

JOSÉ RAMÓN VILLAR

LA MADRE DE DIOS EN LA TEOLOGÍA ORTODOXA

1. LA *THEOTOKOS*, PATRIMONIO COMÚN DE ORIENTE Y OCCIDENTE

La Iglesia Católica ha reconocido en numerosas ocasiones la común fe con las Iglesias Ortodoxas acerca de la Virgen María. Lo recordaban los papas Pío XI y Pío XII¹. Posteriormente, el Concilio Vaticano II valoraba la veneración a Santa María como un aspecto de la comunión ya existente entre las Iglesias Ortodoxas y la Iglesia Católica. El Concilio ponderaba las oraciones, las alabanzas y las expresiones de piedad mariana de los cristianos orientales, „que concurren en el culto de la siempre Virgen Madre de Dios llenos de fervor y de devoción”². „En este culto litúrgico –continuaba el Concilio– los orientales ensalzan con hermosos himnos a María, siempre Virgen, a quien el Concilio Ecuménico de Éfeso, proclamó solemnemente Santísima Madre de Dios, para que Cristo fuera reconocido como Hijo de Dios e Hijo del hombre, según las Escrituras”³.

Por su parte, la enseñanza mariológica de Juan Pablo II dedicó amplia atención a las diversas tradiciones orientales (bizantina, copta, etiópica, siríaca, etc.). El Papa descubría la presencia espiritual de María en su liturgia y en su piedad, inmersas en el misterio cristológico y trinitario. Recurría Juan

Ks. prof. José RAMÓN VILLAR – profesor teologii dogmatycznej i ekumenicznej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry (Pampeluna, Hiszpania); adres do korespondencji: Edificio Facultades Eclesiásticas, 31080 Pamplona, España; e-mail: jrvillar@unav.es

¹ Cf. Pío XI, *Ecclesiam Dei* (12-XI-1923) AAS 15 (1923) 581; Pío XII, *Fulgens corona* (8-IX-1953) AAS 45 (1953) 590-591.

² Const. dogm. *Lumen Gentium*, n. 69.

³ Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 15.

Pablo II a los Padres orientales como testigos de una rica tradición presente en la doxología e iconografía oriental. „Deseo subrayar cuán profundamente unidas se sienten la Iglesia católica, la Iglesia ortodoxa y las antiguas Iglesias orientales por el amor y por la alabanza a la *Theotokos*”⁴. El culto a María, junto con los dogmas conciliares del primer milenio, constituye así un importante elemento de comunión entre católicos y ortodoxos⁵. Esto explica el hecho de que la mariología apenas aparece como tema explícito de diálogo en los trabajos y documentos de la Comisión mixta oficial católico-ortodoxa.

En el terreno dogmático, Catolicismo y Ortodoxia comparten la fe en la maternidad divina de María (*Theotokos*); en su virginidad perpetua (*Aeiparthenos*); en su perfecta santidad, libre de pecado a lo largo de toda su vida (*Panaghia*); en su cooperación a la obra redentora de su Hijo; en su glorificación corporal en el cielo; en su maternidad espiritual como intercesora de la humanidad ante su Hijo. Es cierto que, en relación con las definiciones pontificias de 1854 y 1950, Juan Pablo II reconocía que „subsisten aún algunas diferencias sobre los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, aunque estas verdades fueron ilustradas al principio precisamente por algunos teólogos orientales [...]. Pero esas divergencias, quizá más de formulación que de contenido, no deben hacernos olvidar nuestra fe común en la maternidad divina de María, en su perenne virginidad, en su perfecta santidad y en su intercesión materna ante su Hijo”⁶.

En efecto, con frecuencia se trata de una diferente aproximación teológica y espiritual al misterio de fe, como señalaba el Concilio Vaticano II: „La herencia transmitida por los Apóstoles fue recibida de diversas formas y maneras y, en consecuencia, desde los orígenes mismos de la Iglesia fue explicada diversamente en una y otra parte por la diversidad del carácter y de las condiciones de la vida”⁷. „Lo que antes hemos dicho acerca de la legítima diversidad, –continuaba el Concilio– nos es grato repetirlo también de la diversa exposición de la doctrina teológica, puesto que en el Oriente y en el Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada y en el reconocimiento y exposición de lo divino. No hay que sorprenderse, pues, de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que

⁴ Enc. *Redemptoris Mater*, n. 31.

⁵ *Ibid.*, nn. 31-33.

⁶ *La Virgen María*, Palabra, Madrid 1998, *Catechesis*, n. 70.

⁷ Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 14.

por otros, de manera que hemos de declarar que las diversas fórmulas teológicas, más que oponerse entre sí, se completan y perfeccionan unas a otras. En cuanto a las auténticas tradiciones teológicas de los orientales, hay que reconocer que radican de un modo manifiesto en la Sagrada Escritura, se fomentan y se vigorizan con la vida litúrgica, se nutren de la viva tradición apostólica y de las enseñanzas de los Padres orientales y de los autores eclesiásticos hacia una recta ordenación de la vida; más aún, tienden hacia una contemplación cabal de la verdad cristiana”⁸.

En relación con esas diferencias, permanecen vigentes las observaciones que Louis Bouyer hiciera en su día: „Cualquiera que sea el problema que pueda plantear su conciliación, la Iglesia Romana reivindica como suya toda la herencia dogmática y religiosa de los Padres griegos, tanto como la de los latinos, la de la liturgia bizantina tanto como la de la latina [...] En principio, no tendría que existir ningún tema de discordia entre oriente y occidente; todo lo que es autoridad para los ortodoxos, en efecto, es igualmente autoridad para los católicos”⁹. De hecho, los teólogos occidentales han aprovechado en los últimos años el pensamiento patrístico oriental como fuente de inspiración que enriquece la mariología cristiana, tal como ilustra la historia¹⁰. Por su parte, Juan Pablo II consideraba urgente para el diálogo ecuménico respirar con los „dos pulmones” de la Iglesia, el oriental y el occidental, también para enriquecer la comprensión del lugar de María en el plan de salvación. No en último lugar la tradición oriental, afirmaba el Papa, „sería una ayuda valiosa para hacer progresar el diálogo actual entre la Iglesia Católica y las Iglesias y Comunidades eclesiales de Occidente”¹¹, afirmaba en referencia a las serias diferencias con el Protestantismo en relación con Santa María.

Las consideraciones que siguen tratan sólo de algunos aspectos característicos de la tradición mariológica oriental, dando por conocidos los fundamentos que ya compartimos¹².

⁸ Ibid., n. 17.

⁹ *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique*, en *Irénikon* 22 (1949) 140.

¹⁰ H. B a r r é, *L'apport marial de l'Orient à l'Occident de saint Ambroise à saint Anselme*, en *Études mariales* 9 (1962) 27-29.

¹¹ *La Virgen María*, Palabra, Madrid 1998, *Catequesis*, n. 70.

¹² Consideramos sólo la tradición bizantina; son importantes los estudios clásicos de D. S t i e r n o n, *Marie dans la théologie orthodoxe gréco-russe*, en H. du M a n o i r, *Marie. Études sur la Sainte Vierge*, Beauchesne, Paris 1971, t. VII, 239-338; y de H. M. K ö s t e r, *Die Eigenart der orthodoxen Mariologie*, en *Maria in Sacra Scriptura*, Pont. Academia Mariana Internationalis, Romae 1967, v. VI: *De Beata Virgine Mariae et hodierno motu*

2. LA LITURGIA ORIENTAL COMO LOCUS MARIOLÓGICO¹³

La fe ortodoxa sobre María obliga a considerar, como punto de partida, la mutua implicación del dogma y de la celebración litúrgica en la tradición oriental. „En una presentación teológica sobre la Madre de Dios –dice Los-sky– es imposible separar los estrictos datos dogmáticos de la piedad de la Iglesia. El dogma debería aclarar la piedad y vincularla a las verdades fundamentales de nuestra fe, mientras que la piedad debe alimentar el dogma mediante la experiencia viva de la Iglesia”¹⁴.

En efecto, la tradición ortodoxa sobre la Virgen María nos remite inmediatamente a la Liturgia. El „lugar” de la fe mariológica oriental es, ante todo, la piedad y el culto. La doctrina mariana no se contiene sólo en las decisiones conciliares y en los textos de los Padres, sino que emerge de la *lex orandi* que se transforma en *lex credendi*: el texto litúrgico cumple las funciones de texto cuasi-dogmático. Por ese motivo, la Ortodoxia considera que la expresión litúrgica ha salvaguardado suficientemente la doctrina mariológica sin necesidad de definiciones dogmáticas que comportarían el riesgo, a sus ojos, de aprisionar racionalmente el misterio.

La presencia de la Madre de Dios en la liturgia oriental supera desde luego a la occidental. Oriente ensalza a María con gran profusión de títulos, himnos y oraciones, y hace de Ella motivo de doxología y acción de gracias a Dios. La veneración a la Madre de Dios es un aspecto esencial de su piedad y vida espiritual. El cristianismo oriental está profundamente configurado por la referencia mariana en la himnografía, la iconografía y la piedad popular. „El culto de la *Theotokos* –observa Kniazeff– desde la proclamación de los dogmas de Éfeso y Calcedonia, conoció en Bizancio un progreso prodigioso, que puso a María en el primer plano en la piedad de la Iglesia [...] La veneración de la *Theotokos* ha conservado la misma amplitud en la piedad de la Iglesia Ortodoxa actual”¹⁵. Quizá sea éste el primer dato con el que se con-

oecumenico, 37-56; K. C. F e l m y, *Teología ortodoxa actual*, Sígueme, Salamanca 2002, 127-155; J. G a l o t, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991, 379-386; C. P o z o, *María, Nueva Eva*, BAC, Madrid 2005, 42-50. Para una visión de las diversas Iglesias Orientales, vid. G. G h a r i b, *Oriente cristiano*, en S. de Fiores-S. Meo (dir.), *Nuevo diccionario de Mariología*, Paulinas, Madrid 1988, 1498-1513.

¹³ Vid. J. L e d i t, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Beauchesne, Paris 1976; G. L a r e n t z a k i s, *Die Orthodoxe Kirche: ihr Leben und ihr Glaube*, Styria, Graz 2000, 109-119.

¹⁴ V l. L o s s k y, *Panagia*, en Idem, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, 40 s.

¹⁵ A. K n i a z e f f, *La place de Marie dans la piété orthodoxe*, en *Études mariales* 19 (1962) 123.

fronta el cristiano occidental: la parquedad de los enunciados dogmáticos de las Iglesias ortodoxas contrastan con la presencia masiva de María en la vida de los fieles ortodoxos.

a) *La veneración a la Virgen María en el Oriente ortodoxo*

La veneración a la Madre de Dios encontró sus primeras expresiones precisamente en Oriente. Desde los siglos III y IV los cristianos se dirigieron a María en sus oraciones, la recordaban en la liturgia y componían himnos en su honor. En Oriente por vez primera, ya desde el s. IV, se comienzan a dedicar Iglesias a la Virgen María. A partir del s. V se establecen fiestas marianas que posteriormente pasarían a Occidente (Anunciación, „Dormición”, Presentación...), que propiciaron numerosos comentarios y homilías compuestas por los Padres. Las fiestas marianas ocupan un lugar especial en el año litúrgico ortodoxo¹⁶. La gran fiesta de la Anunciación se celebra el 25 de marzo desde la época de Justiniano, aunque originariamente se conmemoraba uno o dos domingos anteriores a la Natividad. El 15 de agosto se celebra la *Metastasis*, Traslación, o „Dormición de la Madre de Dios” (*Koimesis Theotokou*). El 8 de septiembre la Natividad de María. El 2 de febrero el „Encuentro” del Señor con Simeón y Ana, con un fuerte sentido mariano. Junto a estas fiestas más antiguas, hay testimonios en el s. VIII de la fiesta del 9 de diciembre, la „Concepción de santa Ana” (que se celebrará en Occidente el 8 de diciembre, con variación del nombre). En general, las fiestas marianas comunes a Oriente y Occidente se fijaron durante el primer milenio, y las diversas sensibilidades, oriental y latina, impregnaron sus celebraciones y les confirieron distinta importancia.

La celebración eucarística o Divina Liturgia es el centro de la vida eclesial. Durante la Divina Liturgia el coro canta: „Verdaderamente es digno bendecirte, Madre de Dios, siempre bienaventurada y toda inmaculada, y Madre de nuestro Dios. Más venerable que los Querubines y más gloriosa que los Serafines, oh Virgen que engendraste al Verbo de Dios, tú eres verdaderamente la Madre de Dios: nosotros proclamamos tu grandeza”. La mención de la Madre de Dios en las *anáforas* expresa de manera cualificada su importancia en la tradición oriental¹⁷. Las *anáforas* bizantinas llamadas de san Basi-

¹⁶ Vid. L. H e i s e r, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, Paulinus, Trier 1981; E. B e h r - S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, en *Irénikon* 58 (1985) 458-469.

¹⁷ Vid. A. Hännig-I. Pahl, (eds.), *Præx eucharistica*, Ed. Universitaires, Fribourg 1968; cf. A. K n i a z e f f, *La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe*, Paris 1990, 19-21; 78-79.

lio y de san Juan Crisóstomo dan un espacio amplio a la Madre de Dios, con abundantes invocaciones a su intercesión¹⁸. Se dirige a Dios la petición de que „se acuerde” de los santos, porque ellos a su vez interceden ante Dios por la Iglesia. María aparece la Primera entre los santos, y en cada ocasión se le menciona con su título completo: „Toda Santa (*Panaghia*), inmaculada, muy alabada y gloriosa Señora, Madre de Dios (*Theotokos*) y Siempre Virgen (*Aeiparthenos*)”.

La *himnografía* bizantina contiene numerosas composiciones marianas, exuberantes de tipología bíblica (canónica y apócrifa) aplicada alegóricamente a la figura de María en odas y troparios¹⁹. Los himnógrafos desarrollaron un amplia producción desde el s. VII hasta el XIV, que fue acogida en los largos oficios monásticos bizantinos. De ese modo, la himnografía alimentó una honda intuición del misterio, descubriendo en la persona de la Virgen un rico simbolismo de la relación entre Dios y la creación, entre el Salvador y el mundo. Los himnos están llenos de citas implícitas y evocaciones bíblicas referidas translaticiamente a María mediante asociaciones a veces llamativas²⁰. Los himnos celebran la unión en María entre el cielo y la tierra; cantan sus cualidades virginales, sus virtudes ejemplares; e invocan su intercesión y solicitud por la humanidad ante el trono de su Hijo. El célebre himno *Akathistos* (del verbo *kathizomai*, que significa, con *a-* privativo, „no sentado”) es el himno o largo poema mariano que se escucha de pie, como el Evangelio, en señal de especial reverencia.

