

CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

AÑO VII, Vol. 27

Invierno de 2025

ORGANO OFICIAL DE LA



**FACULTAD TEOLÓGICA
CRISTIANA REFORMADA**

Publicación trimestral del claustro de profesores de
la Facultad Teológica Cristiana Reformada.

Director:

Manuel Díaz Pineda

Consejo de Redacción:

José Uwe Hutter

José Luis Fortes Gutiérrez

Alfonso Roper Berzosa

Juan Manuel Quero

Francisco González de Posada

Con coraje y fe puedes
lograr grandes avances.
Te deseo una Feliz
Navidad y un maravilloso
Año Nuevo 2026.

Felices Fiestas



Título CUADERNOS DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

FACULTAD TEOLÓGICA CRISTIANA REFORMADA, MADRID
Email: ftcr_es@yahoo.es

Impreso en España

ISSN 2659-9945

INDICE

EDITORIAL.....	7
EL DEBATE SOBRE MARÍA «CORREDENTORA» Y «MEDIADORA DE TODAS LAS GRACIAS»: ACTUALIDAD, RAÍCES HISTÓRICAS Y ENFOQUES ECUMÉNICOS	
Juan G. Biedma	9
LOS NOMBRE DE LA REFORMA DEL SIGLO XVI	
Juan Manuel Quero Moreno.....	65
EL <i>ALEGATO CIENTÍFICO-RELIGIOSO</i> DE JORGE JUAN EN LA ESPAÑA DEL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XVIII	
Francisco González de Posada.....	71
PERSPECTIVAS DE LA TEOLOGÍA POSMODERNA. EL CRISTIANISMO ES: LA RELIGIÓN DE LOS QUE NO NECESITAN RELIGIÓN	
Antonio Carmona Heredia.....	81
LIBROS APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO	
Juan María Tellería.....	95
THANATOS DERROTADO UN ANÁLISIS SOTERIOLÓGICO DE LA TRIPLE VICTORIA DE CRISTO SOBRE LA MUERTE	
Luis Dimas Jolón.....	119
RESEÑA DE LIBROS.....	129

EDITORIAL

En el presente número que aparece de *Cuadernos de Reflexión Teológica*, se incorpora Juan G. Biedma, un nuevo colaborador, con un trabajo de rabiosa actualidad titulado ***El debate sobre María “Corredentora” y “Mediadora de todas las gracias”: Actualidad, raíces históricas y enfoques ecuménicos***, en el que estudia la nota doctrinal del Dicasterio para la Doctrina de la Fe *Mater Populi Fidelis* [2025].

El estudio del profesor Juan Manuel Quero Moreno titulado ***Los nombres de la Reforma del siglo XVI***, donde señala los nombres acuñados para explicar todos los desarrollos teológicos que se darían bajo los acontecimientos de la Reforma del XVI, escogiendo los más destacados.

Francisco González de Posada nos presenta ***El alegato científico-religioso de Jorge Juan en la España del último tercio del siglo XVIII***, donde estudia su pequeña obra, que conocemos como *Estado de la Astronomía en Europa*.

Antonio Carmona Heredia trata sobre las ***Perspectivas de la teología moderna. El cristianismo es: la religión de los que no necesitan religión***, donde detalla los nuevos retos del cristianismo, o sea, una forma de vida que no se basa en la razón, sino en la fe en Jesús de Nazaret.

Publicamos el trabajo de Juan María Tellería, titulado ***Libros apócrifos del Nuevo Testamento***, dedicado al estudio del conjunto de obras gestadas en los primeros siglos de nuestra Era.

Por último, del profesor Luis Dimas Jolón presentamos el estudio ***Thanatos derrotado un análisis soteriológico de la triple victoria de Cristo sobre la muerte***. Sosteniendo que la obra redentora de Cristo no es una victoria parcial sobre la tumba, sino una conquista integral y soberana sobre cada una de las dimensiones de la muerte.

EL DEBATE SOBRE MARÍA «CORREDENTORA» Y «MEDIADORA DE TODAS LAS GRACIAS»: ACTUALIDAD, RAÍCES HISTÓRICAS Y ENFOQUES ECUMÉNICOS

Juan G. Biedma*



Resumen

La Nota doctrinal *Mater Populi Fidelis* [2025], aprobada por el papa León XIV y publicada por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe, sirve de punto de partida para revisar críticamente los títulos marianos de «Corredentora» y «Mediadora de todas las gracias». El estudio reconstruye la génesis histórica de la idea de cooperación singular de María en la salvación —desde la tipología patrística de la «nueva Eva» hasta el mariologismo maximalista contemporáneo y las campañas por un «quinto dogma»— y muestra cómo el Vaticano II, el magisterio de la Congregación para la Doctrina de la Fe bajo Joseph Ratzinger, así como los pontificados de Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, han ido acotando y finalmente desaconsejando el uso oficial del título «Corredentora» por su ambigüedad dogmática, sus riesgos pastorales y sus consecuencias ecuménicas.

El trabajo confronta esta evolución católica con la recepción de María en las iglesias ortodoxas, anglicanas, protestantes históricas, evangélicas y pentecostales, que rechazan unánimemente toda noción de «corredención» mariana. A la luz

*Diploma en Ciencias Bíblicas por la Escuela Bíblica de Madrid, Diplomas en Historia y Teología del Ecumenismo, Diploma y la Licenciatura en Ciencias Religiosas en el Instituto Teológico San Dámaso de Madrid, Máster, con calificación cum laude, en Teología Dogmática Protestante por el Instituto Superior de Teología y Ciencias Bíblicas (CEIBI).

del Solus Christus y de la Sola Gratia, se propone una mariología sobria y bíblico–patrística que presenta a María como madre de Jesús, mujer y discípula eminente, sin funciones mediadoras paralelas a Cristo ni plus salvífico propio; se critica igualmente la economía canónica de los milagros y la hipertrofia devocional ligada a santuarios y apariciones. Finalmente, se interroga la posible continuidad simbólica entre la Virgen y las antiguas diosas madres (Isis, Cibeles, Pachamama...), preguntando si ciertas formas de mariolatría popular pueden interpretarse como inculturación cristiana de lo femenino sagrado o más bien como una traición práctica a la cristología de Nicea, que confiesa a Jesucristo como único Señor y único Redentor.

