

MADRE DE LA IGLESIA  
Y MUJER EN LA IGLESIA  
A propósito de la «Teología feminista»

JUTTA BURGGRAF

I

Durante mucho tiempo, se consideró que el movimiento feminista era una simple moda pasajera. Pero, con el paso de los años, se ha convertido en una manifestación más de nuestra vida pública, hasta el punto de que ya casi nadie se plantea en serio su justificación, ni siquiera si tiene sentido o si son absurdos sus objetivos. Sin embargo, esta reflexión resulta hoy ineludible porque el feminismo ha llegado a introducirse incluso en el campo de la Teología, en la fe y en la Iglesia. Cada vez se confirma más lo que Lutz von Padberg afirmó hace ya algunos años: el feminismo no es un movimiento marginal de nuestra sociedad pluralista, sino una *contracultura con pretensiones de aplicación al conjunto del fenómeno social*<sup>1</sup>. Para comprender mejor esta afirmación bastará con hacer un breve repaso de la evolución histórica seguida por el feminismo.

En los últimos ciento cincuenta años, la vida de la mujer ha experimentado una serie de profundas transformaciones, entre cuyas causas fundamentales cabe destacar la industrialización, el paso de la familia extensa a la de tipo nuclear y el aumento del trabajo femenino fuera del hogar. El movimiento feminista de finales del siglo XIX y principios del XX pretendía abordar todos los problemas planteados por esta nueva situación. Tenía sus orígenes en el ideario de la Ilustración y se definía como continuador del movimiento reivindicativo de los derechos humanos, del que no sólo debían beneficiarse los hombres. En consecuencia, propugnaba en favor de la mujer la creación de unas mayores oportunidades de formación para el desarrollo de su personalidad, el pleno disfrute de los derechos políticos, como, por ejemplo, el derecho de voto y el trabajo en condiciones dignas. Aunque no falta-

---

1. Cfr. L. von PADBERG, *Der Feminismus. Historische Entwicklung -ideologische Hintergründe -kulturrevolutionäre Ziele*, en P. BEYERHAUS (ed.), *Frauen im theologischen Aufstand. Eine Orientierungshilfe zur «Feministischen Theologie»*, Neuhausen-Stuttgart 1983, p. 72.

ron las desviaciones, sin embargo, considerado en su conjunto, este movimiento no supuso un paso negativo en la evolución de la sociedad. Una vez alcanzados sus objetivos, prácticamente desapareció<sup>2</sup>.

El feminismo actual tiene poco en común con el de entonces. Ajeno a su problemática, aspira a superar los objetivos del pasado. Ya no lucha por la igualdad jurídica y social de la mujer, sino por la completa identificación de los sexos e, incluso, por la *superioridad de la mujer frente al hombre*. Rechazan la sexualidad y, con ella, la maternidad, el matrimonio y la familia. Esta actitud se manifiesta en sus reivindicaciones en favor del aborto libre, de la transferencia al marido o a la sociedad de la obligación de educar a los hijos y —como meta futura— la sustitución del embarazo por la procreación y gestación artificiales<sup>3</sup>. *Las feministas aspiran a una transformación radical del ser humano y del orden social tradicional, así como al surgimiento de una «nueva» persona (el andrógino) en un «mundo nuevo».*

Con frecuencia se han discutido las relaciones entre el socialismo, el marxismo y el movimiento feminista<sup>4</sup>. Todos ellos desprecian la sociedad actual con todos sus valores y tradiciones. Catharina Halkes, una de las líderes del movimiento, considera que el feminismo y el socialismo se necesitan mutuamente para que algún día todos podamos disfrutar de una nueva libertad; en su opinión, son corrientes paralelas que se hallan impulsadas por una misma fuerza<sup>5</sup>.

1. El feminismo puede considerarse incluso como la manifestación más avanzada de las revoluciones modernas anticristianas. Hasta ahora, éstas sólo se habían dirigido contra instituciones humanas: la Revolución Francesa de 1789, por ejemplo, puso fin a la sociedad estamental, y la bolchevique de 1917, a las relaciones de producción privadas. Hoy, en cambio, se pretende aparcir una obra de Dios: la bipolaridad de la sexualidad humana, la naturaleza biológica y espiritual del hombre y de la mujer<sup>6</sup>. Con razón definió Marcuse el femi-

2. Cfr. H. SCHENK, *Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland*, München <sup>2</sup>1981, pp. 57 ss. A. KALL, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland*, Paderborn 1983.

3. Cfr. F. MENNE, *Kirchliche Sozialethik und Geschlechterrollen in der Kirche*, en Bernadette BROOTEN y Norbert GREINACHER (ed.), *Frauen in der Männerkirche*, München 1982, p. 32 ss.

4. Cfr. H. MOLL, «Feministische Theologie» —eine Herausforderung, en «Münchener Theologische Zeitschrift», 34/2 (1983) 120.

5. Cfr. Catharina HALKES, *Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz*, en «Concilium», 16 (1980) 295; *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1980, <sup>3</sup>1982, p. 117.

6. Cfr. *Eine Orientierungsschrift des Theologischen Konventes Bekennender Gemeinschaften: Wie antworten wir der «Feministischen Theologie»*, en P. BEYERHAUS (ed.), *Frauen im theologischen Aufstand...*, p. 56 (vid. nota 1).

nismo como «el movimiento quizás más importante y potencialmente más radical que hemos conocido»<sup>7</sup>.

En Alemania, el feminismo comenzó a abrirse camino de forma significativa con ocasión de las revueltas estudiantiles de los años sesenta. Recibió un fuerte impulso desde Estados Unidos, donde alcanzó un desarrollo considerable en la década de los setenta. En el proceso de búsqueda de un fundamento metafísico para sus ideas, surgió la llamada «Teología feminista». Se gestó en numerosos grupos y grupúsculos que se nutrían de opiniones extraordinariamente heterogéneas; el espectro abarcaba desde los círculos relativamente moderados hasta los más radicales.

La «Teología feminista» se declara a sí misma afín a la «Teología de la liberación» y a la llamada «Teología negra»<sup>8</sup>. Todas estas teologías, hoy en boga, comparten la pretensión de liberar de una supuesta esclavitud a un determinado sector de la población: las mujeres, los pobres y la gente de color, respectivamente. El modo de llevar a cabo esa liberación constituye el punto de partida fundamental de su proyecto. Dios ha sido marcado con el signo de los «oprimidos» y es presentado como el abogado de su causa. La provocadora sentencia «God is she and black» (Dios es mujer y negro) viene a resumir estos conceptos<sup>9</sup>.

