíblica y cristiana. *El ser humano* —ya sea hombre o mujer— *es el único ser entre las criaturas del mundo visible que Dios Creador «ha amado por sí mismo»*; es, por consiguiente, una persona. El ser persona significa tender a su realización (el texto conciliar habla de «encontrar su propia plenitud»), cosa que no puede llevar a cabo si no es «en la entrega sincera de sí mismo a los demás». El modelo de esta interpretación de la persona es Dios mismo como Trinidad, como comunión de Personas. Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que el hombre está llamado a existir «para» los demás, a convertirse en un don.

Esto concierne a cada ser humano, tanto mujer como hombre, los cuales lo llevan a cabo según su propia peculiaridad. En el ámbito de la presente meditación acerca de la dignidad y vocación de la mujer, esta verdad sobre el ser humano constituye *el punto de partida indispensable*. Ya el *Libro del Génesis* permite captar, como un primer esbozo, este carácter sponsal de la relación entre las personas, sobre el que se desarrollará a su vez la verdad sobre la maternidad, así como sobre la virginidad, como dos dimensiones particulares de la vocación de la mujer a la luz de la Revelación divina. Estas dos dimensiones encontrarán su expresión más elevada en el cumplimiento de la «plenitud de los tiempos» (cf. *Gál 4, 4*), esto es, en la figura de la «mujer» de Nazaret: Madre-Virgen.

Antropomorfismo del lenguaje bíblico

8. La presentación del hombre como «imagen y semejanza de Dios», así como aparece inmediatamente al comienzo de la Sagrada Escritura, reviste también *otro significado*. Este hecho constituye la clave para comprender la Revelación bíblica como manifestación de Dios sobre sí mismo. Hablando de sí, ya sea «por medio de los profetas, ya sea por medio del Hijo» hecho hombre (cf. *Heb 1, 1-2*), *Dios habla un lenguaje humano*, usa conceptos e imágenes humanas. Si este modo de expresarse está caracterizado por un cierto antropomorfismo, su razón está en el hecho de que el hombre es «semejante» a Dios, esto es, creado a su imagen y semejanza. Consiguientemente, *también* Dios es, en cierta medida, «semejante» al hombre y, precisamente basándose en esta similitud, puede llegar a ser conocido por los hombres. Al mismo tiempo, el lenguaje de la Biblia es suficientemente preciso para mostrar los límites de la «semejanza», los límites de la «analogía». En efecto, la revelación bíblica afirma que si bien es verdadera la «semejanza» del hombre con Dios, es *aún más esencialmente verdadera la «no-semejanza»*^[27], que distingue toda la creación del Creador. En definitiva, para el hombre creado a semejanza de Dios, el mismo Dios es aquél «que habita en una luz inaccesible» (*1 Tim 6, 16*): Él es el «Diverso» por esencia, el «totalmente Otro».

Esta observación sobre los límites de la analogía —límites de la semejanza del hombre con Dios en el lenguaje bíblico— se debe tener muy en cuenta también cuando, en diversos lugares de la Sagrada Escritura (especialmente del Antiguo Testamento), encontramos *comparaciones que atribuyen a Dios cualidades «masculinas» o también «femeninas»*. En ellas podemos ver la confirmación indirecta de la verdad de que ambos, tanto el hombre como la mujer, han sido creados a imagen y semejanza de Dios. Si existe semejanza entre el Creador y las criaturas, es comprensible que la Biblia haya usado expresiones que le atribuyen cualidades tanto «masculinas» como «femeninas».

Queremos referirnos aquí a varios textos característicos del profeta *Isaías*: «Pero dice Sión: "Yahveh me ha abandonado, el Señor me ha olvidado" *¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido*» (49, 14-15). Y en otro lugar: «Como uno a quien su *madre* le consuela, así yo os consolaré (y por Jerusalén seréis consolados)» (*Is* 66, 13). También en los Salmos Dios es parangonado a una madre solícita: «No, mantengo mi alma en paz y silencio como niño destetado en el regazo de su madre. ¡Como niño destetado está mi alma en mí! ¡Espera, Israel, en Yahveh desde ahora y por siempre!» (*Sal* 131 [130], 2-3). En diversos pasajes el amor de Dios, siempre solícito para con su Pueblo, es presentado como el amor de una madre: *como una madre* Dios ha llevado a la humanidad, y en particular a su pueblo elegido, en el propio seno, lo ha dado a luz en el dolor, lo ha nutrido y consolado (cf. *Is* 42, 14; 46, 3-4). El amor de Dios es presentado en muchos pasajes como amor «masculino» del esposo y padre (cf. *Os* 11, 1-4; *Jer* 3, 4-19), pero a veces también como amor «femenino» de la madre.

Esta característica del lenguaje bíblico, su modo antropomórfico de hablar de Dios, *indica* también, indirectamente, el *misterio del eterno «engendrar»*, que pertenece a la vida íntima de Dios. Sin embargo, este «engendrar» no posee en sí mismo cualidades «masculinas» ni «femeninas». Es de naturaleza totalmente divina. Es espiritual del modo más perfecto, ya que «Dios es espíritu» (*Jn* 4, 24) y no posee ninguna propiedad típica del cuerpo, ni «femenina» ni «masculina». Por consiguiente, también la *«paternidad» en Dios es completamente divina*. libre de la característica corporal «masculina», propia de la paternidad humana. En este sentido el Antiguo Testamento hablaba de Dios como de un Padre y a él se dirigía como a un Padre. Jesucristo, que se dirigía a Dios llamándole «Abba-Padre» (*Mc* 14, 36) —por ser su Hijo unigénito y consubstancial—, y que situó esta verdad en el centro mismo del Evangelio como normativa de la oración cristiana, indicaba la paternidad en este sentido ultracorporal, sobrehumano, totalmente divino. Hablaba como Hijo, unido al Padre por el eterno misterio del engendrar divino, y lo hacía así siendo al mismo tiempo Hijo auténticamente humano de su Madre Virgen.

Si bien no se pueden atribuir cualidades humanas a la generación eterna del Verbo de Dios, ni la paternidad divina tiene elementos «masculinos» en sentido físico, sin embargo se debe buscar en Dios el *modelo* absoluto de toda «generación» en el mundo de los seres humanos. En este sentido —parece— leemos en la *Carta a los Efesios*: «Doblo mis rodillas ante el Padre, de quien

toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra» (3, 14-15). Todo «engendrar» en la dimensión de las criaturas encuentra su primer modelo en aquel engendrar que se da en Dios de modo completamente divino, es decir, espiritual. A este modelo absoluto, no-creado, se asemeja todo el «engendrar» en el mundo creado. Por consiguiente, lo que en el engendrar humano es propio del hombre o de la mujer —esto es, la «paternidad» y la «maternidad» humanas— lleva consigo la semejanza, o sea, la analogía con el «engendrar» divino y con aquella «paternidad» que en Dios es «totalmente diversa»: completamente espiritual y divina por esencia. En cambio, en el orden humano el engendrar es propio de la «unidad de los dos»: ambos son «progenitores», tanto el hombre como la mujer.

IV

EVA - MARÍA

El «principio» y el pecado

9. «Constituido por Dios en un estado de santidad, el hombre, tentado por el Maligno, desde los comienzos de la historia abusó de su libertad, erigiéndose contra Dios y anhelando conseguir su fin fuera de Dios»^[28]. Con estas palabras la enseñanza del último concilio evoca la doctrina revelada sobre el pecado y, en particular, sobre aquel primer pecado, que es el «original». El «principio» bíblico —la creación del mundo y del hombre en el mundo— *contiene* en sí al mismo tiempo *la verdad sobre este pecado*, que puede ser llamado también el pecado del «principio» del hombre sobre la tierra. Aunque la narración del *Libro del Génesis* sobre este hecho está expresada de forma simbólica, como en la descripción de la creación del hombre como varón y mujer (cf. *Gén 2, 15-25*), desvela sin embargo lo que hay que llamar «el misterio del pecado» y, más propiamente aún, «el misterio del mal» en el mundo creado por Dios.

No es posible entender el «misterio del pecado» sin hacer referencia a toda la verdad acerca de la «imagen y semejanza» con Dios, que es la base de la antropología bíblica. Esta verdad muestra la creación del hombre como una donación especial por parte del Creador, en la que están contenidos no solamente el fundamento y la fuente de la dignidad esencial del ser humano —hombre y mujer— en el mundo creado, sino también el *comienzo de la llamada de ambos a participar de la vida íntima de Dios mismo*. A la luz de la Revelación, *creación significa también comienzo de la historia de la salvación*. Precisamente en este comienzo el pecado se inserta y configura como contraste y negación.

Se puede decir, paradójicamente, que el pecado presentado en el *Génesis* (c. 3) es la confirmación de la verdad acerca de la imagen y semejanza de Dios en el hombre, si esta verdad significa libertad, es decir, la voluntad libre de la que el hombre puede usar eligiendo el bien o de la que puede abusar eligiendo el mal contra la voluntad de Dios. No obstante, en su significado esencial, el pecado es la negación de lo que es Dios —como Creador— en relación con el

hombre, y de lo que Dios quiere desde el comienzo y siempre para el hombre. Creando el hombre y la mujer a su propia imagen y semejanza Dios quiere para ellos la plenitud del bien, es decir, la felicidad sobrenatural, que brota de la participación de su misma vida. *Cometiendo el pecado, el hombre rechaza este don* y al mismo tiempo quiere llegar a ser él mismo «como Dios, conociendo el bien y el mal» (cf. *Gén 3, 5*), es decir, decidiendo sobre el bien y el mal independientemente de Dios, su Creador. El pecado de los orígenes tiene su «medida» humana, su metro interior, en la voluntad libre del hombre, y lleva consigo además una cierta característica «diabólica»^[29], como lo pone claramente de relieve *el Libro del Génesis* (3, 1-5). El pecado provoca la ruptura de la unidad originaria, de la que gozaba el hombre en el estado de justicia original: la unión con Dios como fuente de la unidad interior de su propio «yo», en la recíproca relación entre el hombre y la mujer («*communio personarum*»), y, por último, en relación con el mundo exterior, con la naturaleza.

La descripción bíblica del pecado original en el *Génesis* (c. 3) en cierto modo «distribuye los papeles» que en él han tenido la mujer y el hombre. A ello harán referencia más tarde algunos textos de la Biblia como, por ejemplo, la Carta de S. Pablo a Timoteo: «Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer» (*1 Tim 2, 13-14*). Sin embargo, no cabe duda de que —independientemente de esta «distribución de los papeles» en la descripción bíblica— *aquel primer pecado es el pecado del hombre*, creado por Dios varón y mujer. Este es también el pecado de los «*progenitores*» y a ello se debe su carácter hereditario. En este sentido lo llamamos «pecado original».

Este pecado, como ya se ha dicho, *no se puede comprender de manera adecuada sin referirnos al misterio de la creación del ser humano —hombre y mujer— a imagen y semejanza de Dios*. Mediante esta relación se puede comprender también el misterio de aquella «no-semejanza» con Dios, en la cual consiste el pecado y que se manifiesta en el mal presente en la historia del mundo; aquella «no-semejanza» con Dios, «el único bueno» (cf. *Mt 19, 17*), que es la plenitud del bien. Si esta «no-semejanza» del pecado con Dios, santidad misma, presupone la «semejanza» en el campo de la libertad y de la voluntad libre, se puede decir que, precisamente por esta razón, *la «no-semejanza» contenida en el pecado* es más dramática y más dolorosa. Además, es necesario admitir que Dios, como Creador y Padre, es aquí agraviado, «ofendido», y ofendido ciertamente en el corazón mismo de aquella donación que pertenece al designio eterno de Dios en su relación con el hombre.

Al mismo tiempo, sin embargo, también *el ser humano —hombre y mujer— es herido por el mal del pecado del cual es autor*. El texto del *Libro del Génesis* (c. 3) lo muestra con las palabras con las que claramente describe la nueva situación del hombre en el mundo creado. En dicho texto se muestra la perspectiva de la «fatiga» con la que el hombre habrá de procurarse los medios para vivir (cf. *Gén 3, 17-19*), así como los grandes «dolores» con que la mujer dará a luz a sus hijos (cf. *Gén 3, 16*). Todo esto, además, está marcado por la necesidad de la muerte, que constituye el final de la vida humana sobre la tierra. De este modo el hombre, como polvo, «volverá a la

tierra, porque de ella ha sido extraído»: «eres polvo y en polvo te convertirás» (cf. *Gén* 3, 19).

Estas palabras son confirmadas generación tras generación. Pero esto no significa que *la imagen y la semejanza de Dios en el ser humano*, tanto mujer como hombre, haya sido destruida por el pecado; significa, en cambio, que ha sido «ofuscada» [30] y, en cierto sentido, «rebajada». En efecto, el pecado «rebaja» al hombre, como nos lo recuerda también el Concilio Vaticano II [31]. Si el hombre —por su misma naturaleza de persona— es ya imagen y semejanza de Dios quiere decir que su grandeza y dignidad se realizan en la alianza con Dios, en su unión con él, en el tender hacia aquella unidad fundamental que pertenece a la «lógica» interna del misterio mismo de la creación. Esta unidad corresponde a la verdad profunda de todas las criaturas dotadas de inteligencia y, en particular, del hombre, el cual ha sido elevado desde el principio entre las criaturas del mundo visible mediante la eterna elección por parte de Dios en Jesús: «En Cristo (...) nos ha elegido antes de la fundación del mundo (...) en el amor, eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo según el beneplácito de su voluntad» (cf. *Ef* 1, 4-6). La enseñanza bíblica en su conjunto nos permite afirmar que la predestinación concierne a las personas humanas, hombres y mujeres, a todos y a cada uno sin excepción.

«Él te dominará»

10. La descripción bíblica del *Libro del Génesis* delinea la verdad acerca de las consecuencias del pecado del hombre, así como indica igualmente la *alteración* de aquella originaria *relación entre el hombre y la mujer*, que corresponde a la dignidad personal de cada uno de ellos. El hombre, tanto varón como mujer, es una persona y, por consiguiente, «la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma»; y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irrepetible «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» [32]. De aquí surge la relación de «comunidad», en la que se expresan la «unidad de los dos» y la dignidad como persona tanto del hombre como de la mujer. Por tanto, cuando leemos en la descripción bíblica las palabras dirigidas a la mujer: «Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará» (*Gén* 3, 16), descubrimos una ruptura y una constante amenaza precisamente en relación a esta «unidad de los dos», que corresponde a la dignidad de la imagen y de la semejanza de Dios en ambos. Pero esta amenaza es más grave para la mujer. En efecto, al ser un don sincero y, por consiguiente, al vivir «para» el otro aparece el dominio: «él te dominará». Este «dominio» indica la alteración y la *pérdida de la estabilidad* de aquella *igualdad fundamental*, que en la «unidad de los dos» poseen el hombre y la mujer; y esto, sobre todo, con desventaja para la mujer, mientras que sólo la igualdad, resultante de la dignidad de ambos como personas, puede dar a la relación recíproca el carácter de una auténtica «*communio personarum*». Si la violación de esta igualdad, que es conjuntamente don y derecho que deriva del mismo Dios Creador, comporta un elemento de desventaja para la mujer, al mismo tiempo disminuye también la verdadera dignidad del hombre. Tocamos aquí *un punto extremadamente delicado de la dimensión de aquel «ethos»*, inscrito originariamente por el Creador en el hecho mismo de la creación de ambos a su imagen y semejanza.

Esta afirmación del *Génesis* 3, 16 tiene un alcance grande y significativo. Implica una referencia a la relación recíproca del hombre y de la mujer *en el matrimonio*. Se trata del deseo que nace en el clima del amor esponsal, el cual hace que «el don sincero de sí misma» por parte de la mujer halle respuesta y complemento en un «don» análogo por parte del marido. Solamente basándose en este principio ambos —y en particular la mujer— pueden «encontrarse» como verdadera «unidad de los dos» según la dignidad de la persona. La unión matrimonial exige el respeto y el perfeccionamiento de la verdadera subjetividad personal de ambos. *La mujer no puede convertirse en «objeto» de «dominio» y de «posesión» masculina*. Las palabras del texto bíblico se refieren directamente al pecado original y a sus consecuencias permanentes en el hombre y en la mujer. Ellos, cargados con la pecaminosidad hereditaria, llevan consigo el constante «*aguijón del pecado*», es decir, la tendencia a quebrantar aquel orden moral que corresponde a la misma naturaleza racional y a la dignidad del hombre como persona. Esta tendencia se expresa *en la triple concupiscencia* que el texto apostólico precisa como concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida (cf. *1 Jn* 2, 16). Las palabras ya citadas del *Génesis* (3, 16) indican el modo con que esta triple concupiscencia, como «*aguijón del pecado*», se dejará sentir en la relación recíproca del hombre y la mujer.