Palabras clave

Mater Populi Fidelis; mariología bíblico–patrística; María Corredentora; María Mediadora de todas las gracias; mariolatría; devociones y santuarios marianos; milagros y gracia; Solus Christus; Sola Gratia; ecumenismo católico–protestante; Diosas madres e inculturación (Isis, Cibeles, Pachamama); sincretismo religioso; cristología de

Actualidad de la Nota doctrinal Mater Populi Fidelis

El pasado 4 de noviembre de 2025, el Dicasterio para la Doctrina de la Fe hizo pública la Nota doctrinal Mater Populi fidelis, cuyo título latino se explica internamente como «La Madre del Pueblo fiel», firmada por el polémico cardenal Víctor Manuel Fernández como prefecto y aprobada previamente por el papa León XIV el 7 de octubre del mismo año, memoria litúrgica de la Virgen del Rosario [1], en lo que está siendo ya su primera rúbrica polémica, dado que la intervención magisterial puede interpretarse como un gesto de corrección frente a determinadas formas de «mariolatría» que buscaban situar a María en un papel casi central dentro de la economía de la salvación y, al mismo tiempo, desde una mirada ecuménica, como una respuesta —al menos parcial— a las críticas constantes de numerosos sectores

protestantes respecto a la veneración mariana promovida en el catolicismo.[2]

La Nota, fruto de un prolongado trabajo colegial, se inserta en la línea de los recientes documentos sobre la piedad mariana y, como ha recalcado la síntesis de Vatican News, ofrece una amplia reflexión bíblico-teológica sobre la devoción a María como Madre de los creyentes y Madre del Pueblo fiel, analizando diversos títulos marianos, valorando algunos de ellos y desaconsejando el uso de otros.[3] De modo particular, el texto desaconseja expresamente la aplicación del título «Corredentora», también el de «Mediadora de todas las gracias» a la Virgen: «es siempre inoportuno el uso del título de Corredentora para definir la cooperación de María», porque ese modo de hablar corre el riesgo de oscurecer la confesión de la única mediación salvífica de Cristo y de desequilibrar la armonía de las verdades de la fe.[4]

En consecuencia, la Nota recuerda que toda auténtica mariología católica debe salvaguardar que sólo Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, es Redentor y Mediador universal, mientras que María participa de modo singular, pero siempre subordinado y derivado, en la economía de la salvación.[5]

Los medios de comunicación han recogido la publicación de la Nota subrayando, casi unánimemente, el «no» del Vaticano al título de «Corredentora». Titulares como «Madre del pueblo fiel, no Corredentrice», en L'Osservatore Romano, o «La Virgen María es madre e intercesora, pero no corredentora», en diversas agencias y diarios de ámbito hispanoamericano, han resumido el núcleo del mensaje: no se definirá ningún nuevo dogma mariano y se cierra una larga controversia en torno a la eventual proclamación de María como corredentora.[6] Algunos análisis de prensa han destacado expresamente que la Santa Sede «ha puesto punto final a una discusión teológica que lleva décadas dividiendo a estudiosos y devotos», al precisar que títulos como «corredentora» o «mediadora» deben evitarse cuando puedan oscurecer la unicidad de la única mediación de Cristo.[7]

En el plano doctrinal, la Nota rechaza entender a María como «mediadora» en un sentido propio o estricto (reservado a Cristo), recordando que «en sentido estricto, no podemos hablar de otra mediación en la gracia que no sea la del Hijo de Dios encarnado».[8] A partir de esta afirmación, el documento matiza que ninguna criatura, «ni siquiera los apóstoles o la Santísima Virgen», puede ser considerada «dispensadora universal de la gracia» y que «solo Dios puede regalar la gracia, y lo hace por medio de la Humanidad de Cristo».[9] De ahí que se descarte cualquier imagen de María como cauce necesario de la gracia divina o como depósito paralelo al de Dios mismo: su maternidad en el orden de la gracia se entiende como función dispositiva e intercesora, en cuanto ayuda a «disponer el corazón para la gracia que el Señor infunde» y acompaña la acción del Espíritu, pero sin sustituirla ni añadir nada a la obra salvífica de Cristo.[10] Esta línea de pensamiento ha sido recogida también por la divulgación periodística en fórmulas sintéticas, del tipo: «La Virgen María no concede gracias ni ayuda a salvar las almas de los católicos; quien salva y otorga la gracia es solo Cristo», mientras que María aparece descrita como figura de cercanía, intercesión y ejemplo de fe.[11]

Lejos de rebajar la grandeza de la Virgen, el propósito de *Mater Populi fidelis* es situar con precisión su papel subordinado a Cristo dentro de la economía de la salvación. Diversas crónicas han resumido esta perspectiva con la fórmula: María es «madre e intercesora, pero no corredentora», de modo que su misión consiste en acompañar a los fieles hacia el único Redentor, no en compartir su poder salvador ni convertirse en fuente autónoma de gracia.[12] El documento doctrinal insiste, en este sentido, en que no se honra auténticamente a la Virgen «atribuyéndole alguna mediación en la realización de [la] obra exclusivamente divina» de la justificación, sino reconociendo que todo lo que ella es y realiza proviene de la gracia de Cristo y remite finalmente a la glorificación de la Trinidad.[13]

Las autoridades vaticanas han insistido en que la Nota no pretende «degradar» a la Virgen ni recortar la piedad popular,

sino dispar equívocos doctrinales y purificar ciertas expresiones devocionales que pueden oscurecer la centralidad de Cristo. En las presentaciones oficiales se ha subrayado que Mater Populi fidelis considera la devoción mariana como un «tesoro de la Iglesia» y que la piedad del pueblo fiel «no se contempla para corregirla sino, sobre todo, para valorarla, admirarla y alentarla», al tiempo que se precisan aquellos títulos que «generan confusión» o dificultan el diálogo ecuménico.**[14]** El prólogo de la Nota, redactado bajo la responsabilidad del cardinal Víctor Manuel Fernández, advierte que, junto a una auténtica piedad mariana, «existen algunos grupos de reflexión mariana, publicaciones, nuevas devociones e incluso solicitudes de dogmas marianos, que no presentan las mismas características de la devoción popular», y que «se expresan intensamente a través de las redes sociales despertando, con frecuencia, dudas en los fieles más sencillos».**[15]**

La Nota doctrinal busca precisamente ofrecer claridad, recordando que toda verdadera devoción mariana debe realzar la mediación única de Cristo. Por eso afirma que «cuando una expresión requiere muchas y constantes explicaciones, para evitar que se desvíe de un significado correcto, no presta un servicio a la fe del Pueblo de Dios y se vuelve inconveniente».**[16]** Aplicado al caso, el documento concluye que el título de «Corredentora» no ayuda a ensalzar a María como la primera y máxima colaboradora en la obra de la Redención y de la gracia, «porque el peligro de oscurecer el lugar exclusivo de Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre por nuestra salvación, único capaz de ofrecer al Padre un sacrificio de valor infinito, no sería un verdadero honor a la Madre».**[17]**

