

La Virgen María y la vocación de la mujer en *Mulieris dignitatem*¹

Daniela del Gaudio, S.F.I.

Profesora de mariología del Istituto Superiore di Scienze Religiose del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Introducción

La Carta apostólica *Mulieris dignitatem* de Juan Pablo II, publicada el 15 de agosto de 1988, fue escrita después de la VII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrada en Roma en 1987 sobre el tema: «La vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo 20 años después del Concilio Vaticano II». La reflexión del papa se inserta en la perspectiva del Vaticano II y del magisterio de los papas postconciliares, así como en el debate cultural de hoy, como dice explícitamente al comienzo de *Mulieris dignitatem*:

La dignidad de la mujer y su vocación, objeto constante de la reflexión humana y cristiana, ha asumido en estos últimos años una importancia muy particular. Esto lo demuestran, entre otras cosas, *las intervenciones del Magisterio de la Iglesia*, reflejadas en varios documentos del Concilio Vaticano II, que en el Mensaje final afirma: «Llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora. Por eso, en este momento en que la humanidad conoce una mutación tan profunda, las mujeres llenas del espíritu del Evangelio pueden ayudar tanto a que la humanidad no decaiga». Las palabras de este Mensaje resumen lo que ya se había expresado en el Magisterio conciliar, especialmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* y en el Decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los seglares. Tomas de posición similares se habían manifestado ya en el período preconciliar, por ejemplo, en varios discursos del Papa Pío XII y en la encíclica *Pacem in terris* del Papa Juan XXIII².

¹ Traducción al castellano de Ecclesia.

² Juan Pablo II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, en AAS 80 (1988), 1653-1729. El texto citado se encuentra en el n. 1 y ha sido tomado en su versión castellana de www.vatican.va. Desde ahora en adelante se citará como MD.

Con esta Carta apostólica, Juan Pablo II busca proponer los fundamentos antropológicos y teológicos necesarios para resolver los problemas relacionados con el significado y la dignidad de la mujer y del hombre en el plan de Dios en un contexto cultural en el que las discusiones sobre feminismo y *gender* eran numerosas y también cuestionaron a la Iglesia. Finalmente, debe tenerse en cuenta que *Mulieris dignitatem* se publicó a fines del Año mariano de 1988, y se puede decir que representa su fruto y legado. De hecho, como veremos, tanto en su planteamiento como en el desarrollo de los contenidos, tiene una dimensión mariológica específica, que resulta realmente interesante, por varios aspectos.

La peculiaridad del documento radica precisamente en el hecho de que Juan Pablo II usa dos líneas hermenéuticas para demostrar la dignidad de la mujer: la línea mariológica y la línea bíblica. Siguiendo el enfoque histórico-salvífico de la mariología conciliar, el papa centra la grandeza de la mujer en el llamado de la Virgen María a participar, como persona humana y como mujer, en el proyecto de Dios para el hombre revelado en Cristo³.

Desde este enfoque, el Papa vuelve a los relatos bíblicos de la creación para subrayar los elementos fundamentales de la antropología cristiana, que muestra la unidad dual hombre-mujer y la especificidad sexual en clave de complementariedad. El texto luego se centra en la novedad de la concepción de la mujer en el Nuevo Testamento, con el advenimiento de Cristo y su relación con las mujeres. Finalmente, propone instancias para el *ethos* femenino, a la luz de los datos de la Revelación, y siguiendo el ejemplo de María de Nazaret, como la maternidad y la virginidad, que deben servir como principios para una posible teología de la mujer.

Desde este enfoque, el Papa vuelve a los relatos bíblicos de la creación para subrayar los elementos fundamentales de la antropología cristiana, que muestra la doble unidad entre hombres y mujeres y la especificidad sexual en el sentido de complementariedad. El texto luego se centra en la novedad de la concepción de la mujer en el Nuevo Testamento, con el advenimiento de Cristo y su relación con la mujer. Finalmente, propone instancias para el *ethos* femenino, a la luz de los datos del *Apocalipsis*, y siguiendo el ejemplo de María de Nazaret, como la maternidad y la virginidad, que deben servir como principios para una posible teología de la mujer.

La ganancia teórica es notable, ya que con *Mulieris dignitatem* se va más allá de *Lumen gentium* y de *Redemptoris Mater* en la perspectiva de una mariología orientada antropológicamente, y se demuestra el valor antropo-

³ Cf. V. GROSSI, «Eva-Maria», in AA. VV., *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della "Mulieris dignitatem"*, LEV, Città del Vaticano 1989, 117-120.

lógico de la Revelación, que ilumina la vocación y la dignidad de la mujer, porque, como afirma *Gaudium et spes* en n. 22, «solo en el misterio de Cristo el misterio del hombre encuentra la luz verdadera», entendido como humanidad, es decir, hombre y mujer en su especificidad sexual⁴.

Hablando con motivo del 25 aniversario de *Mulieris dignitatem*, el papa Francisco reiteró la importancia del documento y de sus argumentos, también ante el desarrollo del pensamiento feminista y de la teoría del *gender*, que corren el riesgo de «promover una especie de emancipación que, para ocupar los espacios sustraídos al ámbito masculino, abandona lo femenino con los rasgos preciosos que lo caracterizan»:

La Mulieris dignitatem se sitúa en este contexto, y ofrece una reflexión profunda, orgánica, con una sólida base antropológica iluminada por la Revelación. De aquí debemos partir de nuevo hacia el trabajo de profundización y de promoción que ya otras veces tuve ocasión de desear. También en la Iglesia es importante preguntarse: ¿qué presencia tiene la mujer? Sufro —digo la verdad— cuando veo en la Iglesia o en algunas organizaciones eclesiales que el papel de servicio —que todos nosotros tenemos y debemos tener— que el papel de servicio de la mujer se desliza hacia un papel de *servidumbre*. No sé si se dice así en italiano. ¿Me comprendéis? Servicio. Cuando veo mujeres que hacen cosas de *servidumbre*, es que no se entien- de bien lo que debe hacer una mujer. ¿Qué presencia tiene la mujer en la Iglesia? ¿Puede ser mayormente valorada?⁵

Precisamente por este contexto, el planteamiento de *Mulieris dignitatem*, que Juan Pablo II define como «una meditación»⁶, me parece interesante, ya que funda las presuposiciones de una teología de la mujer a partir de los datos revelados y de la reflexión cristiana, especialmente la mariológica, que se ha desarrollado sobre él, para poder definir el *ethos* de la mujer como custodia y el cuidado del ser humano, en su totalidad.

1. El principio mariológico de la antropología de *Mulieris dignitatem*

Recogiendo el enfoque histórico-salvífico de *Lumen gentium*, que coloca a la persona y el papel de la Virgen María dentro del misterio de Cristo y de la Iglesia, Juan Pablo II señala que la Encarnación coloca en el centro del

⁴ Cf. A. AMATO, «Maria di Nazareth, paradigma dell'antropologia cristiana», *Miles Immaculae* 41 (2005), 37-61.

⁵ FRANCISCO, *Discurso a los participantes en el seminario organizado por el Consejo Pontificio para los Laicos con ocasión del XXV aniversario de la "Mulieris dignitatem"*, 12 de octubre de 2013, en www.vatican.va.

⁶ MD, 2.

plan de Dios para la humanidad a una mujer, como lo atestigua la Sagrada Escritura. En vez de citar el texto paulino de *Gal* 4,4-5, que sirve como premio en el capítulo VIII de *Lumen gentium, Mulieris dignitatem* parte de la perícopa lucana de la Encarnación. El texto paulino tiene una gran relevancia mariológica porque coloca a la persona de María dentro de un horizonte trinitario, cristológico y eclesiológico. De hecho, presenta el desarrollo del proyecto del Padre al enviar al Hijo, nacido de mujer, para que los nacidos de mujer puedan convertirse en hijos de Dios⁷. En cambio, el texto lucano permite detener la atención sobre el evento de la Encarnación para analizar el papel activo de María, quien, con su *fiat*, colabora con su fe y su amor en el plan divino, que es presentado como un evento salvífico⁸. En este contexto, el valor de la perícopa lucana radica en el hecho de que en el centro de este proyecto está la mujer, entendida como un sujeto activo llamado a colaborar con Dios precisamente a través de su feminidad, es decir, su llamada a la maternidad divina.

La mujer se encuentra *en el corazón mismo de este acontecimiento salvífico*. La autorrevelación de Dios, que es la inescrutable unidad de la Trinidad, está contenida, en sus líneas fundamentales, *en la anunciación de Nazaret*. «Vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo». «¿Cómo será esto puesto que no conozco varón?» «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios [...] ninguna cosa es imposible para Dios» (*Lc* 1,31.37)⁹.

La presencia de esta mujer, que desempeña un papel importante, ya que es la Madre del futuro Mesías, es leída como una exaltación de la naturaleza femenina por parte de Dios, que elige a una mujer como su colaboradora y la llama a la unión con Él, en Cristo en el plan salvífico para la humanidad. Esta unión «determina la finalidad tan profunda de la existencia de cada hombre tanto sobre la tierra como en la eternidad»¹⁰. Es por esto que María de Nazaret se convierte, como mujer, es la representante y arquetipo de todo el género humano, es decir, *representa aquella humanidad* que es propia de todos los seres humanos, ya sean hombres o mujeres. Por otra parte, el

⁷ Cf. A. SERRA, «Gal 4,4: una mariologia in germe», *Theotokos* 1 (1993), 7-25; A. VALENTINI, *Maria secondo le scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, EDB, Bologna 2008, 29-38.

⁸ Cf. A. VALENTINI, *Maria secondo le scritture...*, 130; H. SCHÜRMANN, *Il Vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 1983, 130; B. PRETE, «Il genere letterario di Lc 1,26-38», *Ricerche storico bibliche* 4 (1992), 55-80.

⁹ MD, 3.

¹⁰ MD, 4.

acontecimiento de Nazaret pone en evidencia un modo de unión con el Dios vivo, que es propio *solo de la «mujer»*, de María, esto es, la *unión entre madre e hijo*. En efecto, la Virgen de Nazaret se convierte en la Madre de Dios¹¹.

La Encarnación de la Palabra, por lo tanto, representa un punto de inflexión en la Revelación cristiana y en la historia de toda la humanidad. Es el evento en el que Dios se hace hombre, entrando en el tiempo y el espacio de la historia humana, y la humanidad, por su parte, acogiendo al Dios que se encarna en ella, establece una nueva relación con Él en Cristo Jesús. A partir de este evento, la unión entre Dios y el hombre tiene lugar en la carne de Cristo, que, como dijo Tertuliano, es la bisagra de la salvación¹², ya que el Hijo de Dios ha asumido nuestra naturaleza humana, similar a nosotros en todo menos en el pecado, para redimirnos y salvarnos y para restituirnos la dignidad de hijos de Dios perdida con el pecado original. Por eso, a partir de este evento, como afirmó Benedicto XVI, «el régimen de contacto salvífico con Dios se transforma radicalmente y la carne se convierte en el instrumento de la salvación»¹³.