¹⁸ Anáfora de san Basilio: „Te pedimos que te dignes enviar tu Santo Espíritu sobre nosotros y estos dones y bendecirlos y santificarlos. A nosotros, que participamos del único pan y único cáliz, únenos en la comunión del único Espíritu Santo, y no permitas que quienes participamos en el santo cuerpo y sangre de tu Cristo sea para juicio y condenación, sino permítenos alcanzar misericordia y gracia junto con todos los santos que desde la eternidad han encontrado tu benevolencia: con los Padres, los Patriarcas, los Profetas, los Apóstoles... sobre todo con nuestra toda santa, sin mancha, alabada, gloriosa Señora, la Theotokos y Siempre Virgen María”. Anáfora de san Juan Crisóstomo: (Epiclesis) „Te presentamos también este servicio divino por quienes han dormido en la fe, los Padres, los Patriarcas, los Apóstoles,... Sobre todo por nuestra toda santa, sin mancha, alabada, gloriosa Señora, la *Theotokos* y Siempre Virgen María”.

¹⁹ Como ejemplos interesantes de estas peculiares formas literarias, vid. los maitines de la fiesta de la Anunciación, y de la fiesta de la Presentación de María en el Templo, recogidos en D. C e r b e l a u d, *María. Un itinerario dogmático*, San Esteban, Salamanca 2005, 233-234.

²⁰ En ocasiones, las alabanzas a María pueden sonar, en su literalidad, poco ajustadas teológicamente. A juicio de Petri, se echa de menos un discernimiento exegético y teológico de lo que pertenece al contenido de la fe en sentido estricto, cf. H. P e t r i, *Maria und die Ökumene*, en W. Beinert-H. Petri (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Pustet, Regensburg 1984, 327.

Para comprender la veneración ortodoxa a la Madre de Dios resulta imprescindible referirse a la *iconografía*. Como es sabido, el icono no es una mera imagen, sino que posee un cierto carácter „cuasi-sacramental”²¹. El icono es un espejo de la acción divina, que comunica la salvación no sólo mediante palabras, sino a través de una cierta presencia sagrada, pues hay „una identidad mística entre el ejemplar y la copia” (Teodoro Studita)²². El icono es „canal de la divina gracia” (san Juan Damasceno). Por eso, los iconos no tienen primariamente una finalidad ilustrativa o pedagógica, ni se dirigen sólo a suscitar la devoción individual, sino que son un lugar de encuentro entre cielo y tierra: el icono hace visible el mundo celestial, al que representa en la tierra. De ahí los gestos de veneración de los fieles ante los iconos (*proskinesis*, incensación, cirios, besos, etc.). El séptimo Concilio ecuménico de Nicea II (a. 787) rechazó la „iconoclastia”, y dio origen a la celebración del „Domingo de la Ortodoxia”, en el que se canta a María de manera significativa: „La inmensa Palabra del Padre tomó carne de ti, *Theotokos*, y se hizo accesible; la imagen en sombras se ha transfigurado en el ejemplar unido a la belleza divina. Confesamos la salvación en la obra y en la palabra, y la representamos en imagen”²³.

La iconografía mariana no aspira tanto a reflejar escenas bíblicas referentes a María como más bien a ofrecer una traducción visual de los títulos que se le aplican. Por eso, la iconografía hay que „leerla” desde la liturgia y la himnografía (y desde los apócrifos). De entrada, hay que subrayar que siempre se representa a la Madre con el Hijo, nunca ella sola; ambos se pertenecen. Estos iconos reciben diversos nombres (según la expresión del rostro de la Virgen, o bien por la relación que muestra la Madre hacia el Hijo, etc.). Las representaciones siguen habitualmente modelos estables: *Galattotrefoussa*, la que „alimenta con su leche” al Niño; *Hodigitria*, la que „muestra el camino”, pues presenta a Jesús como el „camino”; *Eleusa* = „ternura”, donde se muestra el vínculo íntimo que une a la Madre y al Hijo; *Kyriotissa*, o „Señora” que sostiene el Niño entre sus rodillas como en un trono; *Panaghia*, o la

²¹ P. E v d o k i m o v, *L'Art de l'icône. Théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, Paris 1972, 153-161; L. O u s p e n s k y, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris 2003.

²² Cit. por E. J u n g c l a u s e n, *Maria im liturgischen Kult der orthodoxen Kirche*, en *Una sancta* 30 (1975) 129. La Iconografía no es un simple arte, sino un servicio divino. El artista se prepara espiritualmente (ayuna y reza); los instrumentos son bendecidos, y la acción misma es una santa tarea.

²³ Cit. por E. J u n g c l a u s e n, o. c., 128.

„Toda Santa”, vestida de manto rojo, que expresa la plenitud de santidad; *Deesis* („plegaria o súplica”), donde aparece orante ante su Hijo entronizado en majestad (*Pantocrátor*). El icono de la Dormición o *Koimesis* presenta a la vez a la Virgen „dormida” y recibida por el Señor en la gloria. En otros momentos, María aparece en intercesión junto con los santos. Especialmente le acompaña Juan el Bautista, pues ambos son los últimos representantes del antiguo pueblo, que unen a la Iglesia con los patriarcas y predecesores de la Antigua Alianza; y, a la vez, son los primeros miembros del nuevo pueblo, las „primicias de la Iglesia”²⁴.

Además de la liturgia, la himnografía e iconografía, María ocupa un amplio espacio en la poesía y en la música, en las expresiones de devoción popular (en las viviendas, en la vida familiar y privada, etc.). Numerosos iconos tienen su origen en una aparición, en un milagro, o bien en la veneración que se le tributa en un santuario, y gozan de un culto extraordinario, especialmente en fiestas determinadas.

b) *Significado cristológico del culto a María*

El papel singular de María en la liturgia y en la vida de la Ortodoxia expresa algo fundamental de la vida y experiencia cristianas. Para la Ortodoxia, „no puede haber teología cristiana –advierte Nissiotis– sin una referencia continua a la persona de la Virgen María y a su papel en la historia de la salvación”²⁵. Esta veneración no surge como efecto directo de la reflexión teológica, sino de la vida litúrgica como comunión terrenal con las realidades celestiales. Constituye una apoteosis de veneración hacia quien es el Receptáculo de la gracia destinada a todos los creyentes. De ese modo, la experiencia creyente de la Iglesia manifiesta una viva percepción del triunfo de la gracia de Dios en María²⁶. Ella es toda relativa a Dios, y eso con una obviedad que no hace falta justificar. Su veneración es una dimensión esencial de la glorificación de Dios. María no es objeto de culto yuxtapuesto al de Cristo. Ella es intercesora ante su Hijo, pero no lo sustituye. Se trata de una „piedad mariana tradicional enraizada [...] en la cristología”²⁷. Ella for-

²⁴ F. von L i l i e n f e l d, *María im liturgischen Gebet der Orthodoxen Kirche*, en H. J. Mund (Hrsg.), *María in der Lehre von der Kirche*, Schöning, Paderborn 1979, 33 s.

²⁵ N. A. N i s s i o t i s, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 188-190 (1983) 219.

²⁶ Cf. H. A l f e y e v, *Le mystère de la foi: introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, Cerf, Paris 2001, 128.

²⁷ E. B e h r - S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions*

ma parte del misterio de la Encarnación, de la que es signo y testimonio privilegiado. María nunca viene separada del Hijo, que es su „gloria”. La veneración de la Madre está dirigida, en definitiva, a Cristo: es el icono en el que se venera a Cristo mismo.

De modo que todo lo que la Iglesia Ortodoxa expresa acerca de Ella en el lenguaje simbólico –a veces recargado– de la doxología litúrgica canaliza finalmente un contenido cristológico. „Las innumerables expresiones de piedad mariana que se encuentran en la liturgia bizantina (son) ilustraciones de la creencia en la unión hipostática de divinidad y humanidad en Cristo. En cierto sentido, representan una manera legítima y orgánica de acercar al nivel de los simples fieles determinados conceptos abstractos de la cristología elaborada durante los siglos V y VI”²⁸. El culto a la Madre de Dios está, pues, contenido de manera implícita en el misterio de la encarnación. Por eso, „quien no venera a María –sentencia S. Boulgakov– no reconoce a Jesús”²⁹. Es sabido que el mismo Boulgakov afirmó ante los delegados cristianos reunidos en la Conferencia de „Fe y Constitución” en Lausana (1927) que la veneración común a la Madre de Dios debía preceder a todo acercamiento entre los cristianos divididos. Su observación ilustra bien la imposibilidad para la Ortodoxia de separar la fe cristológica y el culto a María.

3. LA ENSEÑANZA DOGMÁTICA ORTODOXA

Se comprende así que el culto oriental a Santa María, y su lugar especial en la obra salvífica, surgen ante todo del dogma de la maternidad divina. Liturgia y dogma se imbrican de modo indisoluble. „La entera enseñanza dogmática sobre nuestra Señora –comenta G. Florovsky– puede considerarse en estos dos nombres suyos: Madre de Dios, y Siempre Virgen, *Theotokos* y *Aeiparthenos*. Ambos nombres tienen la autoridad formal de la Iglesia universal, una autoridad ecuménica”³⁰. La autoridad dogmática del título de

nouvelles, en *Irénikon* 58 (1985) 453.

²⁸ J. M e y e n d o r f f, *Teología bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*, Cristiandad, Madrid 2003, 308-309.

²⁹ *L'Orthodoxie*, Lausanne 1980, 131.

³⁰ G. F l o r o v s k y, *The Ever-Virgin Mother of God*, en *Collected Works*, t. III, Nordland, Belmont 1976, 171. No obstante, es fácil encontrar otros autores ortodoxos que se ciñen solo a Éfeso: „Puede decirse con verdad que la Iglesia Ortodoxa no tiene otra doctrina oficial definida relativa a la Virgen María aparte del título *Theotokos*. Cuando el V Concilio Ecuménico usó el término *Aeiparthenos*, y el VII Concilio usó el de Panaghia, ninguno de

Theotokos es la de los Concilios de Éfeso (a. 431) y de Calcedonia (a. 451); para el título de *Aeiparthenos* la autoridad proviene del Símbolo Niceno-constantinopolitano y del Concilio de Constantinopla II (a. 553). María es la Madre de Dios, la Siempre Virgen: ambos títulos se basan en una razón propiamente cristológica, esto es, la unidad personal del Hijo encarnado.

En el sentir de la Ortodoxia no habría necesidad de otras definiciones dogmáticas acerca de otros aspectos, que están incluidos o derivan con naturalidad de ese centro. En efecto, los fieles deben creer que la Madre de Dios es *Panaghia*, „Toda Santa”, que estuvo libre (*achrantos*) de pecado *actual* (mortal o venial) toda su vida hasta su „Dormición”³¹. Si los títulos de *Theotokos* y *Aeiparthenos* se remiten a las enseñanzas de los Concilios ecuménicos, en cambio, el título *Panaghia* no ha sido dogmatizado, aunque es utilizado masivamente por la Ortodoxia. Además, „fundada en una antigua tradición –escribe Alfeyev–, la Iglesia Ortodoxa cree que la Madre de Dios ha resucitado tres días después de su muerte y ha sido transferida al cielo con su cuerpo como Cristo y algunos justos del Antiguo testamento (Enoch y Elías)”³². „Nosotros los Ortodoxos –asegura T. Ware– creemos que tras su muerte fue asunta al cielo, donde ahora mora –con su cuerpo y su alma– en gloria eterna con su Hijo”³³. Finalmente, asociada en la tierra a la obra de su Hijo, intercede en el cielo por los hombres.

Sobre la ausencia de pecado *original* en María, y sobre su Asunción, „la Iglesia Ortodoxa nunca ha llevado a cabo un pronunciamiento formal y definitivo sobre el tema”³⁴. Salvo la maternidad divina y la virginidad de María, la Ortodoxia „no ha conocido un ‘desarrollo dogmático’, en el ámbito de la teología mariana, como se constata en la esfera de la Iglesia católica romana”³⁵. En efecto, la Ortodoxia apenas ha sentido la necesidad de plan-

los dos Concilios exigió que estas palabras debía interpretarse en algún sentido determinado. Pero cuando el nombre de *Theotokos* fue aprobado por los Padres de Éfeso, lo fue después de una controversia teológica específica, y la denominación se entendió por el Concilio poseyendo un preciso significado dogmático”, T. W a r e, *Mary Theotokos in the Orthodox Tradition*, en *Marianum* 52 (1990) 213.

³¹ A. S t a w r o w s k y, *La Sainte Vierge Marie. La doctrine de l'Immaculée Conception*, en *Marianum* 37 (1973) 37-38.

³² H. A l f e y e v, *Le mystère de la foi: introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, Cerf, Paris 2001, 127-128.

³³ T. W a r e, *The Orthodox way*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1998, 77-78.

³⁴ I d e m, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997, 259.

³⁵ E. B e h r - S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, en *Irénikon* 58 (1985) 452.

tearse la „evolución dogmática”. La Ortodoxia reduce al mínimo las formulaciones dogmáticas, se atiene a la tradición de los Padres, y renuncia a elaborar definiciones del misterio.

Esa actitud se explica por la idiosincrasia de la Ortodoxia. De una parte, las Iglesias Ortodoxas se consideran vinculadas sólo por los siete Concilios Ecuménicos del primer milenio. De otra parte, la dogmatización de un aspecto de la fe cristiana sólo tiene sentido a ojos ortodoxos si existe una urgencia doctrinal. „El Oriente cristiano –afirma Zielinsky– sólo concibe el dogma, ante todo, como límite de las herejías y de las fantasías de la ‘doctrina sana’”³⁶. En la práctica, por tanto, resultaría suficiente la enseñanza del tercer concilio ecuménico. „Por lo que respecta a la persona sagrada de María, eternamente Virgen, eternamente Madre, nada había cambiado para la Ortodoxia desde el Concilio de Éfeso (431), donde triunfó, donde se impuso definitivamente el dogma *único* y pleno de la *Theotokos*”³⁷.

a) *Theotokos*

Theotokos es, en efecto, el título que sintetiza el papel de María en el designio de Dios. Su proclamación en Éfeso inauguró la glorificación de Santa María, en la que a menudo los fieles precedieron a los teólogos y a los pastores. La denominación de *Theotokos* evidencia que la singularidad de la Madre no surge de su persona aislada: toda la gloria de Santa María proviene de su maternidad, biológica y espiritual a la vez. „La gloria de María es un reflejo del acontecimiento de la *encarnación*”³⁸.