En positivo, Mater Populi fidelis reafirma a María como Madre del Redentor y Madre espiritual de los creyentes, subrayando que su cooperación es siempre «participada, derivada y subordinada» a la obra de Cristo y que ella no puede ser presentada como «dispensadora universal de la gracia» ni como vía necesaria para acceder a la inhabitación trinitaria.**[18]** Diversos análisis periodísticos han interpretado esta orientación como un freno a

ciertas formas de «mariolatría», señalando que el Vaticano «frena en seco la “mariolatría”: la Virgen no es Corredentora ni mediadora de todas las gracias» y que «tumba dos supuestos dogmas por generar confusión y desequilibrio en las verdades de la fe por exceso de mariolatría».[19]

Cabe señalar que esta clarificación no nace de un giro repentino de la doctrina, sino que se sitúa explícitamente en la continuidad del magisterio católico reciente. La propia Mater Populi fidelis recuerda que el Vaticano II «se abstuvo de emplear» la expresión «Corredentora» por «razones dogmáticas, pastorales y ecuménicas», prefiriendo hablar de cooperación y maternidad espiritual de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia.[20] Los trabajos conciliares optaron por centrar el capítulo VIII de Lumen gentium en la subordinación radical de María a la única mediación de Cristo y evitar fórmulas que pudieran dificultar el diálogo ecuménico o confundir a los fieles.[21]

Los papas posteriores han mantenido esta línea de prudencia. La Nota recuerda que Juan Pablo II utilizó el título «Corredentora» en varias ocasiones —al menos siete, según el recuento de los especialistas—, pero siempre en discursos u oraciones de carácter devocional y nunca en documentos dogmáticos o definitorios; además, no incluyó dicho título en la encíclica Redemptoris Mater [1987], dedicada precisamente al papel de María en el misterio de la Redención.[22] Diversos análisis periodísticos han subrayado que, tras el juicio teológico de la entonces Congregación para la Doctrina de la Fe, el uso del término desaparece de su magisterio posterior.[23]

En los años noventa, el cardenal Joseph Ratzinger, como prefecto del antiguo Santo Oficio, se mostró claramente contrario a una definición dogmática que proclamara a María como «Corredentora» o «Mediadora de todas las gracias». En un votum de 1996, citado ahora por Mater Populi fidelis, respondió «negativamente» a la petición de un nuevo dogma, señalando que «el significado preciso de estos títulos no está claro y la doctrina contenida en ellos no está madura», y que no se ve con claridad

cómo tal doctrina se halla en la Escritura y la Tradición apostólica. **[24]** Más tarde, en 2002, advertía que la fórmula «Corredentora» se alejaba demasiado del lenguaje bíblico y patristico y «daría lugar a malentendidos», hasta el punto de calificarla como un «vocablo erróneo», porque correría el riesgo de oscurecer que «todo procede de Cristo». **[25]** Ya como papa, Benedicto XVI evitó por completo esa denominación en su magisterio ordinario. **[26]**

En continuidad con esta línea, el papa Francisco rechazó de forma explícita la propuesta de un nuevo dogma mariano bajo el título de «Corredentora». En la homilía del 12 de diciembre de 2019, fiesta de la Virgen de Guadalupe, improvisó unas palabras que han sido ampliamente citadas: «Cuando nos vengan con historias de que hay que declararla esto, o hacer este otro dogma... no nos perdamos en tonteras: María es mujer, es Nuestra Señora, es Madre de su Hijo y de la Iglesia». **[27]** En otra intervención, recordada ahora por la Nota doctrinal, insistió en que María «jamás quiso para sí tomar algo de su Hijo. Jamás se presentó como co-redentora. No, discípula», subrayando que ella no pide para sí títulos que corresponden sólo a Cristo. **[28]** Mater Populi fidelis recoge estas afirmaciones para concluir que la obra redentora de Jesús «ha sido perfecta y no necesita añadido alguno» y que «Cristo es el único Redentor; no hay co-redentores con Cristo». **[29]**

De este modo, las declaraciones de Francisco —al igual que la Nota aprobada por León XIV— se limitan a desarrollar, con nuevo énfasis pastoral, una convicción constante: la redención realizada por Cristo es única y perfecta; la humilde grandeza de María consiste en ser colaboradora subordinada y Madre amorosa del pueblo creyente, nunca una «segunda redentora» ni un sujeto paralelo de la acción salvífica. **[30]**

La Nota Mater Populi fidelis contribuye a zanjar una antigua polémica reiterando algo fundamental: la Virgen María ocupa un lugar absolutamente singular en la economía de la salvación, pero ese lugar no equivale a compartir la potestad redentora exclusiva

de Jesucristo. El propio documento afirma que, dado que es necesario explicar siempre la función subordinada de María respecto a Cristo, «no resulta apropiado utilizar el título de “Corredentora” para definir la cooperación de María», porque esa expresión «corre el riesgo de oscurecer la única mediación salvífica de Jesucristo y puede crear confusión y un desequilibrio en la armonía de las verdades de la fe cristiana»; tampoco «ayuda a ensalzar a María como la primera y principal colaboradora en la obra de la Redención y de la gracia».[31]

La Iglesia honra a María con numerosos títulos tradicionales — «Madre de Dios», «Madre de los creyentes», «Madre del Pueblo fiel», «Madre de la misericordia», «Esperanza de los pobres», «Auxilio de los cristianos», «Socorro», «Abogada», entre otros— que la Nota Mater Populi fidelis considera expresión legítima y entrañable de la piedad del Pueblo de Dios, siempre que conserven su referencia interna al misterio de Cristo y de la Iglesia.[32] En plena sintonía con el concilio Vaticano II, el documento recuerda, retomando una enseñanza de Pablo VI, que «en la Virgen María todo es referido a Cristo y todo depende de Él», de modo que «todo en María está orientado hacia la centralidad de Cristo y su acción salvífica».[33] Por eso, aunque algunos títulos marianos admitan una interpretación ortodoxa si se explican con cuidado, la Nota afirma que deben evitarse aquellas expresiones que, por su ambigüedad, corren el riesgo de oscurecer la única mediación salvífica de Jesucristo o de introducir desequilibrios en el conjunto de las verdades de la fe; se prefieren, en cambio, fórmulas más precisas y teológicamente transparentes, capaces de expresar la singular cooperación materna de María sin poner en cuestión que Cristo es el único Redentor y Mediador.[34]

Ahora bien, la mariología elaborada tanto en la Iglesia católica romana como, en parte, en la tradición ortodoxa ha contribuido, al menos indirectamente, a consolidar un imaginario teológico que desborda con frecuencia los datos de la Escritura. La falta de límites nítidos entre cristología y devoción mariana, especialmente en el catolicismo latino, ha favorecido la

proliferación de santuarios y centros de peregrinación donde la figura de María ocupa de hecho un lugar central, a veces instrumentalizando la religiosidad popular en clave cuantitativa más que como verdadera mediación evangelizadora. Cabe preguntarse qué convierte a un lugar concreto en «mariano»: ¿una supuesta aparición? ¿una tradición devocional reciente? Y, sobre todo, por qué se privilegia casi siempre la figura de la madre —una criatura necesitada también de la redención de su Hijo— y no la presencia del propio Cristo, único Redentor y Mediador entre Dios y los hombres.