Las feministas se escandalizan de que las mujeres no puedan acceder a la jerarquía eclesiástica<sup>10</sup>. Apoyadas en un revolucionario programa de reformas, se introducen en la Iglesia y en la Teología, donde su influencia va en aumento. Cada vez es mayor el número de publicaciones y cursos, órganos pastorales, centros de formación, academias religiosas e, incluso, escuelas superiores, imbuidos de la ideología feminista. Las primeras publicaciones aparecieron en Estados Unidos a mediados de los años setenta. Sus títulos expresan por sí mismos la orientación de su contenido. A modo de ejemplo, pueden citarse los siguientes:

---

7. H. MARCUSE, *Marxismus und Feminismus*, en «Jahrbuch Politik», 6 (Berlín 1974) 86.

8. Cfr. J. L. P. van NIEUWENHOVE, *Die Theologie der Befreiung. Der Glaube der Unterdrückten*, en Catharina HALKES y Daan BUDDINGH (ed.), *Wenn Frauen ans Wort kommen. Stimmen zur feministischen Theologie*, Gelnhausen 1979, pp. 116-125.

9. Cfr. Ingeborg HAUSCHILDT, *Die Verunsicherung der Gemeinden durch die «Feministische Theologie»*, en P. BEYERHAUS (ed.), *Frauen im theologischen Aufstand...*, p. 17 (vid. nota 1).

10. Cfr. J. HITCHCOCK, *Selbstvergötzung. Ein Schlaglicht auf den Geisteszustand katholischer Ordensleute in den USA*, en «National Catholic Register», marzo 1984, p. 4. A propósito de la doctrina de la Iglesia sobre el acceso de las mujeres a los órdenes sagrados, véase el excelente trabajo de Isabel SÁNCHEZ, *Sobre la Iglesia y la mujer*, en «Scripta Theologica», 9 (1977) 645-659.

*Jenseits von Gott Vater, Sohn und Co* («Al otro lado de Dios Padre, Hijo y Cía»), de Mary Daly, Munich, 1980, <sup>2</sup>1982 (original: Boston, 1973). Mary Daly está considerada como la principal mentora de las feministas europeas. Propugna el «exorcismo» de ese Dios Padre opresivo, que toda mujer lleva dentro<sup>11</sup>.

*Freiheit - Gleichheit - Schwesterlichkeit* («Libertad, igualdad, soror-nidad»), de Elisabeth Moltmann-Wendel, Munich 1977. Moltmann-Wendel es cabeza de fila de las teólogas feministas alemanas.

*Gott hat nicht nur starke Söhne* («Dios no tiene sólo hijos fuertes»), de Catharina Halkes, Gütersloh 1980, <sup>3</sup>1982. En 1977, Halkes fue nombrada profesora de feminismo y cristianismo en la Facultad de Teología de Nimega (Holanda). Hoy en día ya está jubilada.

2. No es fácil comprender las hipótesis de trabajo y la metodología de la «Teología feminista». Sus seguidoras se resisten a ser encasilladas en una línea de pensamiento concreta. Huyen de la teología científica, que, en su opinión, se caracteriza por unos conceptos y construcciones tan sistemáticos como rígidos. Consideran que es el hombre, y no la mujer, el que se dedica a ese tipo de teología. Las obras de los grandes teólogos se tachan de «arbitrarias y patriarcalistas», pues impiden que las mujeres puedan tener una experiencia vivencial de su fe.

a) Las feministas rechazan toda teología y abogan por una «teofantasia» consagrada, con espíritu lúdico e indagador, a la búsqueda permanente de nuevos conocimientos que conviertan las vivencias feministas en la medida de todas las cosas. Esta pretensión se apoya en la idea de que la mujer, por razón de su propio ser, se encontraría en perfecta armonía con el cosmos y, por ende, con el Creador. En el marco de tal hipótesis, la mujer estaría más próxima que el hombre a la naturaleza y, por ello, tendría una mayor cercanía a Dios<sup>12</sup>.

Tras la expresión «teofantasia» no se oculta, sin embargo, nada nuevo: encontramos una idea similar en el Romanticismo y en los escritores del «Sturm und Drang». No obstante, Naomi Goldenberg, que ha acuñado la expresión, no alude con ella a esas corrientes decimonónicas, sino a C. G. Jung, según el cual las motivaciones inconscientes de la conducta se revelarían en los sueños<sup>13</sup>.

11. Cfr. Mary DALY, *Jenseits von Gott Vater, Sohn und Co.*, München <sup>2</sup>1982, pp. 5 ss.

12. Cfr. *Eine Orientierung...*, p. 41 (vid. nota 6).

13. Cfr. Naomi R. GOLDENBERG, *Träume und Phantasien als Offenbarungsquellen. Eine feministische Aneignung von C. G. Jung*, en Bernadette BROOTEN y Norbert GREINACHER (ed.), *Frauen in der Männerkirche...*, pp. 235-244 (vid. nota 3); y F. HOHMEIER, *Der theologische Feminismus im Spiegel seines Bibelgebrauchs*, en P. BEYERHAUS (ed.), *Frauen im theologischen Aufstand...*, p. 94 (vid. nota 1).

b) La naturaleza y las vivencias de la mujer representan para el feminismo el más alto valor, del que dimana, sin posibilidad de crítica, todo lo que han pensado, sentido y expresado los seres humanos de cualquier lugar, religión y cultura. En este contexto, también el *sincretismo* se convierte en un rasgo característico de la «Teología feminista». A través de la fantasía de la naturaleza se llega a la mística oriental y a otras experiencias, tales como la magia, la astrología y la brujería. Se aceptan, asimismo, las teorías de la evolución y de la psicología profunda. Se ejecuta la danza de las brujas; se adora a la «madre tierra», al igual que los indios; se experimenta la moderna dinámica de grupos; y se sueña con el resurgimiento de antiguas culturas matriarcales y de sus celebraciones y rituales. No le falta razón a Bayerhaus, cuando señala que con el feminismo ha entrado en la Iglesia el paganismo de la naturaleza<sup>14</sup>.

c) Las Sagradas Escrituras desempeñan un papel ambivalente en la «Teología feminista». Por una parte, esta teología acusa a la Biblia de presentar una cosmovisión «androcéntrica», por la cual habría de ser rechazada<sup>15</sup> por las mujeres<sup>16</sup>, como un «libro abominable». Otras feministas, en cambio, pretenden reinterpretar tan radicalmente las Escrituras, que de hecho sugieren volver a redactarlas<sup>17</sup>: los textos, en efecto, deberían ser reexaminados a la luz de su «auténtico mensaje»<sup>18</sup>. Las figuras femeninas del Antiguo y Nuevo Testamento (como Judith, Esther, Débora, Marta y María) se convierten en símbolos de una revolución que ha permanecido ignorada<sup>19</sup>.