De manera que todo lo que la Iglesia cree de Ella es consecuencia de que el Hijo eterno ha nacido de ella según su humanidad. „El nombre *Theotokos* –dice san Juan Damasceno– representa el entero misterio de la economía”³⁹. El título *Theotokos* permite percibir el misterio de la unión de las dos naturalezas en la hipóstasis personal, sin separación, fusión, cambio o confusión. Negar la maternidad divina de María es negar la encarnación del Hijo⁴⁰. La maternidad divina protege y proclama la fe acerca de la persona de Cristo: „quien no acepte

³⁶ *Le mystère de Marie, source d'unité*, en *Nouvelle revue théologique* 121 (1999) 90.

³⁷ M. Lot-Borodine, *Le dogme de l'Immaculée Conception à la lumière de l'Église d'Orient*, en *Irénikon* 67 (1994) 329 (el texto data de 1950).

³⁸ N. A. Nissiotis, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 188-190 (1983) 221.

³⁹ *De fide orth.*, III, 12: PG 94, 1029C.

⁴⁰ T. Ware, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997, 258.

y reconozca a María Santísima como *Theotokos*, –escribe Gregorio de Nacianzo– es que no sabe percibir lo divino (en la encarnación)”⁴¹.

En definitiva, con el título Madre de Dios, las Iglesias Ortodoxas aspiran a salvaguardar una correcta cristología. *Theotokos* constituye „una definición doctrinal contenida en una palabra”⁴². Por eso, su sensibilidad recela de las denominaciones latinas que no incluyan el relieve debido a la maternidad divina (por ej., Santa María, Nuestra Señora)⁴³.

b) *Aeiparthenos*

Santa María fue virgen, antes, durante y después del nacimiento⁴⁴. El nacimiento virginal, que trasciende las leyes de la naturaleza, evidencia la iniciativa directa de Dios en la encarnación. La virginidad se hace fecunda por la sola gracia de Dios. María es signo de la humanidad bajo la gracia, inicio de una nueva vida que sólo viene de Dios. Es un signo, además, de la singularidad del Hijo, que carece de padre humano porque su origen es eterno y celestial: no es el nacimiento de una „persona nueva”, sino el de la Persona del Hijo preexistente, que ahora comienza a vivir al modo humano. „El hijo de María –anota T. Ware– es hombre *verdadero*, pero no es *sólo* hombre; está en la historia, pero más allá de la historia. Su nacimiento de una virgen subraya que Jesús, mientras es inmanente, es también trascendente; aunque es hombre completo, es también verdadero Dios”⁴⁵. El hombre, creado por la sola voluntad de Dios, es recreado ahora en Cristo por un acto nuevo y soberano, sin intervención de varón. „La patrística y la himnografía ortodoxas –observa Nissiotis– han contemplado y cantado la paradoja de la encarnación como un acto normativo y coherente, en el que Dios se revela a sí mis-

⁴¹ Gregorio de Nacianzo, *Epist.* 101, PG 37, 177.

⁴² G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God*, en *Collected Works*, III, Bellmont 1976, 171.

⁴³ D. Stiernon, *Marie dans la théologie orthodoxe gréco-russe*, en H. Du Manoir, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, Beauchesne, Paris 1971, t. VII, 267. „Si hacemos de María menos que Madre de Dios, entonces hacemos de Cristo mismo menos que el Dios encarnado”, T. Ware, *Mary Theotokos in the Orthodox Tradition*, en *Marianum* 52 (1990) 216.

⁴⁴ El texto de Mc 3, 31 se interpreta entre los teólogos ortodoxos como „hermanos” en el sentido de que José tuvo hijos de un primer matrimonio, cf. H. Alfeyev, *Le mystère de la foi: introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, Cerf, Paris 2001, 127; o bien en el sentido de parientes próximos, cf. T. Ware, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997, 258, nota 1.

⁴⁵ T. Ware, *The Orthodox Way*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood 1998, 76.

mo en el tiempo como Uno y Trino, como inaccesible a toda racionalización o intervención humana”⁴⁶.

c) *La colaboración de María en la obra salvífica*

La tradición oriental asocia a María con Jesús en su encarnación, vida, pasión y resurrección, es decir, en toda su obra salvífica.

En su mismo inicio, la Virgen María no fue un mero instrumento pasivo de la encarnación, sino que participó activamente mediante el compromiso libre del *fiat*. „Tú recibiste la plenitud de gracia, porque eras plenamente digna de ella” (san Juan Damasceno)⁴⁷. María es el ejemplo mayor de sinergia entre el hombre y Dios, de cooperación de la libertad humana con el plan divino. La fiesta ortodoxa de la Anunciación pone de manifiesto, de una parte, la gratuidad y grandeza de la obra divina; y, de otra parte, la implicación personal de María: „La encarnación del Verbo –escribió N. Cabasilas– no solo fue obra del Padre, de su Virtud y de su Espíritu [...] sino también obra de la voluntad y de la fe de la Virgen. Por cuanto sin ellas no se habría realizado este designio, era imposible que el designio se llevara a cabo sin la intervención de la voluntad y de la fe de la Toda Santa”⁴⁸.

La colaboración inicial de la Virgen Santa se prolonga en la singular y permanente relación que origina la maternidad divina. „La Maternidad –advierte Florovsky– es una relación *personal*, una relación entre personas. Ahora bien, el Hijo de María era de manera muy verdadera una Persona divina [...]. La Maternidad, en general, de manera alguna se agota en el mero hecho de la procreación física. Sería una ceguera lamentable si ignoráramos su aspecto espiritual. De hecho, la misma procreación establece una relación espiritual íntima entre la madre y el hijo. [...] María era *su* Madre en el sentido más pleno”⁴⁹.

La Madre acompaña al Hijo en los momentos relevantes de su vida, especialmente con su „compasión” junto a la Cruz (Nicolás de Tesalónica)⁵⁰. La

⁴⁶ N. A. N i s s i o t i s, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 188-190 (1983) 231.

⁴⁷ *De fide orth.*, I, 9.

⁴⁸ *In Dormitionem*, 12, PG 19, 508.

⁴⁹ G. F l o r o v s k y, *The Ever-Virgin Mother of God*, en *Collected Works*, III, Nordland, Belmont 1976, 174, 175, 176.

⁵⁰ „El tema de la ‘compasión’ de la Madre de Dios se expresa con una intensidad punzante en los oficios de los tres últimos días de la Semana Santa, en la hipnología de la Madre de Dios al pie de la cruz (*Stavrotheotokia*). Lamentándose de los sufrimientos de su hijo, María testimonia la realidad, la realidad de la humanidad y de la Pasión de Uno de la santa Trinidad. Pero se trata de un testimonio que es también participación, comunión”, E. B e h r -

liturgia bizantina contempla el dolor de María que participa del sacrificio de su Hijo: „Era necesario –decía N. Cabasilas– que fuese asociada a su Hijo en todo aquello que se refería a nuestro destino. Como ella le había dado carne y sangre, recibiendo ella a su vez la comunicación de sus gracias, así debía participar de todos sus dolores, de todas sus aflicciones”⁵¹. En la tarde del Viernes Santo, la liturgia ortodoxa contempla a María velando la tumba de su Hijo, y representando a la Iglesia que participa del drama de la salvación⁵². La participación de María en la vida y ofrenda del Hijo comportó, además, la asociación a su triunfo. En el cielo comparte la gloria de Cristo resucitado.

d) *La maternidad espiritual de María*

La liturgia oriental está sembrada de invocaciones a la Madre de Dios. „‘Por la intercesión de tu Santa Madre, sálvanos’: esta oración, dirigida a Cristo, atraviesa toda la liturgia ortodoxa”⁵³. La maternidad espiritual se refleja en las oraciones e himnos que presentan a María como Madre de la humanidad. Durante el segundo milenio la tradición bizantina otorgó gran importancia a la celebración de la fiesta de la „Protección” o „Intercesión” de la Madre de Dios (ruso: *prokov*)⁵⁴. La liturgia bizantina en las fiestas de la Virgen no duda en pedir audazmente: „Santísima Madre de Dios, sálvanos”. Naturalmente, esa petición –aclara Kniazeff– no afecta a la mediación única del Salvador: „la oración ‘Sálvanos’ que le dirigen los fieles ortodoxos no significa, en el fondo, más que esta humilde petición: ‘Haz que por tus oraciones a nuestro Salvador lleguemos a ser en nuestra vida cristiana verdaderos hijos de Dios’”⁵⁵.

El hecho mismo del culto a María testifica la fe ortodoxa en la potente intercesión de la Virgen por el género humano ante su Hijo. Los teólogos ortodoxos son unánimes en descubrir esa maternidad espiritual en las palabras de Jesús entregando su Madre a los hombres en la persona de Juan (Jn 19,

S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, en *Irénikon* 58 (1985) 464.

⁵¹ *In Dormitionem*, 12 PG 19, 508.

⁵² Ch. M o e l l e r, *Mentalidad moderna y evangelización. Dios, Jesucristo, María, la Iglesia*, Herder, Barcelona 1964, 203.

⁵³ E. B e h r - S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, en *Irénikon* 58 (1985) 451.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 469-470. Otras fiestas celebran las intervenciones milagrosas de María en el pueblo cristiano.

⁵⁵ A. K n i a z e f f, *La place de Marie dans la piété orthodoxe*, en *Études Mariales* 19 (1962) 136.

25-27)⁵⁶. Su cooperación en la dispensación de las gracias también se reconoce con amplitud⁵⁷. Es cierto que la intercesión mariana no es un aspecto desarrollado especulativamente al modo de la teología occidental. Apenas aparece expresado desde luego en los términos de mediadora o corredentora, que resultan extraños a la Ortodoxia⁵⁸. Más bien, su intercesión se sitúa en el contexto de la comunión de los santos, a la que María personifica en su intercesión por la humanidad⁵⁹.

e) *María, Nueva Eva y tipo de la Iglesia*

San Justino y san Ireneo reflejaron la tradición primitiva sobre la relación entre Génesis 2 y el relato de la Anunciación de Lucas, y el contraste entre Eva y María, como símbolos de los dos modos de situarse la libertad humana ante Dios: preferir la falsa deificación, o la aceptación de la voluntad divina. María, Nueva Eva, en nombre de la humanidad caída, acepta el plan salvífico de Dios. Si Cristo es el „nuevo Adán”, María es la „nueva Eva” que contrapesó a la Eva primera: „Así el nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María; lo que Eva virgen ató mediante su incredulidad,

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 134.

⁵⁷ J. L e d i t, *Marie dans la Liturgie de Byzance*, Beauchesne, Paris 1976, titula un capítulo: „Jesús nos salva por medio de María” (271-290). Cerbelaud considera –ignoramos el motivo– que el autor atribuye la salvación „directamente” a María (*María. Un itinerario dogmático*, Salamanca 2005, 237, nota 10).

⁵⁸ Cf. A. W e n g e r, *La maternité spirituelle de Marie dans la liturgie byzantine*, en *Études mariales* 17 (1960) 1-17. Según el sentir excesivo de algunos ortodoxos, la „mariolatría” (!) latina habría llevado a „desviaciones” de los católicos sobre la fe en el único Salvador: así, P. N. T r e m b e l a s, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. II, Desclée de Brouwer, Bruges 1966-1968, 233-234. Este autor rechaza que la Madre de Dios sea llamada „mediadora de todas las gracias”, en el sentido de que tras su Asunción al cielo toda gracia se transmita a los hombres por su mediación activa. Igualmente, le resulta extraño el título de „co-redentora” en el sentido de una colaboración indirecta a la redención objetiva.

⁵⁹ „Residiendo en el cielo en su condición glorificada, la *Theotokos* permanece la madre del género humano, aquella que ora y que intercede por él. Por eso, la Iglesia le dirige sus oraciones para que la ayude y para que intervenga ante su Hijo”, S. B o u l g a k o v, *L'Orthodoxie: essai sur la doctrine de l'Église*, L'Age d'Homme, Lausanne 1980, 133. El icono de la *Deisis* –antes mencionado– ilustra esta concepción: se encuentra situado en las Iglesias ortodoxas en la parte superior del Iconostasio, encima de las Puertas Reales. Cristo viene representado como *Pantocrátor*, y se sienta en el centro como juez del mundo. Hacia él convergen dos cortejos de orantes, a izquierda y derecha. El cortejo de la izquierda lo conduce san Juan Bautista, como representante de la santidad varonil (de algún modo véterotestamentaria); el cortejo de la derecha lo conduce la Madre de Dios, figura de la Iglesia irradiante de la novedad del Espíritu.

María virgen lo desató mediante su fe⁶⁰. Si Eva tomó la iniciativa por sí misma, y desordenó mediante el pecado el orden original, la Nueva Eva restaura con su obediencia de fe el designio divino.

No obstante el protagonismo –ya mencionado– de María como *Theotokos*, se mantuvo siempre en Oriente la tradición sobre la „nueva Eva”. Proclo de Constantinopla (434-446) utilizó a menudo esa imagen para presentar a María como meta del Antiguo Testamento, que comenzó con los hijos de Eva. Gregorio Palamas presenta la elección de María como punto culminante del camino de Israel hacia la reconciliación con Dios⁶¹. María es parte de la humanidad, cuyo destino abraza, pero es también la nueva humanidad que responde con amor, obediencia y disponibilidad. Su gloria recae sobre toda la humanidad, a la que María revela su más alta vocación. En Ella se pone de manifiesto la vinculación personal de Dios con la humanidad. „María, en cuanto *Theotokos*, es la personificación de toda la humanidad en plena comunión con el Dios uno y trino. [...] La relación Logos-María se convierte en la comunión Dios-humanidad en la ‘*Ekklesía*’”⁶². La idea se encuentra ya en el periodo pre-niceno: „María, la siempre virgen, la santa *ekklesía*” (Clemente de Alejandría)⁶³. María es tipo de la Iglesia: „virgo quia est ecclesiae typus” (San Ambrosio)⁶⁴. Los hombres pueden esperar la victoria sobre el mal cooperando a la gracia porque María, uno de nosotros, ha ofrecido el sí a Dios, y ha dicho no al mal. Tomando el lugar de Eva, se ha convertido en la nueva „madre de los vivientes” que cambia el curso de la humanidad iniciado por la primera: „Tú viviste, no para ti misma, –dice el Damasceno– sino en Dios para quien naciste; tú estuviste al servicio del misterio de la salvación universal, de modo que la voluntad de Dios llegase a cumplimiento en la encarnación del Logos y en la divinización de todos nosotros”⁶⁵.

⁶⁰ S a n I r e n e o, *Adv. Haer.*, III, 22, 4.