En este contexto, el título de Theotokos merece una consideración particular. Proclamado por el Concilio de Éfeso [431] y reafirmado por Calcedonia [451], su intención originaria fue inequívocamente cristológica: salvaguardar la unidad de la persona de Cristo frente al nestorianismo y confesar que aquel a quien María engendra según la carne es verdaderamente el Hijo eterno de Dios. No se trataba de divinizar a María, sino de proteger la confesión de que Jesús es una única persona divina, verdadero Dios y verdadero hombre.

Con todo, la recepción posterior de este título, en concreto en el plano devocional, no siempre ha mantenido con la misma claridad su finalidad cristológica. En no pocos ambientes ha terminado interpretándose como si colocara a la Virgen en un plano casi hipostático o cuasi-divino, alimentando representaciones que rozan la «mariolatría» y diluyen la centralidad exclusiva de Cristo. Desde una perspectiva bíblica más sobria, podría sostenerse que el título evangélico de María como «madre de Jesús» bastaría para expresar la grandeza de su vocación y su singular cercanía al misterio de la Encarnación, sin abrir la puerta a lecturas equívocas sobre su lugar en la economía de la salvación. Es necesario volver a las raíces.

La actual confusión en torno a expresiones como «corredentora» y «mediadora de todas las gracias», así como las campañas para definir un nuevo dogma mariano, no pueden explicarse sólo por excesos de piedad popular. Responden también a décadas de

predicación, literatura espiritual y decisiones pastorales en las que amplios sectores de la alta jerarquía católica han alentado, por convicción o por interés, un modelo maximalista de exaltación mariana difícilmente conciliable con la lógica neotestamentaria de la sola gracia y con el cristocentrismo del kerigma.

El resultado es una espiritualidad en la que muchos fieles han interiorizado esquemas que, más que nutrir la fe en Jesucristo, la desvían hacia una confianza funcional en la madre, como si ella añadiera algo a la obra perfecta del Hijo. La tarea teológica y pastoral del presente pasa, por tanto, por una auténtica «desintoxicación» de estos modelos deformados, recuperando para María su lugar propio: primera de los redimidos, figura eminente de la Iglesia y madre del Señor, pero nunca coprotagonista de la redención ni mediadora paralela a Cristo.

Raíces históricas del título «Corredentora» en la teología católica

La convicción de que María coopera de forma singular en la obra de la salvación hunde sus raíces en la antigüedad cristiana, aunque el atrevido título técnico «Corredentora» aparezca muy tarde. Desde el siglo II, autores como san Ireneo de Lyon presentan a la Virgen como la «nueva Eva», asociada al «nuevo Adán», Cristo, en la economía salvífica. Ireneo afirma que «el nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María», de modo que lo que la virgen Eva ató por su incredulidad, «la virgen María lo desató por su fe».[35]

En la misma línea, subraya que, así como la muerte entró por una virgen que consintió al tentador, la vida vino por otra virgen que acogió la Palabra.[36] Esta lectura tipológica Eva–María, asumida por otros Padres (por ejemplo, Justino Mártir en el Diálogo con Trifón 100) [37], funda la idea de una cooperación real de María en la restauración del género humano, aunque sin situarla jamás al nivel del único Redentor.

Sobre este humus patrístico se desarrolla, lentamente, un lenguaje cada vez más denso sobre la presencia de María en la obra redentora. La teología medieval, sobre todo en ámbitos monásticos y luego escolásticos, profundiza en su compasión al pie de la cruz y en su consentimiento libre a la Pasión del Hijo. En este contexto aparecen expresiones fuertes que hablan de María como «Redemptrix» o de su «compasión redentora», entendidas como modo poético de subrayar que ella, por gracia, se asocia al sacrificio de Cristo y ofrece con Él al Padre el mismo Hijo que concibió por obra del Espíritu.[38]

El título hábil «Co-redemptrix» (corredentora) se documenta de manera clara a partir del siglo XV, como evolución de formulaciones más antiguas en las que se llamaba a María «Redemptrix», abreviando en el lenguaje devocional su condición de Madre del Redentor. Estudios recientes y la propia Nota doctrinal Mater Populi fidelis señalan que ese desarrollo se inserta en una sensibilidad espiritual que exalta el papel compasivo de María en la Pasión, especialmente en algunos autores franciscanos, mientras que otras escuelas —como la dominicana— se mostraron más cautas ante una terminología que podía oscurecer la centralidad de Cristo.[39] Su difusión fue real en la piedad y en ciertos tratados, pero nunca llegó a cristalizar en definiciones dogmáticas.

En la época contemporánea, el uso magisterial del término conoce un cierto auge, aunque siempre en registros secundarios o devocionales. Pío X permite en 1913 que el Santo Oficio apruebe una oración en la que se habla de la «madre, corredentora nuestra, la bienaventurada María», en el contexto de un elogio de la unión de los fieles con los sufrimientos de Cristo y de su madre.[40] Benedicto XV, en la carta apostólica Inter sodalicia [1918], describe la participación de María en la Pasión con fórmulas tan intensas que algunos autores verán en ellas un fundamento para el lenguaje de «corredención», al afirmar que «se puede decir que redimió al género humano junto con Cristo».[41] Pío XI, por su parte, se dirige en 1925 a la Virgen del Rosario de Pompeya llamándola expresamente «Corredemptrix»,

aludiendo a su compasión en el Calvario y a su cooperación con el sacrificio de Cristo.[42]

Conviene señalar, no obstante, que estos usos papales se sitúan en el ámbito de la predicación, de breves o mensajes particulares, no en definiciones dogmáticas ni en documentos de máximo rango, y siempre dentro de un horizonte claramente cristocéntrico. La mariología de Pío XII ilustró bien ese equilibrio: mientras desarrollaba con amplitud la doctrina de la mediación materna de María —por ejemplo, en *Mystici Corporis* [1943] y en la encíclica sobre el Sagrado Corazón *Haurietis aquas* [1956]— insistía con igual fuerza en que toda eficacia salvífica de María depende por completo del único sacrificio redentor de Cristo y de la pertenencia de la Virgen al Cuerpo místico.[43]