Las mismas palabras se refieren directamente al matrimonio, pero indirectamente *conciernen también a los diversos campos de la convivencia social*: aquellas situaciones en las que la mujer se encuentra en desventaja o discriminada por el hecho de ser mujer. La verdad revelada sobre la creación del ser humano, como hombre y mujer, constituye el principal argumento contra todas las situaciones que, siendo objetivamente dañinas, es decir injustas, contienen y expresan la herencia del pecado que todos los seres humanos llevan en sí. Los Libros de la Sagrada Escritura confirman en diversos puntos *la existencia efectiva de tales situaciones* y proclaman al mismo tiempo la necesidad de convertirse, es decir, purificarse del mal y librarse del pecado: de cuanto ofende al otro, de cuanto «disminuye» al hombre, y no sólo al que es ofendido, sino también al que ofende. Este es el mensaje inmutable de la Palabra revelada por Dios. De esta manera se explicita el «ethos» bíblico en toda su amplitud^[33].

En nuestro tiempo la cuestión de los «derechos de la mujer» ha adquirido un nuevo significado en el vasto contexto de los derechos de la persona humana. Iluminando este programa, declarado constantemente y recordado de diversos modos, *el mensaje bíblico y evangélico custodia la verdad sobre la «unidad» de los «dos»*, es decir, sobre aquella dignidad y vocación que resultan de la diversidad específica y de la originalidad personal del hombre y de la mujer. Por tanto, también la justa oposición de la mujer frente a lo que expresan las palabras bíblicas «el te dominará» (*Gén* 3, 16) no puede de ninguna manera conducir a la «masculinización» de las mujeres. La mujer —en nombre de la liberación del «dominio» del hombre— no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en contra de su propia «originalidad» femenina. Existe el fundado temor de que por este camino la mujer no llegará a «realizarse» y podría, en cambio, *deformar y perder lo que constituye su riqueza esencial*. Se trata de una riqueza enorme. En la descripción bíblica la exclamación del primer hombre, al ver la mujer que ha sido creada, es

una exclamación de admiración y de encanto, que abarca toda la historia del hombre sobre la tierra.

Los recursos personales de la femineidad no son ciertamente menores que los recursos de la masculinidad; son sólo diferentes. Por consiguiente, la mujer —como por su parte también el hombre— debe entender su «realización» como persona, su dignidad y vocación, sobre la base de estos recursos, de acuerdo con la riqueza de la femineidad, que recibió el día de la creación y que hereda como expresión peculiar de la «imagen y semejanza de Dios».

Solamente de este modo puede ser *superada también aquella herencia del pecado* que está contenida en las palabras de la Biblia: «Tendrás ansia de tu marido y él te dominará». La superación de esta herencia mala es, generación tras generación, tarea de todo hombre, tanto mujer como hombre. En efecto, en todos los casos en los que el hombre es responsable de lo que ofende la dignidad personal y la vocación de la mujer, actúa contra su propia dignidad personal y su propia vocación.

Protoevangelio

11. *El Libro del Génesis* da testimonio del pecado que es el mal del «principio» del hombre, así como de sus consecuencias que desde entonces pesan sobre todo el género humano, y al mismo tiempo contiene *el primer anuncio de la victoria sobre el mal, sobre el pecado*. Lo prueban las palabras que leemos en el *Génesis* 3, 15, llamadas generalmente «*Protoevangelio*»: «Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar». Es significativo que el anuncio del redentor, del salvador del mundo, contenido en estas palabras, se refiera a «la mujer», la cual es nombrada en el *Protoevangelio* en primer lugar, como progenitora de aquél que será el redentor del hombre^[34]. Y si la redención debe llevarse a cabo mediante la lucha contra el mal, por medio «de la enemistad» entre la estirpe de la mujer y la estirpe de aquél que como «padre de la mentira» (*Jn* 8, 44) es el primer autor del pecado en la historia del hombre, ésta será también *la enemistad entre él y la mujer*.

En estas palabras se abre la perspectiva de toda la Revelación, primero como preparación al Evangelio y después como Evangelio mismo. En esta perspectiva se unen bajo el *nombre de la mujer* las dos figuras femeninas: *Eva y María*.

Las palabras del *Protoevangelio*, releídas a la luz del Nuevo Testamento, expresan adecuadamente la misión de la mujer en la lucha salvífica del redentor contra el autor del mal en la historia del hombre.

La confrontación Eva - María reaparece constantemente en el curso de la reflexión sobre el depósito de la fe recibida por la Revelación divina y es uno de los temas comentados frecuentemente por los Padres, por los escritores eclesiásticos y por los teólogos^[35]. De

ordinario, de esta comparación emerge a primera vista una diferencia, una contraposición. *Eva*, como «madre de todos los vivientes» (*Gén 3, 20*), es *testigo del «comienzo» bíblico* en el que están contenidas la verdad sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y la verdad sobre el pecado original. *María* es *testigo del nuevo «principio»* y de la «nueva criatura» (cf. *2 Cor 5, 17*). Es más, ella misma, como la primera redimida en la historia de la salvación, es «una nueva criatura»; es la «llena de gracia». Es difícil comprender por qué las palabras del Protoevangelio ponen tan fuertemente en evidencia a la «mujer» si no se admite que *en ella tiene su comienzo la nueva y definitiva Alianza* de Dios con la humanidad, la *Alianza* en la Sangre redentora de Cristo. Esta Alianza tiene su comienzo con una mujer, la «mujer», en la Anunciación de Nazaret. Esta es la absoluta novedad del Evangelio. En el Antiguo Testamento otras veces Dios, para intervenir en la historia de su pueblo, se había dirigido a algunas mujeres, como, por ejemplo, a la madre de Samuel y de Sansón; pero para estipular su Alianza con la humanidad se había dirigido solamente a hombres: Noé, Abraham, Moisés. Al comienzo de la Nueva Alianza, que debe ser eterna e irrevocable, está la mujer: la Virgen de Nazaret. Se trata de un *signo* indicativo de que «en Jesucristo» «*no hay ni hombre ni mujer*» (*Gál 3, 28*). En él la contraposición recíproca entre el hombre y la mujer —como herencia del pecado original— está esencialmente superada. «Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús», escribe el Apóstol (*Gál 3, 28*).

Estas palabras tratan sobre aquella originaria «unidad de los dos», que está vinculada a la creación del hombre, como varón y mujer, a imagen y semejanza de Dios, según el modelo de aquella perfectísima comunión de Personas que es Dios mismo. Las palabras de la epístola paulina constatan que el misterio de la redención del hombre en Jesucristo, hijo de María, toma y renueva lo que en el misterio de la creación correspondía al eterno designio de Dios Creador. Precisamente por esto, el día de la creación del hombre como varón y mujer «Dios vio cuanto había hecho y todo estaba muy bien» (*Gén 1, 31*). *La redención*, en cierto sentido, *restituye* en su misma raíz *el bien* que ha sido esencialmente «rebajado» por el pecado y por su herencia en la historia del hombre.

La «mujer» del Protoevangelio está situada en la perspectiva de la redención. La confrontación Eva - María puede entenderse también en el sentido de que *María asume* y abraza en sí misma este *misterio de la «mujer»*, cuyo comienzo es Eva, «la madre de todos los vivientes» (*Gén 3, 20*). En primer lugar lo asume y lo abraza en el interior del misterio de Cristo, «nuevo y último Adán» (cf. *1 Cor 15, 45*), el cual ha asumido en la propia persona la naturaleza del primer Adán. En efecto, la esencia de la nueva Alianza consiste en el hecho de que el Hijo de Dios, consubstancial al eterno Padre, se hace hombre y asume la humanidad en la unidad de la Persona divina del Verbo. El que obra la Redención es al mismo tiempo verdadero hombre. El misterio de la Redención del mundo presupone que *Dios-Hijo ha asumido ya la humanidad como herencia de Adán*, llegando a ser semejante a él y a cada hombre en todo, «excepto en el pecado» (*Heb 4, 15*). De este modo él «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación», como enseña el Concilio Vaticano II^[36]; en cierto sentido, le ha ayudado a descubrir «qué es el hombre» (cf. *Sal 8, 5*).

A través de todas las generaciones, en la tradición de la fe y de la reflexión cristiana, *la correlación Adán - Cristo* frecuentemente acompaña a la de *Eva - María*. Dado que a María se la llama también «nueva Eva», ¿cuál puede ser el significado de esta analogía? Ciertamente es múltiple. Conviene detenernos particularmente en el significado que ve en María la manifestación de todo lo que está comprendido en la palabra bíblica «mujer», esto es, una revelación correlativa al misterio de la redención. *María* significa, en cierto sentido, superar aquel límite del que habla el *Libro del Génesis* (3, 16) y volver a recorrer el camino hacia aquel «principio» donde se encuentra la «mujer» como fue querida en la *creación* y, consiguientemente, en el eterno designio de Dios, en el seno de la Santísima Trinidad. *María* es «el nuevo principio» de la *dignidad y vocación de la mujer*, de todas y cada una de las mujeres^[37].

La clave para comprender esto pueden ser, de modo particular, las palabras que el evangelista pone en labios de María después de la Anunciación, durante su visita a Isabel: «Ha hecho en mi favor maravillas el Poderoso» (*Lc* 1, 49). Esto se refiere ciertamente a la concepción del Hijo, que es «Hijo del Altísimo» (*Lc* 1, 32), el «santo» de Dios; pero a la vez pueden significar el *descubrimiento de la propia humanidad femenina*. «*Ha hecho en mi favor maravillas*»: éste es el *descubrimiento de toda la riqueza, del don personal de la femineidad*, de toda la eterna originalidad de la «mujer» en la manera en que Dios la quiso, como persona en sí misma y que al mismo tiempo puede realizarse en plenitud «por medio de la entrega sincera de sí».

Este descubrimiento se relaciona con una clara conciencia del don, de la dádiva por parte de Dios. El pecado ya desde el «principio» había ofuscado esta conciencia; en cierto sentido la había sofocado, como indican las palabras de la primera tentación por obra del «padre de la mentira» (cf. *Gén* 3, 1-5). Con la llegada de «la plenitud de los tiempos» (cf. *Gál* 4, 4), mientras comienza ya a cumplirse en la historia de la humanidad el misterio de la redención, esta conciencia irrumpe con toda su fuerza en las palabras de la «mujer» bíblica de Nazaret. *En María, Eva vuelve a descubrir* cuál es la verdadera dignidad de la mujer, de su humanidad femenina. Y este descubrimiento debe llegar constantemente al corazón de cada mujer, para dar forma a su propia vocación y a su vida.

V

JESUCRISTO

«Se sorprendían de que hablara con una mujer»

12. Las palabras del Protoevangelio en el *Libro del Génesis* nos permiten pasar al ámbito del Evangelio. La redención del hombre anunciada allí se hace aquí realidad en la persona y en la misión de Jesucristo, en quien reconocemos también *lo que significa la realidad de la redención* para la dignidad y la vocación *de la mujer*. Este significado es aclarado por las palabras de Cristo y por el conjunto de sus actitudes hacia las mujeres, que es sumamente sencillo y, precisamente

por esto, extraordinario si se considera el ambiente de su tiempo; se trata de una actitud caracterizada por una extraordinaria transparencia y profundidad. Diversas mujeres aparecen en el transcurso de la misión de Jesús de Nazaret, y el encuentro con cada una de ellas es una confirmación de la «novedad de vida» evangélica, de la que ya se ha hablado.

Es algo universalmente admitido —incluso por parte de quienes se ponen en actitud crítica ante el mensaje cristiano— que *Cristo fue ante sus contemporáneos el promotor de la verdadera dignidad de la mujer* y de la vocación correspondiente a esta dignidad. A veces esto provocaba estupor, sorpresa, incluso llegaba hasta el límite del escándalo. «Se sorprendían de que hablara con una mujer» (Jn 4, 27) porque este comportamiento era diverso del de los israelitas de su tiempo. Es más, «se sorprendían» los mismos discípulos de Cristo. Por su parte, el fariseo, a cuya casa fue la mujer pecadora para ungir con aceite perfumado los pies de Jesús, «se decía para sí: Si éste fuera profeta *sabría quién* y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora» (Lc 7, 39). Gran turbación e incluso «santa indignación» debían causar en quienes escuchaban, satisfechos de sí mismos, aquellas palabras de Cristo: «los publicanos y las prostitutas os precederán en el reino de Dios» (Mt 21, 31).

Quien así hablaba y actuaba daba a entender que conocía a fondo «los misterios del Reino». También conocía «lo que en el hombre había» (Jn 2, 25), es decir, en su intimidad, en su «corazón». Era además testigo del eterno designio de Dios sobre el hombre creado por Él a su imagen y semejanza, como hombre y mujer. Era también plenamente consciente de las consecuencias del pecado, de aquel «misterio de iniquidad» que actúa en los corazones humanos como fruto amargo del ofuscamiento de la imagen divina. ¡Qué significativo es el hecho de que, en el coloquio fundamental sobre el matrimonio y sobre su indisolubilidad, Jesús, delante de sus interlocutores, que eran por oficio los conocedores de la ley, «los escribas», *hiciera referencia al «principio»!* La pregunta que le habían hecho era sobre el derecho «masculino» a «repudiar a la propia mujer por un motivo cualquiera» (Mt 19, 3); y, consiguientemente, se refería también al derecho de la mujer a su justa posición en el matrimonio, a su dignidad. Los interlocutores de Jesús pensaban que tenían a su favor la legislación mosaica vigente en Israel: «Moisés prescribió dar acta de divorcio y repudiarla» (Mt 19, 7). A lo cual Jesús respondió: «Moisés teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así» (Mt 19, 8). Jesús apela al «principio», esto es, a la creación del hombre, como varón y mujer, y a aquel designio divino que se fundamenta en el hecho de que *ambos fueron creados «a su imagen y semejanza»*. Por esto, cuando el hombre «deja a su padre y a su madre» para unirse con la propia mujer, llegando a ser «una sola carne», queda en vigor la ley que proviene de Dios mismo: «Lo que Dios unió no lo separe el hombre» (Mt 19, 6).

El principio de este «ethos», que desde el comienzo ha sido inserto en la realidad de la creación, es ahora confirmado por Cristo contradiciendo aquella tradición que comportaba la discriminación de la mujer. En esta tradición el varón «dominaba», sin tener en cuenta suficientemente a la mujer y a aquella dignidad que *el «ethos» de la creación* ha puesto en la base de las relaciones

recíprocas de dos personas unidas en matrimonio. Este «ethos» es *recordado y confirmado por las palabras de Cristo*: es el «ethos» del Evangelio y de la redención.

Las mujeres del Evangelio

13. Recorriendo las páginas del Evangelio pasan ante nuestros ojos un gran *número de mujeres, de diversa edad y condición*. Nos encontramos con mujeres aquejadas de enfermedades o de sufrimientos físicos, como aquella mujer poseída por «un espíritu que la tenía enferma; estaba encorvada y no podía en modo alguno enderezarse» (Lc 13, 11), o como la suegra de Simón que estaba «en cama con la fiebre» (Mc 1, 30), o como la mujer «que padecía flujo de sangre» (cf. Mc 5, 25-34) y que no podía tocar a nadie porque pensaba que su contacto hacía al hombre «impuro». Todas ellas fueron curadas, y la última, la hemorroisa, que tocó el manto de Jesús «entre la gente» (Mc 5, 27), mereció la alabanza del Señor por su gran fe: «Tu fe te ha salvado» (Mc 5, 34). Encontramos también a la hija de Jairo a la que Jesús hizo volver a la vida diciéndole con ternura: «Muchacha, a ti te lo digo, levántate» (Mc 5, 41). En otra ocasión es *la viuda de Naim* a la que Jesús devuelve a la vida a su hijo único, acompañando su gesto con una expresión de afectuosa piedad: «Tuvo compasión de ella y le dijo: "No llores"» (Lc 7, 13). Finalmente vemos a la mujer cananea, una figura que mereció por parte de Cristo unas palabras de especial aprecio por su fe, su humildad y por aquella grandeza de espíritu de la que es capaz sólo el corazón de una madre: «Mujer, grande es tu fe; que te suceda como deseas» (Mt 15, 28). La mujer cananea suplicaba la curación de su hija.