3. Las feministas no sólo ponen en tela de juicio los métodos, sino también el contenido de la teología católica: se escandalizan de la

---

14. Cfr. P. BEYERHAUS (ed.), *Frauen in theologischen Aufstand... Vorwort*, p. 10 (vid. nota 1).

15. Cfr. D. BAUER, *Die Bibel aus der Sicht der Frauen*, en KATH BIBELWERK (eds.), *Bibel und Kirche*, fas. 4/4 (Stuttgart 1984), p. 141.

16. Cfr. Catharina HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, p. 55 (vid. nota 5).

17. Cfr. Herlinde PISSAREK-HÜDELIST, *Religionspädagogische Konsequenzen aus einer feministischen Bibelauslegung*, en *Bibel und Kirche...*, p. 167 (vid. nota 15); Marga MONHEIM-GEFFERT y Renate RIEGER, *Feministische Bibelauslegung im Kontext der Feministischen Theologie*, *ibid.*, pp. 142-148.

18. P. SCHMIDT, *Maria, Modell der neuen Frau. Perspektiven zur zeitgemässen Mariologie*, Kevelaer 1974, p. 57.

19. Cfr. K. LEHMANN, *Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie*, en «Communio», 11 (1982) 315; Bernadette I. BROOTEN, *Methodenfrage zur Rekonstruktion der frühchristlichen Frauengeschichte*, en *Bibel und Kirche...*, pp. 157-164 (vid. nota 15); Rodney VENBERG, *Das Problem der Bibelübersetzung in einem weiblich geprägten Gottesbild*, *ibid.*, pp. 174-175.

imagen cristiana de Dios. Según Christa Mulack, en la doctrina tradicional de la Iglesia se presenta «un Dios varón que ha sido creado por los hombres y para los hombres»<sup>20</sup>. Algo similar afirma Catharina Halkes: «La imagen masculina y patriarcal de Dios es perjudicial para las mujeres»<sup>21</sup>.

Muchos de los nombres con los que se designa a Dios —como «Creador», «Señor», «Rey», «Pastor»<sup>22</sup>— son tachados de «actualmente inaplicables». Algunos de ellos provocan incluso escándalo. Dado que la mujer quiere ser como Dios, pero Dios no es mujer, la Teología feminista crea sus divinidades a su propia imagen y semejanza: habla de «Dios-Madre» y de «Dios-Hija» y, sobre la base del Antiguo Testamento, en el que el término espíritu («en hebreo «ruach») es femenino<sup>23</sup>, considera que la Tercera Persona es un principio femenino de la Divinidad, al que denomina «espiritualidad santa»<sup>24</sup>.

El feminismo teológico se consagra a la búsqueda constante de nuevos nombres y predicados para Dios o bien deja en suspenso la fijación de su concepción divina. Tal actitud muestra la afinidad de esta corriente con la llamada teología negativa: muchas feministas piensan que sólo puede hablarse de Dios recurriendo a la negación de cualidades humanas o empleando expresiones de carácter general.

En su opinión, Dios no debe ser encasillado en un «sexo» concreto, sino que ha de concebirse como un ente neutro, como un principio impersonal del ser. Según Mary Daly, por ejemplo, se trataría de «una energía vital en proceso»<sup>25</sup>, en tanto que Catharina Halkes ve en él una «fuente de inquietud y de caos creador» que invita a la «transformación de lo existente»<sup>26</sup>. Afirmaciones como éstas revelan el intento de conferir una base teológica a los objetivos del marxismo.

20. Christa MULACK, *Maria und die Weiblichkeit Gottes. Ein Beitrag feministischer Theologie*, en W. BEINERT y otros, *Maria, eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, p. 144.

21. Cfr. Catharina HALKES, *Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz...*, p. 166 (vid. nota 5).

22. Cfr. Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, *Menschenwerden in einer neuen Gesellschaft von Frauen und Männern*, en «Die Zeichen der Zeit», 9 (Berlín 1982) 223; K. LUETHI, *Gottes neue Eva*, Stuttgart 1978, p. 202.

23. Cfr. Christa MULACK, *Maria und die Weiblichkeit Gottes...*, p. 143 (vid. nota 18).

24. Cfr. L. BOFF, *Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist*, Düsseldorf 1982, pp. 67 ss.

25. Cfr. Mary DALY, *Kirche, Frau und Sexus*, Olten 1970, p. 186 s.; Magdalene BUSSMANN, *Anliegen und Ansatz feministischer Theologie*, en G. DAUTZENBERG y otros (ed.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg 1983, p. 344 s.

26. Catharina HALKES, *Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz...*, p. 296 (vid. nota 5).

4. Según el parecer de las feministas, la mujer puede liberarse por sí misma de todo lo que obstaculiza su desarrollo; es capaz de lograr con sus propias fuerzas la materialización de sus posibilidades latentes; su liberación, en definitiva, depende de ella misma<sup>27</sup>. Se atribuyen a la mujer poderes ilimitados y su ser se presenta en completa armonía con el cosmos. No hay en ella ni quiebra ni pecado y, por tanto, no tiene necesidad de ningún Redentor. Al rechazarse, en fin, el sentido redentor de la muerte de Cristo en la Cruz, la «Teología feminista» viene a constituir una moderna doctrina de la autosalvación, definida por unos rasgos claramente anticristianos. Jesús, también llamado «Crista», no es el Salvador, sino la imagen originaria del «nuevo ser humano».

5. También la Madre de Cristo adquiere un nuevo significado en el marco de la «Teología feminista». Sus interpretaciones no son siempre las mismas y sólo coinciden en el rechazo de la imagen tradicional de María.