El punto de inflexión llega con el concilio Vaticano II. En lugar de proclamar nuevos dogmas marianos, los padres conciliares deciden insertar el tratado de María en el marco de la eclesiología, como capítulo VIII de la constitución dogmática *Lumen Gentium*. Allí se presenta a la Virgen como «Madre de Dios y Madre de los hombres en el orden de la gracia», que cooperó de modo singular a la obra del Salvador desde la Anunciación hasta la cruz, pero siempre «subordinada» a Él.[44] El número 62, recogiendo la tradición anterior, afirma que María «es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro y Mediadora», inmediatamente precisando que estos títulos «no disminuyen ni añaden nada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador».[45] El concilio, deliberadamente, evita el término «Corredentora», entre otros motivos por su ambigüedad dogmática y por las dificultades ecuménicas que podría suscitar, tal como recuerda expresamente la *Nota Mater Populi Fidelis*. [46]

Esta opción conciliar se ve confirmada y sistematizada en el Catecismo de la Iglesia Católica [1992]. Los nn. 968-970 retoman la expresión de «maternidad en el orden de la gracia» para describir la cooperación de María en la salvación, y la invocan como «Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora», pero

subrayan con fuerza que «ninguna criatura puede ser jamás equiparada con el Verbo encarnado y Redentor» y que la misión materna de María «de ninguna manera oscurece o disminuye esta única mediación de Cristo, sino que muestra su eficacia».[47] De nuevo, no aparece el título «Corredentora», aunque la doctrina de la cooperación mariana quede claramente afirmada.

A pesar de esta línea prudente, la segunda mitad del siglo XX conoce un movimiento intenso a favor de un «quinto dogma mariano» que defina a María como «Corredentora, Mediadora de todas las gracias y Abogada». Entre los protagonistas destaca el mariólogo Mark Miravalle, impulsor del movimiento «Vox Populi Mariae Mediatrici» (Voz del pueblo por María Mediadora), movimiento representante de un mariologismo maximalista, que afirma haber reunido millones de firmas de fieles y el apoyo de centenares de obispos en petición de una nueva definición dogmática.[48]

Algunas corrientes de piedad popular, alimentadas también por supuestas apariciones como las de Ámsterdam bajo el título de «Señora de todos los Pueblos», insistieron en denominar a María «corredentora, mediadora y abogada» y reclamaron su definición como último dogma mariano.[49]

Frente a estas campañas, la Sede romana mantuvo siempre una posición de reserva. En 1996, durante el estudio de las peticiones presentadas por «Vox Populi Mariae Mediatrici», el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cardenal Joseph Ratzinger, emitió un votum personal en el que respondía negativamente a la posibilidad de definir a María como «Corredentora o Mediadora de todas las gracias». Argumentaba que «el significado preciso de estos títulos no es claro y la doctrina contenida en ellos no está madura», e incluso calificaba la terminología propuesta como «equivocada».[50] En el mismo contexto, una comisión teológica reunida durante el Congreso Mariológico Internacional de Częstochowa [1996] se pronunció en contra de la definición del nuevo dogma.[51]

Juan Pablo II, muy marcado por su profunda devoción mariana, utilizó en varias ocasiones (al menos siete, según la documentación reciente de la Santa Sede) el término «corredentora» en homilías y mensajes, relacionándolo con la unión de los sufrimientos de María y de los fieles con la Pasión de Cristo; pero nunca lo introdujo en una encíclica o definición dogmática, ni lo empleó en la encíclica *Redemptoris Mater* [1987], consagrada precisamente al papel de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia.**[52]** A partir de 1996, después de la consulta a la Congregación para la Doctrina de la Fe, dejó de utilizarlo.**[53]**

Sus sucesores han sido más explícitos en el rechazo del título. Benedicto XVI, tanto como teólogo como ya en su ministerio petrino, insistió en que ninguna expresión piadosa debía oscurecer la única mediación de Cristo ni confundir el *sensus fidei* del pueblo de Dios.**[54]** El papa Francisco, en la homilía para la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe en 2019, llegó a calificar de «tonteras» las propuestas de nuevos dogmas que pretenden declararla «corredentora», subrayando que María «jamás quiso para sí tomar algo de su Hijo» y que su grandeza reside en ser discípula y madre, no en competir con el único Redentor.**[55]**

En este largo proceso se inserta la reciente Nota doctrinal *Mater Populi Fidelis* [2025], que retoma de forma sistemática la historia del título Corredentora, reconoce la legítima intención de quienes han querido subrayar la cooperación mariana en la salvación, pero concluye que «no ayuda» a expresar con precisión el lugar de María en la economía de la gracia, corre el riesgo de «eclipsar» la exclusividad de Cristo como único Redentor y, por ello, debe evitarse en el lenguaje oficial de la Iglesia.**[56]** La Iglesia católica, en consecuencia, conserva y profundiza la doctrina clásica de María como Madre de Dios, nueva Eva, Madre en el orden de la gracia, Abogada y Mediadora en sentido subordinado, pero descarta el uso del título «Corredentora» allí donde podría suscitar malentendidos doctrinales o ser obstáculo para el diálogo ecuménico.

Perspectivas de otras confesiones cristianas sobre «María Corredentora»

La cuestión del posible título de «Corredentora» y Mediadora para la Virgen María ha sido observada con escepticismo y rechazo unánime en las demás comunidades cristianas. A continuación, repasamos cómo se posicionan las principales confesiones:

1. Iglesia Ortodoxa

En la teología de la Iglesia ortodoxa, la Virgen María ocupa un lugar de altísima veneración como «Theotokos» (Madre de Dios), siempre Virgen y «más honorable que los querubines e incomparablemente más gloriosa que los serafines», primera entre los santos y modelo de santidad para los fieles.[57] Con todo, la mariología ortodoxa es profundamente cristocéntrica: María es venerada precisamente porque es Madre de Cristo y porque, en su persona, la humanidad responde libremente a la iniciativa salvadora de Dios; por eso su intercesión nunca se concibe como una mediación paralela o autónoma respecto a la de su Hijo.[58]

En este marco doctrinal, el título «Corredentora» resulta ajeno a la tradición oriental. El Archimandrita Demetrio Sáez, del Arzobispado Ortodoxo Ecuménico de España y Portugal, ha recordado en una homilía que «la intercesión de la Madre de Dios no se añade a la de Cristo» y que «ni la teología bizantina ni la Iglesia ortodoxa han tenido nunca a la Virgen María como “Corredentora”», ya que «la intercesión, la mediación y la protección de la Santísima Virgen se ejercen dentro de las de Cristo, igual que ocurre con los santos».[59] Esta formulación resume bien el consenso ortodoxo: María participa en la economía de la salvación como «Madre de Dios», primera de los redimidos e intercesora poderosa, pero su acción depende enteramente de la gracia de Cristo y no añade una segunda obra redentora.