A veces las mujeres que encontraba Jesús, y que de él recibieron tantas gracias, lo acompañaban en sus peregrinaciones con los apóstoles por las ciudades y los pueblos anunciando el Evangelio del Reino de Dios; algunas de ellas «le asistían con sus bienes». Entre éstas, el Evangelio nombra a Juana, mujer del administrador de Herodes, Susana y «otras muchas» (cf. Lc 8, 1-3). En otras ocasiones *las mujeres aparecen en las parábolas* con las que Jesús de Nazaret explicaba a sus oyentes las verdades sobre el Reino de Dios; así lo vemos en la parábola de la dracma perdida (cf. Lc 15, 8-10), de la levadura (cf. Mt 13, 33), de las vírgenes prudentes y de las vírgenes necias (cf. Mt 25, 1-13). Particularmente elocuente es la narración del óbolo de la viuda. Mientras «los ricos (...) echaban sus donativos en el arca del tesoro (...) una viuda pobre echaba allí dos moneditas». Entonces Jesús dijo: «Esta viuda pobre *ha echado más que todos* (...) ha echado de lo que necesitaba, todo cuanto tenía para vivir» (Lc 21, 1-4). Con estas palabras Jesús la presenta como modelo, al mismo tiempo que la defiende, pues en el sistema socio-jurídico de entonces las viudas eran unos seres totalmente indefensos (cf. también Lc 18, 1-7).

En las enseñanzas de Jesús, así como en su modo de comportarse, no se encuentra nada que refleje la habitual discriminación de la mujer, propia del tiempo; por el contrario, *sus palabras y sus obras expresan siempre el respeto y el honor debido a la mujer*. La mujer encorvada es llamada «hija de Abraham» (Lc 13, 16), mientras en toda la Biblia el título de «hijo de Abraham»

se refiere sólo a los hombres. Recorriendo la vía dolorosa hacia el Gólgota, Jesús dirá a las mujeres: «Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí» *Lc 23, 28*). Este modo de hablar sobre las mujeres y a las mujeres, y el modo de tratarlas, constituye una clara «novedad» respecto a las costumbres dominantes entonces.

Todo esto resulta aún más explícito referido a aquellas mujeres que la opinión común señalaba despectivamente como pecadoras: pecadoras públicas y adúlteras. A la Samaritana el mismo Jesús dice: «Has tenido cinco maridos y el que ahora tienes no es marido tuyo». Ella, sintiendo que él sabía los secretos de su vida, reconoció en Jesús al Mesías y corrió a anunciarlo a sus compaisanos. El diálogo que precede a este reconocimiento es uno de los más bellos del Evangelio (cf. *Jn 4, 7-27*).

He aquí otra figura de mujer: la de una pecadora pública que, a pesar de la opinión común que la condena, entra en casa del fariseo para ungir con aceite perfumado los pies de Jesús. Este, dirigiéndose al huésped que se escandalizaba de este hecho, dirá de la mujer: «Quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor» (cf. *Lc 7, 37-47*).

Y, finalmente, fijémonos en una situación que es quizás la más elocuente: la de *una mujer sorprendida en adulterio* y que es conducida ante Jesús. A la pregunta provocativa: «Moisés nos mandó en la ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú que dices?». Jesús responde: «Aquel de vosotros que esté sin pecado que le arroje la primera piedra». La fuerza de la verdad contenida en tal respuesta fue tan grande que «se iban retirando uno tras otro comenzando por los más viejos». Solamente quedan Jesús y la mujer. «¿Dónde están? ¿Nadie te condena?» —«Nadie, Señor»— «Tampoco yo te condeno. Vete y en adelante no peques más» (cf. *Jn 8, 3-11*).

Estos episodios representan un cuadro de gran transparencia. Cristo es aquel que «sabe lo que hay en el hombre» (cf. *Jn 2, 25*), en el hombre y en la mujer. Conoce *la dignidad del hombre*, el *valor que tiene a los ojos de Dios*. El mismo Cristo es la confirmación definitiva de este valor. Todo lo que dice y hace tiene cumplimiento definitivo en el misterio pascual de la redención. La actitud de Jesús en relación con las mujeres que se encuentran con él a lo largo del camino de su servicio mesiánico, es el reflejo del designio eterno de Dios que, al crear a cada una de ellas, la elige y la ama en Cristo (cf. *Ef 1, 1-5*). Por esto, cada mujer es la «única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma», *cada una hereda también desde el «principio» la dignidad de persona precisamente como mujer*. Jesús de Nazaret confirma esta dignidad, la recuerda, la renueva y hace de ella un contenido del Evangelio y de la redención, para lo cual fue enviado al mundo. Es necesario, por consiguiente, introducir en la dimensión del misterio pascual cada palabra y cada gesto de Cristo respecto a la mujer. De esta manera todo tiene su plena explicación.

La mujer sorprendida en adulterio

14. Jesús entra en la *situación histórica y concreta de la mujer*, la cual *lleva sobre sí la herencia del pecado*. Esta herencia se manifiesta en aquellas costumbres que discriminan a la mujer en favor del hombre, y que está enraizada también en ella. Desde este punto de vista el episodio de la mujer «sorprendida en adulterio» (cf. *Jn* 8, 3-11) se presenta particularmente elocuente. Jesús, al final, le dice: «*No peques más*», pero antes él *hace conscientes* de su pecado a los hombres que la acusan para poder lapidarla, manifestando de esta manera su profunda capacidad de ver, según la verdad, las conciencias y las obras humanas. Jesús parece decir a los acusadores: esta mujer con todo su pecado ¿no es quizás también, y sobre todo, la confirmación de vuestras transgresiones, de vuestra injusticia «masculina», de vuestros abusos?

Esta es una verdad *válida para todo el género humano*. El hecho referido en el Evangelio de San Juan puede presentarse de nuevo en cada época histórica, en innumerables situaciones análogas. Una mujer es dejada sola con su pecado y es señalada ante la opinión pública, mientras detrás de este pecado «suyo» se oculta un hombre pecador, culpable del «pecado de otra persona», es más, corresponsable del mismo. Y sin embargo, su pecado escapa a la atención, pasa en silencio; aparece como no responsable del «pecado de la otra persona». A veces se convierte incluso en el acusador, como en el caso descrito en el Evangelio de San Juan, olvidando el propio pecado. Cuántas veces, en casos parecidos, *la mujer paga* por el propio pecado (puede suceder que sea ella, en ciertos casos, culpable por el pecado del hombre como «pecado del otro»), pero solamente paga ella, y paga *sola*. ¡Cuántas veces queda ella abandonada con su maternidad, cuando el hombre, padre del niño, no quiere aceptar su responsabilidad! Y junto a tantas «madres solteras» en nuestra sociedad, es necesario considerar además todas aquellas que muy a menudo, sufriendo presiones de dicho tipo, incluidas las del hombre culpable, «se libran» del niño antes de que nazca. «Se libran»; pero ¡a qué precio! La opinión pública actual intenta de modos diversos «anular» el mal de este pecado; pero normalmente la *conciencia de la mujer no consigue olvidar* el haber quitado la vida a su propio hijo, porque ella no logra cancelar su disponibilidad a acoger la vida, inscrita en su «ethos» desde el «principio».

A este respecto es significativa la actitud de Jesús en el hecho descrito por *San Juan* (8, 3-11). Quizás en pocos momentos como en éste se manifiesta su poder —el poder de la verdad— en relación con las conciencias humanas. Jesús aparece sereno, recogido, pensativo. Su conocimiento de los hechos, tanto aquí como en el coloquio con los fariseos (cf. *Mt* 19, 3-9), ¿no está quizás en relación con el misterio del «principio», cuando el hombre fue creado varón y mujer, y la mujer fue confiada al hombre con su diversidad femenina y también con su potencial maternidad? También el hombre fue confiado por el Creador a la mujer. Ellos fueron *confiados recíprocamente el uno al otro como personas, creadas a imagen y semejanza de Dios mismo*. En esta entrega se encuentra la medida del amor, del amor esponsal: para llegar a ser «una entrega sincera» del uno para el otro es necesario que ambos se sientan responsables del don. Esta medida está destinada a los dos —hombre y mujer— desde el «principio». Después del pecado original actúan en el hombre y en la mujer unas fuerzas contrapuestas a causa de la triple

concupiscencia, el «aguijón del pecado». Ellas actúan en el hombre desde dentro. Por esto Jesús dirá en el Sermón de la Montaña: «*Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón*» (Mt 5, 28). Estas palabras dirigidas directamente al hombre muestran la verdad fundamental de su responsabilidad hacia la mujer, hacia su dignidad, su maternidad, su vocación. Indirectamente estas palabras conciernen también a la mujer. Cristo hacía todo lo posible para que, en el ámbito de las costumbres y relaciones sociales del tiempo, las mujeres encontrasen en su enseñanza y en su actuación la propia subjetividad y dignidad. Basándose en la eterna «unidad de los dos», esta *dignidad depende directamente de la misma mujer, como sujeto responsable, y al mismo tiempo es «dada como tarea» al hombre*. De modo coherente, Cristo apela a la responsabilidad del hombre. En esta meditación sobre la dignidad y la vocación de la mujer, hoy es necesario tomar como punto de referencia el planteamiento que encontramos en el Evangelio. La dignidad de la mujer y su vocación —como también la del hombre— encuentran su eterna fuente en el corazón de Dios y, teniendo en cuenta las condiciones temporales de la existencia humana, se relacionan íntimamente con la «unidad de los dos». Por tanto, cada hombre ha de mirar dentro de sí y ver si aquella que le ha sido confiada como hermana en la humanidad común, como esposa, no se ha convertido en objeto de adulterio en su corazón; ha de ver si la que, por razones diversas, es el co-sujeto de su existencia en el mundo, no se ha convertido para él en un «objeto»: objeto de placer, de explotación.

Guardianas del mensaje evangélico

15. El modo *de actuar de Cristo, el Evangelio de sus obras y de sus palabras*, es un coherente *reproche* a cuanto ofende la dignidad de la mujer. Por esto, las mujeres que se encuentran junto a Cristo se descubren a sí mismas en la verdad que él «enseña» y que él «realiza», incluso cuando ésta es la verdad sobre su propia «pecaminosidad». *Por medio de esta verdad ellas se sienten «liberadas»*, reintegradas en su propio ser; se sienten amadas por un «amor eterno», por un amor que encuentra la expresión más directa en el mismo Cristo. Estando bajo el radio de acción de Cristo su posición social se transforma; sienten que Jesús les habla de cuestiones de las que en aquellos tiempos no se acostumbraba a discutir con una mujer. Un ejemplo, en cierto modo muy significativo al respecto, es el de la *Samaritana* en el pozo de Siquem. Jesús —que sabe en efecto que es pecadora y de ello le habla— *dialoga con ella sobre los más profundos misterios de Dios*. Le habla del don infinito del amor de Dios, que es como «una fuente que brota para la vida eterna» (Jn 4, 14); le habla de Dios que es Espíritu y de la verdadera adoración, que el Padre tiene derecho a recibir en espíritu y en verdad (cf. Jn 4, 24); le revela, finalmente, que Él es el Mesías prometido a Israel (cf. Jn 4, 26).

Estamos ante un acontecimiento sin precedentes; aquella *mujer* —que además es una «mujer-pecadora»— se convierte en «discípula» de Cristo; es más, una vez instruida, anuncia a Cristo a los habitantes de Samaria, de modo que también ellos lo acogen con fe (cf. Jn 4, 39-42). Es éste un acontecimiento insólito si se tiene en cuenta el modo usual con que trataban a las mujeres los que enseñaban en Israel; pero, en el modo de actuar de Jesús de Nazaret un hecho semejante es

normal. A este propósito, merecen un recuerdo especial las hermanas de Lázaro; «Jesús amaba a Marta, a su hermana María y a Lázaro» (cf. *Jn* 11, 5). María, «escuchaba la palabra» de Jesús; cuando fue a visitarlos a su casa él mismo definió el comportamiento de María como «la mejor parte» respecto a la preocupación de Marta por las tareas domésticas (cf. *Lc* 10, 38-42). En otra ocasión, la misma Marta —*después de la muerte de Lázaro*— se convierte en interlocutora de Cristo y habla acerca de las verdades más profundas de la revelación y de la fe.

— «Señor si hubieras estado aquí no habría muerto mi hermano».

— «Tu hermano resucitará».

— «Ya sé que resucitará en la resurrección, el último día».

Le dijo Jesús: «Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás. ¿Crees esto?».

«Sí, Señor, yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo» (*Jn* 11, 21-27).

Después de esta profesión de fe Jesús resucitó a Lázaro. También *el coloquio con Marta es uno de los más importantes del Evangelio*.

Cristo habla con las mujeres acerca de las cosas de Dios y ellas le comprenden; se trata de una auténtica sintonía de mente y de corazón, una respuesta de fe. Jesús manifiesta aprecio por dicha respuesta, tan «femenina», y —como en el caso de la mujer cananea (cf. *Mt* 15, 28)— también admiración. A veces propone como ejemplo esta fe viva impregnada de amor; él *enseña*, por tanto, *tomando pie de esta respuesta femenina de la mente y del corazón*. Así sucede en el caso de aquella mujer «pecadora» en casa del fariseo, cuyo modo de actuar es el punto de partida por parte de Jesús para explicar la verdad sobre la remisión de los pecados: «Quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor. A quien poco se le perdona, poco amor muestra» (*Lc* 7, 47). Con ocasión de otra unción Jesús defiende, delante de sus discípulos y, en particular, de Judas, a la mujer y su acción: «¿Por qué molestáis a esta mujer? Pues una *"obra buena"* ha hecho conmigo (...) al derramar ella este unguento sobre mi cuerpo, en vista de mi sepultura lo ha hecho. Yo os aseguro: dondequiera que se proclame esta Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya» (*Mt* 26, 6-13).

En realidad los Evangelios no sólo describen lo que ha realizado aquella mujer en Betania, en casa de Simón el leproso, sino que, además, ponen en evidencia que, en el momento de la prueba definitiva y decisiva para toda la misión mesiánica de Jesús de Nazaret, *a los pies de la Cruz estaban en primer lugar las mujeres*. De los apóstoles sólo Juan permaneció fiel; las mujeres

eran muchas. No sólo estaba la Madre de Cristo y «la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena» (Jn 19, 25), sino que «había allí muchas mujeres mirando desde lejos, aquellas que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle» (Mt 27, 55). Como podemos ver, en ésta que fue la prueba más dura de la fe y de la fidelidad las mujeres se mostraron más fuertes que los apóstoles; en los momentos de peligro aquellas que «aman mucho» logran vencer el miedo. Antes de esto habían estado *las mujeres en la vía dolorosa*, «que se dolían y se lamentaban por él» (Lc 23, 27). Y antes aun había intervenido también *la mujer de Pilatos*, que advirtió a su marido: «No te metas con ese justo, porque hoy he sufrido mucho en sueños por su causa» (Mt 27, 19).

Las primeras testigos de la resurrección

16. Desde el principio de la misión de Cristo, la mujer demuestra hacia él y hacia su misterio *una sensibilidad especial, que corresponde a una característica de su femineidad*. Hay que decir también que esto encuentra una confirmación particular en relación con el misterio pascual; no sólo en el momento de la crucifixión sino también el día de la resurrección. Las mujeres son las *primeras en llegar al sepulcro*. Son las primeras que lo encuentran vacío. Son las primeras que oyen: «No está aquí, *ha resucitado* como lo había anunciado» (Mt 28, 6). Son las primeras en abrazarle los pies (cf. Mt 28, 9). Son igualmente las primeras en ser llamadas a anunciar esta verdad a los apóstoles (cf. Mt 28, 1-10; Lc 24, 8-11). El Evangelio de Juan (cf. también Mc 16, 9) pone de relieve *el papel especial de María de Magdala*. Es la primera que encuentra a Cristo resucitado. Al principio lo confunde con el guardián del jardín; lo reconoce solamente cuando él la llama por su nombre: «Jesús le dice: "María". Ella se vuelve y le dice en hebreo: "Rabbuní" —que quiere decir: "Maestro"—. Dícele Jesús: "No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios". Fue María Magdalena y dijo a los discípulos que había visto al Señor y que había dicho estas palabras» (Jn 20, 16-18).

