

PRINCIPIOS DE MARIOLOGÍA ORTODOXA

Prinzipien orthodoxer Mariologie, Catholica 45 (1991) 283-295.

La mariología de la Iglesia oriental no ha promulgado nunca aquellas declaraciones magisteriales que, desde el punto de vista occidental, se consideran criterio decisivo de una mariología desarrollada. Un especialista como Mauricio Gordillo lamenta en su *Mariologia Orientalis* (1954) que las Iglesias orientales nunca hayan producido una auténtica mariología. Sin embargo, su misma obra atestigua que en las Iglesias orientales existe una rica tradición mariológica y sus afirmaciones deben situarse en un tiempo en el que muchos teólogos reclamaban nuevos dogmas marianos.

Con todo ello contrasta el punto de vista de la Iglesia oriental sobre María y su significado en la historia de salvación. Por ello se hace necesario una breve reflexión previa.

Las afirmaciones magisteriales mariológicas y su relación con la historia de la tradición

La discusión teológica en los años de la proclamación del dogma de la asunción por Pío XII se centró en la fundamentación de las afirmaciones dogmáticas en la historia de la tradición y, sobre todo, en la metodología del conocimiento dogmático. La declaración de 1950 fue la primera declaración dogmática *ex cathedra* después de la declaración de la infalibilidad papal en el Vaticano (= V.) I y fue considerada por Pío XII como una aplicación de aquella infalibilidad "con la que el divino Redentor quería dotar a su Iglesia". Ello suponía extraer un contenido de la Escritura y de la Tradición y, al mismo tiempo, una interpretación de la doctrina en concordancia con las fuentes.

Martin Jugie opinaba que los textos patrísticos y litúrgicos y los testimonios iconográficos no atestiguaban de un modo tan inequívoco el dogma de la asunción, tal como había sido promulgado. Sin embargo, prevaleció la concepción de quienes no consideraban la prueba *histórica*, en su sentido más amplio, como un requisito indispensable. Muchos sostenían que una declaración papal *ex cathedra*, precisamente *por ser* tal, ya garantizaba que esta doctrina se encontraba en el depósito de la fe.

La necesidad de remitirse a los concilios, la liturgia y los Padres para actualizaciones de la doctrina distingue la concepción ortodoxa de la occidental. Para aquélla debe haber, una estricta continuidad de las declaraciones neotestamentarias y patrísticas sobre María. Las declaraciones mariológicas y su sistematización carecen, en parte, de esta continuidad que pertenece a la expresión concreta de la fe y de la tradición eclesial, inseparables la una de la otra.

Basilio ve en el centro de la tradición al *kerygma*. Los concilios ecuménicos deben dar testimonio de él y articularlo. La tradición del *kerygma* se expresa en los *dogmas*, cuyo ámbito más importante es la liturgia.

A raíz del VII, el punto de vista ortodoxo dejó claro que- la doctrina católica sobre el ministerio petrino del obispo de Roma es válida, si desarrolla la genuina tradición

eclesial, en conformidad con los siete primeros concilios ecuménicos. El canon 6 de Nicea (325), el 3 de Constantinopla (381) y el 28 de Calcedonia (451) no pueden interpretarse como una línea paralela o un distanciamiento del punto de vista del cristianismo primitivo. El documento del diálogo internacional católico-ortodoxo, *El sacramento del orden la estructura sacramental de la Iglesia y la sucesión apostólica* (1988), señala los citados cánones como fundamento de la importancia de la Tradición eclesial por lo que se refiere al ministerio petrino, cuya clarificación se encomienda al diálogo posterior.

Todo ello nos obliga a buscar las afirmaciones mariológicas fundamentales en la Escritura, en los concilios de la Iglesia antigua, y en la liturgia patrística y ortodoxa: Por su parte, las grandes fiestas marianas, surgidas del s. VI al VIII, constituyen una significativa expresión de la mariología ortodoxa. Con todo ello habrá que comparar los dogmas de la Inmaculada concepción de María (1854) y el de su Asunción (1950), que no fueron objeto de recepción por parte de la ortodoxia.

La mariología del V. II

El capítulo octavo de la *Lumen Gentium* (=LG) parte del punto de vista de la teología de la encarnación y del punto de vista *eclesiológico*. Así, el concilio menciona Ga 4,4; el concilio niceno-constantinopolitano y los concilios de Efeso (431) y II de Constantinopla (553).