⁶¹ „Entre los hijos de Adán, Dios escogió al admirable Set; de ese modo, la elección de la que él ya sabía que iba a ser su Madre tuvo origen en los propios hijos de Adán, se fue completando en las sucesivas generaciones, y alcanzó hasta el rey y profeta David [...]. Cuando llegó la hora de que esa elección se hiciera realidad, Joaquín y Ana, de la casa y familia de David, fueron elegidos por Dios [...], que les prometió y les concedió una hija que habría de ser la Madre de Dios” (*Hom. in Praesent.*, 6-7).

⁶² N. A. N i s s i o t i s, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 188-190 (1983) 226.

⁶³ PG 77, 996.

⁶⁴ PL 15, 1555.

⁶⁵ *De fide orth.*, I, 9.

La Nueva Eva está asociada al orden nuevo y trascendente de la salvación, del que es instrumento para restablecer la relación entre Dios y la humanidad. Su maternidad divina se transforma así en maternidad hacia la *ekklesía*. „Puesto que la deificación del hombre tiene lugar ‘en Cristo’ –anota Meyendorff–, María es también –en un sentido tan real como la participación del hombre ‘en Cristo’– la madre de todo el cuerpo de la Iglesia”⁶⁶. Es „madre” de todos por su función maternal en la encarnación; es *Theotokos* „no sólo a causa de la naturaleza del Verbo, sino también a causa de la deificación de la humanidad” (san Juan Damasceno)⁶⁷. „El misterio de María es precisamente el misterio de la Iglesia. *Mater Ecclesia* y *Virgo Mater*, ambas son generadoras de la nueva vida”⁶⁸. Por eso, es tradicional la comparación de la Iglesia con María: „La Iglesia es, en cuanto a su papel como madre mística [...] la permanente *Theotokos*”⁶⁹. La Iglesia es madre en la fe de los miembros del cuerpo de Cristo, y reconoce en María sus orígenes, su misión de gracia, la peregrinación en la fe que la guía a su destino a la gloria⁷⁰.

Los Padres aplican también a María la interpretación tipológica de los textos del Antiguo Testamento que se refieren a la „Hija de Sión” (Is 62, 11-12; Sof 3, 14 ss), como figura del Israel que espera la salvación en humilde obediencia. „La ‘Theotokos’ puede considerarse como el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento”⁷¹. María es el miembro más importante del nuevo Pueblo, y se encuentra al frente del cuerpo de los santos glorificados. María ayuda a entender la Iglesia como Cuerpo de Cristo, comunión de los santos y pueblo elegido, la reunificación de la humanidad en la gran familia de Dios.

⁶⁶ J. M e y e n d o r f f, *Teología bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*, Cristiandad, Madrid 2003, 308.

⁶⁷ *De fide orth.*, 3, 12, PG 94, 1023A.

⁶⁸ G. F l o r o v s k y, *The Ever-Virgin Mother of God*, en *Collected Works*, III, Nordland, Belmont 1976, 187.

⁶⁹ *L’Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1965, 148.

⁷⁰ Hay reticencia ortodoxa, sin embargo, en proclamarla Madre de la Iglesia: „María... es más bien la personificación de la Iglesia y no la Madre de la Iglesia, título que parecería tribuirle un poder y potencia que pertenecen al único salvador, Cristo”, A. K n i a z e f f, *Notes sur le III^e session du Concile du Vatican: Marie, Mère de l’Église*, en *Le Messager orthodoxe* 27-28 (1964) 57-59. „Habría que hablar más bien de maternidad de María en la Iglesia, antes que de Madre de la Iglesia”, a juicio de E. B e h r - S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, en *Irénikon* 59 (1986) 20-31.

⁷¹ N. A. N i s s i o t i s, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 188-190 (1983) 227.

Finalmente, en la persona de Santa María se cumple el Reino de Dios, esto es, la transformación del mundo viejo por la fuerza del Espíritu: „en María, testimonio de la encarnación y de la redención, debía realizarse en primer lugar el Reino de Dios, que en su esencia es un nuevo orden de cosas, esto es, una transfiguración, mediante el Espíritu Santo, del orden de las cosas antiguas”⁷². María es arquetipo de la plenitud consumada, personifica al pueblo de Dios, y hace realidad en sí misma el gran acontecimiento final, Dios-con-su-pueblo. Los teólogos orientales se complacen en descubrir en Ella el destino de toda la humanidad. Con ella se inauguró la nueva creación de aquellos que nacen no de la carne y la sangre sino de Dios (Jn 1, 13), el nuevo hombre que nace de las aguas del bautismo. En ella se ha realizado, además, el fin de cada ser humano, la deificación o perfecta unión con Dios, las nupcias místicas de la criatura con el Creador. Por eso, en Ella acontece la unión de lo humano y lo divino, de la criatura y el Creador. María es „la alegría de toda la creación”, „flor del linaje humano y puerta del cielo”.

4. LA MARIOLOGÍA ORTODOXA

Resta preguntarse por el lugar que ocupa la „mariología” en la reflexión de la teología ortodoxa. Es significativo que la notable presencia existencial y viva de María en el culto de las Iglesias Ortodoxas es compatible con la carencia del „tratado” que en Occidente llamamos „Mariología”. Por ello, Kniazeff podía decir en 1962 que „la teología ortodoxa, como por lo demás la teología bizantina, no ha precisado todavía el sentido exacto del culto de la Madre del Salvador y, en general, no ha definido el lugar y el alcance de la mariología en el conjunto de la verdad enseñada por la Iglesia”⁷³. El juicio debería ser hoy algo más matizado, gracias al interés al respecto de la teología mariana que ese mismo autor contribuyó a despertar. No obstante, es cierto que la riqueza mariológica contenida en la tradición ortodoxa no se ha traducido históricamente en una análoga atención especulativa.

Si durante el primer milenio la teología oriental llevó el protagonismo en la reflexión cristológica y mariológica, posteriormente vino sustituida por la contemplación y la celebración del misterio de María. La „mariología” se

⁷² A. K n i a z e f f, *La place de Marie dans la piété orthodoxe*, en *Études mariales* 19 (1962) 138.

⁷³ *Ibid.*, 123.

expresará más en homilías, himnos litúrgicos, alegorías e imágenes bíblicas que en tratamientos sistemáticos. La ilustración poética sustituyó con frecuencia la precisión conceptual⁷⁴. Eso explica que el puesto central de María en la Ortodoxia no haya propiciado una Mariología especulativa similar a la latina. „La teología ortodoxa oriental no se ocupa suficientemente de este tema, porque siempre ha considerado la figura de María como el centro tanto del culto y de la religiosidad, como de la espiritualidad individual y comunitaria. Por eso, la reflexión teológica sistemática se limita a unas cuantas referencias ocasionales a la persona de la Madre de Dios. Esto se debe fundamentalmente a que la mariología ocupa un nivel más existencial, más experiencial y más comprometido que otros temas teológicos. Cuando en la vida de una Iglesia todo habla de María y todo está orientado hacia ella, sea la estructura del culto diario, las grandes celebraciones litúrgicas o la misma iconografía, entonces cualquier discusión teológica resulta superflua o se revela incapaz de dar razón de lo que toda la comunidad creyente experimenta y comparte de manera tan significativa”⁷⁵.

Existe la impresión, además, de que el misterio de María no puede traducirse adecuadamente en la reflexión especulativa. En parte, „el poco uso que (la teología ortodoxa) hace y que quiere hacer de la *ratio theologica* –observaba Dumont– le hace difícil comprender las posiciones latinas, matizadas y desarrolladas durante siglos de discusiones y reflexiones teológicas”⁷⁶. Si la tradición latina gusta de reflexiones bien definidas, la teología ortodoxa se mueve mejor en el espacio de las imágenes que en el de las fórmulas lógicas. Hay un temor a racionalizar excesivamente el misterio, quizá debido a la tendencia apofática oriental. „La escasez de referencias a la mariología en la teología oriental hay que interpretarla como una señal de íntimo respeto hacia lo que constituye el foco central de la religiosidad personal y de la profunda experiencia litúrgica”⁷⁷. De ahí la escasa inclinación a „organizar” el dogma

⁷⁴ Cf. L. S c h e f f c z y k, A. Z i e g e n a u s, *Katholische Dogmatik*. Bd. V. *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie*, MM Verlag, Aachen 1998, 45.

⁷⁵ N. N i s s i o t i s, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 19 (1983) 219.

⁷⁶ *Le dogme de l'Assomption et l'Orthodoxie grecque*, en *Irénikon* 24 (1951) 88.

⁷⁷ N. N i s s i o t i s, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 19 (1983) 220. „¿Se puede hablar de *mariología* ortodoxa? Cabría preguntarlo, ya que la doctrina ortodoxa sobre la *Theotokos* no parece constituir un tema independiente, un capítulo especial de la teología ortodoxa, en cuanto enseñanza sobre Dios y sobre los caminos de comunión con él. Más que una carencia de desarrollo, podemos ver en esto una preocupación de sobriedad teológica”, Mons. M e l e t i o s, *Postura actual de la Iglesia ortodoxa acerca de la doctrina y del culto a la Madre de Dios*, en *Estudios marianos* 33 (1969) 278.

mariano. Sólo el siglo XX ha ofrecido cierta novedad en la especulación „sofiánica” rusa, de la mano de S. Boulgakov, quien replanteó de modo original la tradición oriental. Tal mariología, una vez filtrada de sus excesos, ofrece sugerencias valiosas⁷⁸. No obstante, en general sigue vigente la valoración de Laurentin. „Al pensamiento oriental le gusta el misterio, al Occidente la claridad analítica. El pensamiento mariano oriental es contemplativo y poético. Su invención consiste en traducir el mismo fondo en símbolos indefinidamente renovados que dan nuevo brillo a la verdad y ocasionalmente pueden manifestar (sugerir) algún aspecto escondido en ella. El pensamiento mariano latino (sobre todo, el más comprometido) procede por el contrario, por análisis, confrontación, razonamiento silogismo. Distingue, construye, forja nociones y palabras correspondientes a los niveles de su análisis racional; es deliberadamente especializado, sistemático, organizado en tesis. En fin, tiende a multiplicar las nociones jurídicas que desconciertan frecuentemente la mentalidad ortodoxa”⁷⁹. El rasgo principal de la mariología ortodoxa sería ese sentido intuitivo del *nexus mysteriorum* que percibe el vínculo entre la Encarnación y la maternidad, la virginidad y la santidad de María, la divinización del cristiano y el destino escatológico de todas las cosas, etc.⁸⁰ En ocasiones, se ha calificado a la tradición oriental como una mariología „alta”, que subraya el contenido teológico de su persona, y quizá presta menos atención a la fisonomía humana de Santa María. En realidad, la Ortodoxia tiene una profunda percepción de que todo el significado de María Virgen proviene ante todo de su maternidad divina.

En cuanto a la teología académica, los manuales de teología ortodoxa no dedican un tratamiento autónomo a la „mariología”. En ocasiones, si lo dedican, ofrecen una construcción en gran parte influida por la polémica anticatólica. En cambio, lo habitual es que la doctrina sobre la Madre de Dios se sitúe en el seno de la cristología. La razón es clara, a la luz de nuestras anteriores consideraciones. „La mariología no debería ser un tratado independiente, dentro de la teología sistemática. [...] *María está inseparablemente*

⁷⁸ Cf. M.-J. Le Guillou, *Les caractères de la mariologie orthodoxe. Marie et le mystère*, en *Études mariales* 19 (1962) 120-121. La obra de S. Boulgakov dedicada a María es *Le buisson ardent, L'Age d'Homme*, Paris 1987. Vid. B. Schulze, *La mariologie sophianique russe*, en H. du Manoir, *María. Études sur la Sainte Vierge*, Beauchesne, t. VI, Paris 1961, 213-239.

⁷⁹ R. Laurentin, *La question mariale*, Seuil, Paris 1963, 155-156.

⁸⁰ Cf. M.-J. Le Guillou, *Les caractères de la mariologie orthodoxe. Marie et le mystère*, en *Études mariales* 19 (1962) 92.

unida con el acontecimiento de Cristo”⁸¹. La afirmación de la maternidad divina es una afirmación cristológica, antes que mariológica⁸². La Madre de Dios, que es celebrada como prolongación litúrgica de la cristología, aparece también en la estructura sistemática de la Teología en el marco de la cristología. La „mariología” ortodoxa es una dimensión del dogma cristológico; y su norma y criterio es la conexión con el misterio de Cristo.

5. LOS DOGMAS CATÓLICOS

Al inicio de estas páginas mencionábamos la observación de Juan Pablo II acerca de los dogmas pontificios definidos en los siglos XIX-XX, y las diferencias al respecto con la teología ortodoxa, que a su juicio son „quizá más de formulación que de contenido”⁸³. En efecto, tanto la perfecta santidad de la Virgen como su glorificación corporal fueron ilustradas abundantemente por los Padres y los teólogos orientales a lo largo de los siglos. Por eso, la desconfianza ortodoxa hacia las definiciones marianas proviene no tanto (o no sólo) de su contenido, sino del hecho de que sean definiciones. La reserva

⁸¹ N. A. N i s s i o t i s, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 188-190 (1983) 222. „La mariología ha de situarse como un capítulo del tratado sobre la Encarnación, nunca debe ser un ‘tratado’ independiente. No es, desde luego, un capítulo opcional u ocasional, un apéndice. Pertenece verdaderamente al cuerpo doctrinal. El Misterio de la Encarnación incluye a la Madre del Encarnado. [...] Igualmente, debe haber un capítulo mariológico en el tratado sobre la Iglesia. Pero la doctrina sobre la Iglesia no es sino una ‘cristología prolongada’, la doctrina sobre el ‘Cristo Total’, *totus Christus, caput et corpus*”, G. F l o r o v s k y, *The Ever-Virgin Mother of God*, en *Collected Works*, III, Nordland, Belmont 1976, 173.

⁸² „Cuando los cristianos y teólogos católicos y evangélicos hablan sobre cuestiones de ‘Mariología’, los interlocutores ortodoxos se admiran de que se hable de María como si la Mariología fuese un capítulo independiente de la teología sistemática, que debería tratarse junto a los demás tratados teológicos [...]. Los teólogos ortodoxos enfatizan que la Iglesia y la teología ortodoxas desconocen una mariología autónoma que vaya más allá de los que testifica la Sagrada Escritura y ha sostenido la profesión de fe y la tradición vinculante de la Iglesia, a saber, que Jesús, Hijo de Dios y Dios, nació de María Virgen y se hizo hombre. Pero esto es en el fondo una afirmación cristológica, no mariológica; en todo caso, no se afirma aquí de María más que lo que la fe de la Iglesia sostiene, esto es, que la Virgen María es la Madre de Dios. Por tanto, no es la Mariología, sino la teología de la encarnación y la soteriología las que se sitúan en el punto central de las así llamadas ‘afirmaciones mariológicas’. [...] Por la misma razón, en los libros académicos de dogmática ortodoxa no existe un capítulo autónomo sobre María; se trata de ella sólo en el marco de la Cristología”, A. B a s d e k i s, *Die Gottesmutter. Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche*, en *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 424-425.