La piedad ortodoxa expresa esta fe en una rica red de fiestas marianas, himnos y súplicas —como la aclamación litúrgica «Santísima Theotokos, sálvanos»— que, lejos de atribuir a María un poder salvífico autónomo, imploran su protección e intercesión ante el único Salvador.[60] Teólogos y pastores insisten en que cualquier lenguaje que sugiriera una redención paralela o complementaria de parte de María sería teológicamente inaceptable y dañino para el diálogo ecuménico, precisamente porque podría oscurecer el núcleo de la fe: que «no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que debemos salvarnos» (Hch 4:12).[61] En conclusión, la Iglesia ortodoxa rechaza la noción de una «corredención» mariana en sentido estricto, afirmando al mismo tiempo, con gran fuerza espiritual y litúrgica, la intercesión materna de la Virgen dentro de la única mediación redentora de Cristo.

2. Comunión Anglicana

En el seno de la Comunión Anglicana —que comprende a la Iglesia de Inglaterra y a las demás iglesias episcopales en comunión con Canterbury— la Virgen María es venerada como la «Santísima Virgen, Madre de nuestro Señor» y «Theotokos» (Madre de Dios), modelo de fe y figura de la Iglesia.[62] Con todo, ningún documento doctrinal significativo del anglicanismo ha avalado jamás el título de «Corredentora» para María. Al contrario, en el diálogo anglicano-católico se ha reiterado una y otra vez que «no puede haber más que un único mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo», y que debe rechazarse cualquier interpretación del papel de María «que oscurezca esta afirmación».[63] Esta sensibilidad se enraíza en la centralidad de la Escritura (1 Tim 2:5) y en la teología de la Reforma: los anglicanos —sobre todo los de tradición baja o evangélica— subrayan que solo Cristo es Redentor y Mediador, de modo que títulos como «Redentora» o «Corredentora» carecen de base bíblica suficiente y resultan teológicamente equívocos.[64]

Históricamente, los reformadores ingleses del siglo XVI mantuvieron un respeto real por María. La aceptaron como

Theotokos —en continuidad con el concilio de Éfeso— y muchos de ellos conservaron la doctrina de su virginidad perpetua, al menos durante las primeras fases de la Reforma.[65] No obstante, reaccionaron con fuerza contra lo que juzgaban «exageraciones» de la piedad tardo-medieval, en particular la presentación de María como mediadora paralela a Cristo. El proceso de reforma litúrgica de 1549 implicó una «poda radical de la devoción mariana» en el culto oficial de la Iglesia de Inglaterra: varias fiestas y formularios marianos fueron suprimidos o reformulados, y la antigua celebración de la Asunción perdió sus connotaciones doctrinales sobre la glorificación corporal de María, pasando a ser conmemoración de «Santa María la Virgen» sin definir su destino final.[66] La intención teológica de esta revisión fue evitar cualquier impresión de que María fuese elevada «a un nivel por encima de Cristo», incluso cuando se mantenía su lugar eminente en la historia de la salvación.[67]

Con el tiempo, y especialmente a partir del Movimiento de Oxford en el siglo XIX, el ala anglo-católica del anglicanismo revalorizó muchas prácticas marianas tradicionales: reintroducción del rosario, rezo del Ángelus, recuperación de fiestas como el 15 de agosto, peregrinaciones a santuarios marianos...[68] En este contexto, algunos teólogos anglo-católicos han desarrollado una mariología rica y cercana, en ciertos puntos, a la católica romana. Ahora bien, incluso en estos sectores más «marianos», la referencia a María como «Corredentora» permanece, en la práctica, marginal y sin reconocimiento doctrinal oficial: la devoción mariana se entiende siempre subordinada a la confesión de Cristo como único Salvador y Mediador.[69]

Los documentos ecuménicos anglicano-católicos lo expresan con claridad. La declaración de ARCIC Mary: Grace and Hope in Christ (Seattle, 2004) recoge la enseñanza anterior de Authority in the Church II afirmando: «Estamos de acuerdo en que no puede haber más que un único mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, y rechazamos cualquier interpretación del papel de María que oscurezca esta afirmación».[70] De modo convergente, una recepción oficial anglicana de este texto subraya

que presentar a María como «modelo del patrón de la gracia y la esperanza» o recurrir a su intercesión «nunca debe disminuir la mediación única de Cristo para la salvación de la humanidad (1 Timoteo 2:5)».[71] No es casual que Mary: Grace and Hope in Christ hable abundantemente de María como Madre de Dios, figura de la Iglesia y signo de gracia y esperanza, pero no recurra en ningún momento al título de «Co-Redemptrix», que es objeto de controversia en ámbitos católicos.[72]

Resumiendo, la Comunión Anglicana, en continuidad con su herencia reformadora y con el desarrollo de su propia tradición, no considera legítimo llamar «Corredentora» a María. Honra a la Virgen con títulos clásicos —Madre de Dios, Madre de los creyentes, modelo de santidad, intercesora en la comunión de los santos—, pero insiste en que su función debe entenderse siempre unida e inferior a la de Cristo, único Redentor y Mediador. En este punto, la posición anglicana converge hoy de manera notable con la línea asumida oficialmente por la Iglesia católica tras el Vaticano II y expresada de forma programática en la Nota Mater Populi Fidelis: toda auténtica mariología y toda verdadera devoción mariana deben salvaguardar la unicidad de la mediación salvífica de Jesucristo.[73]

3. Iglesias protestantes históricas y evangélicas

Las iglesias protestantes de la Reforma (luteranas, reformadas, presbiterianas, etc.), así como buena parte de las comunidades evangélicas surgidas en los siglos XIX–XX, rechazan de forma unánime el título de «Corredentora» aplicado a María y, en general, cualquier formulación mariana que vaya más allá de lo que consideran explícitamente fundado en la Escritura. En la teología protestante clásica, María es ante todo la madre de Jesús según la carne, «bienaventurada» y modelo de fe humilde, pero no se le atribuye un papel causal o activo en nuestra redención. El eje es el «Solus Christus»: solo Cristo es Redentor y Mediador de la salvación (cf. 1 Tim 2:5).[74] En la tradición luterana, por ejemplo, Martín Lutero mantuvo a lo largo de su vida una alta estima por María —la confesó como Theotokos, defendió su

virginidad perpetua y comentó ampliamente el Magnificat—, pero sin dejar lugar a un rol corredentor; su mariología madura insiste en que toda gracia y salvación proceden únicamente de Cristo.[75] En el ámbito reformado, Juan Calvino respetó también a María como madre del Señor, aunque criticó severamente el culto mariano romano por considerar que oscurecía la centralidad única de Cristo y rechazó cualquier forma de mediación mariana en la salvación como una desviación de la fe bíblica.[76]