Estas teorías no brotan ni de la fe ni tienen en cuenta el carácter excepcional de María, como se pone de manifiesto por su decisión de prescindir del principio mariano de la Maternidad de la Virgen, que supondría una imagen unilateral —dicen— de la mujer como madre y servidora del hijo.

a) El hecho de que María fuera «la virgen obediente al Señor» indigna a las feministas. Para ellas, se trataría de una invención de los teólogos, que habría influido, en el pasado, negativamente en la imagen religiosa y social de la mujer. Al presentar a María sometiendo voluntariamente al «Dios patriarcalista de los hombres», se habría tratado de persuadir a las mujeres cristianas de que hicieran lo mismo. María habría servido sobre todo de modelo para la ética y la antropología cristianas, que han elevado —dicen— al rango de ideales femeninos, conductas y actitudes «pasivas», como servir, recibir y obedecer. De esta forma, según afirma Paul Schmidt, se habría promovido «una relación arbitraria y distorsionada de los cristianos con el mundo»<sup>28</sup>. Catharina Halkes señala, no sin cierta ironía, que «... a las jóvenes y a las mujeres sólo nos quedaba un ideal que seguir: el de la humilde y pura doncella María. Una y otra vez se nos repetía que era voluntad de Dios que las mujeres nos comportásemos servil, recatada —como en segundo plano— y discretamente, sin hacernos notar»<sup>29</sup>.

---

27. Cfr. las «Thesen zur Emanzipation der Frau in Kirche und Gesellschaft», de Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit*, Munich 1977, pp. 70-72.

28. P. SCHMIDT, *María, Modell der neuen Frau...*, p. 8 (vid. nota 18).

29. Catharina HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, p. 93 (vid. nota 5).

La Mariología habría fomentado la «actitud sumisa» de la mujer. En opinión de las feministas, la «supuesta exaltación» de María, en virtud de su Asunción al cielo, no cambia nada las cosas, pues su «assumptio» pasiva se contrapone a la «ascensio» activa de su divino Hijo, que encierra valores superiores<sup>30</sup>.

Algunas feministas rechazan la Mariología por sus «funestas» consecuencias<sup>31</sup>. Mantienen la tesis de que la importancia concedida a María es inversamente proporcional a la valoración de la mujer en la Iglesia: cuanto mayor es la importancia de María, menor es la de la mujer<sup>32</sup>. La piedad mariana debería ser evitada, en lo posible, totalmente.

b) Otras feministas buscan, con sus peculiares doctrinas, una imagen de María «que favorezca más a la mujer»<sup>33</sup>. A tal fin, alteran por completo el contexto bíblico e introducen en sus interpretaciones elementos ajenos al cristianismo. El «Magnificat», por ejemplo, se identifica con un canto de protesta política con consecuencias de orden emancipador<sup>34</sup>. Catharina Halkes lo define como «un canto de lucha contra la injusticia del mundo»<sup>35</sup>, precisando que «se trata de un canto de agradecimiento y alabanza, y, a la vez, un canto crítico y profético... María continúa la acerba crítica social de la denuncia profética, y enlaza la crítica política con una visión mesiánica de la justicia social... El 'Magnificat' representa una radical toma de partido por los pobres, los desposeídos, los que viven en la miseria y... los oprimidos»<sup>36</sup>.

La imagen de María que allí se proyecta tiende a convertirse en el prototipo de la autoliberación femenina, en el modelo del ser humano espontáneo y radical que invierte el orden establecido. La Madre de Jesús surge como la abogada de todos los oprimidos y, en especial, de

30. Cfr. Christa MULACK, *Maria und die Weiblichkeit Gottes...*, p. 152 (vid. nota 18).

31. Cfr. P. SCHMIDT, *Maria, Modell der neuen Frau...*, p. 56 (vid. nota 16).

32. Cfr. Magdalena BUSSMANN, *Maria und die Frauen in der Kirche heute*, conferencia leída en una sesión de la Franz-Hitze-Haus (Münster), durante el coloquio titulado: «Die Frau in Kirche und Gesellschaft» (2-3.10.1982), p. 2.

33. Christa MULACK, *Maria und Weiblichkeit Gottes...*, p. 153 (vid. nota 18).

34. Cfr. P. SCHMIDT, *Maria, Modell der neuen Frau...*, p. 47 (vid. nota 18); Marianne DIRKS, *Königin, Magd oder Schwester im Glauben?*, en W. BEINERT y otros, *Maria, eine ökumenische Herausforderung...*, p. 184 (vid. nota 20).

35. Catharina HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne...*, p. 57 (vid. nota 5).

36. *Ibidem*, p. 113.

las mujeres<sup>37</sup>. No se venera a la Virgen en cuanto Reina del Cielo, sino en cuanto mujer fuerte que se pone del lado de la pobreza, el sufrimiento y la marginación<sup>38</sup>.

Además, esta veneración no se profesa exclusiva ni preferentemente por María. Otras mujeres que vivieron en el entorno de Jesús, como por ejemplo, María Magdalena y María de Betania, adoptan perfiles más precisos, pues —en opinión de las feministas— pueden impulsar mejor que aquélla la superación de la imagen tradicional de la mujer. Se propone incluso prescindir de los hechos históricos y considerar «María» como un nombre común que englobe a todos los personajes bíblicos femeninos más destacados. Con ello, el camino seguido por este simbolismo meramente externo de María desemboca al final en una pura mitologización<sup>39</sup>.

c) Existe, sin embargo, otra corriente dentro del feminismo, que sobrevalora a la Madre de Jesús. Con Catharina Halkes se consume la doctrina que diviniza la figura de María, quien, para esta autora, se convierte en objeto de adoración, como expresión perfecta o paradigmática del «ensimismamiento místico femenino». También, según Leonardo Boff, en María se divinizaría lo femenino, como en Jesús lo masculino<sup>40</sup>. En María se «espiritualizaría» la Tercera Persona de la Santísima Trinidad de forma similar a como la Segunda se encarnó en su Hijo<sup>41</sup>. El Espíritu Santo tomaría posesión de la Virgen para que se tornase visible el rostro materno de Dios<sup>42</sup>.