En este evento, María, como mujer, está llamada a representar a toda la humanidad, en cuanto ofrece su consentimiento al misterio de la Encarnación y acepta convertirse en su Madre, dando su carne para formar la carne de Cristo Jesús. Su sí, libre y consciente, permite a Dios venir para habitar entre nosotros, haciéndose uno de nosotros, nuestro Salvador, en Ella, a quien la Iglesia ha definido justamente como *Theotokos*, porque, a través de un gran misterio, ha llevado a todo Dios dentro de sí, concibiéndolo en la naturaleza humana junto con Dios, como leemos en el Evangelio. El evento de la Encarnación se realiza a través del sí libre y consciente de María, que concibe primero en la fe y luego en el cuerpo, como dice san Agustín¹⁴. Y afecta a toda la persona de María, en su dimensión física y espiritual.

Esta participación, sin embargo, implica, en María, a toda la humanidad. Sabemos bien, de hecho, que su *fiat* fue pronunciado en nombre de toda la humanidad, que en Ella dio la bienvenida al Redentor. Así que, si el *fiat* hace a María Madre de Dios, *Theotokos*, también la convierte en un icono de la creaturalidad redimida en Cristo, como prototipo del *fiat* de la humanidad llamada a hacer una nueva alianza con Dios en la unión sobrenatural de la filiación divina.

¹¹ MD, 4.

¹² Tertuliano, *De carnis resurrectione*, 8, 3 (PL 2,806): «Caro salutis est cardo».

¹³ BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 5 de enero de 2011, en www.vatican.va.

¹⁴ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 72/A, 7 (PL 38,469).

De ello se deduce que la mujer María, como observa H.U. von Balthasar, en el acto de acoger el Verbo de Dios en su seno, asume una identidad nueva, teológica, social, ya que se «transforma en espacio y sustrato de la comunidad»¹⁵, convirtiéndose en un modelo para toda la humanidad y, en particular, para la Iglesia, que acoge a su Salvador en su existencia por medio de su fe y su amor.

H. Köster afirma que el acontecimiento de la Encarnación puede leerse como «la fecha de nacimiento de la personalidad cristiana» porque indica, en María, el paradigma del cristiano, llamado a descubrir su relación fundante con Dios para vivir plenamente su ser en el amor, como lo hizo la Virgen María, convirtiéndose en *Theotokos*. Así, cada creyente, al acoger en sí mismo la vida sobrenatural de la gracia, también acoge al Dios vivo que viene a habitar en él. Juan Pablo II precisa, de hecho:

La unión particular de la «Theotókos» con Dios, —que realiza del modo más eminente la predestinación sobrenatural a la unión con el Padre concedida a todos los hombres («filii in Filio»)— es pura gracia y, como tal, *un don del Espíritu*. Sin embargo, y mediante una respuesta desde la fe, María expresa al mismo tiempo su libre voluntad y, por consiguiente, la participación plena del «yo» personal y femenino en el hecho de la encarnación. Con su «*fiat*» María se convirtió en el sujeto auténtico de aquella unión con Dios que se realizó en el Misterio de la encarnación del Verbo consubstancial al Padre. Toda la acción de Dios en la historia de los hombres respeta siempre la voluntad libre del «yo» humano. Lo mismo acontece en la Anunciación de Nazaret¹⁶.

De esta manera, la experiencia de María de Nazaret se convierte en arquetipo de la experiencia de fe de cada creyente, tanto hombre como mujer:

María —la mujer de la Biblia— es la expresión más completa de esta dignidad y de esta vocación. En efecto, cada hombre —varón o mujer— creado a imagen y semejanza de Dios, no puede llegar a realizarse fuera de la dimensión de esta imagen y semejanza¹⁷.

La respuesta de María tiene, por lo tanto, un alcance antropológico que abarca el contenido esencial de la respuesta de fe de cada persona a la Revelación divina y abre a la regeneración, por medio de la gracia, de cada creyente en Cristo, permitiendo definir la existencia cristiana como una vo-

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, III. *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 252-253.

¹⁶ MD, 4.

¹⁷ MD, 5.

cación a la comunión con Dios, en la más profunda intimidad del propio ser. En esta perspectiva se revela la dignidad de cada hombre y de cada mujer, elevados a la comunión sobrenatural con Dios en el bautismo, para un destino de vida eterna como filiación divina, en Cristo y en el Espíritu¹⁸.

Esta realidad *determina* también *el horizonte esencial de la reflexión sobre la dignidad y sobre la vocación de la mujer*. Al pensar, decir o hacer algo en orden a la dignidad y vocación de la mujer, no se deben separar de esta perspectiva el pensamiento, el corazón y las obras. La dignidad de cada hombre y su vocación correspondiente encuentran su realización definitiva en la *unión con Dios*¹⁹.

Al describir a la Virgen María como «la más completa expresión de esta dignidad y vocación» Juan Pablo II la coloca en el centro de la historia de la salvación, como modelo de la humanidad redimida en Cristo. P. Vanzan la define como una «especie de relectura femenina de la *historia salutis*». Esta es una gran novedad, también con respecto a los documentos magisteriales anteriores, como la *Redemptoris Mater*, en cuanto que la perspectiva antropoteológica de la mariología utilizada en la *Mulieris dignitatem* permite colocar a la mujer en el centro del plan de Dios para la humanidad²⁰. En María vemos concretamente el modelo de la plena realización del ser humano en Cristo, particularmente en su presencia maternal y consciente «en el punto clave de la historia humana en la tierra, entendida como la historia de la salvación». que destaca su papel como mujer y se convierte en la motivación de la posición central que la mujer asume como colaboradora en el plan salvífico de Dios.

S. De Fiores afirma que este es un indispensable horizonte de comprensión que coloca a la mujer María de Nazaret en relación con todas las mujeres del mundo, pero también con todos los hombres, ya que implica la revelación de la finalidad última de la existencia humana:

En el anuncio a María tiene lugar «el comienzo de esa respuesta definitiva, a través de la cual Dios viene al encuentro de las inquietudes del corazón humano» (*MD*, 3). La autorrevelación de Dios a la humanidad consiste en la «inescrutable unidad de la Trinidad [...] contenida en sus líneas funda-

¹⁸ Cf. C. MILITELLO, «Il mistero di Maria, il mistero della Donna», in E. TONIOLO (ed.), *Come si manifesta in Maria la dignità della donna*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1990, 69- 84; A. ATTARD, *Maria, icona della donna in Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 2009.

¹⁹ *MD*, 5.

²⁰ Cf. P. CODA, «Teologia e antropologia nella “*Mulieris dignitatem*”», *Nuova umanità* 11 (1989.1), 10.

mentales en la proclamación de Nazaret» pero también implica la revelación de la finalidad última de la existencia humana, es decir, «la elevación sobrenatural a la unión con Dios» que encuentra su expresión creatural más alta en María Theotokos (*MD*, 3-4). Por lo tanto, la *MD* puede indicar en la mujer de Nazaret la manifestación de la extraordinaria dignidad de la mujer. Esto ocurre en un doble nivel: uno que puede ser compartido con el hombre, el otro específico de la mujer: «Esta dignidad consiste, por un lado, en la elevación sobrenatural a la unión con Dios en Jesucristo, que determina la profundísima finalidad de la existencia de cada hombre tanto en la tierra como en la eternidad. Desde este punto de vista, la “mujer” es la representante y el arquetipo de todo el género humano: representa a la humanidad que pertenece a todos los seres humanos, tanto hombres como mujeres. Por otro lado, sin embargo, el evento de Nazaret pone de relieve una forma de unión con el Dios vivo, que solo puede pertenecer a la “mujer” María: la unión entre madre e hijo. La Virgen de Nazaret se convierte, de hecho, en la Madre de Dios» (*MD*, 4)²¹.

Además, De Fiores señala que «este modo de proceder del Papa rompe la dicotomía de paradigmas, propia de quien presenta a Jesús como modelo para los hombres y a María como modelo para las mujeres»²², y permite potenciar la mariología en un sentido antropoteológico, sin descuidar el aspecto femenino de la participación de María en el plan de Dios para la humanidad, dado por su función materna.

E. Stein, cuyos escritos sobre la mujer pueden considerarse una fuente importante para *Mulieris dignitatem*, afirma que el nuevo paradigma antropológico presentado en María no se corresponde con la dicotomía de la nueva pareja, porque, en realidad, plantea otro arquetipo: el de la filiación. María es la Madre con respecto a Jesús, por lo que en ella se muestra a la humanidad el paradigma de la relación con Dios en el sentido de la filiación. En la Virgen Madre de Dios todos, tanto hombres como mujeres, redescubren su filiación divina. Sin embargo, el hecho de que sea una mujer la que revela esta relación fundamental e íntima del hombre con Dios restituye a la figura de la mujer en toda su dignidad dentro del plan divino:

En el comienzo del nuevo Reino de Dios no hay una pareja como la primera, sino madre e hijo. El Hijo de Dios que se convirtió en hijo del hombre por obra de su Madre, pero no por obra de un padre terrenal. El Hijo de Dios no eligió el camino normal de la procreación humana para convertirse en el hijo del hombre. ¿No es esto también una alusión a la mancha que pre-

²¹ S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991, 569.

²² *Ibidem*.

cisamente por esta vía ha impreso el primer pecado y que solo en el reino de la gracia puede ser cancelada? Al mismo tiempo, ¿no es una indicación de la nobleza de la maternidad como el vínculo más puro y excelso entre los hombres? Es para el honor del sexo femenino que se le permitió a una mujer colaborar en la fundación del nuevo reino de Dios²³.

A través del pensamiento de Stein uno puede entender mejor la lectura que *Mulieris dignitatem* ofrece del paradigma Eva-María. En el pensamiento de los Padres de la Iglesia, de hecho, el paralelismo se utilizó para describir, en un sentido antitético, el papel desempeñado por la madre de los vivos, Eva, que, desobedeciendo el mandato de Dios, había traído el pecado y, con él, la muerte en el mundo, y el papel de la Virgen María, que se convirtió en Madre de Dios por su obediencia al plan divino, la cual, precisamente por su obediencia, se convierte en la nueva Madre de los vivos, porque trae al mundo al Mesías y, por lo tanto, la vida y la salvación para la humanidad. En este paradigma la figura de Eva, y con ella, de toda mujer, fue menospreciada si no demonizada, por esta razón la teología contemporánea no la había vuelto a utilizar²⁴.

Juan Pablo II lo vuelve a proponer con una lectura renovada, rehabilitando a Eva que ya no se define como la causa de la ruina de la humanidad, sino como testigo del principio bíblico en el que están contenidas las verdades sobre la creación del hombre y de la mujer a imagen de Dios y la verdad sobre el pecado original. La clave hermenéutica para comprender este principio se revela en el llamado Protoevangelio, es decir, el texto de Génesis 3,15, que afirma que el principio del mal en el hombre, que se da por el pecado original, será superado por Cristo Jesús, el Mesías. Pero, también en este anuncio profético entra una mujer, de la que nacerá el Salvador del mundo.