⁸³ *La Virgen María*, Palabra, Madrid 1998, *Catequesis* n. 70.

se dirige, en buena parte, al hecho mismo de su dogmatización, que en el sentir ortodoxo sería innecesaria (por ausencia de crisis doctrinal, o por carencia de fundamento suficiente)⁸⁴ Hay que tener en cuenta, además, que el espíritu de polémica surgido tras la separación de Oriente y Occidente llevó a sobredimensionar las presuntas diferencias, presentándolas como divergencias de contenido⁸⁵.

No extraña así que Stawrowsky pudiera afirmar en 1973 que „de parte ortodoxa, se observa una oposición tan fuerte a estos dogmas, que hasta este momento no vemos teólogos contemporáneos ortodoxos que puedan considerarse seguidores de la doctrina mariana católica, y ni siquiera simpatizantes, a pesar del hecho evidente de que la piedad hacia la Santa Virgen ha sido y permanece hoy extremadamente fervorosa en el Oriente Ortodoxo, e incluso más fervorosa que en el Occidente católico”⁸⁶.

a) *La Inmaculada Concepción*

Oriente nunca puso en duda la total santidad de María, cuya pureza es fervientemente alabada. Se debe a Oriente la fiesta dedicada a la Concepción de la Madre de Dios, surgida en torno al año 700, y que pasará a Occidente en el s. XI-XII. En los himnos de la fiesta de la Presentación de María en el Templo se glorifica a María: „hoy se lleva al templo una ofrenda inmaculada”. La pureza singular explica su ingreso –según una piadosa narración– en el *Sancta Sanctorum* conducida por el sumo sacerdote⁸⁷. Numerosos textos

⁸⁴ Sobre todo, la objeción se dirige hacia la definición fuera de un Concilio Ecuménico (de Oriente y de Occidente), lo que manifiesta la dificultad ortodoxa ante la infalibilidad pontificia afirmada por el Concilio Vaticano I: „Con frecuencia, se tiene la impresión de que la resistencia frente a estos dogmas se dirige menos hacia el contenido que hacia la pretensión del Papa de poder definir esa doctrina” (L. S c h e f f c z y k, A. Z i e g e n a u s, *Katholische Dogmatik*, Bd. V, Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie, MM Verlag, Aachen 1998, 46).

⁸⁵ En su momento, M. Jugie pudo afirmar, de modo quizá algo contundente, que „la negación radical, que parece haberse generalizado desde la definición pontificia de 1854, es hija del espíritu polémico y no descansa sobre fundamento sólido alguno”, *L’Immaculée Conception dans l’Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Academia Mariana, Romae 1952, 476. Desde la Ortodoxia se reconoce que „las motivaciones de este rechazo (dogma de la Inmaculada Concepción) son probablemente complejas y quizá en parte psicológicas, unidas a un reflejo anti-romano”, E. B e h r - S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, en *Irénikon* 58 (1985) 466.

⁸⁶ A. S t a w r o w s k y, *La Sainte Vierge Marie. La doctrine de l’Immaculée Conception des Églises Catholique et Orthodoxe. Étude comparée par un théologien orthodoxe*, en *Marianum* 37 (1973) 40.

⁸⁷ La fiesta de la Presentación de María en el Templo „se inspira [...] en una narración

litúrgicos reflejan la fe en su condición inmaculada: „En tu nacimiento, ¡oh Purísima!, Adán y Eva han sido liberados de la corrupción de la muerte”⁸⁸. En última instancia, la veneración de la Madre de Dios está impregnada de la convicción de su distancia del poder del pecado, en su condición de Reina celestial e incluso como „Sumo Sacerdote en calidad de intercesora de la Iglesia” (S. Boulgakov).

Hay también numerosos indicios en los Padres y en los primeros teólogos orientales que afirman la condición „inmaculada” de María⁸⁹. „Tú, Señor, y tu Madre, sois los únicos completamente santos en todos los órdenes. Pues en Ti, Señor, no hay mancha alguna, y en tu Madre María ningún defecto” (san Efrén)⁹⁰. Se multiplican los epítetos positivos sobre su santidad. En la tradición himnográfica y en la predicación se habla con frecuencia de la Virgen *purificada, santificada, preparada totalmente* por Dios. Así lo hacen, por ejemplo, Sofronio de Jerusalén (s. VII)⁹¹, Andrés de Creta (s. VIII)⁹², Nicolás Cabasilas (s. XIV)⁹³, entre otros muchos testimonios. Hasta los siglos XIV-XV era general la creencia de que María no se encontró bajo el dominio del pecado; y durante no poco tiempo la Iglesia bizantina y sus grandes doctores sostenían pacíficamente la ausencia de pecado en María desde el primer momento de su existencia. Es cierto que los textos se pronuncian siempre en términos positivos, y no afirman una explícita „exención” del pecado original. Pero las expresiones apuntan esa dirección: María siempre ha estado en gracia con Dios; era similar

del evangelio apócrifo de Santiago. Según la leyenda, María habría sido llevada al Templo de Jerusalén a la edad de tres años, y allí habría permanecido. La Iglesia Ortodoxa no se pronuncia sobre la historicidad del hecho”, E. B e h r - S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, en *Irénikon* 58 (1985) 467.

⁸⁸ *Kontakion* de la fiesta de la Natividad de la Madre de Dios.

⁸⁹ Cf. H. M. K o s t e r, *Unbeflechte Empfängnis Mariä*, en *LThK*, t. X, 468.

⁹⁰ *Carm. Nisib.* 27, 8.

⁹¹ „Antes de que tú aparecieras en nuestro mundo hubo muchos santos, pero ninguno de ellos estuvo tan lleno de gracia como tú [...] y ninguno fue previamente purificado como lo fuiste tú” (*Oratio II*, 25; PG 87, 3248A).

⁹² „Cuando nace la madre del que es la gloria por excelencia, la naturaleza (humana) recobra en su persona los antiguos privilegios y se configura según un modelo perfecto, verdaderamente digno de Dios [...]. En una palabra, la transfiguración de nuestra naturaleza empieza realmente hoy” (*Hom. I in Nativ. B. Mariae*; PG 97, 812A).

⁹³ „Ella es tierra, porque procede de la tierra; pero es tierra nueva, porque no procede en modo alguno de sus antepasados y no ha heredado la vieja levadura. Ella es [...] una masa nueva y ha dado origen a una nueva raza” (*Hom. In Dorm.* 4; PG 19, 498).

a Eva antes del pecado; fue justificada desde el seno materno; ha sido siempre bendita, la única bendita⁹⁴.

Por eso, resulta significativo que, durante los últimos siglos, frente al progreso inmaculista en el ámbito latino, la teología ortodoxa conociese un regreso maculista, comenzando en el s. XIV con la afirmación de Nicéforo Calixto sobre una mancha original en la *Theotokos*. Ese movimiento se amplía entre los griegos, en el s. XVII, y entre los rusos en el s. XVIII y hasta el s. XIX. La definición pontificia de 1854 acabó por endurecer el tema⁹⁵. Con todo, la aceptación de la inmaculada concepción se prolongó en Rusia durante los siglos XVII y XVIII: en los libros de texto, en la piedad popular, en las declaraciones sinodales, en las predicaciones de los obispos⁹⁶. A comienzos del s. XX, un teólogo ortodoxo todavía podía decir: „este dogma indudablemente tiene derecho a ocupar su puesto [...] Ahora bien esta diferencia ha sido exagerada hasta la polémica si en él se ve un fundamento más junto con los otros para la división entre las Iglesias: la existencia de esta doctrina en Occidente desde el siglo IX no constituía obstáculo alguno para la comunión de las iglesias de Oriente y Occidente [...] La doctrina acerca de la concepción inmaculada [...] tuvo como fin servir al engrandecimiento de la Madre de Dios como intercesora misericordiosa en nombre de los seres humanos, y sancionó la piadosa veneración hacia la Madre de Dios existente entre los cristianos occidentales. De este modo, este dogma ha brotado de una buena fuente [...] Los católicos pueden preguntar justamente ¿qué autoridad eclesial indiscutible o qué concilio ecuménico ha juzgado su doctrina como herejía?”⁹⁷ A mediados del s. XX, se podrían en-

⁹⁴ Para el conocimiento de la tradición oriental es clásico el *dossier* de M. J u g i e, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Academia Mariana, Romae 1952; cf. *ibid.*, 474.

⁹⁵ Cf. A. W e n g e r, *Foi et piété mariale à Byzance*, en H. du M a n o i r, *María*, t. VI, Beauchesne, Paris 1962, 952. Algún autor ruso se mostraba excesivo al calificar el dogma católico como una doctrina „errónea”, cf. A. M e r s l u k i n e, *Le dogme romain de la Conception de la Vierge Marie et le point de vue orthodoxe*, Impr. de Navarre, Paris 1961, 9.

⁹⁶ „Los ángeles se admiran de tu concepción, ¡oh Pura!, cómo es que Tú concebida de la semilla humana, no tienes, sin embargo, parte alguna en el pecado” (Baranovich, arzobispo de Chernigove, Ucrania); „La Purísima Virgen fue concebida y nació sin pecado original” (Goliatovskij, rector del Colegio de Kiev); y así otros: cf. V l. F e d o r o v, *Doctrina sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María en la Iglesia ortodoxa rusa*, en *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004) 443. Fue profesada la concepción inmaculada durante más de un siglo por la ortodoxia rusa en Kiev (1650-1750), y después abandonada por la tendencia protestante del Patriarca Prokopovitch.

⁹⁷ Arcipreste Svetlov, cit. por V l. F e d o r o v, *Doctrina sobre la Inmaculada Concep-*

contrar similares actitudes favorables⁹⁸. Cuando menos, algunos autores amortiguan su oposición al dogma católico⁹⁹. En cualquier caso, las Iglesias Ortodoxas no se han pronunciado oficialmente sobre contenido del dogma de 1854¹⁰⁰.

A la vista de esos datos, algo desconcertantes, el teólogo Stawrowsky procedió en 1973 a una revisión del tema en la Ortodoxia¹⁰¹. Identificaba las diversas formas de oposición al dogma, y enumeraba hasta diez argumentos, de diversa entidad y valor¹⁰². Con frecuencia, por ej., el término „inmaculada concepción” ha dado lugar a equívocos en la Ortodoxia rusa, ya que la misma expresión se utiliza para el nacimiento virginal de Cristo, de manera que el oyente interpreta que María habría sido concebida virginalmente, y por obra del Espíritu Santo¹⁰³. En otras ocasiones, las objeciones resultan insólitas, como la de considerar el dogma inmaculista como una de las „desviaciones” de la Iglesia Católica en su „divinización” (!) de la Madre de Dios. Otros creen ver en el dogma reflejos generales de las deficiencias lati-

ción de la Santísima Virgen María en la Iglesia ortodoxa rusa, en Ephemerides Mariologicae 54 (2004) 443, nota 18.

⁹⁸ „Como la Iglesia es infalible e impecable tanto en su inicio como históricamente, esto es, no puede tener pecado en su origen o en su vida histórica, así la Virgen, Madre de Dios, que lleva el mismo nombre que la Iglesia, no puede tener, *a fortiori*, ni el pecado original ni actual. Desde el inicio su estado es el del Vaso de la Encarnación”, Vladimir Iljin, cit. por D. S t i e r n o n, *L’Immaculée Conception dans la théologie russe contemporaine*, en *Études mariales* 6 (1956) 271.

⁹⁹ „Hay muchos escritos polémicos sobre el tema y de una y otra parte se han dicho muchas cosas que son menos que correctas. Algunos teólogos de las Iglesias Ortodoxas orientales han calificado esta doctrina como una innovación en la fe y un dogma totalmente nuevo, carente de fundamento alguno teológico e histórico-patristico. Por otra parte, los teólogos católicos han intentado encontrar en los textos patristicos griegos la prueba de que los Padres Griegos siempre sostuvieron la misma fe que ahora se profesa en Occidente. No compartimos ninguna de ambas opiniones de las partes”, G. D. G a l l a r o, *The Theotokos in the Christian East and West*, en *Ephemerides mariologicae*, 57 (2007) 46-47.

¹⁰⁰ A juicio de Stawrowsky, los tres documentos oficiales „maculistas” publicados en la Iglesia ortodoxa en los siglos XVIII y XIX no representan la doctrina oficial de la Iglesia ortodoxa, y están condicionados por influjos protestantes o por la polémica contra la infalibilidad papal (cf. *La Sainte Vierge Marie. La doctrine de l’Immaculée Conception des Églises Catholique et Orthodoxe. Étude comparée par un théologien orthodoxe*, en *Marianum* 37 (1973) 60.

¹⁰¹ A. S t a w r o w s k y, o. c. en nota anterior, 36-112.

¹⁰² Cf. *ibid.*, 43-44.

¹⁰³ Cf. V l. F e d o r o v, *Doctrina sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María en la Iglesia ortodoxa rusa*, en *Ephemerides Mariologicae* 54 (2004) 438.

nas¹⁰⁴. No obstante, muchos admiten el contenido del dogma como opinión privada o *theologoumenon*, y consideran innecesaria su definición formal. „En todo caso –observaba T. Ware–, desde el punto de vista ortodoxo, la entera cuestión pertenece al ámbito de la opinión teológica; si un ortodoxo individualmente se siente impulsado a sostener la Inmaculada Concepción, no puede ser calificado de hereje”¹⁰⁵.

Stawrowsky concluía de su revisión que, en el fondo, las objeciones ortodoxas se deben a malentendidos de la fórmula definitoria del dogma católico, que él consideraba infeliz, aunque verdadera y justa en su contenido¹⁰⁶. Por lo demás, la verdadera dificultad proviene de la comprensión del pecado

¹⁰⁴ La crítica ortodoxa piensa descubrir en el dogma católico de la inmaculada el precipitado de una tendencia general, según la cual existiría „una pérdida entre los católicos de la Edad Media de la comprensión de Jesucristo como el Salvador [...] y un cambio profundo de la imagen evangélica de Cristo por la imagen del rey, juez, legislador que premia y castiga. Esta transformación... ha conllevado el alejamiento del alma del católico de su Señor, del único Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesús, y la ruptura de la unidad interna con Él sustituyéndola por una conciencia de responsabilidad jurídica, que ya existía en la Iglesia véterotestamentaria” (Obispo Mijail, citado por Vl. F e d o r o v, o. c., 438, nota 3).