En opinión de Christa Mulack, la madre-virgen con el hijo en su regazo constituye la más alta expresión de la unidad bipolar masculino-femenino, es decir, la forma suprema de amor. En este contexto, Mulack afirma que «el hecho de que lo masculino se presente siempre de menor tamaño que lo femenino indica que el amor sólo puede manifestarse allí donde las virtualidades femeninas tengan una mayor participación, donde lo femenino conserve su independencia y, por ello, se desarrolle libremente para entregar su amor»<sup>43</sup>.

---

37. Cfr. Waltraud WAGNER-KOENIG, *Der Streik der Madonnen, oder: Die Legende von der Erdenfahrt Mariens*, en «Frau und Mutter. Mitgliederzeit-schrift der Kath. Frauengemeinschaft Deutschlands», 5 (1948) 22-24.

38. Cfr. H. GOLDSTEIN, *Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika*, en «Diakonia», 11 (1981) 398.

39. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *María —die neue Frau und vollkommene Christin*, en «Christliche Innerlichkeit», 18/5 (Mariazell 1983) 218.

40. Cfr. L. BOFF, *Ave Maria...*, p. 81 (vid. nota 24).

41. *Ibidem*, p. 94.

42. *Ibidem*, p. 99.

43. Christa MULACK, *María und die Weiblichkeit Gottes...*, p. 162 (vid. nota 20).

Hasta aquí hemos realizado una exposición bastante amplia de los puntos de vista del feminismo en materia religiosa. Tales concepciones se aproximan más a una «fantasía» enfermiza que a una verdadera doctrina sana y congruente; una fantasía, en fin, que tiene poco en común con el auténtico cristianismo.

## II

A la vista de las ficticias imágenes de Dios aquí presentadas, hemos de recordar el primer mandamiento del Decálogo mosaico, el cual no merma nuestra libertad, sino todo lo contrario, pues constituye precisamente la más clara expresión de nuestras limitaciones naturales.

6. No podemos, en efecto, disponer de Dios a nuestro capricho. Su ser se erige por encima de todas las ideas humanas. Cualquier intento humano de comprenderle es, por definición, insuficiente, pues, aunque cognoscible, es inefable. Debemos, por tanto, acudir a la Revelación, que se contiene en las Sagradas Escrituras y en la tradición cristiana y cuya interpretación auténtica está confiada al Magisterio de la Iglesia<sup>44</sup>. La Revelación es una fuente inagotable de conocimiento, que nos aproxima a la verdad más que cualquier esfuerzo individual.

Objeto inmediato de la Revelación son los nombres divinos, a través de los cuales se nos da a conocer lo incomprendible. Estos nombres nos hablan de Dios. La teología cristiana, apoyada en la fe, puede esforzarse por interpretarlos, pero nunca podrá cambiarlos. Friedbert Hohmeier señala a este respecto: «Si los nombres humanos son expresión de nuestra persona única e irrepetible..., ¿por qué nos permitimos alterar el nombre de Dios, pretextando que así podremos comprender su ser mejor que por medio del nombre que El mismo nos ha revelado...?»<sup>45</sup>.

En su decreto salvífico, Dios ha querido revelarse esencialmente a través de nombres masculinos, que se oponen a las imágenes femeninas de la divinidad, empleadas por las religiones naturales, de carácter pagano. Si hoy el feminismo introduce de nuevo el culto a las divinidades femeninas, habremos de considerar que se trata de un claro retorno al paganismo adorador de la naturaleza.

---

44. Cfr. Conc. Vaticano I, Const. Dogm. *Dei Filius* c. 2; Conc. Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, cc. 2-3.

45. F. HOHMEIER, *Der Theologische Feminismus...*, p. 103 (vid. nota 13).

a) Llamamos a Dios nuestro Padre porque es Padre de Cristo<sup>46</sup>. Han sido, en efecto, numerosos los intentos de explicar los nombres divinos de la Trinidad y de mostrar que la expresión más adecuada para referirse al Dios Padre, que engendra a su Hijo desde la eternidad, es la de «madre eterna»<sup>47</sup>. Sin embargo, hemos de admitir que, en último término, somos incapaces de justificar los nombres de Dios.

Dios está más allá de la sexualidad; es perfecto en su ser, en la trinidad de sus Personas, que nada tienen que ver con la masculinidad ni la feminidad<sup>48</sup>. Incluso el Espíritu Santo —al que la gramática designa con los géneros masculino y neutro— no puede ser comprendido desde las categorías propias de lo creado.

b) Por otra parte, en Dios se fundamentan, no sólo la paternidad, sino también la maternidad —y todas las demás perfecciones de las criaturas—. Las Sagradas Escrituras presentan los rasgos maternos de un Dios que consuela a su Hijo<sup>49</sup>, que no le olvida nunca<sup>50</sup> y le toma amorosamente en sus brazos<sup>51</sup> y que —al final de la Historia— enjuga las lágrimas de nuestros ojos<sup>52</sup>. Clemente Alejandrino se expresa en los siguientes términos: «Dios es amor ... en El lo inefable es padre, y su misericordia hacia nosotros, madre»<sup>53</sup>.

En cierto modo, puede afirmarse que en Dios se conjugan tanto lo masculino como lo femenino, pero no de una forma humanizada, como creen los paganos, sino en un sentido análogo, ideal, ejemplar y fundamental.

c) Dios extrajo de sí mismo las posibilidades originarias de la masculinidad y la feminidad; creó al hombre y la mujer a su imagen y semejanza<sup>54</sup>. No existe, por tanto, el «hombre», sino hombres y mujeres cuya causa primera es la misma<sup>55</sup>. Ambos contienen un referencia inmediata y última a Dios, además de poseer una libertad inviolable y una elevada dignidad.

---

46. Cfr. Mt 11, 25-27.

47. Cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Die Würde der Frau*, en «Concilium», 11 (1982) 351.

48. Cfr. Claudie LAVAUD, *Personsein oberhalb von Geschlecht*, en *ibidem*, pp. 339-345.

49. Cfr. Is 66, 13.

50. Cfr. Is 49, 15.

51. Cfr. Os 11, 4.

52. Cfr. Apoc 21, 4.

53. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis dives salvetur?*, 37, 2 ss. (PG 9, 642 ss.).

54. Cfr. Gen 1, 27.

55. Cfr. J. HOEFFNER, *Von der Würde und dem Dienst der Frau*, «Zeitfragen Heft» 11, *Presseamt des Erzbistums Köln*, Köln 1982, p. 4.