En estas palabras se abre la perspectiva de toda la Revelación, primero como preparación al Evangelio y después como Evangelio mismo. En esta perspectiva se unen bajo el *nombre de la mujer* las dos figuras femeninas: *Eva y María*. Las palabras del Protoevangelio, releídas a la luz del Nuevo Testamento, expresan adecuadamente la misión de la mujer en la lucha salvífica del redentor contra el autor del mal en la historia del hombre²⁵.

La divinidad materna de María también revela, por lo tanto, la continuidad Eva-María, es decir, la recomposición de la relacionalidad del ser humano, herida por el pecado original, en el reino de la gracia, que comienza en

²³ E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, Città Nuova OCD, Roma 2010, 86.

²⁴ G. COLZANI, «Il ruolo di Maria nell'antropologia teologica postconciliare», *Theotokos* 21 (2013), 83-89.

²⁵ *MD*, 11.

la plenitud del tiempo instaurado por la Encarnación de Cristo. La Virgen-Madre de Dios es descrita, por lo tanto, como testimonio del nuevo principio de humanidad renovada en Cristo:

La confrontación Eva - María reaparece constantemente en el curso de la reflexión sobre el depósito de la fe recibida por la Revelación divina y es uno de los temas comentados frecuentemente por los Padres, por los escritores eclesiásticos y por los teólogos. De ordinario, de esta comparación emerge a primera vista una diferencia, una contraposición. *Eva*, como «madre de todos los vivientes» (*Gen 3,20*), es *testigo del «comienzo» bíblico* en el que están contenidas la verdad sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y la verdad sobre el pecado original. *María es testigo del nuevo «principio»* y de la «nueva criatura» (cf. *2 Cor 5,17*). Es más, ella misma, como la primera redimida en la historia de la salvación, es «una nueva criatura»; es la «llena de gracia». Es difícil comprender por qué las palabras del Protoevangelio ponen tan fuertemente en evidencia a la «mujer» si no se admite que *en ella tiene su comienzo la nueva y definitiva Alianza* de Dios con la humanidad, la *Alianza* en la Sangre redentora de Cristo. Esta Alianza tiene su comienzo con una mujer, la «mujer», en la Anunciación de Nazaret. Esta es la absoluta novedad del Evangelio. En el Antiguo Testamento otras veces Dios, para intervenir en la historia de su pueblo, se había dirigido a algunas mujeres, como, por ejemplo, a la madre de Samuel y de Sansón; pero para estipular su Alianza con la humanidad se había dirigido solamente a hombres: Noé, Abraham, Moisés. Al comienzo de la Nueva Alianza, que debe ser eterna e irrevocable, está la mujer: la Virgen de Nazaret. Se trata de un *signo* indicativo de que «en Jesucristo» *«no hay ni hombre ni mujer»* (*Gal 3,28*). En él la contraposición recíproca entre el hombre y la mujer –como herencia del pecado original– está esencialmente superada. «Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús», escribe el Apóstol (*Gal 3,28*)²⁶.

Siendo también la primera redimida en Cristo, la figura de la Virgen María adquiere un significado tipológico, en cuanto «asume en sí misma y abraza el misterio de la “mujer”, cuyo inicio es Eva», y se convierte, por la misma razón, también en el principio de la Iglesia, icono de su relación con Dios y con la humanidad. Su persona, perfectamente relacionada con Dios, es, finalmente, el nuevo principio de la dignidad y la vocación de la mujer. La Virgen María, por su única y singular relación con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo, como también afirma *Lumen Gentium*²⁷, se propone como un modelo de personalidad consumada, tanto para el hombre como para la mujer. Para la mujer, en particular, es modelo de maternidad y virgi-

²⁶ MD, 11.

²⁷ LG, 53.

nidad, como figura de la posibilidad de donación y amor, como veremos más adelante. En esta vocación de la mujer se expresa también un valor salvífico, ya que es precisamente desde una mujer que el Salvador vino al mundo²⁸.

En esta perspectiva crística toda mujer puede leer su dignidad y su vocación, como persona humana, en la llamada común al amor del hombre y de la mujer, en cuanto creados a imagen y semejanza de Dios, y como mujer, en su especificidad femenina, en cuanto llamada a vivir la *sequela Christi* con las dotes particulares de su feminidad, don que hace especial su presencia en la Iglesia y en el mundo y que encuentra en María su modelo concreto²⁹.

Eva y María, además, adquieren un significado social, ya que ambas operan de tal manera que representan, para bien o para mal, a toda la humanidad en el destino de la ruina o la salvación, dependiendo de si se acepta o no la relación con Dios. Y lo son, en particular, para la mujer, por su particular vocación de acogida a la vida. La maternidad de Eva y María, en relación con todos los seres vivos, se convierte en el paradigma de la dignidad de la mujer, como madre y como guardiana de la vida, como veremos en los siguientes capítulos de *Mulieris dignitatem*³⁰.

2. La creación del hombre y de la mujer en la Sagrada Escritura: unidualidad en la reciprocidad

Los capítulos III, IV y V de *Mulieris dignitatem* están dedicados a profundizar en el principio bíblico de la antropología cristiana, especialmente en dos momentos fundamentales de la Revelación: la creación y la venida de Cristo. Este análisis permite al Papa establecer los elementos fundamentales también respecto de la dignidad y la vocación de la mujer en la Revelación.

Examinando las narraciones del *Génesis* sobre la creación del hombre y la mujer, *Mulieris dignitatem* señala, en primer lugar, la unidad y la igualdad de ambos en el pensamiento divino, pero también la especificidad sexual con su significado teológico y antropológico. La unidualidad bíblica se encuentra en la categoría de *imago Dei* que constituye la base o el principio fundamental e inmutable de la antropología cristiana:

²⁸ Cf. M. HAUKE, *La Donna e la salvezza. Maria e la vocazione al femminile*, Eupress FTL, Lugano 2006, 203-211; C. ROSSI ESPAGNET, «Densità antropologica della figura di Maria nella "Mulieris dignitatem"», *Theotokos* 21 (2013), 49-65.

²⁹ Cf. G.P. DI NICOLA, «Maria persona in relazione tra sociologia e teologia», *Theotokos* 2 (1994), 197-261.

³⁰ S. DE FIORES, «La pro-esistenza di Maria di Nazaret nel contesto della relazionalità», *Ricerche teologiche* 6 (1995), 213-227.

Hemos de situarnos en el contexto de aquel «principio» bíblico según el cual la verdad revelada sobre el hombre como «imagen y semejanza de Dios» constituye la *base inmutable de toda la antropología cristiana*. «Creó pues Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (*Gen 1,27*). Este conciso fragmento contiene las verdades antropológicas fundamentales: el hombre es el ápice de todo lo creado en el mundo visible, y el género humano, que tiene su origen en la llamada a la existencia del hombre y de la mujer, corona toda la obra de la creación; *ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer; ambos fueron creados a imagen de Dios*. Esta imagen y semejanza con Dios, esencial al ser humano, es transmitida a sus descendientes por el hombre y la mujer, como esposos y padres: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla» (*Gen 1,28*). El Creador confía el «dominio» de la tierra al género humano, a todas las personas, tanto hombres como mujeres, que reciben su dignidad y vocación de aquel «principio» común³¹.

Según el principio de la creación del hombre y de la mujer a imagen y semejanza de Dios, se explica su unidad e igualdad. Ambos pertenecen al género humano, ambos están llamados a cooperar con Dios en el gobierno de la tierra, ambos están llamados a realizarse en comunión. Es precisamente a partir de esta última vocación, que refleja la comunión trinitaria, que el Papa introduce la dualidad de la creación del hombre y la mujer:

Ambos desde el comienzo son personas, a diferencia de los demás seres vivientes del mundo que los circunda. *La mujer es otro «yo» en la humanidad común*. Desde el principio aparecen como «unidad de los dos», y esto significa la superación de la soledad original, en la que el hombre no encontraba «una ayuda que fuese semejante a él» (*Gen 2,20*). ¿Se trata aquí solamente de la «ayuda» en orden a la acción, a «someter la tierra» (cf. *Gen 1,28*)? Ciertamente se trata de la compañera de la vida con la que el hombre se puede unir, como esposa, llegando a ser con ella «una sola carne» y abandonando por esto a «su padre y a su madre» (cf. *Gen 2,24*). La descripción «bíblica» habla, por consiguiente, de la *institución del matrimonio* por parte de Dios en el contexto de la creación del hombre y de la mujer, como condición indispensable para la transmisión de la vida a las nuevas generaciones de los hombres, a la que el matrimonio y el amor conyugal están ordenados: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla» (*Gen 1,28*)³².

³¹ MD, 6.

³² MD, 6. Por razones de espacio no puedo profundizar en la cuestión sobre el lenguaje antropomórfico de los relatos bíblicos que presenta el documento. Para más información, remito a I. DE LA POTTERIE, «Antropomorfismo e simbolismo del linguaggio biblico sulla re-

Fundando el discurso sobre la imagen y semejanza de Dios, *Mulieris dignitatem* deja claro que la cumbre del arquetipo divino está dada por el mandamiento del amor, por lo tanto, es en la unión del hombre y la mujer en el matrimonio donde se encuentra su carácter relacional, en la existencia donada el uno al otro y viceversa, en el existir recíprocamente el uno para la otra, y viceversa:

De esta manera se explica también el significado de aquella «ayuda» de la que se habla en *Génesis* 2,18-25: «Voy a hacerle una ayuda adecuada». El contexto bíblico permite entenderlo también en el sentido de que la mujer debe «ayudar» al hombre, así como éste debe ayudar a aquella; en primer lugar, por el hecho mismo de «ser persona humana», lo cual les permite, en cierto sentido, descubrir y confirmar siempre el sentido integral de su propia humanidad. Se entiende fácilmente que —desde esta perspectiva fundamental— se trata de una «ayuda» de ambas partes, que ha de ser «ayuda» recíproca. Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal. El texto de *Génesis* 2,18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada. Basándose en el principio del ser recíproco «para» el otro en la «comunión» interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, de lo «masculino» y de lo «femenino». Los textos bíblicos, comenzando por el *Génesis*, nos permiten encontrar constantemente el terreno sobre el que radica la verdad sobre el hombre, terreno sólido e inviolable en medio de tantos cambios de la existencia humana³³.

La igual dignidad y la especificidad sexual del hombre y la mujer encuentran su razón de ser en el concepto de reciprocidad, que también justifica la relacionalidad del ser humano³⁴. De hecho, es en la duplicidad masculina y femenina de la creación, en relación con la vida trinitaria de Dios, que entendemos cómo la vida del hombre y de la mujer es esencialmente relacional y, más precisamente, ontológicamente orientada hacia el amor³⁵.