Por lo que se refiere a su fundamentación teológica, el V.II se refiere también a la liturgia; concretamente al canon romano. Partiendo de la imagen del cuerpo de Cristo, en el que los creyentes están unidos con Él, como cabeza, y con los santos del cielo, entre los que ocupa un lugar especial María, el concilio menciona la oración *Communicantes* del canon. Con ello aparecen dos afirmaciones-clave de una mariología centrada cristológicamente: María, como "la siempre virgen" y como "madre de Dios", títulos honoríficos que proceden de Oriente.

Sin embargo, la liturgia ortodoxa supera en fuerza expresiva estos aspectos de la teología de la encarnación y de la eclesiología. En el paso de la *anámnesis* (= recordación: relato que recuerda, actualizándolo, el acontecimiento salvífico) a la *epiclesis* (= in-vocación) se describe a la Iglesia como la comunidad que cumple el encargo de Cristo de celebrar la Cena y de participar en su sacrificio. En la *anáfora* (= repetición: parte de la Eucaristía que sigue a la liturgia de la palabra; equivale al "canon") de Crisóstomo la palabra-clave remite a Rm 12,1: "te presentamos el sacrificio espiritual". Se trata de algo que se refiere a toda la existencia humana.

En la citada *anáfora* de Crisóstomo, después de la epiclesis y de la declaración de la presencia eucarística del Señor, aparecen, participando en el sacrificio de Cristo y unidos a la celebración de la Iglesia, "los primeros padres, patriarcas, profetas, apóstoles y mártires" y de un modo especial, María con los títulos de "siempre virgen" y "madre de Dios".

He aquí una eclesiología y una soteriología mariológicas: La Iglesia de los ya consumados y la de los que se dirigen a su consumación aparece como una comunidad de destino y de vida en Cristo, en la que sobresale el papel de María. Si partimos de la

ordenación fundamental de María a la redención y a la comunidad de los redimidos, nos daremos cuenta de lo lejos que ello se encuentra de afirmaciones sobre María como corredentora o de las que hablan de la preservación de María del pecado original en el primer instante de su concepción.

Esta mención laudatoria de María es el prelude del himno conocido como Megalynarion. En él nos encontramos con un lenguaje teológico diferente, que también ha encontrado su expresión en el Akathistos, atribuido a Romano el Meloda (s.VI). Se trata del lenguaje de *la hyperdoulia* (=veneración superior, que se tributa a María por encima de los demás santos): la máxima veneración que puede tributarse a los santos. El hecho de ser conscientes de todo ello impide a los padres griegos posteriores y a los teólogos bizantinos deducir de ello conceptualizaciones dogmáticas.

En tiempos de Pío XII, los mariólogos occidentales. tendían a ver en las alabanzas a la "toda incólume" un testimonio directo de -la Inmaculada concepción. Sin embargo, a pesar de que estas afirmaciones de la liturgia no se hacen de modo impropio y ficticio, nos encontramos con ecos de la piedad sobre los hechos salvíficos de Dios. Toda doxología se dirige, en última instancia, a Dios. Sólo a partir de la revelación; atestiguada en la Escritura, sabemos en qué medida y cómo puede hablarse de un modo, teológicamente correcto sobre una determinada función o privilegio de María en la historia de la salvación.

La estructura tipológica de las declaraciones bíblicas sobre María y su hermenéutica

El punto de partida del VII (Ga 4,4) resulta muy adecuado para el pensamiento de la Iglesia ortodoxa. En esta cita se concentran las referencias tipológicas más importantes sobre María y su papel en la obra salvífica divina: "Nacido de mujer" expresa el nacimiento humano, sin reservas, de Cristo. La palabra "mujer" remite a María como la "nueva Eva", tal como puede ser calificada en el contexto de la cita gracias a la mención de la "plenitud de los tiempos" (4,4a). María aparece como la madre de la nueva vida, en la medida que, del Hijo de Dios por, ella concebida, recibimos la "adopción de hijos" (4,5).

En el pensamiento paulino la tipología Eva-María se relaciona con la tipología Adán-Cristo. Y de la tipología Eva-María surge la de María-Iglesia.

Las relaciones tipológicas marcan en gran medida el pensamiento griego. Sólo a través de su armonización con su origen tipológico pueden integrarse, o no, en la teología de la Iglesia ortodoxa, las afirmaciones mariológicas occidentales.