En la actualidad, buena parte de la literatura protestante y evangélica juzga la noción de María «corredentora» como una exageración sin base bíblica suficiente, e incluso como un error doctrinal grave. Obras de síntesis como *Blessed One: Protestant Perspectives on Mary* describen el consenso protestante: María es verdaderamente «bienaventurada entre las mujeres», pero todo lenguaje que parezca compartir entre Cristo y María el papel de Redentor resulta inaceptable.[77] La reacción se hizo especialmente visible cuando, a finales de los años noventa, cobró fuerza en algunos ambientes católicos la campaña por un «quinto dogma» mariano que definiera a María como Co-Redemptrix, Mediatrix omnium gratiarum et Advocata. Diversos teólogos y líderes no católicos calificaron entonces el proyecto de «herejía» y de «arrogancia» teológica, algo inadmisibles para la genuinidad de la fe cristiana, alertando de que supondría una ruptura adicional en las relaciones ecuménicas afectando incluso al Credo. Un reportaje de «Religion News Service» recogía, por ejemplo, las palabras del bautista R. Albert Mohler, presidente del «Southern Baptist Theological Seminary» (Louisville): si Roma llegase a definir ese dogma, provocaría una auténtica «conflagración teológica» entre católicos y evangélicos[78], que podemos calificar como ruptura total. El propio Mohler ha reiterado después que nuevas definiciones marianas de ese tipo amenazarían con «encender» de nuevo el conflicto protestante-católico precisamente sobre el núcleo de la soteriología cristiana.[79]

También en el ámbito del diálogo ecuménico, diversas iglesias y teólogos protestantes han señalado con claridad que una eventual definición dogmática de María como Corredentora constituiría un grave obstáculo para la unidad, causando un daño difícilmente reparable al ecumenismo y comprometiendo seriamente su futuro.

El «Grupo de Dombes» —foro teológico mixto de católicos y protestantes francófonos— abordó la cuestión en su documento *Mary in the Plan of God and in the Communion of Saints* (*Mary in the plan of God and in the communion of the saints. Toward a Common Christian Understanding*, Paulist Press, 2002).**[80]** El texto reconoce la importancia de María, esa pobre, sencilla y despreciada doncella, en la economía de la salvación, pero insiste en que toda devoción mariana debe ser rigurosa y únicamente cristocéntrica y advierte contra expresiones que puedan interpretarse como una «doble mediación» en la obra redentora.**[81]**

En la misma línea, numerosos autores protestantes han subrayado que títulos como «Co-Redemptrix» resultan intrínsecamente problemáticos e incomprensibles porque parecen poner a María «en pie de igualdad» con Cristo, usurpando —o al menos empañando— el carácter exclusivo de su tarea redentora única.**[82]**

Es significativo que el magisterio católico reciente haya recogido explícitamente esta preocupación ecuménica. Pablo VI, en la exhortación apostólica *Marialis Cultus* [1974], afirmaba que la devoción mariana auténtica debe tener un claro «aspecto ecuménico» y pedía que se evitasen «toda exageración que pudiera inducir a otros hermanos cristianos a error sobre la verdadera doctrina de la Iglesia católica» acerca de María.**[83]** Esta directriz ha sido comentada posteriormente como una llamada a purificar el lenguaje devocional de títulos ambiguos que dificultan el diálogo con las iglesias de la Reforma. Trabajos recientes sobre piedad mariana y ecumenismo han destacado, precisamente, el valor del documento del «Grupo de Dombes» y

de otros textos convergentes (como *Mary: Grace and Hope in Christ* de ARCIC) para proponer una mariología que no constituya «piedra de tropiezo» para los cristianos de tradición protestante.[84]

En este contexto, resulta comprensible que buena parte del mundo protestante y evangélico haya acogido con alivio la Nota *Mater Populi Fidelis* del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, al ver en ella un gesto de contención doctrinal que evita nuevas barreras a la comunión. Medios evangélicos europeos han subrayado que el mensaje central de la Nota —«María no es coredeptrix; la obra salvífica pertenece de modo exclusivo a Jesucristo»— coincide, al menos en este punto, con la convicción básica de las iglesias de la Reforma.[85] Desde la perspectiva protestante, María sigue siendo la sierva del Señor, «bendita entre las mujeres» (Lc 1:42) y modelo de fe obediente, pero no puede ser considerada ni corredentora ni mediadora de la salvación. Esa certeza —compartida también por ortodoxos y anglicanos— es uno de los factores teológicos que la Iglesia católica ha debido tener en cuenta para descartar la proclamación de un dogma bajo ese título. La reciente decisión vaticana de desaconsejar el uso del término «Corredentora», al reafirmar de forma explícita que «Jesucristo es el único Salvador» para todos los cristianos, elimina así un posible punto de fricción y refuerza el terreno común sobre el que puede proseguir el diálogo ecuménico.

María en la Iglesia: hacia una propuesta audaz y ecuménica

Con independencia de lo que la Virgen signifique para cada iglesia cristiana, resulta oportuno elaborar una propuesta de presencia, a la vez sobria y abierta, de base escritural y patristica, de María en la única Iglesia de Cristo.

Después del recorrido que las páginas anteriores han realizado por los caminos eclesiales para descubrir la presencia y significación de la Virgen María en las distintas tradiciones —y de

modo particular en la Iglesia católica—, conviene presentar, aunque sea de forma sintética, las principales posiciones confesionales antes de proponer una mariología replanteada desde las solas de la Reforma y la centralidad de la Escritura.

En la teología católica romana, la figura de María ocupa un lugar estructural dentro de la economía de la salvación. Los dogmas de la maternidad divina (*Theotokos*), la virginidad perpetua, la Inmaculada Concepción y la Asunción constituyen el núcleo firme de la doctrina mariana, a los que se añaden títulos como «Madre de la Iglesia», «Abogada» y «Mediadora», entendidos —al menos en principio— como participados y subordinados a la única mediación de Cristo. El capítulo VIII de *Lumen Gentium* y los nn. 963–975 del Catecismo de la Iglesia Católica presentan a María como tipo y modelo de la Iglesia, Madre espiritual de los creyentes y figura de intercesión, subrayando a la vez que toda auténtica piedad mariana debe salvaguardar la unicidad del mediador Jesucristo.