La antropología cristiana ha definido siempre la igualdad de rango y condición para ambos sexos, lo cual no significa que haya sostenido el ideal feminista de igualdad. Hombre y mujer tienen, desde el punto de vista de su naturaleza, idéntico valor, pero esa naturaleza se expresa distintamente en uno y otra.

La mujer, debido a su feminidad, es «humana» de una forma determinada. No lo es menos que el hombre, pero lo es a su manera. Su sexualidad no es para ella una simple condición de la que incluso podría carecer; es, por el contrario, una realidad que abarca originalmente su ser y su conducta y de la que no puede disponer arbitrariamente: Dios mismo, y no la voluntad de la mujer, ha fijado en la creación lo que constituye la vocación femenina.

7. De acuerdo con la condición que la creación le ha conferido, corresponde a la mujer una tarea distinta de la del hombre. En virtud de esta tarea, su ser ha sido configurado, de alguna forma, con referencia al del hombre, lo cual se manifiesta fundamentalmente en el matrimonio y la familia<sup>56</sup>. Del mismo modo que descubrimos en el cosmos, como uno de sus rasgos fundamentales, cierta estructuración jerarquizada, así también se percibe esa jerarquización en las relaciones intersexuales; la división funcional de las tareas en el ámbito familiar muestra que, en concreto, las actividades femeninas están, por así decirlo, «subordinadas» a las del varón. Tal «subordinación» no debe entenderse en términos absolutos, pues la mujer no ha sido creada para el hombre, sino para Dios. Es cierto que al varón se le ha encomendado una posición privilegiada dentro de la comunidad conyugal, pero se trata de una posición provisional y pasajera. Al final de los tiempos se instaurará una jerarquía que no dependerá del sexo ni de cualquier otra categoría contingente, sino exclusivamente de la santidad de cada uno.

a) En su origen, las relaciones entre el hombre y la mujer se definían por su armonía; prefiguraban la «autoentrega»<sup>57</sup> voluntaria del Hijo de Dios, que, en cuanto Hombre, se somete al Padre, con Quien constituye, sin embargo, una única esencia. Por la caída original, la humanidad se separó de Dios y se rebeló contra su Creador. Este hecho supuso necesariamente una distorsión de las relaciones entre los sexos. Sus consecuencias pueden apreciarse en numerosas culturas y civilizaciones: los hombres degradan a las mujeres y las despojan de sus derechos, en tanto que éstas se defienden de la tutela masculina.

---

56. Cfr. 1 Cor 11, 3; Col 3, 18.

57. Phil 2, 7.

Tampoco el judaísmo posterior aportó una valoración satisfactoria de la mujer. Werner Neuer sostiene que «la mujer era infravalorada frente al varón, en el ámbito religioso, jurídico y moral, y que tal infravaloración implicaba una opresión religiosa y social»<sup>58</sup>.

b) El nacimiento de Jesús supuso un cambio radical en la situación de la mujer. Cristo reconcilió de nuevo a la humanidad consigo misma y con Dios. Además, al hacer uso de una gran libertad en su trato con las mujeres, se enfrentó a los prejuicios y convencionalismos de una sociedad diseñada por varones. En contra de lo que era habitual en su entorno, Jesús apreció igualmente a la mujer que al varón, desde el punto de vista creatural. Las mujeres fueron sus fieles acompañantes desde su nacimiento hasta su muerte en la Cruz; y algunas mujeres, más valientes que los Apóstoles, fueron también los *primeros* testigos de su Resurrección<sup>59</sup>.

Sin embargo, Jesús no eligió a ninguna mujer para formar parte de los Doce que habrían de constituir el fundamento de su Iglesia<sup>60</sup>: ninguna mujer; sólo varones. Posteriormente, éstos transfirieron a otros hombres la dirección de las comunidades<sup>61</sup>, de modo que esa estructuración jerárquica —que parece ser una constante cósmica— también tuvo su reflejo en la Iglesia, como antes en la familia, en la cual el marido es la cabeza; y así, unos cuantos varones, elegidos por Dios, presiden la gran familia de la Iglesia. No obstante, la aceptación de sus decisiones no debe ser por coacción o violencia, sino libre y con plena conciencia de la igualdad natural y fundamental. En este sentido, afirma San Pablo, «no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo»<sup>62</sup>.

### III

El libre sometimiento a la voluntad de Dios constituye el secreto para la reconstrucción del orden destruido. Una criatura, como María, comprendió esta verdad a la perfección. De Ella se sirvió Dios de una forma especial y única: su entrega al Señor fue tan absoluta y definitiva que en ningún momento se vio mermada por titubeos ni infidelidades. La letanía lauretana la llama «virgo fidelis».

---

58. W. NEUER, *Mann und Frau in christlicher Sicht*, Giessen 1981, p. 85.

59. Cfr. Mt 28, 9-10.

60. Cfr. Eph 2, 20.

61. Cfr. Act 6,3; 14,23; Tit 1,5 ss.; 1 Tim 4, 14. Cfr. SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Inter insigniores*, de 15.10.76, sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, n. III.

62. Gal 3, 28.

8. La perpetua virginidad de María significa que ha sido desposada y cubierta por la sombra del Espíritu Santo. La Tercera Persona de la Santísima Trinidad no se ha «encarnado» en Ella —como afirma Boff<sup>63</sup>—, sino que actúa en su interior, infundiéndole una gracia extraordinaria, como lo atestiguan su plenitud de gracia que, según Suárez, supera a la de todos los ángeles y santos<sup>64</sup>, y su integridad corporal. María fue requerida por Dios para participar en la obra de la Redención y Ella aceptó sin reservas. Su virginidad física es signo y expresión de una profunda concepción interior. Con razón afirman los Padres de la Iglesia que María concibió primero en su espíritu y después en su cuerpo. Puso en manos de Dios toda su alma y fuerza espiritual. Su corazón no estaba dividido: la entrega fue absoluta.

a) Con su obediencia María venció el orgullo de Eva; por eso, se la denomina también la «nueva» Mujer. En efecto; Scheffczyk explica que lo «nuevo» equivale, en el pensamiento bíblico cristiano, a lo que todavía no se ha dado, lo único, lo definitivo. La «novedad» de María no implica que su figura haya de adaptarse a la interpretación moderna. Su significado no admite consideraciones políticas ni sociales. En la historia de la salvación, «novedad» quiere decir más bien «aquello que, frente a lo viejo y caduco, se conserva permanentemente nuevo; aquello que, merced a su plenitud, nunca puede envejecer ni agotarse. Es la presencia de lo definitivo y supratemporal, que no... puede ser reivindicado ni apropiado por ninguna época concreta»<sup>65</sup>. Es aquello que permanece, de lo que brota toda generación futura.