Por esto ha sido llamada «la apóstol de los apóstoles»^[38]. Antes que los apóstoles, María de Magdala fue testigo ocular de Cristo resucitado, y por esta razón *fue también la primera en dar testimonio de él ante de los apóstoles*. Este acontecimiento, en cierto sentido, corona todo lo que se ha dicho anteriormente sobre el hecho de que Jesús confiaba a las mujeres las verdades divinas, lo mismo que a los hombres. Puede decirse que de esta manera se han cumplido las palabras del Profeta: «*Yo derramaré mi espíritu en toda carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán*» (Jl 3, 1). Al cumplirse los cincuenta días de la resurrección de Cristo, estas palabras encuentran una vez más confirmación en el cenáculo de Jerusalén, con la venida del Espíritu Santo, el Paráclito (cf. Act 2, 17).

Lo dicho hasta ahora acerca de la actitud de Cristo en relación con la mujer, confirma y aclara en el Espíritu Santo la verdad sobre la igualdad de ambos —hombre y mujer—. Se debe hablar de una esencial «igualdad», pues al haber sido los dos —tanto la mujer como el hombre— creados a

imagen y semejanza de Dios, ambos son, en la misma medida, susceptibles de la dádiva de la verdad divina y del amor en el Espíritu Santo. Los dos experimentan igualmente sus «visitas» salvíficas y santificantes.

El hecho de ser hombre o mujer no comporta aquí ninguna limitación, así como no limita absolutamente la acción salvífica y santificante del Espíritu en el hombre el hecho de ser judío o griego, esclavo o libre, según las conocidas palabras del Apóstol: «Porque todos sois uno en Cristo Jesús» (*Gál 3, 28*). *Esta unidad no anula la diversidad*. El Espíritu Santo, que realiza esta unidad en el orden sobrenatural de la gracia santificante, contribuye en igual medida al hecho de que «profeticen vuestros hijos» al igual que «vuestras hijas». «Profetizar» significa expresar con la palabra y con la vida «las maravillas de Dios» (cf. *Act 2, 11*), conservando la verdad y la originalidad de cada persona, sea mujer u hombre. La «igualdad» evangélica, la «igualdad» de la mujer y del hombre en relación con «las maravillas de Dios», tal como se manifiesta de modo tan límpido en las obras y en las palabras de Jesús de Nazaret, constituye la base más evidente de la dignidad y vocación de la mujer en la Iglesia y en el mundo. Toda *vocación tiene un sentido profundamente personal y profético*. Entendida así la vocación, lo que es personalmente femenino adquiere una medida nueva: la medida de las «maravillas de Dios», de las que la mujer es sujeto vivo y testigo insustituible.

VI

MATERNIDAD - VIRGINIDAD

Dos dimensiones de la vocación de la mujer

17. Hagamos ahora objeto de nuestra meditación la virginidad y la maternidad, como dos dimensiones particulares de la realización de la personalidad femenina. A la luz del Evangelio éstas adquieren la plenitud de su sentido y de su valor en María, que como Virgen llega a ser Madre del Hijo de Dios. Estas *dos dimensiones de la vocación femenina* se han encontrado y unido en ella de modo excepcional, de manera que una no ha excluido la otra, sino que la ha completado admirablemente. La descripción de la Anunciación en el Evangelio de San Lucas indica claramente que esto parecía imposible a la misma Virgen de Nazaret. Ella, al oír que le dicen: «Vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un Hijo a quien pondrás por nombre Jesús», pregunta a continuación: «¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?» (*Lc 1, 31. 34*). En el orden común de las cosas la maternidad es fruto del recíproco «conocimiento» del hombre y de la mujer en la unión matrimonial. María, firme en el propósito de su virginidad, pregunta al mensajero divino y obtiene la explicación: «*El Espíritu Santo vendrá sobre ti*», tu maternidad no será consecuencia de un «conocimiento» matrimonial, sino obra del Espíritu Santo, y «el poder del Altísimo» extenderá su «sombra» sobre el misterio de la concepción y del nacimiento del Hijo. Como Hijo del Altísimo, él te es dado exclusivamente por Dios, en el modo conocido por Dios. María, por consiguiente, ha mantenido su virginal «no conozco varón» (cf. *Lc 1, 34*) y al mismo

tiempo se ha convertido en madre. *La virginidad y la maternidad coexisten en ella*, sin excluirse recíprocamente ni ponerse límites; es más, la persona de la Madre de Dios ayuda a todos —especialmente a las mujeres— a vislumbrar el modo en que estas dos dimensiones y estos dos caminos de la vocación de la mujer, como persona, se explican y se completan recíprocamente.

Maternidad

18. Para tomar parte en este «vislumbrar», es necesario una vez más *profundizar en la verdad sobre la persona humana*, como la presenta el Concilio Vaticano II. El hombre —varón o mujer— es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, es decir, es una persona, es un sujeto que decide sobre sí mismo. Al mismo tiempo, el hombre «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»^[39]. Se ha dicho ya que esta descripción —que en cierto sentido es definición de la persona— corresponde a la verdad bíblica fundamental acerca de la creación del hombre —hombre y mujer— a imagen y semejanza de Dios. Esta no es una interpretación puramente teórica o una definición abstracta, pues *indica* de modo esencial *el sentido de ser hombre*, poniendo de relieve *el valor del don de sí, de la persona*. En esta visión de la persona está contenida también la parte esencial de aquel «ethos» que —referido a la verdad de la creación— será desarrollado plenamente por los Libros de la Revelación y, de modo particular, por los Evangelios.

Esta verdad sobre la persona abre además el *camino a una plena comprensión de la maternidad de la mujer*. La maternidad es fruto de la unión matrimonial de un hombre y de una mujer, es decir, de aquel «conocimiento» bíblico que corresponde a la «unión de los dos en una sola carne» (cf. *Gén 2, 24*); de este modo se realiza —por parte de la mujer— un «don de sí» especial, como expresión de aquel amor esponsal mediante el cual los esposos se unen íntimamente para ser «una sola carne». El «conocimiento» bíblico se realiza según la verdad de la persona sólo cuando el don recíproco de sí mismo no es deformado por el deseo del hombre de convertirse en «dueño» de su esposa («él te dominará») o por el cerrarse de la mujer en sus propios instintos («hacia tu marido irá tu apetencia»: *Gén 3, 16*).

El *don recíproco de la persona en el matrimonio* se abre hacia el don de una nueva vida, es decir, de *un nuevo hombre*, que es también persona a semejanza de sus padres. La maternidad, ya desde el comienzo mismo, implica una apertura especial hacia la nueva persona; y éste es precisamente el «papel» de la mujer. En dicha apertura, esto es, en el concebir y dar a luz el hijo, la mujer «se realiza en plenitud a través del don sincero de sí». El don de la disponibilidad interior para aceptar al hijo y traerle al mundo está vinculado a la unión matrimonial que, como se ha dicho, debería constituir un momento particular del don recíproco de sí por parte de la mujer y del hombre. La concepción y el nacimiento del nuevo hombre, según la Biblia, están acompañados por las palabras siguientes de la mujer-madre: «*He adquirido un varón con el favor de Yahveh*» (*Gén 4, 1*). La exclamación de Eva, «madre de todos los vivientes», se repite cada vez que viene al mundo una nueva criatura y expresa el gozo y la convicción de la mujer de participar en el gran

misterio del eterno engendrar. Los esposos, en efecto, participan del poder creador de Dios.

La maternidad de la mujer, en el período comprendido entre la concepción y el nacimiento del niño, es un proceso biofisiológico y psíquico que hoy día se conoce mejor que en tiempos pasados y que es objeto de profundos estudios. El análisis científico confirma plenamente que la misma constitución física de la mujer y su organismo tienen una disposición natural para la maternidad, es decir, para la concepción, gestación y parto del niño, como fruto de la unión matrimonial con el hombre. Al mismo tiempo, todo esto corresponde también a la estructura psíquico-física de la mujer. Todo lo que las diversas ramas de la ciencia dicen sobre esta materia es importante y útil, a condición de que no se limiten a una interpretación exclusivamente biofisiológica de la mujer y de la maternidad. Una *imagen así «empequeñecida»* estaría a la misma altura de la concepción materialista del hombre y del mundo. En tal caso se habría perdido lo que verdaderamente es esencial: la maternidad, como hecho y fenómeno humano, tiene su explicación plena en base a la verdad sobre la persona. La maternidad está *unida a la estructura personal del ser mujer y a la dimensión personal del don*: «He adquirido un varón con el favor de Yahveh» (Gén 4, 1). El Creador concede a los padres el don de un hijo. Por parte de la mujer, este hecho está unido de modo especial a «un don sincero de sí». Las palabras de María en la Anunciación «hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38) significan la disponibilidad de la mujer al don de sí, y a la aceptación de la nueva vida.

En la maternidad de la mujer, unida a la paternidad del hombre, se refleja el eterno misterio del engendrar que existe en Dios mismo, uno y trino (cf. Ef 3, 14-15). El humano engendrar es común al hombre y a la mujer. Y si la mujer, guiada por el amor hacia su marido, dice: «te he dado un hijo», sus palabras significan al mismo tiempo: «este es nuestro hijo». Sin embargo, aunque los dos sean padres de su niño, *la maternidad de la mujer constituye una «parte» especial de este ser padres en común*, así como la parte más cualificada. Aunque el hecho de ser padres pertenece a los dos, es una realidad más profunda en la mujer, especialmente en el período prenatal. La mujer es «la que paga» directamente por este común engendrar, que absorbe literalmente las energías de su cuerpo y de su alma. Por consiguiente, es necesario que *el hombre sea plenamente consciente de que en este ser padres en común, él contrae una deuda especial con la mujer*. Ningún programa de «igualdad de derechos» del hombre y de la mujer es válido si no se tiene en cuenta esto de un modo totalmente esencial.

La maternidad conlleva una comunión especial con el misterio de la vida que madura en el seno de la mujer. La madre admira este misterio y con intuición singular «comprende» lo que lleva en su interior. A la luz del «principio» la madre acepta y ama al hijo que lleva en su seno como una persona. Este modo único de contacto con el nuevo hombre que se está formando crea a su vez una actitud hacia el hombre —no sólo hacia el propio hijo, sino hacia el hombre en general—, que caracteriza profundamente toda la personalidad de la mujer. Comúnmente se piensa que *la mujer es más capaz que el hombre de dirigir su atención hacia la persona concreta* y que la maternidad desarrolla todavía más esta disposición. El hombre, no obstante toda su participación en el ser

padre, se encuentra siempre «fuera» del proceso de gestación y nacimiento del niño y debe, en tantos aspectos, *conocer por la madre* su propia «paternidad». Podríamos decir que esto forma parte del normal mecanismo humano de ser padres, incluso cuando se trata de las etapas sucesivas al nacimiento del niño, especialmente al comienzo. La educación del hijo —entendida globalmente— debería abarcar en sí la doble aportación de los padres: la materna y la paterna. Sin embargo, la contribución materna es decisiva y básica para la nueva personalidad humana.

La maternidad en relación con la Alianza

19. Volvemos en nuestra reflexión al *paradigma bíblico de la «mujer»* tomado del Protoevangelio. La «mujer», como madre y como primera educadora del hombre (la educación es la dimensión espiritual del ser padres), tiene una precedencia específica sobre el hombre. Si su maternidad, considerada ante todo en sentido biofísico, depende del hombre, ella imprime un «signo» esencial sobre todo el proceso del hacer crecer como personas los nuevos hijos e hijas de la estirpe humana. La maternidad de la mujer, *en sentido biofísico*, manifiesta una aparente pasividad: el proceso de formación de una nueva vida «tiene lugar» en ella, en su organismo, implicándolo profundamente. Al mismo tiempo, la maternidad *bajo el aspecto personal-ético* expresa una creatividad muy importante de la mujer, de la cual depende de manera decisiva la misma humanidad de la nueva criatura. También en este sentido la maternidad de la mujer representa una llamada y un desafío especial dirigidos al hombre y a su paternidad.

El paradigma bíblico de la «mujer» culmina *en la maternidad de la Madre de Dios*. Las palabras del Protoevangelio: «Pondré enemistad entre ti y la mujer», encuentran aquí una nueva confirmación. He aquí que Dios *inicia* en ella, con su «fiat» materno («hágase en mí»), *una nueva alianza con la humanidad*. Esta es la Alianza eterna y definitiva en Cristo, en su cuerpo y sangre, en su cruz y resurrección. Precisamente porque esta Alianza debe cumplirse «en la carne y la sangre» su comienzo se encuentra en la Madre. El «Hijo del Altísimo» solamente gracias a ella, gracias a su «fiat» virginal y materno, puede decir al Padre: «Me has formado un cuerpo. He aquí que vengo, Padre, para hacer tu voluntad» (cf. *Heb 10, 5. 7*).

En el orden de la Alianza que Dios ha realizado con el hombre en Jesucristo ha sido introducida la maternidad de la mujer. Y cada vez, todas las veces que *la maternidad de la mujer* se repite en la historia humana sobre la tierra, está siempre en *relación con la Alianza* que Dios ha establecido con el género humano mediante la maternidad de la Madre de Dios.

¿Acaso no se demuestra esta realidad en la misma respuesta de Jesús al grito de aquella mujer en medio de la multitud, que lo alababa por la maternidad de su Madre: «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te criaron»? Jesús respondió: «Dichosos más bien los que oyen la Palabra de Dios y la guardan» (*Lc 11, 27-28*). Jesús confirma el sentido de la maternidad referida al cuerpo; pero al mismo tiempo indica un sentido aún más profundo, que se relaciona con el plano del espíritu: la maternidad es signo de la Alianza con Dios, que «es espíritu» (*Jn 4, 24*). Tal es,

sobre todo, la maternidad de la Madre de Dios. También *la maternidad* de cada mujer, vista a la luz del Evangelio, no es solamente «de la carne y de la sangre», pues en ella se manifiesta la profunda «*escucha de la palabra del Dios vivo*» y la disponibilidad para «custodiar» esta Palabra, que es «palabra de vida eterna» (cf. *Jn* 6, 68). En efecto, son precisamente los nacidos de las madres terrenas, los hijos y las hijas del género humano, los que reciben del Hijo de Dios el poder de llegar a ser «hijos de Dios» (*Jn* 1, 12). La dimensión de la nueva Alianza en la sangre de Cristo ilumina el generar humano, convirtiéndolo en realidad y cometido de «nuevas criaturas» (cf. *2 Cor* 5, 17). Desde el punto de vista de la historia de cada hombre, la maternidad de la mujer constituye el primer umbral, cuya superación condiciona también «la revelación de los hijos de Dios» (cf. *Rom* 8, 19).

«La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora, pero cuando ha dado a luz al niño, *ya no se acuerda del aprieto* por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo» (*Jn* 16, 21). La primera parte de estas palabras de Cristo se refieren a «los dolores del parto», que pertenecen a la herencia del pecado original; pero al mismo tiempo indican *la relación* que existe entre *la maternidad de la mujer y el misterio pascual*. En efecto, en dicho misterio está contenido también el dolor de la Madre bajo la Cruz; la Madre que participa mediante la fe en el misterio desconcertante del «despojo» del propio Hijo. «Esta es, quizás, la "*kénosis*" más profunda de la fe en la historia de la humanidad»^[40].

Contemplando esta Madre, a la que «una espada ha atravesado el corazón» (cf. *Lc* 2, 35), el pensamiento se dirige a *todas las mujeres que sufren en el mundo*, tanto física como moralmente. En este sufrimiento desempeña también un papel particular la sensibilidad propia de la mujer, aunque a menudo ella sabe soportar el sufrimiento mejor que el hombre. Es difícil enumerar y llamar por su nombre cada uno de estos sufrimientos. Baste recordar la solicitud materna por los hijos, especialmente cuando están enfermos o van por mal camino, la muerte de sus seres queridos, la soledad de las madres olvidadas por los hijos adultos, la de las viudas, los sufrimientos de las mujeres que luchan solas para sobrevivir y los de las mujeres que son víctimas de injusticias o de explotación. Finalmente están los sufrimientos de la conciencia a causa del pecado que ha herido la dignidad humana o materna de la mujer; son heridas de la conciencia que difícilmente cicatrizan. También con estos sufrimientos es necesario ponerse junto a la cruz de Cristo.