¹⁰⁵ T. W a r e, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997, 260. „En relación con el dogma de la Inmaculada Concepción la posición de los teólogos ortodoxos es, en su conjunto, más crítica [que con el dogma de la Asunción]. Pero me parece que se les podría invitar a admitirlo como una elaboración teológica propia de Occidente que no compromete la fe de la Iglesia universal, sin estar en contradicción con ella”, E. B e h r - S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, en *Irénikon* 59 (1986) 29.

¹⁰⁶ „A nuestro juicio, la negación del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María por parte de los teólogos ortodoxos contemporáneos –no por parte de la Iglesia Ortodoxa, que nos se ha pronunciado todavía de manera auténtica sobre este tema– es sólo un malentendido, una interpretación errónea de la infeliz fórmula del dogma católico, muy justo y muy verdadero en su esencia... pero muy defectuoso en su formulación. Finalmente, influye también una deseo polémico de triunfar dialécticamente sobre el adversario que desgraciadamente durante siglos es la Iglesia Católica para los Ortodoxos”, A. S t a w r o w s k y, *La Sainte Vierge Marie. La doctrine de l'Immaculée Conception des Églises Catholique et Orthodoxe. Étude comparée par un théologien orthodoxe*, en *Marianum* 37 (1973) 111. El autor considera como „defecto” el sentido negativo de la formulación, centrada en la „preservación” de pecado –original y actual– en María, más que en afirmar positivamente la santidad de María, que es precisamente lo que preservaría del pecado. Aunque el autor, pensamos, lleva razón en la necesidad de una presentación positiva (y esa es la intención real de la formulación pontificia), no parece que la simple afirmación negativa suponga necesariamente un „defecto”, sino más bien, *un* aspecto verdadero. Por otra parte, reconocer a María „llena de gracia” ya es afirmar su perfección positiva. Incluso con independencia de si María era santa porque fue preservada del pecado, o bien careció de pecado porque era santa, lo que resulta decisivo es que la perfecta santidad de María era incompatible con la presencia del pecado original desde el primer instante de su vida.

original, como veremos. Antes hay que mencionar el tema de la „purificación” de María.

– *La katharsis*

La Escritura no hace una afirmación explícita de la concepción inmaculada de María, pero el saludo del arcángel Gabriel supone que está „llena de gracia” *antes* de que descienda sobre ella el Espíritu Santo¹⁰⁷. No obstante, algunos teólogos ortodoxos que se posicionan contra el dogma católico se apoyan, en parte, en la tradición patrística de la *katharsis* o *prokatharsis* de María, cuyo primer exponente sería san Gregorio Nacianceno. Se trataría de una pre-purificación o purificación previa a la encarnación, que implicaría, en opinión de algunos, la existencia de culpa moral en María.

Sin embargo, esa tradición tiene un sentido perfectamente conciliable con la inmaculada concepción¹⁰⁸. M. Candal estudió de manera detenida la interpretación del tema a lo largo de los siglos¹⁰⁹. Para san Gregorio, el verbo prepurificar, sin otra determinación, „tiene el valor de ‘remover un obstáculo’, que puede nacer de varias causas, pero que nunca indica incluir pecado o mancha alguna moral”¹¹⁰. Además, desde el s. VI muchos predicadores bizantinos afirmaron que María no tuvo propiamente necesidad de purificación, la siempre santa e inmaculada, sino que se trataba de un aumento de su santidad y pureza¹¹¹. La pre-purificación o purificación era interpretada como una consagración de María en orden a ser templo y morada del Verbo, pero no como una purificación de culpa moral¹¹². Tal purificación no pre-

¹⁰⁷ Cf. M. J u g i e, *L’Immaculée Conception dans l’Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Academia Mariana, Romae 1952, 473.

¹⁰⁸ Cf. C. C h e v a l i e r, *La mariologie de saint Jean Damascene*, Roma 1936, 198; S. S. F e d y n i a k, *Mariologia apud PP. Orientales (Basilius M., Gregorius Noz., Gregorius Nys.)*, Roma 1958, 71-82; F. S p a d a l i e r i, *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva*, t. I, Messina 1961, 270-271. Para Jugie, el sentido de esa pre-purificación en el pensamiento de san Gregorio Nacianceno no aparece claro, puesto que no indica la naturaleza propia de esa presunta „impureza”, (o. c., 70).

¹⁰⁹ Cf. M. C a n d a l, *La Virgen santísima, ‘prepurificada’ en su Anunciación*, en *Orientalia Christiana Periodica* 31 (1965) 241-276.

¹¹⁰ *Ibid.*, 275.

¹¹¹ Cf. M. J u g i e, *L’Immaculée Conception dans l’Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Academia Mariana, Romae 1952, 474.

¹¹² La idea de María como templo en el que mora Cristo es frecuente en san Gregorio Nacianceno: „Porque esa Virgen Madre es templo de Cristo, como Cristo es templo del Verbo” (*Carminum liber 2* [Historica] sectio 2: poemata quae spectant ad alios. VII. *Ad Nemesium*, verso 183: PG 37, 1565).

supone el pecado, sino una ulterior santificación de orden cultural: „El Espíritu Santo va a descender sobre ti, la Inmaculada, para hacerte más pura y darte virtud fecundante” (san Sofronio de Jerusalén)¹¹³.

La idea de que María se purificó del pecado en el momento de la Anunciación sólo puede apoyarse en cuatro o cinco nombres secundarios del periodo patrístico (con textos algo oscuros, por lo demás)¹¹⁴. Esta tendencia discordante se reforzó a partir del s. XIV cuando se interpretó la „purificación”, en contra de la tradición anterior, como una remoción del pecado *original*. Por ello, es frecuente encontrar en la teología ortodoxa actual la idea de una completa purificación de María por el Espíritu Santo sólo a partir de la Anunciación. „Cuando la Hipóstasis misma del Logos descendió sobre María y en colaboración con el Espíritu Santo comenzó como Persona a formarse su cuerpo, el cuerpo de María, al que ella hasta entonces había mantenido en pureza virginal y en pura disposición hacia Dios, fue liberada y purificada del pecado original, para que la Hipóstasis divina no recibiera un cuerpo que procediera de un cuerpo que se encontraba todavía bajo ese pecado, bajo la ley natural del nacimiento mediante la concupiscencia”¹¹⁵. María „nació como todos los demás hombres y sólo mediante el mensaje del Ángel y el descenso del Espíritu Santo, esto es, en el momento de la concepción (de Cristo), fue inmaculada y liberada del pecado por la gracia de Dios”¹¹⁶. „María contrae el pecado original, pero queda purificada por el Espíritu”¹¹⁷. „La Iglesia Ortodoxa cree que María fue purificada de todo pecado en la Anunciación, después de que ella consintiera aceptar la oferta de Dios”¹¹⁸.

– *El pecado original*

A primera vista, resulta desconcertante para la teología católica admitir la perfecta santidad de María durante toda su existencia y, a la vez, la presencia en ella del „pecado original” hasta su purificación en la Anunciación (e inclu-

¹¹³ *Oratio II in Sanctissimae Deiparae annuntiationem* 43: PG 87, 3273.

¹¹⁴ Cf. M. J u g i e, *L’Immaculée Conception dans l’Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, Academia Mariana, Romae 1952, 477.

¹¹⁵ D. S t a n i l o a e, *Orthodoxe dogmatik*, t. II, Benziger, Zürich 1990, 70.

¹¹⁶ A. B a s d e k i s, *Die Gottesmutter. Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche*, en *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 439.

¹¹⁷ N. A. N i s s i o t i s, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 188-190 (1983) 228.

¹¹⁸ A. M. C o n i a r i s, *Introducing the Orthodox Church: its faith and life*, Light and Life, Minneapolis 1982, 100.

so su presencia durante toda su existencia, aunque sin „actividad”¹¹⁹. El desconcierto se resuelve cuando tras esa „compatibilidad” aparece una idea sobre el „pecado original” diversa de la que sostiene la teología católica.

La raíz del problema se remonta a la antropología teológica. Oriente recorrió un camino diverso al de las precisiones de la teología latina, desde san Agustín hasta los grandes escolásticos, a la hora de entender la relación natural/sobrenatural, y las cualidades que pertenecen a la naturaleza „elevada” „caída”, „sanada”, etc. La doctrina católica entiende que en el estado de justicia original la naturaleza humana fue elevada por dones sobrenaturales, absolutamente indebidos (la gracia santificante y la comunión con Dios), y dones preternaturales que, sin ser estrictamente sobrenaturales como tales, también son gratuitos (la inmortalidad, la integridad o inmunidad de concupiscencia, la impasibilidad o exención del sufrimiento). El pecado personal de Adán (pecado original *originante*) supone para la humanidad la herencia de una *culpa* por la que se pierden los dones sobrenaturales (pecado original *originado*); y, además, comporta unas *consecuencias* en relación con los dones preternaturales: la muerte y pasibilidad –con otras penas corporales– y el *fomes peccati* (que consiste en *in inferiorum virium rebellione ad rationem*, según santo Tomás de Aquino), esto es, la concupiscencia que proviene del pecado y al pecado inclina, pero que no es pecado en sí misma¹²⁰.

¹¹⁹ „Los ortodoxos orientales –dice uno de ellos– no tienen reparo en ensalzar a la *Theotokos* como virgen y madre inmaculada (*aspilos*), pero sin considerarla, desde el punto de vista dogmático, exenta de pecado original [...] María en cuanto ser humano conserva el pecado original aunque la pecaminosidad resulte inactiva. A semejanza de un pecador arrepentido, María es purificada para convertirse en Madre de Dios, aunque permanece solidaria con la raza humana ante Dios”, N. A. N i s s i o t i s, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 188-190 (1983) 232. „A la Bienaventurada Virgen le fue conferida verdaderamente la plenitud de la gracia y su pureza personal fue preservada por la asistencia permanente del Espíritu. Pero esto no constituía una abolición del pecado. [...] no era posible ‘exención’ alguna, por cuanto era simplemente la condición común y general de la totalidad de la existencia humana”, G. F l o r o v s k y, *The Ever-Virgin Mother of God* en *Collected Works*, III, Nordland, Belmont 1976, 182.

¹²⁰ La solemne Profesión de fe que Pablo VI pronunció el 30 de junio de 1968, conocida como „Credo del Pueblo de Dios” dice: „Creemos que todos pecaron en Adán; lo que significa que la culpa original cometida por él hizo que la naturaleza, común a todos los hombres, cayera en un estado tal en el que padeciese las consecuencias de aquella culpa. Este estado ya no es aquel en el que la naturaleza humana se encontraba al principio en nuestros primeros padres, ya que estaban constituidos en santidad y justicia, y en el que el hombre estaba exento del mal y de la muerte. Así, pues, esta naturaleza humana, caída de esta manera, destituida del don de la gracia del que antes estaba adornada, herida en sus mismas fuerzas naturales y sometida al imperio de la muerte, es dada a todos los hombres; por tanto, en este sentido,

La teología ortodoxa no habla de dones sobrenaturales y dones preternaturales añadidos a la naturaleza. Adán fue creado en un estado de perfecta „integridad natural” como imagen de Dios; y eso, no por una elevación mediante la infusión de la gracia santificante sobreañadida a su naturaleza, sino como la situación creada „natural” en la cual estaba garantizada la ayuda divina para que el hombre desarrollara su semejanza con Dios. (Ese estado „natural” incluía los dones que la teología católica llama preternaturales: integridad e inmortalidad). Por su pecado de desobediencia, Adán decayó de su estado „natural” a un estado de pecado y de penas (concupiscencia, muerte y sufrimiento). La teología oriental, además, asigna la „culpa” sólo al pecado original „originante” (acto personal en Adán), no al pecado original „originado” en la naturaleza humana caída. Según eso, el pecado original no sería una „culpa” heredada, sino un *estado heredado* de corrupción –no total– de la naturaleza „caída”¹²¹. Ese estado supone lo siguiente: „esclavitud del de-

todo hombre nace en pecado. Mantenemos, pues, siguiendo el concilio de Trento, que el pecado original se transmite, juntamente con la naturaleza humana, *por propagación, no por imitación*, y que *se halla como propio en cada uno*” (n. 6).

¹²¹ „Parece que en Occidente hay tendencia a agrandar las consecuencias del pecado de Adán: el pecado original arrastraría consigo una maldición del hombre y crearía entre éste y Dios un estado de enemistad. Pero Dios perdonó a Adán y Eva y les anunció la salvación universal ya antes de expulsarlos del Edén”, Mons. M e l e t i o s, *Postura actual de la Iglesia ortodoxa acerca de la doctrina y del culto a la Madre de Dios*, en *Estudios marianos* 33 (1969) 285. „El concepto de pecado original que tenían los Padres [...] no es una culpa que se impute individualmente a cada recién nacido. Cada uno de nosotros no hereda de Adán la culpa de su pecado sino la condición natural, el modo de existencia del estado de pecado. [...] para quedar exento del pecado original uno habría de ser concebido y nacido no como los hombres en general son concebidos y nacidos, de acuerdo a las leyes de la naturaleza. Tal es precisamente el caso de la concepción virginal y el nacimiento del Redentor, que obviamente estaba exento del pecado original”, G. D. G a l l a r o, *The Theotokos in the Christian East and West*, en *Ephemerides mariologicae* 57 (2007) 47. „Adán y Eva han pecado y este pecado ha entrañado su muerte, como también la muerte de todos sus descendientes. Esta doctrina del ‘pecado original’ que, desde la época de san Agustín, ha jugado un papel central en la historia de la teología occidental supone, pues, que las consecuencias del pecado de Adán han alcanzado generaciones enteras de seres humanos que, aparentemente, no son responsables de la falta originaria. Los teólogos occidentales, preocupados de conciliar este hecho con una cierta idea de la ‘justicia’ divina, siempre han insistido en la *responsabilidad* de todos los hombres por el pecado de Adán: la muerte, siendo una pena del pecado, alcanza a la humanidad entera porque todos los hombres han pecado ‘en Adán’ y de ese modo han merecido la cólera divina. Esta interpretación encontraba confirmación –e incluso quizá su origen– en la traducción latina del único pasaje bíblico que habla expresamente de la ‘transmisión’ del pecado adámico (Rm 5, 12: *in quo omnes peccaverunt*). De hecho, la versión latina era errónea en este punto. Los Padres de Oriente, que leían a san Pablo en el griego original, nunca intentaron probar la *responsabilidad* de los descendientes de Adán por el pecado de su ancestro: constataban sola-

monio, mortalidad y corrupción transmitidas por la vía de la herencia natural; tales fueron, según la concepción ortodoxa, las consecuencias del pecado de Adán”, (que se identifican sin más con el pecado original)¹²².