María es la «nueva» mujer, el ser humano perfecto. En Ella se materializa el auténtico espíritu del cristiano: no se trata de una actitud intelectual ante el mundo, como es el caso de otras religiones, sino de la comunión con Cristo, que se apodera del espíritu y se proyecta en el conjunto de la vida física y moral del hombre. Ser cristiano es, pues, prolongar la Encarnación en la Iglesia y en sus miembros, al igual que sucedió un día en María.

b) La realidad que encarna María es demasiado radical y revolucionaria como para ser asumida por un concepto político. La revolución de todo lo humano, que se produce en y por María, es tremendamente radical: Ella nos trae la liberación del pecado, la transformación del corazón y la renovación interior del hombre. No hay, pues, ninguna falsa revolución exterior<sup>66</sup>.

63. Cfr. L. BOFF, *Ave Maria...*, p. 81 (vid. nota 24).

64. Cfr. F. SUÁREZ, *De mysteriis vitae Christi*, disp. 18, sec. 4, n. 14.

65. L. SCHEFFCZYK, *Maria —die neue Frau und vollkommene Christin...*, p. 213.

66. Cfr. *ibidem*, pp. 221 ss.

María acepta los planes de Dios y los hace suyos. Su actitud se ha tachado a veces de «pasiva». Sin embargo, debe tenerse en cuenta que algunas virtudes, como la entrega, la humildad, la obediencia y la disposición al sacrificio y al servicio sólo son posibles gracias a una elevada actividad espiritual, que decide prescindir de los deseos personales. María no es servil, sino libre y consciente de su responsabilidad.

Por otra parte, la pasividad no es, a la luz de la fe, algo puramente negativo, como hasta cierto punto lo era para los antiguos filósofos. Se trata, por el contrario, de una exigencia de algún modo imprescindible en la vida cristiana: sólo quien se abandona a Dios puede ser acogido por El y recibir su gracia. Con ese abandono se consuma la suprema realización del hombre: la «ancilla Domini» es al mismo tiempo la «regina coeli».

9. María representa el modelo perfecto del cristiano: Virgen entre las vírgenes y Reina del Cielo. Pero sobre todo es Madre. A través de su maternidad Dios ha revelado la dignidad de la mujer. Su maternidad es también lo que confiere, mejor que cualquiera de las concepciones feministas, valor y reconocimiento a la feminidad.

*María colaboró como mujer en la Redención.* Fue Ella, en su condición de mujer, la que primero recibió, custodió y transmitió la gracia, y su naturaleza femenina profundizó e interiorizó la entrega a Dios y a los hombres de una manera especial. María recorrió el camino del silencio, de la discreción y del servicio desinteresado. Como auxilio en el desamparo, refugio de afligidos e intercesora celestial, nos muestra la misericordia de Dios. Su naturaleza femenina constituye una ayuda excepcional a la misión redentora de los hombres.

a) María es madre, no sacerdote. Sus tareas específicas se sitúan en el marco de los cuidados maternos y del amor, no en el de la jerarquía. El lugar de María no estuvo nunca por delante de su Hijo o a su altura, sino siempre detrás. Incluso después de la muerte de Aquél, lejos de preceder o de acompañar a los Apóstoles, permaneció humildemente a su sombra.

La madre no se realiza en ella misma, sino en el hijo. En este sentido, la misión de María en la Iglesia afecta a la propia realidad de ésta. Pues no es la Iglesia, en cuanto madre, ella misma principio de actuación, sino que es Cristo quien actúa en ella. María representa esencialmente a la Iglesia y a la humanidad que recibe la salvación. Su aceptación confiada del mensaje divino constituye un modelo y un ejemplo para todos los cristianos, incluidos los varones, si bien es precisamente la mujer la que mejor puede aprender de las actitudes de María.

b) El ideal existencial femenino no debe buscarse exactamente por referencia al ideal de vida masculino. Cualquier intento de comparar la mujer con el hombre desvirtuaría más su condición, que la enaltecería. Los esfuerzos en este sentido ignoran la misión y los dones específicos de la mujer. Esta no puede alcanzar su perfección por medio de una convulsiva liberación, sino por la plena aceptación del orden creado y de su propia naturaleza. María ha mostrado el camino que conduce a esta meta.

La maternidad de María ofrece, precisamente en una época dominada por el egoísmo, un ejemplo de bondad. Gertrud von Le Fort señaló hace algunos años que «nada caracteriza de forma más trágica y profunda la situación del mundo actual que la ausencia de todo sentimiento maternal»<sup>67</sup>.

c) Imitar a María exige renuncia a toda ambición, a toda expresividad teatral; supone, no ya la búsqueda de uno mismo y de la propia «realización», sino, por el contrario, la dedicación al prójimo para convertirse en su último refugio, en el que aquél encuentre paciencia, bondad y perdón. Es propio de la mujer maternal callar y esperar. Constituye, por tanto, un complemento perfecto del hombre, pues tiene el privilegio de poder ser indulgente y de poder encubrir a veces un error o una debilidad. Según Von Le Fort, el hecho de que las mujeres crean necesario perseguir y denunciar cualquier injusticia es un funesto error y una de las causas de su ansiedad<sup>68</sup>. La mujer maternal hace más llevadera la vida, atendiendo y comprendiendo a los demás y, al mismo tiempo, se convierte a sí misma en vencedora de la vida cotidiana pues, al hacerla más tolerable, logra sobre ella una victoria diaria que será tanto mayor cuanto menos se perciba.