E. Stein afirma, en este contexto, que el significado teológico de la creación dual radica precisamente en la relación recíproca que permite la crea-

lazione uomo-donna», in AA.VV., *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della "Mulieris dignitatem"*, LEV, Città del Vaticano 1989, 110-116.

³³ MD, 7.

³⁴ Cf. F.L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato (RM) 1986, 71-166.

³⁵ Cf. A. ALES BELLO, «La donna nell'antropologia cristiana», in AA. VV., *La donna: memoria e attualità*, vol. I, LEV, Città del Vaticano 1999, 57-62.

ción de la mujer, como el «tú» relacional del hombre que le revela la identidad relacional de su ser persona, a imagen y semejanza de Dios³⁶.

Por consiguiente, la diferenciación de los sexos significa una dimensión complementaria para la plena comprensión del ser persona en un sentido relacional. Como, de hecho, el *yo* se manifiesta en la relación con el *tú*, tanto más el encuentro de la masculinidad con la feminidad revela la plena identidad del uno y de la otra y también la fecundidad de la naturaleza humana en el don de la vida que genera nueva vida. En esta comunión ambos se completan en el *nosotros* que reproduce la imagen de Dios en sus caracteres de paternidad y maternidad divina, pero también encuentran la especificidad del propio ser persona masculina y femenina en los rasgos característicos que los distinguen no solo a nivel físico sino también psicológico y espiritual, así como el *nosotros* en el sentido empático no anula la individualidad del *yo* y del *tú*...³⁷

La creación dual también permite comprender mejor que la iconicidad original pertenece tanto al hombre como a la mujer. Solo en la reciprocidad y la relacionalidad, es decir, en la dualidad de los sexos, el hombre y la mujer representan la imagen de Dios de la manera más perfecta. Tanto el hombre como la mujer son, de hecho, imagen parcial, o imperfecta, de Dios, que, en cambio, en la masculinidad y la feminidad, se presenta en su totalidad, como caracteres del amor divino paterno y materno³⁸. En el recíproco don de sí al otro, cumplen, mejor, la vocación a la unidad y a la comunión a la que está llamado todo el género humano, convirtiéndose en «la más íntima comunidad de amor de la tierra», siguiendo el modelo de la comunidad trinitaria del cielo. La creación de la mujer, que sigue inmediatamente a la del hombre como su *tú* semejante y complementario, completa esta explicación al manifestar el ser-en-relación y el ser-para del hombre también con respecto a los demás hombres³⁹.

Ser creados para reproducir en la tierra la imagen de la paternidad y maternidad divina implica, tanto para el hombre como para la mujer, una

³⁶ Cf. E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, 81-83.

³⁷ D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, OCD, Roma-Morena 2004, 98-99.

³⁸ A. Ales Bello afirma que «quella di Edith Stein è una delle prime teorizzazioni di un'antropologia duale fondata sia filosoficamente che teologicamente in modo adeguato» (A. ALES BELLO, «Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità in Edith Stein», in J. SLEIMAN - L. BORRIELLO (edd.), *Edith Stein, testimone di oggi profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale. Roma - Teresianum 7 - 9 ottobre 1998*, LEV, Città del Vaticano 1999, 60).

³⁹ Cfr., D. DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità*, 98.

sería búsqueda de las características distintivas que involucran la esfera cognitiva, afectiva y social. Así, para Edith Stein, la especificidad femenina indica una inclinación natural hacia lo concreto, lo vivo y lo personal, por lo que la mujer tiene una sensibilidad particular para conocer cada objeto en su valor específico y desarrolla su instinto materno para cuidar la vida de los demás a través de un amor dispuesto al sacrificio y a la dedicación de sí misma. La especificidad masculina, en cambio, muestra un impulso cognitivo más abstracto, tiende a la posesión y a la fuerza, por lo que el hombre madura su propensión a la paternidad a través del proteger y guiar, dirigir y defender.

Stein advierte que estas características fundamentales deben ser consideradas cuidadosamente cuando se traza filosófica y teológicamente la vocación del hombre y de la mujer, llamados a ser respectivamente icono de la paternidad de Dios en la imagen más alta, que es la del Redentor que ofrece su vida por el bien de la humanidad, e icono de la maternidad divina que genera en una nueva vida a las almas de los redimidos en la Iglesia a través de la fe⁴⁰.

La iconicidad original del hombre y la mujer, con su significado también para las relaciones interpersonales entre ellos, queda oscurecida por el pecado original que, además de ser un desequilibrio en la dignidad de ambos, provoca un desequilibrio relacional, de modo que la lógica del respeto y de la igualdad es sustituida por la del predominio y de la subordinación:

La descripción bíblica del *Libro del Génesis* delinea la verdad acerca de las consecuencias del pecado del hombre, así como indica igualmente la *alteración* de aquella originaria *relación entre el hombre y la mujer*, que corresponde a la dignidad personal de cada uno de ellos. El hombre, tanto varón como mujer, es una persona y, por consiguiente, «la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma»; y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irrepetible «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás». De aquí surge la relación de «comunidad», en la que se expresan la «unidad de los dos» y la dignidad como persona tanto del hombre como de la mujer. Por tanto, cuando leemos en la descripción bíblica las palabras dirigidas a la mujer: «Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará» (*Gen 3,16*), descubrimos una ruptura y una constante amenaza precisamente en relación a esta «unidad de los dos», que corresponde a la dignidad de la imagen y de la semejanza de Dios en ambos. Pero esta amenaza es más grave para la mujer. En efecto, al ser un don sincero y, por consiguiente, al vivir «para» el otro aparece el dominio: «él te dominará». Este «dominio» indica la alteración y la *pérdida de la estabilidad* de aquella *igualdad fundamental*,

⁴⁰ Cf. E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, 79-83.

que en la «unidad de los dos» poseen el hombre y la mujer; y esto, sobre todo, con desventaja para la mujer, mientras que solo la igualdad, resultante de la dignidad de ambos como personas, puede dar a la relación recíproca el carácter de una auténtica «*communio personarum*». Si la violación de esta igualdad, que es conjuntamente don y derecho que deriva del mismo Dios Creador, comporta un elemento de desventaja para la mujer, al mismo tiempo disminuye también la verdadera dignidad del hombre. Tocamos aquí *un punto extremadamente delicado de la dimensión de aquel «ethos»*, inscrito originariamente por el Creador en el hecho mismo de la creación de ambos a su imagen y semejanza⁴¹.

El pecado, por lo tanto, afecta al don de ser persona a imagen y semejanza de Dios, tanto para el hombre como para la mujer. Pero también afecta a la unidad de los dos, en su relación mutua y respecto al mundo entero. El ser «uno para el otro» es sustituido por el dominio del uno sobre la otra, situación en la que la dignidad de la mujer es disminuida y violada, disminuyendo incluso la verdadera dignidad del hombre. Este conflicto marcará toda la historia posterior de las relaciones entre los dos sexos hasta el advenimiento de Cristo, porque, como leemos en la *Carta a los Gálatas*: «No hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Gal 3,28*).

En el espacio de libertad y de amor abierto por Cristo resucitado, la humanidad puede volver, cumpliéndola con la fuerza del Espíritu, a «aquella originaria «unidad de los dos», que está vinculada a la creación del hombre, como varón y mujer, a imagen y semejanza de Dios, según el modelo de aquella perfectísima comunión de Personas que es Dios mismo» (*MD*, 11). La unidad, verdad y vocación del hombre, se recompone y se cumple de una manera que supera infinitamente las expectativas: es una unidad «trinitaria» de libertad y amor. Y precisamente por esta cualificación —que le viene de Dios— «no anula la diversidad»: de hecho, el Espíritu Santo, «que realiza tal unidad en el orden sobrenatural de la gracia santificante», realiza también la pluriformidad de los dones, exaltando y enriqueciendo la especificidad del genio femenino (*MD*, 16). Más aún, es precisamente esa «calidad» y esa nueva «medida» de unidad lo que realiza la identidad de los dos términos de la relación: hombre y mujer. Así como en el misterio del «principio» el hombre se reconoció por lo que era «delante» de la mujer, así ahora —a imagen y semejanza de la relación de las Personas divinas en la Unidad Trinitaria— el hombre y la mujer «se reconocen» en Cristo en su vocación, a través del amor mutuo⁴².

⁴¹ *MD*, 10.

⁴² P. CODA, «Teologia e antropologia nella “*Mulieris dignitatem*”» *Nuova umanità* XI, 1 (1989), 23.

Toda la antropología del Nuevo Testamento presenta esta visión renovada de la mujer, aunque dentro de los límites de la cultura semítica y greco-romana que forma el trasfondo histórico-social. Jesús inaugura, de hecho, un nuevo *ethos* de la mujer, superando prejuicios de diversa índole para afirmar su complementariedad e importancia, a partir de su relación con las mujeres, como leemos en los Evangelios⁴³. Juan Pablo II cita a las diferentes mujeres con las que se encuentra Jesús, señalando cómo a menudo tenían un papel de responsabilidad y apostolado, junto con los Apóstoles, en el seguimiento del Señor y en su servicio⁴⁴. Y subraya la novedad en la relación con las mujeres por su dignidad en el plan divino⁴⁵.

La actitud de Jesús en relación con las mujeres que se encuentran con él a lo largo del camino de su servicio mesiánico, es el reflejo del designio eterno de Dios que, al crear a cada una de ellas, la elige y la ama en Cristo (cf. *Ef* 1,1-5). Por esto, cada mujer es la «única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma», *cada una heredada también desde el «principio» la dignidad de persona precisamente como mujer*. Jesús de Nazaret confirma esta dignidad, la recuerda, la renueva y hace de ella un contenido del Evangelio y de la redención, para lo cual fue enviado al mundo. Es necesario, por consiguiente, introducir en la dimensión del misterio pascual cada palabra y cada gesto de Cristo respecto a la mujer. De esta manera, todo tiene su plena explicación⁴⁶.

La actitud de Jesús se revela nueva también con las mujeres pecadoras de las que habla el Evangelio. También ellas, como la mujer samaritana, son llamadas por Jesús a convertirse en sus discípulas y apóstoles debido a su femineidad, que se convierte en un elemento a proponer a todos como modelo de discipulado y servicio, a pesar de la fragilidad de su situación personal⁴⁷. Esto es especialmente evidente en María de Magdala, que es definida por los Padres de la Iglesia como «la apóstol de los apóstoles», porque, junto con otras mujeres que fueron a la tumba de Cristo el día de Pascua, se convierte en la primera testigo y anunciadora de su Resurrección:

Desde el principio de la misión de Cristo, la mujer demuestra hacia él y hacia su misterio *una sensibilidad especial, que corresponde a una característica de su femineidad*. Hay que decir también que esto encuentra

⁴³ M. PERRONI, «Discepolo di Gesù», in A. VALERIO (ed.), *Donne e Bibbia*, EDB, Bologna 2006, 197-240.