Esto vale para el aspecto escatológico de la mariología (dogma de la ascensión). Resucitando de los muertos, Jesús se ha manifestado como el nuevo Adán; en su resurrección ha tenido lugar la resurrección de los muertos. Se trata de una realidad actuante en Cristo que abarca en el futuro a los que han muerto en Él.

Cristo, "el último Adán, se ha convertido en espíritu vivificador" (1 Co 15,45), en quien lo sensual del antiguo Adán ha sido vencido: Esto se ha hecho realidad en María, nueva Eva. Así, 1 Co 15,45ss puede referirse a María, según aquella analogía de la fe que ve

en el relato lucano de la anunciación y del saludó de Gabriel a María un testimonio de su incolumidad y santidad. Cristo es el "primogénito" de los que han resucitado de los muertos. Por él "todos recibirán la vida, aunque cada uno en su propio turno" (1 Co 15, 20-22). Esto se dice en futuro, pero el fundamento de esta afirmación ya es realidad. ¿No podría hablarse de una diferente intensidad de "pertenencia" a Cristo? La resurrección de Cristo tuvo lugar junto a "la resurrección de los cuerpos de muchos santos" (Mt 27,52s): ¿no puede incluirse entre ellos a María que, habiendo resucitado con Cristo, ha tenido parte en su resurrección? Esta fe, sin embargo, no ha recibido en Oriente la forma dogmática que tiene para Occidente desde 1950.

La concepción ortodoxa sostiene que se debe ser muy prudente a la hora de convertir las tipologías en afirmaciones doctrinales. Una conversión en el lenguaje hímico y doxológico se halla muy lejos de la tipología, pues ésta tiene que ver con realidades de modelo/copia, las cuales pueden, a su vez, expresar y glorificar lo pasado y futuro en lo presente, y lo arquetípico en reproducciones de un mínimo grado de ser: Dado el caso, pueden dejarlo abierto, en la medida en que está en juego la manera de hablar simbólica y metafórica que puede expresar lo pasado y lo presente sin delimitar el "ya" y el "todavía-no", teniendo en cuenta el contenido de esta expresión.

Hay que tener esto en cuenta ante afirmaciones sobre la "santísima" y la "inmaculada" madre de Dios: éste es el lenguaje de los Padres en conexión con la elección desde la eternidad y la vida de María, sin necesidad de ser relacionado con su concepción o su preparación a la encarnación del Señor. María aparece como la "toda santa", sin necesidad de ver en ello una prueba para la inmaculada concepción.

La denominación más antigua de María como nueva Eva, por su parte, no tiene por qué desembocar en una perfecta asimilación a Cristo que, como nuevo Adán, es el "primogénito de los muertos".

Una fundamental estructura tipológica marca la mariología de la ortodoxia. La herencia patristica experimenta un gran impulso en el siglo VI -el siglo de Justiniano- y de nuevo en el siglo VIII, como puede verse en el himno *Akathistos* y en las grandes fiestas marianas de los siglos VI al VIII. A ellas queremos ahora referirnos.

Las fiestas marianas y la mariología ortodoxa

La fiesta de la anunciación (25 de marzo), del nacimiento (8 de septiembre), de la dormición de María (15 de agosto), juntamente con la fiesta de la *Hypapanté* (del encuentro de Jesús con Simeón y Ana en el templo: 2 de enero) se celebran también en Roma, a lo más tardar gracias al Papa sirio Sergio I (+ 701), formando parte desde entonces del año litúrgico romano. Su contenido e himnografía constituyen una representativa expresión del punto de vista ortodoxo sobre María y, por ello deben ser caracterizadas brevemente. La himnografía de estas fiestas ofrece un conjunto de afirmaciones sobre el significado de María desde el punto de vista eclesiológico y de la historia de salvación. Así, la fiesta de la anunciación toma su punto de partida del dogma de la encarnación, debatido en el concilio de Efeso y posteriormente en el II Concilio de Constantinopla, quinto ecuménico (553). El aspecto soteriológico, inherente a la cristología alejandrina; se manifiesta al llamar a María la "toda santa", a la que se unen manifestaciones sobre su "integridad".

En esta línea, e incidiendo más en el aspecto escatológico, citemos la fiesta de la Dormición de María (15 de agosto). María; como nueva Eva, pertenece a Cristo, "el último Adán, convertido en espíritu vivificador" (1 Cor 15,45), y está unida a la santidad de Cristo, el "todo santo". De aquí que su muerte posea una singular transparencia escatológica.