Los teólogos occidentales olvidarían, según la idea ortodoxa, que las afirmaciones de los Padres sobre la santidad de María deben ser interpretadas en el contexto de esta doctrina dominante en Oriente sobre el pecado original¹²³. De modo que todo ser humano, según eso, carecería de „culpa”. Por ese motivo, se considera una „complicación innecesaria” o „superflua”, la preservación de una „culpa” original de la que María carecería, como el resto de la humanidad¹²⁴. Por otra parte, la idea (católica) de exención del „pecado original” significaría, para las categorías ortodoxas, que María estaría exenta de las *consecuencias* del pecado en la naturaleza humana¹²⁵. En

mente que todos los hombres han recibido, por herencia, la corrupción y la muerte, y que todos cometían pecados. Interpretaban esta situación *de facto* heredada de Adán como una esclavitud al demonio que, desde la caída del ancestro, ejerce sobre la humanidad una tiranía usurpada, injusta y mortífera”, J. M e y e n d o r f f, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Seuil, Paris 1995, 160-161.

¹²² J. M e y e n d o r f f, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Seuil, Paris 1995, 162.

¹²³ Sólo los autores bizantinos influidos por la mentalidad escolástica occidental, como G. Escolarios (s. XV) y otros, identifican el pecado original con la „culpabilidad” y por eso sostienen la inmaculada concepción como liberación del pecado original: „La gracia de Dios la liberó por completo, como si hubiera sido concebida virginalmente... De ahí que, por haber sido liberada de la culpabilidad ancestral y del correspondiente castigo –un privilegio que, entre toda la raza humana, ella fue la única en recibir-, su alma es totalmente inmune a la obnubilación de pensamientos (impuros); por eso, se convirtió, en cuerpo y alma, en santuario de la divinidad” (*Ouvres complètes de Georges Scholarios II*, Paris 1928, 501).

¹²⁴ G. F l o r o v s k y, *The Ever-Virgin Mother of God*, en *Collected Works*, III, Nordland, Belmont 1976, 182. „Si se adopta la visión aumentada del pecado original en sus escuelas, la piedad mariana conduce con bastante naturalidad a la doctrina de la Inmaculada Concepción. Pero en la óptica de los Padres griegos parece que se puede prescindir de ella”, Mons. M e l e t i o s, *Postura actual de la Iglesia ortodoxa acerca de la doctrina y del culto a la Madre de Dios*, en *Estudios marianos* 33 (1969) 285-286. „La Ortodoxia no considera la caída en términos agustinianos, como un contagio de la culpa heredada. Si los Ortodoxos hubiéramos aceptado la perspectiva latina de la culpa original, entonces también podríamos haber sentido la necesidad de afirmar la doctrina de la Inmaculada Concepción. De hecho, nuestros términos de referencia son diferentes; el dogma latino (de la inmaculada concepción) no nos parece tanto erróneo como superfluo”, T. W a r e, *The orthodox way*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1998, 77.

¹²⁵ O bien, que fue concebida virginalmente por su madre santa Ana: „en el lenguaje teológico de los Padres, decir que la Virgen fue exenta del pecado original equivale a decir que fue concebida virginalmente por su madre Ana, y que nació de esa misma manera”, G. D. G a l l a r o, *The Theotokos in the Christian East and West*, en *Ephemerides mariologicae* 57 (2007) 47.

síntesis, para la teología ortodoxa permanecería en María el „pecado original” o „herencia de Adán”, en cuanto estado de muerte y corrupción. Pero esto se afirma con algunas precisiones importantes. En María la presencia del pecado original comportaría la mortalidad y la pasibilidad, pero no la ausencia de comunión con Dios ni la concupiscencia. Para la tradición oriental, ciertamente María no ha podido ser objeto de *aversión* divina en momento alguno de su vida. Su santidad es incompatible con el pecado. Por eso, en María la naturaleza caída se concentra en la „mortalidad”¹²⁶, puesto que la „esclavitud del demonio y la concupiscencia” quedan como „desactivadas” o purificadas debido a su santidad personal, que hacía inoperante en ella la herencia adámica, con la que coexistía¹²⁷. La pureza inmaculada de María no tiene

¹²⁶ El pecado original „es una mortalidad, no una culpabilidad; de hecho ningún teólogo bizantino tuvo jamás la menor duda de que María fue realmente un ser *mortal* [...] en ningún autor bizantino se encuentra una sola afirmación que implique que María había recibido una gracia especial de *inmortalidad*. Sólo una afirmación como ésa podría implicar claramente que su humanidad no compartía el destino común de los descendientes de Adán”, J. M e y e n d o r f f, *Teología bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*, Cristiandad, Madrid 2003, 276-277. „La Virgen María fue ciertamente santa y pura desde su concepción, pero ella nació de Joaquín y Ana a la manera de todos los hombres y, como todos los hombres, era mortal”, Idem, *L’Eglise orthodoxe hier et aujourd’hui*, Seuil, Paris 1995, 162. Por lo demás, se tiende a interpretar el dogma católico de la inmaculada concepción como una afirmación de la inmortalidad de María: „Los textos (de los Padres) hablan explícitamente de la muerte natural de la Virgen, pero excluyen cualquier conexión posible con la doctrina de la Inmaculada Concepción, que atribuiría a María la inmortalidad y, por tanto, resultaría totalmente incomprensible en Oriente, con su interpretación del pecado original como mortalidad hereditaria”; Idem, *Teología bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*, Cristiandad, Madrid 2003, 308 (subrayado nuestro). Desconcierta que el mismo autor anote: „Yo no afirmo aquí que la doctrina occidental sobre la Inmaculada Concepción implique necesariamente la inmortalidad de María”, *ibid.*, nota 42. En efecto, no la implica. Pero la noción ortodoxa de „pecado original” propicia que reiteradamente se atribuya al dogma católico de la inmaculada concepción la exención de la muerte de María, porque se identifica ese pecado original con la ley de la muerte: „En efecto, la ‘inmaculada concepción’ niega, en el caso de la Virgen, la ley universal de la contaminación por el pecado; esto la libera de la muerte y explica el silencio del dogma romano sobre la muerte y resurrección de María”, P. E v d o k i m o v, *Ortodoxia*, Península, Barcelona 1968, 162.

¹²⁷ La situación peculiar de María respondería, según la idea ortodoxa, al hecho de que el „pecado original” estaría en María „inactivo” y como neutralizado por su santidad personal. De hecho, se afirma su libertad de pasiones desordenadas, así como que „su alma estaba gobernada sólo por Dios”. „Quizá María tuvo también tentaciones, pero las superó por su permanente fidelidad a la llamada de Dios”, G. F l o r o v s k y, *The Ever-Virgin Mother of God*, en *Collected Works*, III, Nordland, Belmont 1976, 184, 185. El dogma católico afirma que María ha sido preservada de la „culpa” original (*ab omni originalis culpae labe*) (y, por tanto, de la correspondiente „esclavitud del demonio”), sin decir nada de la exención o no de las consecuencias del pecado original. Naturalmente, la completa preservación de María de toda mancha

que ver con su naturaleza, sino con su relación personal con el pecado y su victoria sobre él. La ausencia de pecado en María no sería efecto de una exención del pecado original, sino de su perfecta santidad personal que „anula” las imperfecciones de la naturaleza caída.

En la teología ortodoxa actual ha tenido gran influencia la posición de Vladimir Lossky, para quien afirmar „un privilegio otorgado a la Santísima Virgen en vista de los futuros méritos de su Hijo” supondría anular la eficacia de la obra salvífica, al atribuir a María un mérito abstracto de Cristo, anterior a su Pascua salvadora e incluso anterior su Encarnación. En cambio, María estaría libre de todo pecado y defecto en cuanto *persona*; pero, en cuanto partícipe de la *naturaleza* humana, comparte el pecado original de los descendientes de Adán. No obstante, ese pecado, aun estando presente en ella, „no manifestó” su fuerza, pues la naturaleza humana fue progresivamente purificada en las generaciones precedentes de los justos del Antiguo Testamento. Para María, como para Juan Bautista, su santidad sería el resultado de una purificación progresiva de la naturaleza humana elevada por la gracia en las generaciones previas de justos, de manera que en María la naturaleza humana está dispuesta para la encarnación. El pecado no puede estar en María como impureza y como fuerza activa. María se mantendría en la gracia de Dios, libre de todo pecado, desde su concepción, y adquiere una consagración en el momento de la Anunciación, que la hace capaz de la concepción inmaculada en su pleno sentido: la concepción virginal del Hijo de Dios. Lossky, en síntesis, excluye una „preservación” de María que la excluiría del destino común de la humanidad; su santidad permanente proviene, en cambio, de una preservación „de todo acometimiento del pecado”, que no excluye su libertad¹²⁸.

Estos presupuestos sobre el „pecado original” y su presencia en María reaparecen en los autores ortodoxos que atribuyen al dogma católico una separación indebida de María de la común condición de los descendientes de Adán, de los hombres y mujeres justos del Antiguo Testamento, de la humanidad entera. Así, para Georges Florovsky, María sería un „misterio antinómico”. De una parte, María es „representante del linaje humano *caído*”, y de otra parte es también „la *segunda* Eva, con la que comienza la *nueva* humanidad”. Con el dogma de la inmaculada concepción de María la Iglesia Cató-

de pecado implica su liberación de la concupiscencia como tendencia desordenada que viene del pecado e inclina a él.

¹²⁸ Cf. VI. L o s s k y, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 1982, 103-105.

lica querría solucionar esta antinomia a favor de la „novedad”; pero oscurecería el primer aspecto, separándola del linaje humano¹²⁹. El temor a que la exención del pecado original afirmada por el dogma católico suponga la „separación” de María de la humanidad „caída” (el „pecado original” en el sentido antes expuesto), y la minusvaloración del mérito personal de Santa María, se reitera con frecuencia¹³⁰. „La ‘inmaculada concepción’, entendida literalmente, –observa Nissiotis– es una racionalización del misterio, desde el punto de vista humano. Con ella se introduce una separación entre María y la humanidad en el aspecto más decisivo y delicado de la salvación”¹³¹.

En realidad, el dogma católico sostiene que María *también* ha sido redimida (*redemptio praeservativa*), precisamente porque tenía necesidad de ser rescatada como el resto de la humanidad. Por ese motivo, algún teólogo ortodoxo entiende que no habría lugar para discutir el fondo del dogma católico, en el que estaríamos de acuerdo: „desde el primer instante de su concepción la gracia divina estaba presente en la Virgen María en tal modo que nunca hubo momento alguno en que su cuerpo y su alma estuvieron separados de Dios; en todos los momentos y en cada instante de su vida ha sido Toda Santa y Toda Inmaculada”¹³². Querer ver aquí una diferencia sustan-

¹²⁹ G. F l o r o v s k y, *The Ever-Virgin Mother of God*, en *Collected Works*, t. III, Nordland, Belmont 1976, 181 ss.

¹³⁰ Cf. Mons. M e l e t i o s, *Postura actual de la Iglesia ortodoxa acerca de la doctrina y del culto a la Madre de Dios*, en *Estudios marianos* 33 (1969) 286; E. B e h r - S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, en *Irénikon* 58 (1985) 467; P. E v d o k i m o v, *Ortodoxia*, Península, Barcelona 1968, 160.

¹³¹ N. A. N i s s i o t i s, *María en la teología ortodoxa*, en *Concilium* 188-190 (1983) 232. „Para la Ortodoxia –afirma T. Ware– la Virgen María constituye, junto con san Juan Bautista, la corona y culmen de la santidad del Antiguo Testamento. Ella es una figura ‘bisagra’: la última y mayor figura de los hombres y mujeres justos de la Antigua Alianza, es al mismo tiempo el corazón oculto de la Iglesia Apostólica (vid. Hech 1, 14). Pero la doctrina de la Inmaculada Concepción nos parece que saca a la Virgen María fuera de la Antigua Alianza y la sitúa, por anticipación, enteramente en la Nueva. Para la enseñanza latina ella ya no está en el mismo plano que los demás santos del Antiguo Testamento, de manera que su función de ‘bisagra’ está desaparejada”, T. W a r e, *The Orthodox Way*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood 1998, 77.

¹³² „Por tanto, –concluye Gallaro– la Virgen fue salvada por el Redentor, como lo fue la entera humanidad, aunque de una manera única y peculiar. [...] No hay una diferencia sustancial entre Oriente y Occidente en esta materia. [...] desde el primer instante de su concepción la gracia divina estaba presente en la Virgen María en tal modo que nunca hubo momento alguno en que su cuerpo y su alma estuvieron separados de Dios; en todos los momentos y en cada instante de su vida ha sido Toda Santa y Toda Inmaculada. De manera que se trata de una cuestión de formulación y no de divergencia doctrinal. [...] [En Oriente] decimos que la Bienaventurada Virgen fue concebida en pecado original en cuanto formaba parte del linaje

cial sería una reacción polémica exagerada¹³³. En ese sentido, algún autor ortodoxo ofrece un acercamiento terminológico al lenguaje católico: „María está libre de pecado actual, aunque nació sujeta a los *efectos* del pecado original” (cursiva nuestra)¹³⁴. Observe el lector que la frase –necesitada de ulterior precisión– no afirma sin más: „sujeta al pecado original”.

b) *La Asunción de María*

Parece bastante indiscutible el acuerdo acerca del contenido del dogma de 1950 sobre la Asunción de Santa María.

En Oriente surgió la gran fiesta de la „Dormición de la *Theotokos*”, que pone de relieve la constante unión entre la Madre y el Hijo incluso tras la muerte. Los himnos de esta fiesta afirman la asunción de María. En la himnología de la fiesta se dice: „Abrid las puertas de par en par y [...] acoged la madre de la luz inagotable. [...] Porque en este día el cielo abre su seno para recibirla [...]. Los ángeles cantan la santísima Dormición que hoy celebramos con fe [...]. Que todo hijo de la tierra se estremezca en el espíritu [...] y celebre con alegría la venerable asunción de la Madre de Dios”. Los himnos que hablan del „traslado” de María a la vida eterna lo hacen de forma que „hay que comprenderlos en el sentido de la asunción corporal de María al cielo”¹³⁵. De Oriente provienen también las primeras consideraciones teológicas, ya en el s. VI, sobre la glorificación corporal de María, que se consolidarán en Occidente en el s. XII¹³⁶.