⁴⁴ Cf. *MD*, 13.

⁴⁵ Cf. M.L. RIGATO, *Discepolo di Gesù*, EDB, Bologna 2011, 34-37.

⁴⁶ Cf. *MD*, 13.

⁴⁷ Cf. P. GRELOT, *La donna nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996.

una confirmación particular en relación con el misterio pascual; no solo en el momento de la crucifixión sino también el día de la resurrección. Las mujeres son las *primeras en llegar al sepulcro*. Son las primeras que lo encuentran vacío. Son las primeras que oyen: «No está aquí, *ha resucitado* como lo había anunciado» (Mt 28,6). Son las primeras en abrazarle los pies (cf. Mt 28,9). Son igualmente las primeras en ser llamadas a anunciar esta verdad a los apóstoles (cf. Mt 28,1-10; Lc 24,8-11). El Evangelio de Juan (cf. también Mc 16,9) pone de relieve *el papel especial de María de Magdala*. Es la primera que encuentra a Cristo resucitado. Al principio lo confunde con el guardián del jardín; lo reconoce solamente cuando él la llama por su nombre: «Jesús le dice: “María”. Ella se vuelve y le dice en hebreo: “Rabbuní” —que quiere decir: “Maestro”—. Dícele Jesús: “No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios”. Fue María Magdalena y dijo a los discípulos que había visto al Señor y que había dicho estas palabras» (Jn 20,16-18). Por esto ha sido llamada «la apóstol de los apóstoles»⁴⁸.

Esta reflexión lleva a la conclusión de que, a partir del principio bíblico de la igualdad en la diversidad, confirmado también en el Nuevo Testamento, el hombre y la mujer tienen igual dignidad, ya que ambos fueron creados a imagen y semejanza de Dios y, por lo tanto, ambos «son igualmente susceptibles al don de la verdad y el amor divinos en el Espíritu Santo»⁴⁹, como lo demuestra el hecho de que, en el Evangelio, Jesús instruye a las mujeres, se detiene a hablar con ellas de asuntos teológicos, las elige para el apostolado y para que lo sigan íntimamente, y las hace testigos de su Resurrección:

Los dos experimentan igualmente sus «visitas» salvíficas y santificantes. El hecho de ser hombre o mujer no comporta aquí ninguna limitación, así como no limita absolutamente la acción salvífica y santificante del Espíritu en el hombre el hecho de ser judío o griego, esclavo o libre, según las conocidas palabras del Apóstol: «Porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28). *Esta unidad no anula la diversidad*. El Espíritu Santo, que realiza esta unidad en el orden sobrenatural de la gracia santificante, contribuye en igual medida al hecho de que «profeticen vuestros hijos» al igual que

⁴⁸ MD, 16. El papa cita, en una nota, a los autores que definen a María de Magdala de este modo: cf. RABANO MAURO, *De vita beatae Mariae Magdalenae*, XXVII: «Salvator [...] ascensionis suae eam (= Mariam Magdalenam) ad apostolos instituit apostolam» (PL 112, 1474). «Facta est Apostolorum Apostola per hoc quod ei committitur ut resurrectionem dominicam discipulis annuntiet»; S. TOMÁS DE AQUINO, *In Ioannem Evangelistam Expositio*, c. XX, l. III, 6 (S. TOMÁS DE AQUINO, *Commentum in Matthaeum et Ioannem Evangelistas*), Ed. Parmens. X, 629.

⁴⁹ MD, 16.

«vuestras hijas». «Profetizar» significa expresar con la palabra y con la vida «las maravillas de Dios» (cf. *Hcb* 2,11), conservando la verdad y la originalidad de cada persona, sea mujer u hombre. La «igualdad» evangélica, la «igualdad» de la mujer y del hombre en relación con «las maravillas de Dios», tal como se manifiesta de modo tan límpido en las obras y en las palabras de Jesús de Nazaret, constituye la base más evidente de la dignidad y vocación de la mujer en la Iglesia y en el mundo. Toda *vocación tiene un sentido* profundamente *personal y profético*. Entendida así la vocación, lo que es personalmente femenino adquiere una medida nueva: la medida de las «maravillas de Dios», de las que la mujer es sujeto vivo y testigo insustituible⁵⁰.

La mujer también está incluida en la medida de las «grandes obras de Dios», es decir, está investida de capacidad profética, como los apóstoles, y, por lo tanto, recibe un nuevo papel de la Iglesia, como sujeto vivo, no solo pasivo, e insustituible en el testimonio activo de la fe. Su vocación en la Iglesia se reafirma de una manera nueva y personal, como carácter profético de su presencia en la Iglesia, debido a su feminidad⁵¹.

Juan Pablo II precisa que el papel de la mujer en las primeras comunidades cristianas y en los siglos posteriores de la historia de la Iglesia testimonia su importancia y peculiaridad:

Aquellas mujeres, y después otras, tuvieron una *parte activa e importante en la vida de la Iglesia primitiva*, en la edificación de la primera comunidad desde los cimientos —así como de las comunidades sucesivas— *mediante los propios carismas y con su servicio multiforme*. Los escritos apostólicos anotan sus nombres, como Febe, «diaconisa de Cencreas» (cf. *Rom* 16,1), Prisca con su marido Aquila (cf. *2 Tim* 4,19), Evodia y Síntique (cf. *Flp* 4,2), María, Trifena, Pérside, Trifosa (cf. *Rom* 16,6.12). El Apóstol habla de los «trabajos» de ellas por Cristo, y estos trabajos indican el servicio apostólico de la Iglesia en varios campos, comenzando por la «iglesia doméstica»; es aquí, en efecto, donde la «fe sencilla» pasa de la madre a los hijos y a los nietos, como se verificó en casa de Timoteo (cf. *2 Tim* 1,5). Lo mismo se repite en el curso de los siglos, generación tras generación, como lo demuestra *la historia de la Iglesia*⁵².

⁵⁰ MD, 16.

⁵¹ Para profundizar en el tema, cf. S. MAGGIOLINI, *Profezia della donna, Lettera apostolica «Mulieris dignitatem»*. Testo e commenti, Città Nuova, Roma 1988; G. POLLANO, *Donna riflesso di Cristo. Come valorizzare il meglio della donna a partire dalla Mulieris dignitatem*, Effatà, Torino 2008.

⁵² MD, 27.

En el mismo número el Papa nombra y alaba a los grandes santos que han ilustrado a la Iglesia con sus carismas de sabiduría, caridad y profecía, a pesar de pruebas y discriminaciones, también por parte de la autoridad eclesiástica, explicando cómo su testimonio ha tenido un impacto significativo en el mundo. La novedad de su existencia está dada, una vez más, por el principio teológico de una vida enteramente fortificada por la unión con Cristo⁵³. Esta unión ha provocado lo que el Papa llama un «modo libre» de vivir, dominado por el Espíritu Santo, que ha permitido a estas mujeres superar los obstáculos derivados de los prejuicios sociales sobre su posición, y más aún, sobre su sexo:

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

El testimonio y las obras de mujeres cristianas han incidido significativamente tanto en la vida de la Iglesia como en la sociedad. También ante graves discriminaciones sociales las mujeres santas han actuado «con libertad», fortalecidas por su unión con Cristo. Una unión y libertad radicada así en Dios explica, por ejemplo, la gran obra de Santa Catalina de Siena en la vida de la Iglesia, y de Santa Teresa de Jesús en la vida monástica⁵⁴.

Las mujeres «perfectas» muestran, por lo tanto, siempre en una línea teológica, cómo la emancipación de la mujer debe pasar por una vida enteramente cristiana, transfigurada por el Espíritu, y no por reivindicaciones políticas o sociales que no logran superar los prejuicios atávicos de las culturas o las doctrinas antifeministas. La verdadera emancipación de la mujer se produce cuando nace su libertad, como podemos encontrar en tantos ejemplos de la historia, de la santidad personal, es decir, desde una unión coherente y profunda con Dios⁵⁵.

⁵³ Cf. C. ROSSI ESPAGNET, «La dignità della donna (*Mulieris dignitatem*-1988)», in G. BORGONOV - A. CATTANEO (edd.), *Prendere il largo con Cristo*, Cantagalli, Siena 2005, 182-189.

⁵⁴ *MD*, 27.

⁵⁵ Cf. M. HAUKE, *La Donna e la salvezza. Maria e la vocazione al femminile*, Eupress FTL, Lugano 2006, 203-211.

3. Dignidad y vocación de la mujer a imagen de María

El fundamento antropoteológico de la dignidad de la mujer, centrado en María de Nazaret y en la Escritura, permite, en los siguientes capítulos de *Mulieris dignitatem*, un enfoque más pastoral, abierto también a una lectura antropológica en un sentido cultural.

Si no recurrimos a este orden y a este primado no se puede dar una respuesta completa y adecuada a la cuestión sobre la dignidad de la mujer y su vocación. Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, no expresamos solo o sobre todo la específica relación sponsal del matrimonio. Expresamos algo más universal, basado sobre el hecho mismo de ser mujer en el conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas, hombres y mujeres. En este contexto amplio y diversificado *la mujer representa un valor particular como persona humana* y, al mismo tiempo, como aquella persona concreta, *por el hecho de su femineidad*. Esto se refiere a todas y cada una de las mujeres, independientemente del contexto cultural en el que vive cada una y de sus características espirituales, psíquicas y corporales, como, por ejemplo, la edad, la instrucción, la salud, el trabajo, la condición de casada o soltera⁵⁶.

Refiriéndose de nuevo a la singular experiencia de María, Virgen y Madre de Dios, el Papa señala estas dos vocaciones a la mujer como elementos fundantes de su *ethos* en la Iglesia y en el mundo.

Hagamos ahora objeto de nuestra meditación la virginidad y la maternidad, como dos dimensiones particulares de la realización de la personalidad femenina. A la luz del Evangelio éstas adquieren la plenitud de su sentido y de su valor en María, que como Virgen llega a ser Madre del Hijo de Dios. Estas *dos dimensiones de la vocación femenina* se han encontrado y unido en ella de modo excepcional, de manera que una no ha excluido la otra, sino que la ha completado admirablemente⁵⁷.

Aunque la virginidad y la maternidad coexisten en la persona de María, estas dos dimensiones se reconocen como elementos fundamentales de la vocación y realización de toda mujer, siempre por el principio relacional del ser humano, llamado a la plena realización en el amor⁵⁸. En la Carta apostólica esta vocación común, que luego se diferencia según el ser masculino y femenino del hombre y de la mujer, indica la superación de la uniformidad

⁵⁶ MD, 29.

⁵⁷ MD, 17.