Ello se manifiesta de modo especial en la iconografía. Cristo aparece detrás del féretro en el que yace María. La imagen de María en sus brazos sugiere que El acoge de un modo especial a su madre, conduciéndola a la consumación. La fe de Occidente se atreve a decir: nada separa a María, en su persona, de la transfiguración corporal, tal como lo está la resurrección escatológica de Cristo y la de todos los muertos. El Oriente se abstiene de tal afirmación: a pesar de la singularidad de la unión de María con Cristo, con respecto a la resurrección de su Hijo, se une a la espera de la consumación en la que se encuentra la creación. La actual Iglesia ortodoxa mantiene una actitud de reserva ante el dogma de 1950, no sólo porque no considera al obispo de Roma como órgano infalible de la Iglesia (como puede serlo un concilio ecuménico), sino por el mismo contenido del dogma, que realiza una atrevida inclusión de una afirmación tipológica, en la que se da previamente la tensión entre una escatología iniciada y la que todavía debe consumarse, en una escatología anticipada. Se somete precipitadamente al juicio dogmático lo que la misma revelación ha sustraído al conocimiento humano.

En el himno de la fiesta se alaba a aquél que "habitó en otro tiempo su seno virginal y ahora le ha dado la vida". Además "la tumba y la muerte no pueden retener a la madre de Dios". Estas afirmaciones se mantienen en el marco de la noche pascual en la que Cristo es alabado como el que "ha aplastado la muerte y regalado la vida a quienes yacían en sus tumbas". El reflejo de la dimensión escatológica de la resurrección de Cristo, en su repercusión sobre los redimidos, contrae el "en otro tiempo", el "ahora" y el "algún día" de un modo que no puede analizarse para un caso individual. La plena asimilación del estado escatológico de María a Cristo la excluiría de la comunidad de los redimidos o exigiría que a la multitud de los liberados de sus tumbas se les conceda también una existencia ya escatológicamente asimilada a Cristo, "el primogénito de los muertos". Esto parece insinuar la iconografía de la *anástasis* (resurrección) pascual que debe entenderse, sin embargo, en el marco de una tipología que no puede diluirse totalmente.

También la fiesta de la anunciación (25 de marzo) debe verse bajo el aspecto particular de la intensidad y forma individual de la redención en María, expresado en el *troparion* (*tropos*: canto) de la fiesta con el saludo de Gabriel a la llena de gracia. A ello se ordena la fiesta del nacimiento de María (8 de septiembre) y la de su concepción (8 de diciembre).

Según la idea primitiva, la fiesta de la concepción de María no puede valorarse como una expresión de la concepción dogmática de la integridad de María desde el primer instante de su concepción. María es alabada como la "toda santa" e "inmaculada" en la patrística griega y en la himnografía bizantina. Tales afirmaciones nos dicen que el Logos vivió en un seno materno santo y puro. Sin embargo, no existe una opinión unánime, ni en la patrística griega ni en la himnografía bizantina, sobre si esto tuvo lugar antes de la habitación del Logos y luego en la concepción de María en el seno materno, o antes o en el primer instante de la habitación del Logos.

En el *troparion* de la fiesta del 8 de diciembre parece hablarse en el mismo sentido del dogma de la Inmaculada Concepción. Se alaba a María como "aquella criatura de Dios de la que tenía que nacer como hombre el que es Incomprensible". Sin embargo, en la interpretación greco-patristica no parece obligatoriamente una decisión en el sentido del dogma de la Inmaculada Concepción.

La mariología nos ha aparecido íntimamente unida a la soteriología y a la cristología. La tipología paulina Adán-Cristo es orientadora: en ella aparece María como la nueva Eva, de quien salió el que iba a ser la fuente de vida para toda la creación. En el *typos* de María aparecen también las estructuras de la vida de la Iglesia: en apertura nupcial a Cristo y en servicio diaconal a la obra del redentor, en la participación en los efectos de su gracia y en la representación anticipada de la plenitud escatológica.

La alabanza mariana de la Iglesia Ortodoxa es inagotable y, al mismo tiempo, reverentemente moderada en su análisis conceptual. Como resumen, citemos nuevamente la memoria mariana de la liturgia del Crisóstomo y de Basilio, en la que la Iglesia, en su manifestación vital más importante, la eucaristía, está unida "de modo especial" con "la toda santa, inmaculada, alabada y venerada Señora, madre de Dios y siempre virgen María".

Tradujo y extractó: JOSEP GIMÉNEZ