Por eso, Gallaro puede afirmar que „la verdad de la asunción corporal es profesada por toda la tradición oriental al menos desde el siglo sexto, y es

humano caído, pero fue santificada, mediante una singular intervención divina, desde el primer instante de su concepción”, G. D. G a l l a r o, *The Theotokos in the Christian East and West*, en *Ephemerides mariologicae* 57 (2007) 48.

¹³³ „No hay diferencias sustanciales de naturaleza teológica entre la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia católica en relación con la doctrina mariana. La doctrina sustantiva es la misma, como la misma es la fuente en la que tienen sus raíces ambas teologías. Hablar de divergencia en relación con la Inmaculada Concepción y la Asunción en el cielo es absurdo, porque estaría dictado por un puro espíritu de polémica. Es jugar con las palabras. De hecho, más que en la sustancia doctrinal, la divergencia estriba en las formas de expresión”, G. D. G a l l a r o, *The Theotokos in the Christian East and West*, en *Ephemerides mariologicae* 57 (2007) 54.

¹³⁴ T. W a r e, *Mary Theotokos in the Orthodox Tradition*, en *Marianum* 52 (1990) 211.

¹³⁵ F. v. L i l i e n f e l d, *Maria im liturgischen Gebet der Orthodoxen Kirche*, en H. J. Mund (Hrsg.), *Maria in der Lehre von der Kirche*, Schöningh, Paderborn 1979, 39.

¹³⁶ Cf. H. B a r r é, *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ*, en *Études mariales* 7 (1949) 62-123; *La croyance à l'Assomption de 1150 à 1250*, *ibid.*, 8 (1950) 1-70.

ampliamente aceptada por la liturgia y la vida espiritual del pueblo”¹³⁷. Según Stawrowsky, „la Iglesia ortodoxa, en la fiesta de la Dormición de la Santa Virgen celebrada desde la antigüedad, siempre ha enseñado que la Virgen no permaneció bajo el poder de la muerte, ni conoció la corrupción, sino que fue resucitada por la fuerza de su Hijo, y elevada en cuerpo y alma al cielo, donde reina con su Hijo sobre todo el universo. Esta doctrina, que en Oriente no fue elevada a la altura de un dogma de fe, ha sido considerada como segura por toda la Iglesia ortodoxa. Según nuestra opinión, por tanto, no nos debemos oponer al hecho de que la Iglesia Católica haya considerado justo proclamar esta doctrina como dogma de fe”¹³⁸. „La Ortodoxia [...] cree firmemente –concluye T. Ware– en la asunción corporal (de María). Inmediatamente tras la proclamación por el Papa de la Asunción como dogma en 1950, algunos pocos ortodoxos (como reacción contra la Iglesia Católica Romana) comenzaron a manifestar dudas acerca de la asunción corporal e incluso la negaron explícitamente; pero éstos ciertamente *no* representan a la Iglesia Ortodoxa como tal”¹³⁹.

En efecto, algunos ortodoxos, sobre todo griegos, plantean problemas de contenido cuando afirman que la tradición –y el dogma católico– de la Asunción de María irían más allá de lo que realmente profesa la Iglesia, a saber, la muerte natural de la Madre de Dios y su sepultura. La Dormición se referiría sólo, piensa J. Karmiris, a la total unión del *alma* de María con su Hijo, sin afirmar nada sobre su estado corporal¹⁴⁰. Pero eso entra en conflicto con san Juan Damasceno, que es la fuente patrística que recapitula la tradi-

¹³⁷ G. D. G a l l a r o, *The Theotokos in the Christian East and West*, en *Nicolaus* 33 (2006) 199.

¹³⁸ A. S t a w r o w s k y, *La Sainte Vierge Marie. La doctrine de l'Immaculée Conception des Églises Catholique et Orthodoxe. Étude comparée par un théologien orthodoxe*, en *Marianum* 37 (1973) 112.

¹³⁹ T. W a r e, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997, 260 y nota 1. El mismo autor describe así la asunción de Santa María: como el resto de la humanidad, nuestra Señora estuvo sujeta a la muerte física; pero en su caso se ha anticipado la resurrección corporal; tras la muerte, su cuerpo fue tomado o asunto en el cielo, para vivir ya en el tiempo futuro. No es un privilegio único de la Virgen, pues todos esperamos compartir la glorificación corporal que Ella ya ha recibido.

¹⁴⁰ „Lo que manifiestan los himnos y homilias desde el s. VI hay que entenderlo como expresión artística de los poetas y oradores. Poetas y oradores eclesiásticos, para alcanzar su objetivo y aumentar la piedad popular, se han permitido en sus homilias tales expresiones, que sin embargo sólo por un equívoco hablan de una ‘metástasis’ corporal”, cit. por B. S p u l e r, *Das neue Mariendogma in orthodoxer Sicht*, en *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 41 (1959) 138-145.

ción sobre la Dormición de María, y que supone que la Madre de Dios ha sido transportada también corporalmente al cielo, sin que su cuerpo y alma conozcan la corrupción¹⁴¹. La fe oriental en la *Metástasis* abarca, en efecto, la glorificación corporal, no sólo la glorificación del alma¹⁴². La reducción de la Asunción, en pocos autores ortodoxos, a la glorificación del alma tiene que ver, nos parece, con el equívoco de identificar la glorificación corporal con la inmortalidad, pues entienden que eso supondría una aceptación implícita del dogma católico de la inmaculada concepción, al que atribuyen indebidamente la afirmación de la inmortalidad corporal de María¹⁴³.

En general, no son los problemas de contenido lo que diferencia a la posición ortodoxa de la fe católica. „Desde el punto de vista formal, la proclamación del *dogma* de la Asunción de María causa dificultad a los Ortodoxos, pero no su contenido, con la condición de que no se vacíe la idea de la muerte natural de María que subrayan los textos litúrgicos orientales”¹⁴⁴. La reserva ortodoxa al dogma católico versaría sobre la definibilidad del dogma (y, en esa hipótesis, la competencia sería de un Concilio Ecuménico).

En efecto, no pocos dudan de que se trate de un dogma definible, ya que la convicción de que la *Theotokos* ha sido llevada en cuerpo y alma al cielo no aparece en los Símbolos de fe y en los Concilios con la misma fuerza con que se afirman los dogmas trinitario y cristológico. Se trataría sólo de una

¹⁴¹ Cf. P. D u m o n t, *Le dogme de l'Assomption et l'Orthodoxie grecque*, en *Irénikon* 24 (1951) 86-90.

¹⁴² „La transición suprema mediante la cual la madre de Dios alcanza la gloria celeste de Su Hijo, se celebra por la Iglesia en el día de la Asunción: una muerte que, según la convicción íntima de la Iglesia, no podía no ser seguida de la resurrección y de la ascensión corporal de la Toda Santa”, V. L o s s k y, *Panagia*, en I d e m, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, 206.

¹⁴³ Por ej., para D. Papandreu, la definición católica de la Asunción afirmaríala: la transfiguración escatológica corporal y la superación de la muerte y de sus consecuencias corporales. En cambio, según la tradición, él entiende que habría que mantener: la muerte de María como consecuencia del pecado original, que también afecta a María; su entierro; su tumba; la separación de alma y cuerpo; la asunción de su alma por el Creador y la entrega de su espíritu en las manos de su Hijo, D. P a p a n d r e u, *Redemptoris Mater. Zur Enzyklika vom Papst Johannes Paul II. über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kiche. Orthodoxe Bemerkungen*, en *Una Sancta* 42 (1987) 230-231.

¹⁴⁴ E. B e h r - S i g e l, *Marie, Mère de Dieu: mariologie traditionnelle et questions nouvelles*, en *Irénikon* 59 (1986) 29. „La verdad de la asunción es profesada por la entera tradición oriental al menos desde el siglo sexto y está claramente aceptada por la liturgia y la vida espiritual del pueblo. Por tanto el debate en este caso se refiere más a la naturaleza dogmática de esta noción que la verdad en sí misma”, G. D. G a l l a r o, *The Theotokos in the Christian East and West*, en *Ephemerides mariologicae* 57 (2007) 48.

legítima opinión teológica (*theologoumenon*). Por ese motivo, algunos distinguen entre la predicación pública de la Iglesia, a la que pertenecerían los dogmas trinitario y cristológico, y la glorificación de María, que pertenecería a la „tradición interna eclesial”¹⁴⁵. Sólo los escritos apócrifos, a partir del s. IV, ofrecen los datos recogidos posteriormente por algunos Padres¹⁴⁶. Las expresiones de los himnos, y otras formas de hablar sobre una ascensión corporal al cielo, surgirían ante todo de la piedad de los fieles hacia la Madre de Dios, movidos por el protagonismo de la Virgen en el plan divino de la salvación; y también por la convicción de que la Madre de Dios, debido a su pureza y santidad, justo tras la muerte se reunió y permanece con su Hijo¹⁴⁷. Sería „una creencia piadosa de la Iglesia Ortodoxa”¹⁴⁸.

Según eso, la Asunción de la Virgen no poseería las condiciones de constancia y unanimidad en la tradición para ser dogmatizada ni se apoyaría en la Escritura, siquiera implícitamente. Ahora bien, esa reserva a la formulación

¹⁴⁵ Cf. T. W a r e, *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997, 260. „Es difícil hablar –concluye Lossky–, y no menos difícil pensar, acerca de los misterios que la Iglesia custodia en las profundidades escondidas de su conciencia interior [...] La Madre de Dios nunca fue un tema de la predicación pública de los Apóstoles; mientras que Cristo era predicado desde los tejados, y proclamado para ser conocido por todos en una enseñanza de iniciación dirigida a todo el mundo, el misterio de su Madre fue revelado sólo a quienes estaban dentro de la Iglesia. No es tanto un objeto de fe como un fundamento de nuestra esperanza, un fruto de la fe, madurado en la Tradición. Guardemos por tanto silencio, y no intentemos dogmatizar sobre la gloria suprema de la Madre de Dios”, Vl. L o s s k y, *Panagia*, en Idem, *À l’image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, 206-207.

¹⁴⁶ Cf. P. N. T r e m b e l a s, *Dogmatique de l’Église orthodoxe catholique*, T. II, Desclée de Brouwer, Bruges 1966-1968, 233. Los elementos de la narración son: la reunión de los apóstoles alrededor de los restos mortales de María; su sepultura; las melodías y aromas celestiales; y al tercer día la tumba vacía y la permanencia de los himnos y perfumes de lo alto.

¹⁴⁷ Para Meyendorff, la relación estrecha entre María y Cristo „contribuyó, en Oriente, a una considerable popularidad de las tradiciones apócrifas que atestiguaban su glorificación corporal después de su muerte. Esas tradiciones encontraron su lugar más apropiado en la poesía himnográfica de la fiesta de la Dormición (*Koimêsis*, día 15 de agosto), pero nunca fueron objeto de especulación teológica o de definición doctrinal. La tradición sobre la ‘asunción’ de María al cielo fue tratada por poetas y predicadores como señal escatológica, como consecuencia de la resurrección de Cristo y como anticipo de la resurrección general”, *Teología bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales*, Cristiandad, Madrid 2003, 308. „Lo que se expresa –asegura Alivisatos– en la piedad popular y en la vida litúrgica de la Iglesia ortodoxa, en himnos y en poesía eclesiástica no tiene otro significado. Todo ello debe considerarse como una cierta exageración, y expresa el agradecimiento del pueblo y el entusiasmo de todos los fieles por la Madre de Dios, la Santa Virgen”, cit. por B. S p u l e r, *Das neue Mariendogma in orthodoxer Sicht*, en *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 41 (1959) 138-145.

¹⁴⁸ A. M. C o n i a r i s, *Introducing the Orthodox Church: its faith and life*, Light and Life, Minneapolis 1982, 101.

dogmática es significativa, a nuestro juicio, si consideramos la doctrina ortodoxa sobre la Tradición¹⁴⁹. Parecería que la unanimidad de los creyentes y la garantía de la Iglesia, „columna de la verdad” no resultarían suficientes para proclamar un dogma. Para los católicos el conocimiento progresivo de la Revelación no es un mero desarrollo subjetivo del texto bíblico, sino el conocimiento de la acción de Dios en Cristo testificado en un texto que se „abre” a una progresiva comprensión de la Iglesia (*sensus fidei*) por la acción del Espíritu Santo en la historia, y no sólo durante la época apostólica.

MOTHER OF GOD IN ORTHODOX THEOLOGY

S u m m a r y

It is worth noticing that the veneration of Mother Mary in Orthodox Church is not undermined by the lack of a systematic theological presentation. The richness of the Orthodox tradition has not yet led to the emergence of speculative investigations in this subject. There is a fear of rationalizing the mystery. Orthodox theology textbooks do not include chapters dedicated to Mariology. It is natural for them to consider Marian teaching within the realm of Christology. The truth about Mary's motherhood of God is more of a Christological rather than Mariological truth. Orthodox Marian veneration expresses the Christological dogma. The relation of unity with the mystery of Jesus Christ constitutes its central norm and evaluative criterion.

Translated by Konrad Klimkowski

MATKA BOŻA W TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

S t r e s z c z e n i e

Znaczący jest fakt, iż obecność Maryi w kulcie Kościoła Prawosławnego daje się pogodzić z brakiem traktatu mariologicznego. Bogactwo tradycji prawosławnej nie zostało przełożone na analogiczne zainteresowanie spekulatywne. Istnieje obawa przed zracjonalizowaniem tajem-

¹⁴⁹ „La Tradición no consiste sólo en la transmisión oral de hechos susceptibles de completar la narración de las Escrituras. Ella es el *complemento* de las Escrituras y, sobre todo, el cumplimiento del Antiguo Testamento en el Nuevo, y de ello se hace consciente la Iglesia. [...] Sólo en la Iglesia nos encontramos capacitados para descubrir la conexión íntima de los textos sagrados que convierte las Escrituras... en el cuerpo único y vivo de la Verdad”, V. L o s s k y, *Panagia*, en I d e m, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, 196.

nicy. Podręczniki teologii prawosławnej nie zawierają oddzielnego traktatu z mariologii. Czymś naturalnym jest, że nauka o Matce Bożej znajduje się w ramach chrystologii. Prawda o Bożym macierzyństwie Maryi jest bardziej prawdą chrystologiczną, niż mariologiczną. „Mariologia” prawosławna jest wyrazem dogmatu chrystologicznego, a jej normą i kryterium jest relacja jedności z misterium Chrystusa.

Palabras claves: Iglesias Ortodoxas, Teología Oriental, Mariología.

Key words: Orthodox Church, Eastern theology, Mariology.

Słowa kluczowe: Kościół Prawosławny, teologia wschodnia, mariologia.