⁵⁸ Cf. A. ATTARD, «Maria persona relazionale: icona dell'antropologia trinitaria», *Teresianum* 69 (2018/1), 157-198.

indistinta a favor de la verdadera realización del uno y del otro en la comunión interpersonal:

En *Mulieris dignitatem*, Juan Pablo II profundizó las verdades antropológicas fundamentales del hombre y de la mujer, la igualdad en dignidad y la unidad de los dos, la diversidad arraigada y profunda entre lo masculino y lo femenino, y su vocación a la reciprocidad y a la complementariedad, a la colaboración y a la comunión (cf. n. 6). Esta unidad-dual del hombre y de la mujer se basa en el fundamento de la dignidad de toda persona, creada a imagen y semejanza de Dios, el cual «varón y mujer los creó» (Gn 1,27), evitando tanto una uniformidad indistinta y una igualdad estática y empobrecedora, como una diferencia abismal y conflictiva (cf. Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, 8). Esta unidad dual lleva consigo, inscrita en los cuerpos y en las almas, la relación con el otro, el amor al otro y la comunión interpersonal, que indica «que en la creación del hombre se ha inscrito también una cierta semejanza con la comunión divina» (n. 7). Por tanto, cuando el hombre o la mujer pretenden ser autónomos y totalmente autosuficientes, corren el riesgo de encerrarse en una autorrealización que considera como conquista de libertad la superación de todo vínculo natural, social o religioso, pero que, de hecho, los reduce a una soledad agobiante. Para favorecer y sostener la promoción real de la mujer y del hombre, no se puede menos de tener en cuenta esta realidad⁵⁹.

La maternidad, leída a nivel biológico, psíquico y, sobre todo, espiritual, está enraizada en la estructura psicofísica de la mujer y no puede reducirse a una interpretación exclusivamente biofisiológica, porque revela su propensión, inscrita en su naturaleza en el principio teológico de su creación, a ocuparse de la vida y, más en general, del eterno misterio del generar que se encuentra en Dios mismo:

En la maternidad de la mujer, unida a la paternidad del hombre, se refleja el eterno misterio del engendrar que existe en Dios mismo, uno y trino (cf. Ef 3,14-15). El humano engendrar es común al hombre y a la mujer. Y si la mujer, guiada por el amor hacia su marido, dice: «te he dado un hijo», sus palabras significan al mismo tiempo: «este es nuestro hijo». Sin embargo, aunque los dos sean padres de su niño, *la maternidad de la mujer constituye una «parte» especial de este ser padres en común*, así como la parte más cualificada. Aunque el hecho de ser padres pertenece a los dos, es una realidad más profunda en la mujer, especialmente en el período prenatal. La mujer es «la que paga» directamente por este común engendrar, que absorbe literalmente las energías de su cuerpo y de su alma. Por consiguiente,

⁵⁹ BENEDICTO XVI, *Discurso a un congreso internacional para conmemorar el XX aniversario de la Carta apostólica "Mulieris dignitatem"*, 9 de febrero de 2008, en <http://www.vatican.va>.

es necesario que *el hombre* sea plenamente consciente de que en este ser padres en común, él *contrae una deuda especial con la mujer*. Ningún programa de «igualdad de derechos» del hombre y de la mujer es válido si no se tiene en cuenta esto de un modo totalmente esencial⁶⁰.

Más aún, la maternidad se convierte en signo de la Alianza con Dios, en cuanto que la vida es el primer don para todo ser vivo y, en esta perspectiva, la mujer cuida del ser humano desde su concepción, orientándolo y educándolo según su sensibilidad. Debido a su experiencia particular, ella le transmite todo, desde los primeros momentos de su existencia, llevándolo en su vientre, y lo acompaña por el resto de su vida con su amor y cuidado. Por eso, la maternidad de una mujer es «el primer umbral»⁶¹ que permite a cada persona tener acceso a los dones subsiguientes, tanto naturales como espirituales. Con la maternidad la mujer asume una gran responsabilidad hacia la persona y su desarrollo, de tal manera que participa en el misterio mismo de la vida, ofreciendo una contribución decisiva e inigualable:

La maternidad conlleva una comunión especial con el misterio de la vida que madura en el seno de la mujer. La madre admira este misterio y con intuición singular «comprende» lo que lleva en su interior. A la luz del «principio» la madre acepta y ama al hijo que lleva en su seno como una persona. Este modo único de contacto con el nuevo hombre que se está formando crea a su vez una actitud hacia el hombre —no solo hacia el propio hijo, sino hacia el hombre en general—, que caracteriza profundamente toda la personalidad de la mujer. Comúnmente se piensa que *la mujer* es más capaz que el hombre de dirigir su atención *hacia la persona concreta* y que la maternidad desarrolla todavía más esta disposición. El hombre, no obstante toda su participación en el ser padre, se encuentra siempre «fuera» del proceso de gestación y nacimiento del niño y debe, en tantos aspectos, *conocer por la madre* su propia «*paternidad*». Podríamos decir que esto forma parte del normal mecanismo humano de ser padres, incluso cuando se trata de las etapas sucesivas al nacimiento del niño, especialmente al comienzo. La educación del hijo —entendida globalmente— debería abarcar en sí la doble aportación de los padres: la materna y la paterna. Sin embargo, la contribución materna es decisiva y básica para la nueva personalidad humana⁶².

Junto a la maternidad existe otra dimensión no menos importante de la vocación de la mujer, y es la virginidad, que indica una llamada al amor más grande, la entrega de todo el ser a Dios por la causa del Reino, y es por lo tanto una gracia, pero también una dimensión de su ser:

⁶⁰ MD, 18.

⁶¹ MD, 18.

⁶² MD, 18.

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

Este es el ideal evangélico de la virginidad, en el que se realizan de modo especial tanto la dignidad como la vocación de la mujer. En la virginidad entendida así se expresa el llamado *radicalismo del Evangelio*: Dejarlo todo y seguir a Cristo (cf. *Mt* 19,27), lo cual no puede compararse con el simple quedarse soltera o célibe, pues la virginidad no se limita únicamente al «no», sino que contiene un profundo «sí» en el orden esponsal: el entregarse por amor de un modo total e indiviso⁶³.

La virginidad también indica, por lo tanto, la donación total a la causa del Reino, la consagración virginal y el servicio gratuito y disponible para todos, el servicio a la Iglesia, la *diakonia*, como signo de apertura total a Dios y a los hombres. La virginidad, en *Mulieris dignitatem*, también asume un valor antropológico, ya que indica la capacidad de la mujer para la donación incondicional y total en el amor⁶⁴.

La virginidad, entendida en sentido antropoteológico, está flanqueada por la dimensión de la esponsalidad, que completa las vocaciones de la mujer, siempre en relación con la esponsalidad de María, que se convierte entonces en el icono de la esponsalidad de la Iglesia. La Virgen María, de hecho, es el modelo de la esponsalidad para toda mujer, pero, en un sentido simbólico, es el icono de la donación total a Cristo y a la Iglesia, es decir, de la santidad:

Esto tiene *una importancia fundamental para entender la Iglesia misma en su esencia*, evitando trasladar a la Iglesia —incluso en su ser una «institución» compuesta por hombres y mujeres insertos en la historia— criterios de comprensión y de juicio que no afecten a su naturaleza. Aunque la Iglesia posee una estructura «jerárquica», sin embargo, esta estructura está ordenada totalmente a la santidad de los miembros del Cuerpo místico de Cristo. La santidad, por otra parte, se mide según el «gran misterio», en el que la Esposa responde con el don del amor al don del Esposo, y lo hace «en el Espíritu Santo», porque «el amor de Dios ha sido derramado

⁶³ MD, 20.

⁶⁴ Cf. J. GALOT, «Verginità, maternità, sponsalità... La realizzazione femminile di Maria alla luce della Lettera Apostolica», in E. TONIOLO (ed.), *Come si manifesta...*, 122-123; E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, 74-77.

en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (*Rom* 5,5). El Concilio Vaticano II, confirmando la enseñanza de toda la tradición, ha recordado que en la jerarquía de la santidad *precisamente* la «mujer», María de Nazaret, es «figura» de la Iglesia. Ella «precede» a todos en el camino de la santidad; en su persona la «Iglesia ha alcanzado ya la perfección con la que existe inmaculada y sin mancha» (cf. *Ef* 5,27). En este sentido se puede decir que la Iglesia es, *a la vez*, «mariana» y «apostólico-petrina»⁶⁵.

Virginidad, nupcialidad y maternidad indican, por lo tanto, el *ethos* de la mujer en la recepción y en la custodia de la vida humana, tanto en una dimensión concreta, existencial, física, pero, sobre todo, en la imitación de María, en una dimensión espiritual, como afirma E. Stein:

El relato de la creación coloca a la mujer al lado del hombre como una ayuda conforme a él, para que ambos puedan cooperar como un solo ser. La *Carta a los Efesios* representa esta relación como la que existe entre la cabeza y el cuerpo, como un símbolo, por lo tanto, de la relación entre Cristo y la Iglesia. Por eso hay que ver en la mujer un símbolo de la Iglesia. Eva, saliendo del costado del primer Adán, es una figura que predice el nacimiento de la nueva Eva —y con esto debemos referirnos ciertamente a María, pero también a toda la Iglesia— saliendo del costado abierto del nuevo Adán. La mujer que está unida a su marido en un matrimonio verdaderamente cristiano, es decir, en una comunidad indisoluble de vida y amor, representa a la Iglesia como la esposa de Dios. En un modo más íntimo y perfecto, la Iglesia se encarna personalmente en la mujer que, como *sponsa Christi*, ha consagrado su vida al Señor y está unida a Él con un vínculo indisoluble. El don total de todo su ser y de toda su vida es un vivir con Cristo y un obrar con Cristo; pero esto significa sufrir con Él y morir con Él, de esa muerte fecunda de la que brota la vida de la gracia para toda la humanidad. Y así la vida de la esposa de Dios se convierte en una maternidad sobrenatural para toda la humanidad redimida, tanto por su acción directa sobre las almas como por la simple ofrenda de sí misma, que da frutos de gracia de los que ni ella misma ni quizá ningún ser humano es consciente⁶⁶.

Por lo tanto, virginidad, sponsalidad y maternidad, hacen de la mujer una colaboradora especial de Cristo y de su obra redentora en la Iglesia, por lo que son, antes de su acción apostólica. Y esto hace que el *ethos* de la mujer sea definible, como lo hace Juan Pablo II, «en el orden del amor». Es un pasaje profético de *Mulieris dignitatem*, en cuanto especifica la dignidad y la vocación de la mujer sin encerrarla en los estereotipos de la sponsalidad, la maternidad y la virginidad, sino más bien releendo estas dimensiones de

⁶⁵ *MD*, 27.

⁶⁶ E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, 288-289.

su feminidad a nivel teológico, también para las mujeres solteras, para las consagradas o para quien, aunque casada, no haya tenido hijos, y definiendo su función eclesial a partir de su especificidad que, en Cristo, como María, adquiere un valor salvífico para la humanidad.