10. La auténtica promoción de la mujer exige el reconocimiento claro del valor de sus tareas maternas y familiares. Su esfuerzo específico y propio ha de realizarse en el seno de la familia. Tal promoción no puede llevarse a cabo, de modo que marido y mujer, padre e hijos, se «emancipen» los unos de los otros. Los esposos, por el contrario, han de ser conscientes de la grandeza de sus relaciones, reflejo de la unión de Cristo con su Iglesia<sup>69</sup>. A la Iglesia y a la mujer les corresponde el voluntario sometimiento a Cristo y al marido, respectivamente. Y el marido, por su parte, ha de preservar el orden matrimonial y amar a su mujer tanto como a sí mismo<sup>70</sup>. Esto significa que sólo cuando

---

67. Gertrud von LE FORT, *Die ewige Frau*, München 1950, p. 128.

68. Cfr. *ibidem*, p. 118.

69. Cfr. Eph 5, 22 ss.

70. Cfr. Eph 5, 33.

ambos se profesan un amor sin límites, alcanzan plenamente el fin de su comunidad matrimonial, al tiempo que sus cualidades respectivas se complementan positivamente.

a) Las madres cristianas se preocupan de que también hoy sus familias constituyan un lugar de encuentro con Dios. Su labor silenciosa y desinteresada ha sido siempre testimonio de su fe en el sacerdocio común o universal de los fieles, y ha convertido a sus familias en esas «pequeñas iglesias» (iglesias domésticas) de las que, con tanta satisfacción, habla hoy el Magisterio<sup>71</sup>.

Esto no significa, sin embargo, que la actuación de la mujer deba limitarse a un ámbito reducido. Cuando se considera la dignidad de las obligaciones domésticas hay algo que no debe pasarse por alto: las capacidades y dones espirituales —intuición y comprensión hacia las personas, por una parte, y objetividad y visión universal, por la otra— no se han repartido en función del sexo: no acompañan respectivamente a cada sexo de manera distinta y hasta opuesta; sino que, más bien, han sido concedidos con el fin de fomentar una fuerza espiritual común. Ambos sexos han sido dotados con arreglo a sus tareas espirituales. Los mismos derechos y responsabilidades idénticas del hombre y la mujer justifican la incorporación de esta última a la vida pública. Ha de exigirse, por tanto, que el hombre reconozca plenamente las capacidades femeninas, teniendo en cuenta que dicho reconocimiento no reduce el valor de su masculinidad, sino que, por el contrario, eleva su condición de ser humano.

b) También la mujer soltera alcanza su plenitud imitando la figura de María, que es al mismo tiempo madre y virgen. Es obvio que virginidad y soltería expresan realidades distintas; pero también es preciso reconocer que, en todas las épocas, la virginidad ha sido signo natural característico de la mujer soltera. Hoy en día se rechaza esta correlación olvidando que la virginidad no sólo es expresión de una condición de la mujer, sino que representa por sí misma un valor. Un valor que puede tener carácter religioso cuando la virginidad se elige consciente y libremente por amor a Dios, «propter regnum coelorum»<sup>72</sup>. Es evidente que las feministas, que con su actitud de desprecio y odio niegan el matrimonio y la maternidad, nunca podrán comprender el valor y el sentido de la virginidad cristiana.

El matrimonio, unión indisoluble de un hombre y una mujer, simboliza el amor de Dios a la humanidad; la mujer virgen, en cambio, es ella por sí misma testimonio de ese amor esponsal. El «mysterium

---

71. Cfr. JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, 22.11.1981, n. 49.

72. Mt 19, 12.

caritatis» que se manifiesta en el matrimonio penetra la vida de éste y lo eleva a un plano de realización sobrenatural. La mujer virgen vive directamente en relación a Cristo, en una entrega exclusiva a El.

El Magisterio eclesiástico ha señalado en repetidas ocasiones que la virginidad libremente elegida «por amor al Reino de los cielos» supera incluso en dignidad a la maternidad<sup>73</sup>, pues el valor de un amor o de una pasión depende de *quién* amemos o *por quién* sintamos esa pasión. En el caso de la virginidad cristiana, es el propio Dios el objeto inmediato de todos los anhelos.

Nadie puede merecer por sí mismo la vocación de Dios a una entrega completa; sólo Dios la concede. Sin embargo, todo cristiano —sea varón o mujer— habría de estar preparado para aceptar ese don y, si recibiese esa llamada especial de Dios, debería tener el valor de renunciar a su situación de seguridad material y abandonarse por completo —como lo hizo María— a los designios de la providencia divina.

c) La mujer virgen representa simbólicamente la entrega religiosa, y la afirmación de su valor como persona en una relación inmediata con Dios. Es natural que la Liturgia haya reservado a las vírgenes cristianas un puesto de honor junto a los mártires, pues también la mujer virgen testimonia el valor absoluto del alma, mediante la ofrenda de su vida terrena.

En la medida en que los hombres se entregan a la adoración de Dios, su personalidad se desarrolla y enriquece. Cuando, por el contrario, sólo se preocupan de su propia estima, terminan por tornarse más pobres, pequeños y vacíos. Quizá sea ésta una de las causas de la creciente oleada de estados anímicos depresivos que hoy en día sufren tantas mujeres, cuya conciencia de identidad se ve azotada por la inseguridad. Se olvida que los propios límites sólo pueden traspasarse mediante la confrontación con el Dios personal.

Por desgracia, la teofantasia feminista no alcanza el nivel poético de los grandes místicos, ni la profundidad especulativa de las doctoras de la Iglesia, que, como Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Brígida de Suecia, Catalina de Siena, Teresa de Jesús, Gertrud von le Fort y Edith Stein, nos han hablado del amor de Dios. También los hombres pueden aprender mucho de estas mujeres sobre el amor a Dios y a la Iglesia, y encontrar en ellas la confirmación y el respaldo necesarios para su servicio a la Iglesia.

---

73. Cfr. Conc. de Trento, *De sacramento matrimonii*, sess. XXIV, c. 10; PIO XII, Enc. *Sacra Virginitas*, 1954; JUAN PABLO II, *Familiaris consortio...*, n. 16.

Naturalmente, no resulta fácil asumir la vocación cristiana hasta sus últimas consecuencias. Para ello es imprescindible amar con sinceridad la misión que se nos encomienda. El sí de María a la llamada divina fue un sí al sacrificio del Gólgota. El sí de la mujer cristiana al matrimonio o a la virginidad debe asemejarse al comportamiento de la Madre de Dios. Sólo así podrá la mujer ser la fuerza y el apoyo del varón en la construcción de la creación nueva<sup>74</sup>.

Jutta Burggraf  
Mommsenstrasse 116  
D-5000 KÖLN-41 (R.F.A.)

---

74. Versión castellana de J. I. SARANYANA.