Pero las palabras del Evangelio sobre la mujer que sufre, cuando le llega la hora de dar a luz un hijo, expresan inmediatamente el gozo: «*el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo*». Este gozo también está relacionado con el misterio pascual, es decir, con aquel gozo que reciben los Apóstoles *el día de la resurrección de Cristo*: «También vosotros estáis tristes ahora» (estas palabras fueron pronunciadas la víspera de la pasión); «pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar» (*Jn* 16, 22).

La virginidad por el Reino

20. En las enseñanzas de Cristo *la maternidad está unida a la virginidad*, aunque *son cosas distintas*. A este propósito, es fundamental la frase de Jesús dicha en el coloquio sobre la indisolubilidad del matrimonio. Al oír la respuesta que el Señor dio a los fariseos, los discípulos le dicen: «Si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no trae cuenta casarse» (*Mt 19, 10*). Prescindiendo del sentido que aquel «no trae cuenta» tuviera entonces en la mente de los discípulos, *Cristo* aprovecha la ocasión de aquella opinión errónea para instruirles *sobre el valor del celibato*; distingue el celibato debido a defectos naturales —incluidos los causados por el hombre— del «*celibato por el Reino de los cielos*». Cristo dice: «Hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los cielos» (*Mt 19, 12*). Por consiguiente, se trata de un celibato libre, elegido por el Reino de los cielos, en consideración de la vocación escatológica del hombre a la unión con Dios. Y añade: «Quien pueda entender, que entienda». Estas palabras son reiteración de lo que había dicho al comenzar a hablar del celibato (cf. *Mt 19, 11*). Por tanto *este celibato por el Reino de los cielos* no es solamente fruto de una opción libre por parte del hombre, sino también de una *gracia* especial por parte de Dios, que llama a una persona determinada a vivir el celibato. Si éste es un signo especial del Reino de Dios que ha de venir, al mismo tiempo sirve para dedicar a este Reino escatológico todas las energías del alma y del cuerpo de un modo exclusivo, durante la vida temporal.

Las palabras de Jesús son la respuesta a la pregunta de los discípulos. Están dirigidas directamente a aquellos que hicieron la pregunta y que en este caso eran sólo hombres. No obstante, la respuesta de Cristo, en sí misma, tiene *valor tanto para los hombres como para las mujeres* y, en este contexto, indica también el ideal evangélico de la virginidad, que constituye una clara «novedad» en relación con la tradición del Antiguo Testamento. Esta tradición ciertamente enlazaba de alguna manera con la esperanza de Israel, y especialmente de la mujer de Israel, por la venida del Mesías, que debía ser de la «estirpe de la mujer». En efecto, el ideal del celibato y de la virginidad como expresión de una mayor cercanía a Dios no era totalmente ajeno en ciertos ambientes judíos, sobre todo en los tiempos que precedieron inmediatamente a la venida de Jesús. Sin embargo, el celibato por el Reino, o sea, la virginidad, es una novedad innegable vinculada a la Encarnación de Dios.

Desde el momento de la venida de Cristo la espera del Pueblo de Dios debe dirigirse al Reino escatológico que ha de venir y en el cual él mismo ha de introducir «al nuevo Israel». En efecto, para realizar un cambio tan profundo en la escala de valores, es indispensable una nueva conciencia de la fe, que Cristo subraya por dos veces: «Quien pueda entender, que entienda»; esto lo comprenden solamente «aquellos a quienes se les ha concedido» (*Mt 19, 11*). *María* es la primera persona en la que se ha manifestado esta *nueva conciencia*, ya que pregunta al ángel: «¿cómo será esto, puesto que no conozco varón?» (*Lc 1, 34*). Aunque «estaba desposada con un hombre llamado José» (cf. *Lc 1, 27*), ella estaba firme en su propósito de virginidad, y la maternidad que se realizó en ella provenía exclusivamente del «poder del Altísimo», era fruto de la venida del Espíritu Santo sobre ella (cf. *Lc 1, 35*). Esta maternidad divina, por tanto, es la respuesta totalmente imprevisible a la esperanza humana de la mujer en Israel: esta maternidad

llega a María como un don de Dios mismo. Este don se ha convertido en el principio y el prototipo de una nueva esperanza para todos los hombres según la Alianza eterna, según la nueva y definitiva promesa de Dios: *signo de la esperanza escatológica*.

Teniendo como base el Evangelio se ha desarrollado y profundizado el sentido de la virginidad como vocación también de la mujer, con la que se reafirma su dignidad a semejanza de la Virgen de Nazaret. El Evangelio propone *el ideal de la consagración de la persona*, es decir, su dedicación exclusiva a Dios en virtud de los consejos evangélicos, en particular los de castidad, pobreza y obediencia, cuya encarnación más perfecta es Jesucristo mismo. Quien desee seguirlo de modo radical opta por una vida según estos consejos, que se distinguen de los mandamientos e indican al cristiano el camino de la radicalidad evangélica. Ya desde los comienzos del cristianismo hombres y mujeres se han orientado por este camino, pues el ideal evangélico se dirige al ser humano sin ninguna diferencia en razón del sexo.

En este contexto más amplio hay que considerar *la virginidad también como un camino para la mujer*; un camino en el que, de un modo diverso al matrimonio, ella realiza su personalidad de mujer. Para comprender esta opción es necesario recurrir una vez más al concepto fundamental de la antropología cristiana. En la virginidad libremente elegida la mujer se reafirma a sí misma como persona, es decir, como un ser que el Creador ha amado por sí misma desde el principio^[41] y, al mismo tiempo, realiza el valor personal de la propia femineidad, convirtiéndose en «don sincero» a Dios, que se ha revelado en Cristo; un don a Cristo, Redentor del hombre y Esposo de las almas: un don «esponsal». *No se puede comprender rectamente la virginidad, la consagración de la mujer en la virginidad, sin recurrir al amor sponsal*; en efecto, en tal amor la persona se convierte en don para el otro^[42]. Por otra parte, de modo análogo ha de entenderse la consagración del hombre en el celibato sacerdotal o en el estado religioso.

La natural disposición sponsal de la personalidad femenina halla una respuesta en la virginidad entendida así. La mujer, llamada desde el «principio» a ser amada y a amar, en la vocación a la virginidad *encuentra* sobre todo *a Cristo*, como el Redentor que «amó hasta el extremo» por medio del don total de sí mismo y *ella responde a este don con el «don sincero»* de toda su vida. Se da al Esposo divino y esta entrega personal tiende a una unión de carácter propiamente espiritual: mediante la acción del Espíritu Santo se convierte en «un solo espíritu» con Cristo-Esposo (cf. *1 Cor 6, 17*).

Este es el ideal evangélico de la virginidad, en el que se realizan de modo especial tanto la dignidad como la vocación de la mujer. En la virginidad entendida así se expresa el llamado *radicalismo del Evangelio*: Dejarlo todo y seguir a Cristo (cf. *Mt 19, 27*), lo cual no puede compararse con el simple quedarse soltera o célibe, pues la virginidad no se limita únicamente al «no», sino que contiene un profundo «sí» en el orden sponsal: el entregarse por amor de un modo total e indiviso.

La maternidad según el espíritu

21. La virginidad en el sentido evangélico comporta *la renuncia al matrimonio y, por tanto, también a la maternidad física*. Sin embargo la renuncia a este tipo de maternidad, que puede comportar incluso un gran sacrificio para el corazón de la mujer, se abre a la experiencia de una maternidad en sentido diverso: la maternidad «*según el espíritu*» (cf. *Rom 8, 4*). En efecto, la virginidad no priva a la mujer de sus prerrogativas. La maternidad espiritual reviste formas múltiples. En la vida de las mujeres consagradas que, por ejemplo, viven según el carisma y las reglas de los diferentes Institutos de carácter apostólico, dicha maternidad se podrá expresar como solicitud por los hombres, especialmente por los más necesitados: los enfermos, los minusválidos, los abandonados, los huérfanos, los ancianos, los niños, los jóvenes, los encarcelados y, en general, los marginados. *Una mujer consagrada encuentra de esta manera al Esposo*, diferente y único en todos y en cada uno, según sus mismas palabras: «Cuanto hicisteis a uno de éstos ... a mí me lo hicisteis» (*Mt 25, 40*). El amor esponsal comporta siempre una disponibilidad singular para volcarse sobre cuantos se hallan en el radio de su acción. En el matrimonio esta disponibilidad —aún estando abierta a todos— consiste de modo particular en el amor que los padres dan a sus hijos. En la virginidad esta disponibilidad está abierta *a todos los hombres, abrazados por el amor de Cristo Esposo*.

En relación con Cristo, que es el Redentor de todos y de cada uno, el amor esponsal, cuyo potencial materno se halla en el corazón de la mujer-esposa virginal, también está dispuesto a abrirse a todos y a cada uno. Esto se verifica en las Comunidades religiosas de vida apostólica de modo diverso que en las de vida contemplativa o de clausura. Existen además otras formas de vocación a la virginidad por el Reino, como, por ejemplo, los Institutos Seculares, o las Comunidades de consagrados que florecen dentro de los Movimientos, Grupos o Asociaciones; en todas estas realidades, la misma *verdad sobre la maternidad espiritual* de las personas que viven la virginidad halla una configuración multiforme. Pero no se trata aquí solamente de formas comunitarias, sino también de formas extracomunitarias. En definitiva la virginidad, como vocación de la mujer, es siempre la vocación de una persona concreta e irrepetible. Por tanto, también la maternidad espiritual, que se expresa en esta vocación, es profundamente personal.

Sobre esta base se verifica también un *acercamiento* específico *entre la virginidad* de la mujer no casada y *la maternidad* de la mujer casada. Este acercamiento va no sólo de la maternidad a la virginidad —como ha sido puesto de relieve anteriormente— sino que va también de la virginidad hacia el matrimonio, entendido como forma de vocación de la mujer por el que ésta se convierte en madre de los hijos nacidos de su seno. El punto de partida de esta segunda analogía es *el sentido de las nupcias*. En efecto, una mujer «se casa» tanto mediante el sacramento del matrimonio como, espiritualmente, mediante las nupcias con Cristo. *En uno y otro caso las nupcias* indican la «entrega sincera de la persona» de la esposa al esposo. De este modo puede decirse que el perfil del matrimonio tiene su raíz espiritual en la virginidad. Y si se trata de la maternidad física ¿no debe quizás ser ésta también una maternidad espiritual, para responder a

la verdad global sobre el hombre que es unidad de cuerpo y espíritu? Existen, por lo tanto, muchas razones para entrelazar en estos dos caminos diversos —dos vocaciones diferentes de vida en la mujer— una profunda complementariedad e incluso una profunda unión en el interior de la persona.

«Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto»

22. El Evangelio revela y permite entender precisamente *este modo de ser de la persona humana*. El Evangelio ayuda a cada mujer y a cada hombre a vivirlo y, de este modo, a realizarse. Existe, en efecto, una total igualdad respecto a los dones del Espíritu Santo y las «maravillas de Dios» (Act 2, 11). Y no sólo esto. Precisamente ante las «maravillas de Dios» el Apóstol-hombre siente la necesidad de recurrir a lo que es por esencia femenino, para expresar la verdad sobre su propio servicio apostólico. Así se expresa Pablo de Tarso cuando se dirige a los *Gálatas* con estas palabras: «Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto» (Gál 4, 19). En la primera *Carta a los Corintios* (7, 38) el apóstol anuncia la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio —doctrina constante de la Iglesia según las palabras de Cristo, como leemos en el *evangelio de San Mateo* (19, 10-12)—, pero sin ofuscar de ningún modo la importancia de la maternidad física y espiritual. En efecto, para ilustrar la misión fundamental de la Iglesia, el Apóstol no encuentra algo mejor que la referencia a la maternidad.

Un reflejo de la misma analogía —y de la misma verdad— lo hallamos en la Constitución dogmática sobre la Iglesia. *María es la «figura» de la Iglesia*^[43]: «Pues en el misterio de la Iglesia, que con razón es llamada también madre y virgen, precedió la Santísima Virgen, presentándose de forma eminente y singular como modelo tanto de la virgen como de la madre (...) Engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre (...) a quien Dios constituyó primogénito entre muchos hermanos (cf. *Rom* 8, 29), esto es, los fieles, a cuya generación y educación coopera con amor materno»^[44]. «La Iglesia, contemplando su profunda santidad e imitando su caridad y cumpliendo fielmente la voluntad del Padre, *se hace también madre* mediante la palabra de Dios aceptada con fidelidad, pues por la predicación y el bautismo engendra a una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios»^[45]. Se trata de la maternidad «según el espíritu» en relación con los hijos y las hijas del género humano. Y tal maternidad —como ya se ha dicho— es también la «parte» de la mujer en la virginidad. La Iglesia «*es igualmente virgen*, que guarda pura e íntegramente la fe prometida al Esposo»^[46]. Esto se realiza plenamente en María. La Iglesia, por consiguiente, «a imitación de la Madre de su Señor, por la virtud del Espíritu Santo, conserva virginalmente una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera»^[47].

El Concilio ha confirmado que si no se recurre a la Madre de Dios no es posible comprender el misterio de la Iglesia, su realidad, su vitalidad esencial. *Indirectamente* hallamos aquí la *referencia* al *paradigma bíblico de la «mujer»*, como se delinea claramente ya en la descripción del «principio» (cf. *Gén* 3, 15) y a lo largo del camino que va de la creación —pasando por el

pecado— hasta la redención. De este modo se confirma la profunda unión entre lo que es humano y lo que constituye la economía divina de la salvación en la historia del hombre. La Biblia nos persuade del hecho de que no se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, es decir, de lo que es «humano», sin una adecuada referencia a lo que es «femenino». Así sucede, de modo análogo, en la economía salvífica de Dios; si queremos comprenderla plenamente en relación con toda la historia del hombre no podemos dejar de lado, desde la óptica de nuestra fe, el misterio de la «mujer»: virgen-madre-esposa.

VII

LA IGLESIA - ESPOSA DE CRISTO

«Gran misterio»

23. Las palabras de la *Carta a los Efesios* tienen una importancia fundamental en relación con este tema: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada. Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su Cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne. *Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia*» (5, 25-32).

En esta *Carta* el autor expresa la verdad sobre la Iglesia como esposa de Cristo, indicando además que esta verdad *se basa en la realidad bíblica de la creación del hombre, varón y mujer*. Creados a imagen y semejanza de Dios como «unidad de los dos», ambos han sido llamados a un amor de carácter sponsal. Puede también decirse, siguiendo la descripción de la creación en el *Libro del Génesis* (2, 18-25), que esta llamada fundamental aparece juntamente con la creación de la mujer y es llevada a cabo por el Creador en la institución del matrimonio, que según el *Génesis* 2, 24 tiene desde el principio el carácter de unión de las personas («*communio personarum*»). Aunque no de modo directo, la misma descripción del «principio» (cf. *Gén* 1, 27; 2, 24) indica que todo el «ethos» de las relaciones recíprocas entre el hombre y la mujer debe corresponder a la verdad personal de su ser.

Todo esto ya ha sido considerado anteriormente. El texto de la *Carta a los Efesios* confirma de nuevo la verdad anterior y al mismo tiempo compara el carácter sponsal del amor entre el hombre y la mujer con el misterio de Cristo y de la Iglesia. *Cristo es el esposo de la Iglesia, la Iglesia es la esposa de Cristo*. Esta analogía tiene sus precedentes; traslada al Nuevo Testamento lo que estaba contenido *en el Antiguo Testamento*, de modo particular en los profetas

Oseas, Jeremías, Ezequiel e Isaías[48]. Cada uno de estos textos merecerá un análisis por separado. Citemos al menos un texto. Dios, por medio del profeta, habla a su pueblo elegido de esta manera: «No temas, que no te avergonzarás, ni te sonrojes, que no quedarás confundida, pues la vergüenza de tu mocedad olvidarás y la afrenta de tu viudez no recordarás jamás. *Porque tu Esposo es tu hacedor*, Yahveh Sebaot es su nombre; y *el que te rescata*, el Santo de Israel, Dios de toda la tierra se llama (...). La mujer de la juventud ¿es repudiada? dice tu Dios. Por un breve instante te abandoné pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido, dice Yahveh tu Redentor (...) Porque los montes se correrán y las colinas se moverán *mas mi amor de tu lado no se apartará* y mi alianza de paz no se moverá» (Is 54, 4-8. 10).