La mujer, debido a su peculiar esencia, lleva dentro de sí una particular participación en el misterio de la vida, tanto a nivel físico como sobrenatural. Su capacidad de entrega incondicional, de apertura a la vida y de comunión, expresadas en la dimensión teológica de esposa, madre y virgen, es decir, de persona capaz de cercanía, apertura a la vida, generatividad y dedicación total, la definen en lo que Juan Pablo II afirma como el orden del amor: «La mujer no puede encontrarse a sí misma si no da amor a los demás. Desde el “principio” la mujer – como el hombre – ha sido creada y “colocada” por Dios en este orden de amor»⁶⁷. El texto continúa explicando que

Si la dignidad de la mujer testimonia el amor, que ella recibe para amar a su vez, el paradigma bíblico de la «mujer» parece desvelar también *cuál es el verdadero orden del amor que constituye la vocación de la mujer misma*. Se trata aquí de la vocación en su significado fundamental, –podríamos decir universal– que se concreta y se expresa después en las múltiples «vocaciones» de la mujer, tanto en la Iglesia como en el mundo⁶⁸.

El orden del amor se fundamenta ontológica y éticamente en la antropología cristiana, por la verdad expresada por la Revelación sobre la relationalidad de la persona humana, a imagen de Dios Trinidad, y sobre el amor: «Esto concierne a todo hombre, como persona creada a imagen de Dios, tanto hombre como mujer»⁶⁹.

El discurso, como observa A. Attard, se desarrolla según una «fenomenología sponsal»⁷⁰: La dignidad y la vocación de la mujer se leen a partir de su dimensión de esposa, madre y virgen, icono del amor oblativo, generativo y total de la persona. Con un razonamiento que abarca ontología y fenomenología, Juan Pablo II expresa el *ethos* de la mujer en su expresión más interior, que toca todas sus dimensiones y conecta con las profundidades del misterio cristiano, en su arquetipo crístico, mariano y eclesial.

La interdisciplinariedad del tema, que pasa gradualmente «del signo al sentido, de la expresión a la interioridad, de la psicología a las pro-

⁶⁷ MD, 30.

⁶⁸ MD, 30.

⁶⁹ MD, 30.

⁷⁰ A. ATTARD, «Maria “donna” a servizio della vita», in E. TONIOLO (ed.), *Come si manifesta...*, 148.

fundidades del misterio, de la historia terrena a la trascendencia», considera a la mujer en un tipo de especificidad en sentido no coercitivo respecto de sus otras cualidades, porque «las dimensiones virginal, esponsal y materna siguen siendo expresiones incomparables de amor sin límites, indicadores de dignidad y vocación, cualidades que la mujer vive y celebra constantemente como persona. Aquí reside la relevancia del significado personalizante de la corporeidad en la antropología teológica y en la mariología contemporánea»⁷¹.

La mujer está ontológicamente destinada a servir a la vida, en el orden del amor. La relación, el ser para el otro, constituyente óntico de todo el género humano, se expresa particularmente en la figura femenina; la mujer se define por su apertura a la vida, que la ve como protagonista privilegiada. El resultado es el mismo orden del amor que hace que la anticoncepción sea éticamente inadmisibile. De lo contrario, la mujer no solo degradaría su propia dignidad como persona, sino que se privaría de su propia «subjetividad», reducida una vez más a un simple «objeto de manipulación», de puro disfrute⁷².

El principio antropoteológico y mariológico del *ethos* de la mujer especifica su dignidad y su vocación en el orden del amor, en cuanto que, superando su condición histórica, más allá de los condicionamientos culturales o ideológicos, muestra al mundo la posibilidad de un amor más grande, el destinado a dar la vida, acogerla y custodiarla, el que se da con cuidado a toda persona, incluso a la más pequeña e insignificante, como el feto humano, porque lleva en sí el carácter de la maternidad. Un amor que se entrega de forma exclusiva, como la mujer consagrada, a todos, especialmente a los más necesitados y pobres del planeta. Un amor que se vuelve generativo, porque enseña a construir la nueva humanidad en reciprocidad y relacionalidad con Dios, con los demás y con la creación. E. Stein escribe, sobre este punto, que, por estas razones, la dignidad de la mujer tiene una tarea muy alta: «En la especificidad femenina está inscrita una tarea alta: llevar a su desarrollo pleno la auténtica humanidad, en sí misma y en los demás»⁷³.

Esta tarea también responde, en profundidad, a la pregunta sobre el papel de la mujer en la Iglesia y en el mundo. Más allá de las tareas o trabajos propios de la mujer, es necesario reflexionar sobre la especificidad femenina que, dondequiera que haya una mujer, da testimonio este gran testimonio. El magisterio sucesivo también fue en esta dirección.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² A. ATTARD, «Maria “donna” a servizio della vita», 150.

⁷³ Cf. E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, cit., 17.

Benedicto XVI, dirigiéndose a los participantes en la Conferencia promovida por el Pontificio Consejo para los Laicos en el 21º aniversario de *Mulieris dignitatem*, reafirmó el principio mariano como una profundización teológica de la dignidad y la vocación de la mujer:

Al principio hablé de un doble contexto de la Carta papal: el Año Mariano y el Sínodo de los Obispos. Esta perspectiva esencialmente intereclesial se abre, al final del documento, al panorama de la historia del mundo. El Papa mira la lucha que se está librando hoy en día a favor del hombre y su humanidad. Esta lucha se describe de manera arquetípica en el *Génesis* y en el *Apocalipsis*, en el primero y en el último libro de la Biblia: «[...] el paradigma bíblico de la “mujer” se enmarca [...] la lucha a favor del hombre, de su verdadero bien, de su salvación» (VIII, 30). En particular, esto significa que en un progreso material unilateral de la humanidad existe el peligro de una desaparición gradual de la sensibilidad por parte del hombre, haciéndolo esencialmente humano (VIII, 30). En esta situación hay que aclarar el «genio» de las mujeres, su sensibilidad hacia el ser humano, simplemente porque es un hombre (VIII, 30). El Papa basa esta afirmación humanista en una base teológica, con la convicción de que Dios ha confiado el ser humano, de manera específica, a la mujer, ya que su misión particular está en el orden del amor. La mujer guardiana del ser humano, de su humanidad: esta es la afirmación programática y el apasionado llamamiento en el que termina este importante documento. Para un lector apresurado, la Carta del Papa podría parecer solo una meditación edificante, bastante poco interesante. Cualquiera que acepte el esfuerzo de profundizar en este documento lo reconocerá, más allá de su riqueza teológica, como un texto de gran calidad humana, que lleva un mensaje que nos concierne a todos⁷⁴.

Comentando esta definición, fruto del enfoque antropoteológico y mariológico del documento, el Presidente del Consejo Pontificio para los Laicos, cardenal Stanisław Rylko, en su discurso para el Seminario de estudio titulado «Dios confía el ser humano a la mujer» (cf. *MD*, 30), explica la importancia de este objetivo alcanzado por *Mulieris dignitatem* para los estudios posteriores sobre la mujer en la Iglesia, subrayando no solo el valor cultural y social de las indicaciones del documento, sino sobre todo su densidad teológica: «*Mulieris dignitatem* se inserta, por lo tanto, hoy más que entonces, en el contexto del desconcierto antropológico globalizado como una guía segura para reconocer y redescubrir el auténtico valor de la mujer en beneficio de la humanidad en su conjunto»⁷⁵.

⁷⁴ Cf. J. RATZINGER, «La donna-custode dell'essere umano», in *L'Osservatore Romano*, 1 de octubre de 1988, 11.

⁷⁵ S. RYLKO, Seminario di studio – sezione donna: «Dio affida l'essere umano alla donna» (cfr. *MD*, 30), Città del Vaticano, 10 - 12 ottobre 2013, in <http://www.laici.va>.

Benedicto XVI también destacó el valor de la conclusión alcanzada por *Mulieris dignitatem* sobre la dignidad y la vocación de la mujer, definiéndola en el orden del amor en el sentido de la complementariedad con la naturaleza del hombre y de la especificidad de su femineidad, llamada a cuidar de la persona, en todo su desarrollo humano:

Dios confía a la mujer y al hombre, según sus peculiaridades propias, una específica vocación y misión en la Iglesia y en el mundo. Pienso aquí en la familia, comunidad de amor abierto a la vida, célula fundamental de la sociedad. En ella la mujer y el hombre, gracias al don de la maternidad y de la paternidad, desempeñan juntos un papel insustituible con respecto a la vida. Desde su concepción, los hijos tienen el derecho de poder contar con el padre y con la madre, que los cuiden y los acompañen en su crecimiento. Por su parte, el Estado debe apoyar con adecuadas políticas sociales todo lo que promueve la estabilidad y la unidad del matrimonio, la dignidad y la responsabilidad de los esposos, su derecho y su tarea insustituible de educadores de los hijos. Además, es necesario que también la mujer tenga la posibilidad de colaborar en la construcción de la sociedad, valorando su típico «genio femenino»⁷⁶.

Esta posición se mantiene, en gran medida, también en el actual pontificado. El papa Francisco, en varios discursos, ha destacado su estima por la dignidad de la mujer, esperando que se profundicen los estudios teológicos y antropológicos sobre su dignidad y vocación. Entre los muchos pronunciamientos, me parece interesante, de manera particular, lo que dijo en *Evangelii gaudium*, en los nn. 103-104:

La Iglesia reconoce el indispensable aporte de la mujer en la sociedad, con una sensibilidad, una intuición y unas capacidades peculiares que suelen ser más propias de las mujeres que de los varones. Por ejemplo, la especial atención femenina hacia los otros, que se expresa de un modo particular, aunque no exclusivo, en la maternidad. Reconozco con gusto cómo muchas mujeres comparten responsabilidades pastorales junto con los sacerdotes, contribuyen al acompañamiento de personas, de familias o de grupos y brindan nuevos aportes a la reflexión teológica. Pero todavía es necesario ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia. Porque «el genio femenino es necesario en todas las expresiones de la vida social; por ello, se ha de garantizar la presencia de las mujeres también en el ámbito laboral» y en los diversos lugares donde se toman las decisiones importantes, tanto en la Iglesia como en las estructuras sociales.

⁷⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso a un congreso internacional para conmemorar el XX aniversario de la Carta apostólica "Mulieris dignitatem"*, 9 de febrero de 2008, en www.vatican.va.