Por haber sido creado el ser humano —hombre y mujer— a imagen y semejanza de Dios, Dios puede hablar de sí por boca del profeta, sirviéndose de un lenguaje que es humano por esencia. En el texto de Isaías que hemos citado, es «humano» el modo de expresarse el amor de Dios, pero *el amor mismo es divino*. Al ser amor de Dios, tiene un carácter esponsal propiamente divino, aunque sea expresado mediante la analogía del amor del hombre hacia la mujer. Esta mujer-esposa es Israel, como pueblo elegido por Dios, y esta elección tiene su origen exclusivamente en el amor gratuito de Dios. Precisamente mediante este amor se explica la Alianza, presentada con frecuencia como una alianza matrimonial que Dios, una y otra vez, hace con su pueblo elegido. Por parte de Dios es un «compromiso» duradero; Él permanece fiel a su amor esponsal, aunque la esposa le haya sido infiel repetidamente.

Esta imagen del amor esponsal junto con la figura del Esposo divino —imagen muy clara en los textos proféticos— encuentra su afirmación y plenitud en la *Carta a los Efesios* (5, 23-32). Cristo es saludado como esposo por Juan el Bautista (cf. *Jn* 3, 27-29); más aún, Cristo se aplica esta comparación tomada de los profetas (cf. *Mc* 2, 19-20). El apóstol Pablo, que es portador del patrimonio del Antiguo Testamento, escribe a los Corintios: «Celoso estoy de vosotros con celos de Dios. Pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo» (2 *Cor* 11, 2). Pero la plena expresión de la verdad sobre el amor de Cristo Redentor, según la analogía del amor esponsal en el matrimonio, se encuentra en la *Carta a los Efesios*: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella» (5, 25); con esto recibe plena confirmación el hecho de que la Iglesia es la Esposa de Cristo: «El que te rescata es el Santo de Israel» (Is 54, 5). En el texto paulino la analogía de la relación esponsal va contemporáneamente en dos direcciones que constituyen la totalidad del «gran misterio» («*sacramentum magnum*»). La alianza propia de los esposos «explica» el carácter esponsal de la unión de Cristo con la Iglesia y, a su vez, esta unión —como «gran sacramento»— determina la sacramentalidad del matrimonio como alianza santa de los esposos, hombre y mujer. Leyendo este pasaje rico y complejo, que *en su conjunto es una gran analogía*, hemos de *distinguir* lo que en él expresa la realidad humana de las relaciones interpersonales, de lo que, con lenguaje simbólico, expresa el «gran misterio» divino.

La «novedad» evangélica

24. El texto se dirige a los esposos, como mujeres y hombres concretos, y les recuerda el «ethos» del amor esponsal que se remonta a la institución divina del matrimonio desde el «principio». A la verdad de esta institución responde la exhortación «*maridos, amad a vuestras mujeres*», amadas como exigencia de esa unión especial y única, mediante la cual el hombre y la mujer llegan a ser «una sola carne» en el matrimonio (*Gén 2, 24; Ef 5, 31*). En este amor se da una *afirmación fundamental de la mujer* como persona, una afirmación gracias a la cual la personalidad femenina puede desarrollarse y enriquecerse plenamente. Así actúa Cristo como esposo de la Iglesia, deseando que ella sea «resplandeciente, sin mancha ni arruga» (*Ef 5, 27*). Se puede decir que aquí se recoge plenamente todo lo que constituye «el estilo» de Cristo al tratar a la mujer. El marido tendría que hacer suyos los elementos de este estilo con su esposa; y, de modo análogo, debería hacerlo el hombre, en cualquier situación, con la mujer. De esta manera ambos, mujer y hombre, realizan el «don sincero de sí mismos».

El autor de la *Carta a los Efesios* no ve ninguna contradicción entre una exhortación formulada de esta manera y la constatación de que «las mujeres (estén sumisas) a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer» (5, 22-23a). El autor sabe que este planteamiento, tan profundamente arraigado en la costumbre y en la tradición religiosa de su tiempo, ha de entenderse y realizarse de un modo nuevo: como una «sumisión recíproca en el temor de Cristo» (cf. *Ef 5, 21*), tanto más que al marido se le llama «cabeza» de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, y lo es para entregarse «a sí mismo por ella» (*Ef 5, 25*), e incluso para dar la propia vida por ella. Pero mientras que en la relación Cristo-Iglesia la sumisión es sólo de la Iglesia, en la relación marido-mujer la «sumisión» no es unilateral, sino recíproca.

En relación a lo «antiguo», esto es evidentemente «nuevo»: es la novedad evangélica.

Encontramos diversos textos en los cuales los escritos apostólicos expresan esta novedad, si bien en ellos se percibe aún lo «antiguo», es decir, lo que está enraizado en la tradición religiosa de Israel, en su modo de comprender y de explicar los textos sagrados, como por ejemplo el del *Génesis* (c. 2)[49].

Las cartas apostólicas van dirigidas a personas que viven en un ambiente con el mismo modo de pensar y de actuar. La «novedad» de Cristo es un hecho; constituye el inequívoco contenido del mensaje evangélico y es fruto de la redención. Pero al mismo tiempo, la convicción de que en el matrimonio se da la «recíproca sumisión de los esposos en el temor de Cristo» y no solamente la «sumisión» de la mujer al marido, ha de abrirse camino gradualmente en los corazones, en las conciencias, en el comportamiento, en las costumbres. Se trata de una llamada que, desde entonces, no cesa de apremiar a *las generaciones que se han ido sucediendo*, una llamada que los hombres deben acoger siempre de nuevo. El Apóstol escribió no solamente que: «En Jesucristo (...) no hay ya hombre ni mujer», sino también «no hay esclavo ni libre». Y sin embargo ¡cuántas generaciones han sido necesarias para que, en la historia de la humanidad, este

principio se llevara a la práctica con la abolición de la esclavitud! Y ¿qué decir de tantas formas de esclavitud a las que están sometidos hombres y pueblos, y que todavía no han desaparecido de la escena de la historia?

Pero el desafío del «ethos» de la redención es claro y definitivo. Todas las razones en favor de la «sumisión» de la mujer al hombre en el matrimonio se deben interpretar en el sentido de una sumisión recíproca de ambos en el «temor de Cristo». La medida de un verdadero amor esponsal encuentra su fuente más profunda en Cristo, que es el Esposo de la Iglesia, su Esposa.

La dimensión simbólica del «gran misterio»

25. En el texto de la *Carta a los Efesios* encontramos una *segunda dimensión* de la analogía que en su conjunto debe servir para revelar «el gran misterio». Se trata de una *dimensión simbólica*. Si el amor de Dios hacia el hombre, hacia el pueblo elegido, Israel, es presentado por los profetas como el amor del esposo a la esposa, tal analogía expresa la condición «esponsal» y el carácter divino y no humano del amor de Dios: «Tu esposo es tu Hacedor (...), Dios de toda la tierra se llama» (*Is 54, 5*). Lo mismo podemos decir del amor esponsal de Cristo redentor: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único» (*Jn 3, 16*). Se trata, por consiguiente, del amor de Dios expresado mediante la redención realizada por Cristo. Según la carta paulina, este amor es «semejante» al amor esponsal de los esposos pero naturalmente no es «igual». La analogía, en efecto, implica una semejanza, pero deja un margen adecuado de no-semejanza.

Lo anterior se pone fácilmente de manifiesto si consideramos la figura de la «esposa». Según la *Carta a los Efesios* la esposa es la Iglesia, lo mismo que para los profetas la esposa era Israel; se trata, por consiguiente, de *un sujeto colectivo* y no de *una persona singular*. Este sujeto colectivo es el pueblo de Dios, es decir, una comunidad compuesta por muchas personas, tanto mujeres como hombres. «Cristo ha amado a la Iglesia» precisamente como comunidad, como Pueblo de Dios; y, al mismo tiempo, en esta Iglesia, que en el mismo texto es llamada también su «cuerpo» (cf. *Ef 5, 23*), él ha amado a cada persona singularmente. En efecto, Cristo ha redimido a todos sin excepción, a cada hombre y a cada mujer. En la redención se manifiesta precisamente este amor de Dios y llega a su cumplimiento el carácter esponsal de este amor en la historia del hombre y del mundo.

Cristo entró en esta historia y permanece en ella como el Esposo que «se ha dado a sí mismo». «Darse» quiere decir «convertirse en un don sincero» del modo más completo y radical: «Nadie tiene mayor amor» (*Jn 15, 13*). En esta concepción, por medio de la Iglesia, *todos los seres humanos —hombres y mujeres— están llamados a ser la «Esposa» de Cristo, redentor del mundo*. De este modo «ser esposa» y, por consiguiente, lo «femenino», se convierte en símbolo de todo lo «humano», según las palabras de Pablo: «Ya no hay hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois *uno* en Cristo Jesús» (*Gál 3, 28*).

Desde el punto de vista lingüístico se puede decir que la analogía del amor esponsal según la *Carta a los Efesios* relaciona lo «masculino» con lo «femenino», dado que, como miembros de la Iglesia, también los hombres están incluidos en el concepto de «Esposa». Y esto no puede causar asombro, pues el Apóstol, para expresar su misión en Cristo y en la Iglesia, habla de sus «hijos por quienes sufre dolores de parto» (cf. *Gál 4, 19*). En el ámbito de lo que es humano, es decir, de lo que es humanamente personal, *la «masculinidad» y la «femineidad»* se distinguen y, a la vez, *se completan y se explican mutuamente*. Esto se constata también en la gran analogía de la «Esposa», en la *Carta a los Efesios*. En la Iglesia cada ser humano —hombre y mujer— es la «Esposa», en cuanto recibe el amor de Cristo Redentor como un don y también en cuanto intenta corresponder con el don de la propia persona.

Cristo es el Esposo. De esta manera se expresa la verdad sobre el amor de Dios, «que ha amado primero» (cf. *1 Jn 4, 19*) y que, con el don que engendra este amor esponsal al hombre, ha superado todas las expectativas humanas: «Amó hasta el extremo» (*Jn 13, 1*). El Esposo —el Hijo consubstancial al Padre en cuanto Dios— se ha convertido en el hijo de María, «hijo del hombre», verdadero hombre, varón. *El símbolo del Esposo es de género masculino*. En este símbolo masculino está representado el carácter humano del amor con el cual Dios ha expresado su amor divino a Israel, a la Iglesia, a todos los hombres. Meditando todo lo que los Evangelios dicen sobre la actitud de Cristo hacia las mujeres, podemos concluir que *como hombre* —hijo de Israel— *reveló* la dignidad de las «hijas de Abraham» (cf. *Lc 13, 16*), *la dignidad que la mujer posee* desde el «principio» igual que el hombre. Al mismo tiempo, Cristo puso de relieve toda la originalidad que distingue a la mujer del hombre, toda la riqueza que le fue otorgada a ella en el misterio de la creación. En la actitud de Cristo hacia la mujer se encuentra realizado de modo ejemplar lo que el texto de la *Carta a los Efesios* expresa mediante el concepto de «esposo». Precisamente porque el amor divino de Cristo es amor de Esposo, este amor es paradigma y ejemplo para todo amor humano, en particular para el amor del varón.

La Eucaristía

26. En el vasto trasfondo del «gran misterio», que se expresa en la relación esponsal entre Cristo y la Iglesia, es posible también comprender de modo adecuado el hecho de la llamada de los «Doce». *Cristo, llamando como apóstoles suyos sólo a hombres*, lo hizo *de un modo totalmente libre y soberano*. Y lo hizo con la misma libertad con que en todo su comportamiento puso en evidencia la dignidad y la vocación de la mujer, sin amoldarse al uso dominante y a la tradición avalada por la legislación de su tiempo. Por lo tanto, la hipótesis de que haya llamado como apóstoles a unos hombres, siguiendo la mentalidad difundida en su tiempo, no refleja completamente el modo de obrar de Cristo. «Maestro, sabemos que eres veraz y que enseñas el camino de Dios con franqueza..., *porque no miras la condición de las personas*» (*Mt 22, 16*). Estas palabras caracterizan plenamente *el comportamiento de Jesús de Nazaret*, en esto se encuentra también una explicación a la llamada de los «Doce». Todos ellos estaban con Cristo durante la última Cena y sólo ellos recibieron el mandato sacramental: «Haced esto en memoria

mía» (*Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24*), que está unido a la institución de la Eucaristía. Ellos, la tarde del día de la resurrección, recibieron el Espíritu Santo para perdonar los pecados: «A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (*Jn 20, 23*).

Nos encontramos en el centro mismo del Misterio pascual, que revela hasta el fondo el amor sponsal de Dios. Cristo es el Esposo, porque «se ha entregado a sí mismo»: su cuerpo ha sido «dado», su sangre ha sido «derramada» (cf. *Lc 22, 19-20*). De este modo «amó hasta el extremo» (*Jn 13, 1*). El «don sincero», contenido en el sacrificio de la Cruz, hace resaltar de manera definitiva el sentido sponsal del amor de Dios. Cristo es el Esposo de la Iglesia, como Redentor del mundo. *La Eucaristía es el sacramento de nuestra redención. Es el sacramento del Esposo, de la Esposa.* La Eucaristía hace presente y realiza de nuevo, de modo sacramental, el acto redentor de Cristo, que «crea» la Iglesia, su cuerpo. Cristo está unido a este «cuerpo», como el esposo a la esposa. Todo esto está contenido en la *Carta a los Efesios*. En este «gran misterio» de Cristo y de la Iglesia se introduce la perenne «unidad de los dos», constituida desde el «principio» entre el hombre y la mujer.

Si Cristo, al instituir la Eucaristía, la ha unido de una manera tan explícita al servicio sacerdotal de los apóstoles, es lícito pensar que de este modo deseaba expresar la relación entre el hombre y la mujer, entre lo que es «femenino» y lo que es «masculino», querida por Dios, tanto en el misterio de la creación como en el de la redención. Ante todo *en la Eucaristía se expresa de modo sacramental el acto redentor de Cristo Esposo en relación con la Iglesia Esposa.* Esto se hace transparente y unívoco cuando el servicio sacramental de la Eucaristía —en la que el sacerdote actúa «*in persona Christi*»— es realizado por el hombre. Esta es una explicación que confirma la enseñanza de la Declaración *Inter insigniores*, publicada por disposición de Pablo VI, para responder a la interpelación sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial[50].

El don de la Esposa

27. El Concilio Vaticano II ha renovado en la Iglesia la conciencia de la universalidad del sacerdocio. En la Nueva Alianza hay un solo sacrificio y un solo sacerdote: Cristo. De este *único sacerdocio participan todos los bautizados*, ya sean hombres o mujeres, en cuanto deben «ofrecerse a sí mismos como una víctima viva, santa y agradable a Dios» (cf. *Rom 12, 1*), dar en todo lugar testimonio de Cristo y dar razón de su esperanza en la vida eterna a quien lo pida (cf. *1 Ped 3, 15*)[51]. La participación universal en el sacrificio de Cristo, con el que el Redentor ha ofrecido al Padre el mundo entero y, en particular, la humanidad, hace que todos en la Iglesia constituyan «un reino de sacerdotes» (*Ap 5, 10; cf. 1 Ped 2, 9*), esto es, que participen no solamente en la misión sacerdotal, sino también en la misión profética y real de Cristo Mesías. Esta participación determina, además, la unión orgánica de la Iglesia, como Pueblo de Dios, con Cristo. Con ella se expresa a la vez el «gran misterio» de la *Carta a los Efesios: la Esposa unida a*

su Esposo; unida, porque vive su vida; unida, porque participa de su triple misión («*tria munera Christi*»); *unida de tal manera que responda* con un «don sincero» de sí *al inefable don del amor del Esposo*, Redentor del mundo. Esto concierne a todos en la Iglesia, tanto a las mujeres como a los hombres, y concierne obviamente también a aquellos que participan del «sacerdocio ministerial»^[52], que tiene el carácter de servicio. En el ámbito del «gran misterio» de Cristo y de la Iglesia todos están llamados a responder —como una esposa— con el don de la vida al don inefable del amor de Cristo, el cual, como Redentor del mundo, es el único Esposo de la Iglesia. En el «sacerdocio real», que es universal, se expresa a la vez el don de la Esposa.

Esto tiene *una importancia fundamental para entender la Iglesia misma en su esencia*, evitando trasladar a la Iglesia —incluso en su ser una «institución» compuesta por hombres y mujeres insertos en la historia— criterios de comprensión y de juicio que no afecten a su naturaleza. Aunque la Iglesia posee una estructura «jerárquica»^[53], sin embargo esta estructura está ordenada totalmente a la santidad de los miembros del Cuerpo místico de Cristo. La santidad, por otra parte, se mide según el «gran misterio», en el que la Esposa responde con el don del amor al don del Esposo, y lo hace «en el Espíritu Santo», porque «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (*Rom 5, 5*). El Concilio Vaticano II, confirmando la enseñanza de toda la tradición, ha recordado que en la jerarquía de la santidad *precisamente la «mujer»*, María de Nazaret, es «figura» de la Iglesia. Ella «precede» a todos en el camino de la santidad; en su persona la «Iglesia ha alcanzado ya la perfección con la que existe inmaculada y sin mancha» (cf. *Ef 5, 27*)^[54]. En este sentido se puede decir que la Iglesia es, *a la vez*, «mariana» y «apostólico-petrina»^[55].

En la historia de la Iglesia, desde los primeros tiempos, había, junto a los hombres, *numerosas mujeres*, para quienes la respuesta de la Esposa al amor redentor del Esposo adquiría plena fuerza expresiva. En primer lugar, vemos a aquellas mujeres que personalmente se habían encontrado con Cristo y le habían seguido, y después de su partida «eran asiduas en la oración» juntamente con los Apóstoles en el cenáculo de Jerusalén hasta el día de Pentecostés. Aquel día, el Espíritu Santo habló por medio de «hijos e hijas» del Pueblo de Dios cumpliéndose así el anuncio del profeta Joel (cf. *Act 2, 17*). Aquellas mujeres, y después otras, tuvieron una *parte activa e importante en la vida de la Iglesia primitiva*, en la edificación de la primera comunidad desde los cimientos —así como de las comunidades sucesivas— *mediante los propios carismas y con su servicio multiforme*. Los escritos apostólicos anotan sus nombres, como Febe, «diaconisa de Cencreas» (cf. *Rom 16, 1*), Prisca con su marido Aquila (cf. *2 Tim 4, 19*), Evodia y Síntique (cf. *Fil 4, 2*), María, Trifena, Pérside, Trifosa (cf. *Rom 16, 6. 12*). El Apóstol habla de los «trabajos» de ellas por Cristo, y estos trabajos indican el servicio apostólico de la Iglesia en varios campos, comenzando por la «iglesia doméstica»; es aquí, en efecto, donde la «fe sencilla» pasa de la madre a los hijos y a los nietos, como se verificó en casa de Timoteo (cf. *2 Tim 1, 5*).

Lo mismo se repite en el curso de los siglos, generación tras generación, como lo demuestra *la historia de la Iglesia*. En efecto, la Iglesia defendiendo la dignidad de la mujer y su vocación ha

mostrado honor y gratitud para aquellas que —fieles al Evangelio— han participado en todo tiempo en la misión apostólica del Pueblo de Dios. Se trata de santas mártires, de vírgenes, de madres de familia, que valientemente han dado testimonio de su fe, y que educando a los propios hijos en el espíritu del Evangelio han transmitido la fe y la tradición de la Iglesia.

En cada época y en cada país encontramos numerosas mujeres «perfectas» (cf. *Prov* 31, 10) que, a pesar de las persecuciones, dificultades o discriminaciones, han participado en la misión de la Iglesia. Basta mencionar a Mónica, madre de Agustín, Macrina, Olga de Kiev, Matilde de Toscana, Eduvigis de Silesia y Eduvigis de Cracovia, Isabel de Turingia, Brígida de Suecia, Juana de Arco, Rosa de Lima, Elizabeth Seton y Mary Ward.

El testimonio y las obras de mujeres cristianas han incidido significativamente tanto en la vida de la Iglesia como en la sociedad. También ante graves discriminaciones sociales las mujeres santas han actuado «con libertad», fortalecidas por su unión con Cristo. Una unión y libertad radicada así en Dios explica, por ejemplo, la gran obra de Santa Catalina de Siena en la vida de la Iglesia, y de Santa Teresa de Jesús en la vida monástica.

También en nuestros días la Iglesia no cesa de enriquecerse con el testimonio de tantas mujeres que realizan su vocación a la santidad.

Las mujeres santas son una encarnación del ideal femenino, pero son también un modelo para todos los cristianos, un modelo de la «*sequela Christi*» —seguimiento de Cristo—, un ejemplo de cómo la Esposa ha de responder con amor al amor del Esposo.

VIII

LA MAYOR ES LA CARIDAD

Ante los cambios

28. «Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su máxima vocación»^[56]. Estas palabras de la Constitución conciliar *Gaudium et spes* las podemos aplicar al tema de la presente reflexión. La llamada particular a la dignidad de la mujer y a su vocación, propia de los tiempos en los que vivimos, puede y debe ser acogida con la «luz y fuerza» que el Espíritu da generosamente al hombre, también al hombre de nuestra época, tan rica de múltiples transformaciones. La Iglesia «cree que la clave, el centro y el fin» del hombre, así como «de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro» y afirma que «*bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre*»^[57].

Con estas palabras la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual nos indica el camino a seguir al asumir las tareas relativas a la dignidad de la mujer y a su vocación, bajo el trasfondo de los cambios significativos de nuestra época. Podemos afrontar tales cambios de modo correcto y adecuado solamente si volvemos de nuevo a la base que se encuentra en Cristo, aquellas *verdades y aquellos valores «inmutables»* de los que él mismo es «Testigo fiel» (cf. *Ap 1, 5*) y Maestro. Un modo diverso de actuar conduciría a resultados dudosos, por no decir erróneos y falaces.

La dignidad de la mujer y el orden del amor

29. El texto anteriormente citado de la *Carta a los Efesios* (5, 21-33), donde la relación entre Cristo y la Iglesia es presentada como el vínculo entre el Esposo y la Esposa, se refiere también a la institución del matrimonio según las palabras del *Libro del Génesis* (cf. 2, 24). El mismo texto une la verdad sobre el matrimonio, como sacramento primordial, con la creación del hombre y de la mujer a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gén 1, 27; 5, 1*). Con la significativa comparación contenida en la *Carta a los Efesios* adquiere plena claridad *lo que determina la dignidad de la mujer tanto a los ojos de Dios —Creador y Redentor— como a los ojos del hombre, varón y mujer*. Sobre el fundamento del designio eterno de Dios, la mujer es aquella en quien el orden del amor en el mundo creado de las personas halla un terreno para su primera raíz. El orden del amor pertenece a la vida íntima de Dios mismo, a la vida trinitaria. En la vida íntima de Dios, el Espíritu Santo es la hipóstasis personal del amor. Mediante el Espíritu, Don increado, el amor se convierte en un don para las personas creadas. *El amor, que viene de Dios, se comunica a las criaturas: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5).*

La llamada a la existencia de la mujer al lado del hombre —«una ayuda adecuada» (*Gén 2, 18*)— en la «unidad de los dos» ofrece en el mundo visible de las criaturas condiciones particulares para que «el amor de Dios se derrame en los corazones» de los seres creados a su imagen. Si el autor de la *Carta a los Efesios* llama a Cristo Esposo y a la Iglesia Esposa, confirma indirectamente mediante esta analogía *la verdad sobre la mujer como esposa*. El Esposo es el que ama. La Esposa es amada; *es la que recibe el amor, para amar a su vez*.

El texto del *Génesis* —leído a la luz del símbolo esponsal de la *Carta a los Efesios*— nos permite intuir una verdad que parece decidir de modo esencial la cuestión de la dignidad de la mujer y, a continuación, la de su vocación: *la dignidad de la mujer es medida en razón del amor, que es esencialmente orden de justicia y caridad*^[58].

Sólo la persona puede amar y sólo la persona puede ser amada. Esta es ante todo una afirmación de naturaleza ontológica, de la que surge una afirmación de naturaleza ética. El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona. La persona debe ser amada ya que sólo el amor corresponde a lo que es la persona. Así se explica *el mandamiento del amor*, conocido ya

en el Antiguo Testamento (cf. *Dt* 6, 5; *Lev* 19, 18) y puesto por Cristo en el centro mismo del «*ethos*» evangélico (cf. *Mt* 22, 36-40; *Mc* 12, 28-34). De este modo se explica también aquel *primado del amor* expresado por las palabras de Pablo en la *Carta a los Corintios*: «La mayor es la caridad» (cf. *1 Cor* 13, 13).

Si no recurrimos a este orden y a este primado no se puede dar una respuesta completa y adecuada a la cuestión sobre la dignidad de la mujer y su vocación. Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, no expresamos sólo o sobre todo la específica relación sponsal del matrimonio. Expresamos algo más universal, basado sobre el hecho mismo de ser mujer en el conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas, hombres y mujeres. En este contexto amplio y diversificado *la mujer representa un valor particular como persona humana* y, al mismo tiempo, como aquella persona concreta, *por el hecho de su femineidad*. Esto se refiere a todas y cada una de las mujeres, independientemente del contexto cultural en el que vive cada una y de sus características espirituales, psíquicas y corporales, como, por ejemplo, la edad, la instrucción, la salud, el trabajo, la condición de casada o soltera.

El texto de la *Carta a los Efesios* que analizamos nos permite pensar en una especie de «profetismo» particular de la mujer en su femineidad. La analogía del Esposo y de la Esposa habla del amor con el que todo hombre es amado por Dios en Cristo, es decir, todo hombre y toda mujer. Sin embargo, en el contexto de la analogía bíblica y en base a la lógica interior del texto, es precisamente la mujer la que manifiesta a todos esta verdad: ser esposa. Esta *característica «profética» de la mujer en su femineidad* halla su más alta expresión en la Virgen Madre de Dios. Respecto a ella se pone de relieve, de modo pleno y directo, el íntimo unirse del orden del amor —que entra en el ámbito del mundo de las personas humanas a través de una Mujer— con el Espíritu Santo. María escucha en la Anunciación: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti» (*Lc* 1, 35).

Conciencia de una misión

30. La dignidad de la mujer se relaciona íntimamente con el amor que recibe por su femineidad y también *con el amor que, a su vez, ella da*. Así se confirma la verdad sobre la persona y sobre el amor. Sobre la verdad de la persona se debe recurrir una vez más al Concilio Vaticano II: «El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»^[59]. Esto se refiere a todo hombre, como persona creada a imagen de Dios, ya sea hombre o mujer. La afirmación de naturaleza ontológica contenida aquí indica también la dimensión ética de la vocación de la persona. *La mujer no puede encontrarse a sí misma si no es dando amor a los demás*.

Desde el «principio» la mujer, al igual que el hombre, ha sido creada y «puesta» por Dios precisamente en este orden del amor. El pecado de los orígenes no ha anulado este orden, no lo ha cancelado de modo irreversible; lo prueban las palabras bíblicas del Protoevangelio (cf. *Gén* 3,

15). En la presente reflexión hemos señalado *el puesto singular de la «mujer»* en este texto clave de la Revelación. Es preciso manifestar también cómo la misma mujer, que llega a ser «paradigma» bíblico, se halla asimismo en la perspectiva escatológica del mundo y del hombre expresada por el *Apocalipsis*.^[60] Es «una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza» (*Ap* 12, 1). Se podría decir: una mujer a la medida del cosmos, a la medida de toda la obra de la creación. Al mismo tiempo sufre «con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz» (*Ap* 12, 2), como Eva «madre de todos los vivientes» (*Gén* 3, 20). Sufre también porque «delante de la mujer que está para dar a luz» (cf. *Ap* 12, 4) se pone «el gran dragón, la serpiente antigua» (*Ap* 12, 9), conocida ya por el Protoevangelio: el Maligno, «padre de la mentira» y del pecado (cf. *Jn* 8, 44). Pues la «serpiente antigua» quiere devorar «al niño». Si vemos en este texto el reflejo del evangelio de la infancia (cf. *Mt* 2, 13. 16) podemos pensar que en el paradigma bíblico de la «mujer» se encuadra, desde el inicio hasta el final de la historia, la lucha contra el mal y contra el Maligno. Es también la lucha *a favor del hombre, de su verdadero bien, de su salvación*. ¿No quiere decir la Biblia que precisamente en la «mujer», Eva-María, la historia constata una dramática lucha por cada hombre, la lucha por su fundamental «sí» o «no» a Dios y a su designio eterno sobre el hombre?

Si la dignidad de la mujer testimonia el amor, que ella recibe para amar a su vez, el paradigma bíblico de la «mujer» parece desvelar también *cuál es el verdadero orden del amor que constituye la vocación de la mujer misma*. Se trata aquí de la vocación en su significado fundamental, —podríamos decir universal— que se concreta y se expresa después en las múltiples «vocaciones» de la mujer, tanto en la Iglesia como en el mundo.

La fuerza moral de la mujer, su fuerza espiritual, se une a la conciencia de que *Dios le confía de un modo especial el hombre*, es decir, el ser humano. Naturalmente, cada hombre es confiado por Dios a todos y cada uno. Sin embargo, esta entrega se refiere especialmente a la mujer —sobre todo en razón de su femineidad— y ello decide principalmente su vocación.

Tomando pie de esta conciencia y de esta entrega, la fuerza moral de la mujer se expresa en numerosas figuras femeninas del Antiguo Testamento, del tiempo de Cristo, y de las épocas posteriores hasta nuestros días.

La mujer es fuerte por la conciencia de esta entrega, es fuerte por el hecho de que Dios «le confía el hombre», siempre y en cualquier caso, incluso en las condiciones de discriminación social en la que pueda encontrarse. Esta conciencia y esta vocación fundamental hablan a la mujer de la dignidad que recibe de parte de Dios mismo, y todo ello la hace «fuerte» y la reafirma en su vocación. De este modo, la «mujer perfecta» (cf. *Prov* 31, 10) se convierte en un apoyo insustituible y en una fuente de fuerza espiritual para los demás, que perciben la gran energía de su espíritu. A estas «mujeres perfectas» deben mucho sus familias y, a veces, también las Naciones.

En nuestros días los éxitos de la ciencia y de la técnica permiten alcanzar de modo hasta ahora desconocido un grado de bienestar material que, mientras favorece a algunos, conduce a otros a la marginación. De ese modo, este progreso unilateral puede llevar también a una gradual *pérdida de la sensibilidad por el hombre, por todo aquello que es esencialmente humano*. En este sentido, sobre todo el momento presente *espera la manifestación* de aquel «genio» de la mujer, que asegure en toda circunstancia la sensibilidad por el hombre, por el hecho de que es ser humano. Y porque «la mayor es la caridad» (1 Cor 13, 13).

Así pues, una atenta lectura del paradigma bíblico de la «mujer» —desde el *Libro del Génesis hasta el Apocalipsis*— nos confirma en que consisten la dignidad y la vocación de la mujer y todo lo que en ella es inmutable y no pierde vigencia, poniendo «su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre»^[61]. Si el hombre es confiado de modo particular por Dios a la mujer, ¿no significa esto tal vez que *Cristo espera de ella la realización de aquel «sacerdocio real»*(1 Ped 2, 9) que es la riqueza dada por Él a los hombres? Cristo, sumo y único sacerdote de la Nueva y Eterna Alianza, y Esposo de la Iglesia, no deja de someter esta misma herencia al Padre mediante el Espíritu Santo, para que Dios sea «todo en todos» (1 Cor 15, 28)^[62].

Entonces se cumplirá definitivamente la verdad de que «la mayor es la caridad» (1 Cor 13, 13).

IX

CONCLUSIÓN

«Si conocieras el don de Dios»

31. «Si conocieras el don de Dios» (Jn 4, 10), dice Jesús a la samaritana en el transcurso de uno de aquellos admirables coloquios que muestran la gran estima que Cristo tiene por la dignidad de la mujer y por la vocación que le permite tomar parte en su misión mesiánica.

La presente reflexión, que llega ahora a su fin, está orientada a reconocer desde el interior del «don de Dios» lo que Él, creador y redentor, confía a la mujer, a toda mujer. En el Espíritu de Cristo ella puede descubrir el significado pleno de su femineidad y, de esta manera, disponerse al «don sincero de sí misma» a los demás, y de este modo encontrarse a sí misma.