Las reivindicaciones de los legítimos derechos de las mujeres, a partir de la firme convicción de que varón y mujer tienen la misma dignidad, plantean a la Iglesia profundas preguntas que la desafían y que no se pueden eludir superficialmente. El sacerdocio reservado a los varones, como signo de Cristo Esposo que se entrega en la Eucaristía, es una cuestión que no se pone en discusión, pero puede volverse particularmente conflictiva si se identifica demasiado la potestad sacramental con el poder. No hay que olvidar que cuando hablamos de la potestad sacerdotal «nos encontramos en el ámbito de la *función*, no de la *dignidad* ni de la *santidad*». El sacerdocio ministerial es uno de los medios que Jesús utiliza al servicio de su pueblo, pero la gran dignidad viene del Bautismo, que es accesible a todos. La configuración del sacerdote con Cristo Cabeza —es decir, como fuente capital de la gracia— no implica una exaltación que lo coloque por encima del resto. En la Iglesia las funciones «*no dan lugar a la superioridad* de los unos sobre los otros». De hecho, una mujer, María, es más importante que los obispos. Aun cuando la función del sacerdocio ministerial se considere «jerárquica», hay que tener bien presente que «está ordenada *totalmente* a la santidad de los miembros del Cuerpo místico de Cristo». Su clave y su eje no son el poder entendido como dominio, sino la potestad de administrar el sacramento de la Eucaristía; de aquí deriva su autoridad, que es siempre un servicio al pueblo. Aquí hay un gran desafío para los pastores y para los teólogos, que podrían ayudar a reconocer mejor lo que esto implica con respecto al posible lugar de la mujer allí donde se toman decisiones importantes, en los diversos ámbitos de la Iglesia.

Por lo tanto, el Papa nos insta a profundizar en la dignidad y la vocación de la mujer en su dimensión teológica, evitando engañosas implicaciones sociológicas e ideológicas que esencialmente ven su papel de manera funcional y el ministerio como un poder, más que como un servicio.

En *Evangelii gaudium*, como en otras intervenciones, Francisco invita a repensar el papel de la mujer en la Iglesia con vistas a asumir posiciones de responsabilidad y liderazgo en diferentes áreas de la Iglesia, con la convicción, sin embargo, de que estas soluciones no son decisivas si no se comprende el papel teológico de la mujer en la Iglesia, o incluso, como dijo en la homilía para la Solemnidad de María Santísima Madre de Dios el 1 de enero de 2020, pensar en la Iglesia con las categorías de una mujer, porque la Iglesia es una mujer.

La Iglesia, mirando al niño Jesús, está llamada a continuarla. De hecho, al igual que María, también ella es mujer y madre, la Iglesia es mujer y madre, y en la Virgen encuentra sus rasgos distintivos. La ve inmaculada, y se siente llamada a decir “no” al pecado y a la mundanidad. La ve fecunda y se siente llamada a anunciar al Señor, a generarlo en las vidas. La ve, madre,

y se siente llamada a acoger a cada hombre como a un hijo. Acercándose a María, la Iglesia se encuentra a sí misma, encuentra su centro, encuentra su unidad.

Y añadió, con una clara referencia al principio mariológico expresado por *Mulieris dignitatem*, que:

Según la narración bíblica, la mujer aparece en el ápice de la creación, como resumen de todo lo creado. De hecho, ella contiene en sí el fin de la creación misma: la generación y protección de la vida, la comunión con todo, el ocuparse de todo. Es lo que hace la Virgen en el Evangelio hoy. «María, por su parte —dice el texto—, conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón» (v. 19). Conservaba todo: la alegría por el nacimiento de Jesús y la tristeza por la hospitalidad negada en Belén; el amor de José y el asombro de los pastores; las promesas y las incertidumbres del futuro. Todo lo tomaba en serio y todo lo ponía en su lugar en su corazón, incluso la adversidad. Porque en su corazón arreglaba cada cosa con amor y confiaba todo a Dios⁷⁷.

De aquí deriva la fuerza moral de la mujer, que *Mulieris dignitatem* destaca al concluir el discurso sobre la dignidad y la vocación de la mujer en el orden del amor:

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

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

La mujer es fuerte por la conciencia de esta entrega, es fuerte por el hecho de que Dios «le confía el hombre», siempre y en cualquier caso, incluso en las condiciones de discriminación social en la que pueda encontrarse. Esta conciencia y esta vocación fundamental hablan a la mujer de la dignidad que recibe de parte de Dios mismo, y todo ello la hace «fuerte» y la reafirma en su vocación. De este modo, la «mujer perfecta» (cf. *Prov* 31,10) se convierte en un apoyo insustituible y en una fuente de fuerza espiritual para los demás, que perciben la gran energía de su espíritu. A estas «mujeres perfectas» deben mucho sus familias y, a veces, también las Naciones⁷⁸.

⁷⁷ FRANCISCO, *Homilía en la Solemnidad de María SS.ma Madre de Dios*, 1 de enero de 2020, en w2.vatican.va.

⁷⁸ *MD*, 30.

C. Militello, que señala que esta Carta apostólica es el primer documento pontificio que toma lo femenino como clave hermenéutica⁷⁹, explica que el principio mariano y teológico permite captar la especificidad femenina en el mismo misterio de la vida. Esto es lo que Juan Pablo II afirma en este pasaje de *Mulieris dignitatem*. La mujer que vive su feminidad de manera auténtica se convierte en un apoyo insustituible para la vida, desde su nacimiento hasta su fin, y en una fuente de fuerza espiritual para los demás, que perciben las grandes energías de su espíritu.

Por eso, además de profundizar en sus modos de inserción en la Iglesia y en el mundo, o en los encargos u obras que mejor le convengan, es necesario insistir en profundizar en lo que la mujer es en su esencia femenina. Y así es como el Magisterio, incluso en otros documentos que no menciono por razones de espacio, pero que son interesantes sobre la cuestión de la mujer, llega a la misma conclusión, es decir, que lo más importante para establecer la dignidad y la vocación de la mujer en la Iglesia y en el mundo es ir a sus raíces bíblicas y teológicas⁸⁰. Y la Virgen María, en este camino, sin duda señala un camino seguro, debido a su experiencia particular y a su papel en el misterio de Cristo y la Iglesia.

Conclusión

En sus diversas interpretaciones, *Mulieris dignitatem* es sin duda un documento importante sobre la cuestión de la mujer. Creo haber demostrado cómo la elección hermenéutica centrada en la mujer y en la mujer María, permita construir una reflexión que presenta la dignidad y la vocación de la mujer en un sentido antropoteológico y mariológico.

Seguramente, como todos los documentos, se trata de un inicio, del cual nacieron más estudios y varias perspectivas. La recepción de la Carta apostólica ha visto varias vías de profundización: algunos ensayos han ido en la dirección de la teología de género, avanzando hacia las derivas feministas, que, a menudo, han criticado también la posición de Juan Pablo II, mientras que otros estudios se han detenido solo en cuestiones particulares, sin profundi-

⁷⁹ Cf. C. MILITELLO, *Maria con occhi di donna*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 20.

⁸⁰ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la iglesia y el mundo*, 31 de mayo de 2004; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, «Varón y mujer los creó». *Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación*, 2 de febrero de 2019.

zar en las exigencias de la *Mulieris dignitatem* en vista de la sistematización de una verdadera teología de la mujer⁸¹.

Mencionaré, sobre esto, solo dos textos que considero interesantes para comprender la recepción del documento.

C. Militello afirma:

Mulieris dignitatem es ciertamente el homenaje, el acto de amor más increíble que la mujer ha recibido en la historia de la comunidad cristiana. Sin embargo, es en sí misma una etapa, una etapa necesaria. Para nosotras, las mujeres, y especialmente para las mujeres que se dedican a la investigación teológica, es ya urgente ir más allá de los términos del problema tal como se plantea. La cuestión de la mujer es una cuestión madura que desafía a la Iglesia y pone en juego su credibilidad. Pero es necesario investigar cada vez más para volver a apropiarse de lo que es el proyecto original, es necesario poder afirmar sin ambigüedades que no hay discurso sobre la mujer, no hay discurso sobre María, si este discurso no plantea la mutualidad, la reciprocidad, el ser uno para el otro del hombre y de la mujer que, como tales, en su encuentro, reproponen el misterio inefable de las Personas Divinas. Es allí donde se vincula el tema esponsal, el tema de la Iglesia esposa. Es un problema teórico, pero también es un problema práctico de la praxis eclesial⁸².

En cambio, J. Galot subraya que:

María, la Virgen, Madre espiritual de toda la humanidad, sigue siendo el modelo de la fecundidad prometida a toda vida femenina. Ella es la demostración, ofrecida por el plan de Dios, de que la mujer no ocupa un lugar inferior o secundario en la obra de la salvación y que se debe reconocer en ella una cierta prioridad en el desarrollo de la gracia de Cristo. Como recuerda

⁸¹ Cf. AA.VV., *Dignità e vocazione della donna. per una lettura della "Mulieris dignitatem"*, LEV, Città del Vaticano 1989; M. TOSO (ed.), *Essere donna. Studi sulla lettera apostolica "Mulieris dignitatem" di Giovanni Paolo II*, Elledici, Torino-Leumann 1989; G. BAUM, «La lettera apostolica *Mulieris dignitatem*», *Concilium* 6 (1989), 192-199; J. RATZINGER – E. GÖSSMANN, *Il tempo della donna*, Queriniana, Brescia 1990; A. SERRA, «La "Mulieris dignitatem". Consensi e dissensi», *Marianum* 53 (1991), 144-290; U. MATTIOLI, (ed.), *Donna e culture. Studi e documenti nel III anniversario della "Mulieris dignitatem"*, Marietti, Genova 1991; E. ROSANNA - M. CHIAIA, *Le donne per una cultura della vita. Rilettura della «Mulieris dignitatem» a cinque anni dalla sua pubblicazione*, LAS, Roma 1994; J.A. RIESTRA, «Bibliografía sobre la "Mulieris dignitatem"», *Estudios Marianos* 62 (1996), 267-290; C. APARICIO VALLS, «La donna nel magistero dopo il Vaticano II», *Ricerche Teologiche* 13 (2002/1), 185-198; PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *Donna e uomo. L'humanum nella sua interezza. A venti anni dalla lettera apostolica Mulieris dignitatem*, LEV, Città del Vaticano 2008.

⁸² C. MILITELLO, «Il mistero di Maria, il mistero della Donna», in E. TONIOLO (ed.), *Come si manifesta. . . .*, 83.

la Carta apostólica en su conclusión, citando al Concilio, María «precede a toda la Iglesia en el camino de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo» (LG, 63). Es una mujer que precede a la Iglesia, y todas las mujeres están particularmente llamadas a realizar este ideal en la medida de lo posible, dando testimonio en la Iglesia de la fe, la caridad y la unión con Cristo⁸³.

Por consiguiente, es necesario concluir que, si bien es cierto que *Mulieris dignitatem* ha abierto el camino a la reflexión sobre la dignidad y la vocación de la mujer, señalando como principal contribución el principio mariológico y antropoteológico para la definición de la mujer en el orden del amor, aún queda mucho camino por recorrer para llegar a una teología de la mujer que aborde todas las cuestiones relacionadas con su especificidad femenina. Sin embargo, la contribución de la Carta apostólica en este sentido es notable y todavía muy actual.

⁸³ J. GALOT, «Verginità, maternità, sponsalità...», 123.