En el Año Mariano *la Iglesia desea dar gracias a la Santísima Trinidad* por el «misterio de la mujer» y por cada mujer, por lo que constituye la medida eterna de su dignidad femenina, por las «maravillas de Dios», que en la historia de la humanidad se han cumplido en ella y por medio de ella. En definitiva, ¿no se ha obrado en ella y por medio de ella lo más grande que existe en la historia del hombre sobre la tierra, es decir, el acontecimiento de que Dios mismo se ha hecho hombre?

La Iglesia, por consiguiente, da gracias por todas las mujeres y por cada una: por las madres, las hermanas, las esposas; por las mujeres consagradas a Dios en la virginidad; por las mujeres dedicadas a tantos y tantos seres humanos que esperan el amor gratuito de otra persona; por las mujeres que velan por el ser humano en la familia, la cual es el signo fundamental de la comunidad humana; por las mujeres que trabajan profesionalmente, mujeres cargadas a veces con una gran responsabilidad social; por las mujeres «perfectas» y por las mujeres «débiles». Por todas ellas, tal como salieron del corazón de Dios en toda la belleza y riqueza de su femineidad, tal como han sido abrazadas por su amor eterno; tal como, junto con los hombres, peregrinan en esta tierra que es «la patria» de la familia humana, que a veces se transforma en «un valle de lágrimas». Tal como asumen, juntamente con el hombre, la responsabilidad común por el destino de la humanidad, en las necesidades de cada día y según aquel destino definitivo que los seres humanos tienen en Dios mismo, en el seno de la Trinidad inefable.

La Iglesia expresa su agradecimiento por todas las manifestaciones del «genio» femenino aparecidas a lo largo de la historia, en medio de los pueblos y de las naciones; da gracias por todos los carismas que el Espíritu Santo otorga a las mujeres en la historia del Pueblo de Dios, por todas las victorias que debe a su fe, esperanza y caridad; manifiesta su gratitud por todos los frutos de santidad femenina.

La Iglesia pide, al mismo tiempo, que estas inestimables «manifestaciones del Espíritu» (cf. 1 Cor 12, 4 ss.), que con grande generosidad han sido dadas a las «hijas» de la Jerusalén eterna, sean reconocidas debidamente, valorizadas, para que redunden en común beneficio de la Iglesia y de la humanidad, especialmente en nuestros días. Al meditar sobre el misterio bíblico de la «mujer», la Iglesia ora para que todas las mujeres se hallen de nuevo a sí mismas en este misterio y hallen su «vocación suprema».

Que María, que «precede a toda la Iglesia en el camino de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo»^[63], nos obtenga también este «fruto» en el Año que le hemos dedicado, en el umbral del tercer milenio de la venida de Cristo.

Con estos deseos imparto a todos los fieles y, de modo especial, a las mujeres, hermanas en Cristo, la Bendición Apostólica.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el día 15 de agosto, solemnidad de la Asunción de la Virgen María, del año 1988, décimo de mi Pontificado.

JOANNES PAULUS PP II

Notas

[1] Mensaje del Concilio a las mujeres (8 de diciembre de 1965): AAS 58 (1966), 13-14.

[2] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et spes, 8; 9; 60.

[3] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Dec. sobre el apostolado de los seglares Apostolicam actuositatem, 9.

[4] Cf. Pío XII, Alloc. a las mujeres italianas (21 de octubre de 1945): AAS 37 (1945), 284-295; Alloc. a la Unión Mundial de las Organizaciones femeninas católicas (24 de abril de 1952): AAS 44 (1952), 420-424; Disc. a las participantes en el XIV Convenio Internacional de la Unión Mundial de las Organizaciones femeninas católicas (29 de septiembre de 1957): AAS 49 (1957), 906-922.

[5] Cf. Juan XXIII, Carta Encíc. Pacem in terris (11 de abril de 1963), I: AAS 55 (1963), 267-268.

[6] Proclamación de S. Teresa de Jesús «Doctora Iglesia universal» (27 de septiembre de 1970): AAS 62 (1970), 590-596; proclamación de S. Catalina de Siena «Doctora de la Iglesia universal» (4 de octubre de 1970): AAS 62 (1970), 673-678.

[7] Cf. AAS 65 (1973), 284 s.

[8] Pablo VI, Discurso a las participantes en el Convenio Nacional del Centro Italiano Femenino (6 de diciembre de 1976): Insegnamenti di Paolo VI, XIV (1976), 1017.

[9] Carta Encíc. Redemptoris Mater (25 de marzo de 1987), 46: AAS 79 (1987), 472 s.

[10] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la Iglesia Lumen gentium, 1.

[11] Una ilustración del significado antropológico y teológico del «principio» puede verse en la Primera Parte de las Alocuciones de los Miércoles dedicadas a la «teología del cuerpo», a partir del 5 de septiembre de 1979: Insegnamenti II, 2 (1979), 234-236.

[12] Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et spes, 22.

[13] Conc. Ecum. Vat. II, Declar. sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas Nostra aetate, 1.

[14] *Ibid.*, 2

[15] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la divina revelación Dei Verbum, 2.

[16] Según los Padres de la Iglesia, la primera revelación de la Trinidad, en el Nuevo Testamento, ya se había dado en la Anunciación. En una homilía atribuida a S. Gregorio Taumaturgo se lee: «Estás llena de luz, oh María, en tu sublime reino espiritual. En ti el Padre, que no tiene principio y cuyo poder te ha cubierto, es glorificado. En ti el Hijo, que has llevado según la carne, es adorado. En ti el Espíritu Santo, que ha obrado en tu seno el nacimiento del gran Rey, es celebrado. Gracias a ti, oh llena de gracia, la Trinidad santa y consubstancial ha podido ser conocida en el mundo» (*Hom. 2 in Annuntiat. B. Mariae*: I 10, 1169). Cf. también S. Andrés de Creta, *In Annuntiat. B. Mariae*: PG 97, 909.

[17] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate*, 2.

[18] La doctrina teológica sobre la Madre de Dios (Theotókos), sostenida por muchos Padres de la Iglesia, aclarada y definida en los Concilio de Efeso (DS 251) y de Calcedonia (DS 301), ha sido propuesta de nuevo por el Concilio Vaticano II en el cap. VIII de la Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 52-69. Cf. Carta Encíc. *Redemptoris Mater*, 4. 31-32, y las notas 9. 78-83: *I. c.*, 365, 402, 404.

[19] Cf. Carta Encíc. *Redemptoris Mater*, 7-11, así como los textos de los Padres citados en la nota 21: *I. c.*, 367-373.

[20] Cf. *I. c.*, 412-418.

[21] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 36.

[22] Cf. S. Ireneo, *Adv. haer.* V, 6, 1; V, 16, 2-3: *S. Ch.* 153, 72-81; 216-221; S. Gregorio Niseno, *De hom. op.* 16: PG 44, 180; *In Cant. Cant. hom.* 2: PG 44, 805-808; S. Agustín, *In Ps.* 4, 8: CCL 38, 17.

[23] «Persona est naturae rationalis individua substantia»: Manlio Severino Boezio, *Liber de persona et duabus naturis*, III: PL 64, 1343; cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theol.* I^a, q. 29, a. 1

[24] Entre los Padres de la Iglesia que afirman la igualdad fundamental del hombre y la mujer ante Dios, cf. Orígenes, *In Iesu nave*, IX, 9: PG 12, 878; Clemente de Alejandría, *Paed.* I, 4: *S. Ch.* 70, 128-131; S. Agustín, *Sermo* 51, II, 3: PL 38, 334-335.

[25] Dice S. Gregorio Niseno: «Dios es además amor y fuente de amor. Afirma esto el grande Juan: "El amor es de Dios" y "Dios es Amor" (1 Jn 4, 7. 8). El Creador ha impreso también en nosotros este carácter. "En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros" (Jn 13, 35). Por tanto, si esto no se da, toda la imagen queda desfigurada» (*De hom. op.* 5: PG 44, 137).

[26] Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 24.

[27] Cf. *Núm* 23, 19; *Os* 11, 9; *Is* 40, 18; 46, 5; además *Concilio de Letrán IV* (DS 806).

[28] Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 13.

[29] «Diabólico» viene del griego «dia-ballō»: «divido, separo, calumnio».

[30] Cf. Orígenes, *In Gen. hom.* 13, 4: *PG* 12, 234; S. Gregorio Niseno, *De virg.* 12: *S. Ch.* 119, 404-419; *De beat.* VI: *PG* 44, 1272.

[31] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 13.

[32] Cf. *ibid.*, 24.

[33] Es precisamente apelándose a la ley divina que los Padres del IV siglo reaccionaron decididamente contra la discriminación aún en vigor respecto de la mujer, en la vida y en la legislación civil de la época. Cf. S. Gregorio Nacianceno, *Or.* 37, 6: *PG* 36, 290; S. Jerónimo, *Ad Oceanum ep.* 77, 3: *PL* 22, 691; S. Ambrosio, *De institut. virg.* III, 16: *PL* 16, 309; S. Agustín, *Sermo* 132, 2: *PL* 38, 735; *Sermo* 392, 4: *PL* 39, 1711.

[34] Cf. S. Ireneo, *Adv. haer.* III, 23, 7: *S. Ch.* 211, 462-465; V, 21, 1: *S. Ch.* 153, 260-265; S. Epifanio, *Panar.* III, 2, 78: *PG* 42, 728-729; S. Agustín, *Enarr. in Ps.* 103, 5. 4, 6: *CCL* 40, 1525.

[35] Cf. S. Justino, *Dial. cum Thryph.* 100: *PG* 6, 709-712; S. Ireneo, *Adv. haer.* III, 22, 4: *S. Ch.* 211, 438-445; V, 19, 1: *S. Ch.* 153, 248-251; S. Cirilo de Jerusalén, *Cathec.* 12, 15: *PG* 33, 741; S. Juan Crisóstomo, *In Ps.* 44, 7: *PG* 55, 193; S. Juan Damasceno, *Hom. 2 in dorm. B.V.M.* 3: *S. Ch.* 80, 130-135; Esiquio, *Sermo 5 in Deiparam:* *PG* 93, 1464 s.; Tertuliano, *De carne Christi* 17: *CCL* 2, 904 s.; S. Jerónimo, *Epist.* 22, 21: *PL* 22, 408; S. Agustín, *Sermo* 51, 2-3: *PL* 38, 335; *Sermo* 232, 2: *PL* 38, 1108; J. H. Newman, *A Letter to the rev. E. B. Pusey*, Longmans, London 1865 (trad. ital. *Lettera al rev. Pusey su Maria e la vita cristiana*, Roma 1975); M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, VI/1 (Freiburg 19542), 243-266; VI/2 (Freiburg. 19542), 306-499.

[36] Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 22.

[37] Cf. S. Ambrosio, *De instit. virg.* V, 33: *PL* 16, 313.

[38] Cf. Rábano Mauro, *De vita beatae Mariae Magdaleneae*, XXVII: «Salvator,.. ascensionis suae eam (= Mariam Magdalenam) ad apostolos instituit apostolam» (*PL* 112, 1474). «Facta est Apostolorum Apostola per hoc quod ei committitur ut resurrectionem dominicam discipulis

annuntiet» S. Tomás de Aquino, *In Ioannem Evangelistam Expositio*, c. XX, L. III, 6 (*Sancti Thomae Aquinatis Comment. in Matthaeum et Ioannem Evangelistas*) Ed. Parmens. X, 629.

[39] Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 24.

[40] Carta Encíc. *Redemptoris Mater*, 18: *I. c.*, 383.

[41] Conc. Ecum. Vat II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 24.

[42] Cf. *Alocuciones de los miércoles 7 y 21* de abril de 1982: *Insegnamenti V*, 1 (1982), pp. 1126-1131 y 1175-1179.

[43] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 63; S. Ambrosio, *In Lc II*, 7: *S. Ch.* 45, 74; *De instit. virg.* XIV, 87-89: *PL* 16, 326-327; S. Cirilo de Alejandría, *Hom.* 4: *PG* 77, 996; S. Isidoro de Sevilla, *Allegoriae* 139: *PL* 83, 117.

[44] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 63.

[45] *Ibid.*, 64.

[46] *Ibid.*, 64.

[47] *Ibid.*, 64. Sobre la relación María-Iglesia, que aparece de modo constante en la reflexión de los Padres de la Iglesia y de la Tradición cristiana, cf. Carta Ende. *Redemptoris Mater*, 42-44, así como las notas 117-127: *I. c.*, 418-422. Cf. además Clemente de Alejandría, *Paed.* 1, 6: *S. Ch.* 70, 186 s.; S. Ambrosio, *In Lc II*, 7: *S. Ch.* 45, 74; S. Agustín, *Sermo* 192, 2: *PL* 38, 1012; *Sermo* 195, 2: *PL* 38, 1018; *Sermo* 25, 8: *PL* 46, 938; S. León Magno, *Sermo* 25, 5: *PL* 54, 211; *Sermo* 26, 2: *PL* 54, 213; Ven. Beda, *In Lc I*, 2: *PL* 92, 330. «Ambas madres —escribe Isaac de Stella, discípulo de S. Bernardo—, ambas vírgenes, ambas conciben por obra del Espíritu Santo (...). María (...) ha engendrado al cuerpo su Cabeza; la Iglesia (...) da a esta Cabeza su cuerpo. Una y otra son madres de Cristo: pero ninguna de ellas lo engendra enteramente sin la otra. Por tanto, justamente (...) lo que se ha dicho en general de la virgen madre Iglesia, se dice singularmente de la virgen madre María: y cuanto se dice especialmente de la virgen madre María se refiere en general a la virgen madre Iglesia; y lo que se dice de una de las dos se puede referir indiferentemente tanto a la una como a la otra» (*Sermo* 51, 7-8: *S. Ch.* 339, 202-205).

[48] Cf. por ejemplo *Os* 1, 2; 2, 16-18; *Jr* 2, 2; *Ez* 16, 8; *Is* 50, 1; 54, 5-8.

[49] Cf. *Col* 3, 18; *1 P* 3, 1-6; *Tt* 2, 4-5; *Ef* 5, 22-24; *1 Cor* 11, 316; 14, 33-35; *1 Tm* 2, 11-15.

[50] Cf. Cong. para la Doctrina de la Fe, Declaración sobre la cuestión de la admisión de las

mujeres al sacerdocio ministerial *Inter insigniores* (15 de octubre de 1976): AAS 69 (1977), 98-116.

[51] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 10.

[52] Cf. *ibid.*, 10.

[53] Cf. *ibid.*, 18-29.

[54] Cf. *ibid.*, 65; también 63; Carta Encíc. *Redemptoris Mater*, 2-6: *I. c.*, 362-367.

[55] «Este perfil *mariano es igualmente* —si no lo es mucho más— fundamental y característico para la Iglesia, que el perfil *apostólico y petrino*, al que está profundamente unido... La dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina, aunque esté estrechamente unida a ella y sea complementaria. María, la Inmaculada, precede a cualquier otro, y obviamente al mismo Pedro y a los Apóstoles, no sólo porque Pedro y los Apóstoles, proviniendo de la masa del género humano que nace bajo el pecado, forman parte de la Iglesia "sancta ex peccatoribus", sino también porque su triple *munus* no tiende más que a formar a la Iglesia en ese ideal de santidad, en que ya está formado y figurado en María. Como bien ha dicho un teólogo contemporáneo, "María es 'Reina de los Apóstoles', sin pretender para ella los poderes apostólicos. Ella tiene otra cosa y más" (H. U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, trad. ital., Milano 1980, p. 181)»: *Alocución a los Cardenales y Prelados de la Curia Romana*, 22 de diciembre de 1987: *L'Osservatore Romano*, 23 de diciembre de 1987.

[56] Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 10.

[57] *Ibid.*, 10.

[58] Cf. S. Agustín, *De Trinitate*, L, VIII, VII, 10-X, 14: CCL 50, 284-291.

[59] Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 24.

[60] Cf. en el Apéndice de las obras de S. Ambrosio, *In Apoc.* IV, 3-4: PL 17, 876; Ps. Agustín, *De symb. ad catech. sermo IV*: PL 40, 661.

[61] Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 10.

[62] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 36.

[63] Cf. *ibid.*, 63.

©Copyright - Libreria Editrice Vaticana