La Comunión Anglicana ofrece un panorama más matizado. Sus formularios clásicos (*Libro de Oración Común*, Treinta y Nueve Artículos) apenas desarrollan una mariología explícita, aunque la corriente anglo-católica ha conservado una veneración más intensa, mientras los sectores evangélicos se mantienen muy sobrios. El documento de la Comisión Anglicano-Católica Internacional *Mary: Grace and Hope in Christ* [2005] reconoce a María como *Theotokos* y modelo de gracia y esperanza, y admite, con reservas, la legitimidad de ciertas doctrinas marianas cuando se interpretan de modo estrictamente cristocéntrico; al mismo tiempo, recalca con fuerza que sólo hay «un mediador entre Dios y los hombres», de forma que cualquier lenguaje sobre la mediación mariana debe evitar toda sombra de paralelismo o competencia con Cristo.

Las iglesias luteranas históricas mantienen un respeto significativo por María en continuidad con la piedad del propio Lutero. Las confesiones luteranas conservan el título de *Theotokos* como garantía cristológica, reconocen la virginidad de

María en el momento del nacimiento de Jesús y la presentan como creyente ejemplar que escucha y acoge la Palabra. Co todo, rechazan la invocación de los santos y toda forma de culto que desvíe la atención de la única salvación por la gracia mediante la fe en Cristo. El diálogo luterano–católico *The One Mediator, the Saints, and Mary* insiste precisamente en esta convergencia: Cristo es el único mediador; los santos —María incluida— pueden ser memoria y estímulo en la comunión de los santos, pero no sujetos de mediación necesaria.

En el ámbito reformado (calvinista y presbiteriano), la presencia de María resulta aún más discreta. Calvino reconoce en ella a la madre de Jesús, elegida y «bendita entre las mujeres», y acepta el título de *Theotokos* en cuanto protege la unidad de la persona de Cristo; con todo, combate con decisión la invocación mariana, la proliferación de títulos extra–bíblicos y la construcción de una «piedad mariana» autónoma, por considerar que oscurecen el único señorío de Cristo y desbordan la sobriedad escriturística.

El mundo evangélico libre —bautista, congregacional, metodista de corte revivalista, iglesias independientes y pentecostales— carece de un magisterio unificado sobre María, pero muestra una pauta bastante constante: se afirma sin discusión la concepción virginal de Jesús y se reconoce a María como ejemplo de fe obediente; al mismo tiempo, se rechazan los dogmas marianos posteriores al Nuevo Testamento, la invocación litúrgica y cualquier forma de culto que pueda percibirse como desviación de la adoración debida sólo a Dios. No pocas comunidades evangélicas apenas mencionan a María en la predicación y catequesis, en parte como reacción a los excesos percibidos en el catolicismo como posteriormente en el luteranismo y anglicanismo, con el riesgo inverso de una suerte de «amnesia mariana» que empobrece la lectura bíblica.

En el pentecostalismo clásico y en amplios sectores neopentecostales y carismáticos, la centralidad recae en la experiencia del Espíritu, la alabanza y los carismas; la figura de María ocupa un lugar reducido, aunque no inexistente. Se la

contempla sobre todo como creyente llena del Espíritu en la comunidad orante de Hechos 1-2 y como modelo de disponibilidad al obrar de Dios. La devoción mariana explícita es mínima y se rechazan las definiciones dogmáticas posteriores al canon bíblico. Sin embargo, en contextos latinoamericanos o africanos ciertos grupos pentecostales dialogan críticamente con la religiosidad mariana popular de su entorno, reelaborando la imagen de María como mujer pobre, sencilla discípula del Cristo que libera.

Este breve panorama deja al descubierto varios puntos de contacto y no pocas divergencias. Casi todas las tradiciones mencionadas aceptan la confesión de María como madre de Jesús, su papel singular en la historia de la salvación y su condición de «bienaventurada» según el Magnificat. El campo de disputa se desplaza, más bien, hacia los títulos añadidos (Madre de Dios, Madre de la Iglesia, Abogada, Reina), hacia la cuestión de la intercesión de los santos y hacia el lugar de la devoción mariana en la vida de la Iglesia: para el catolicismo forman parte de la estructura misma de la piedad; para las tradiciones nacidas de la Reforma deben ser como mínimo muy relativizadas y, con frecuencia, descartadas por carecer de base escriturística suficiente o por entrar en tensión con el «Solus Christus».

Sobre este trasfondo, el capítulo propone una vía distinta: leer a María no desde la acumulación de títulos honoríficos ni desde la dialéctica entre mariología «maximalista» y «minimalista», sino desde la sobriedad evangélica y las solas reformadas. Se trata de ofrecer, a partir del testimonio neotestamentario, una imagen de María como madre de Jesús de Nazaret, primera discípula y figura de fe al servicio del pueblo creyente, evitando atribuirle funciones mediadoras que corresponden al Hijo y al Espíritu y renunciando a aquellos títulos que, más que iluminar el misterio de Cristo, lo oscurecen o lo desplazan.

La propuesta mariológica que aquí se ensaya parte, por tanto, de una opción deliberada por una lectura estrictamente cristológica. En lugar de multiplicar fórmulas devocionales poco

transparentes, se prefiere contemplar a María ante todo como mujer y madre, inserta en una historia familiar concreta, y como discípula relevante de Jesús de Nazaret. La virginidad se afirma únicamente en relación con el acontecimiento del parto —signo de la iniciativa soberana de Dios en la encarnación—, sin absolutizarla como estado permanente: los evangelios la muestran vinculada a una familia extensa, con otros hijos e hijas, inmersa en la cotidianidad de una casa judía de su tiempo.

En este marco, la virginidad de María encuentra su sentido únicamente como signo de la actuación prodigiosa de Dios en el cuerpo de una doncella, virgen en su integridad tanto corporal como afectiva, mediación necesaria para la irrupción de Dios en la historia en forma humana. Al elegir a una joven en tal condición, Dios no eleva la virginidad física a un rango antropológico superior ni la convierte en medida de excelencia humana, sino que se sirve de ella como vía de acceso primero, puramente histórica y simbólica, para expresar la absoluta gratuidad de la encarnación. Entendida de este modo, la virginidad remite al primado de la iniciativa divina y no legitima ninguna jerarquía ontológica entre estados de vida, ni justifica una devaluación teológica de la sexualidad o del matrimonio.

De este modo, nada obsta a que María, «virgen» de y para la Iglesia, se hubiera convertido también en madre en plenitud, engendrando, fruto del ejercicio de su amor conyugal con José, otras criaturas y dejando atrás su condición de virginidad física. Lejos de menoscabar el sentido teológico de su virginidad en la economía de la salvación, esta maternidad ulterior la inserta de lleno en el orden creacional querido por Dios, en el que la fecundidad, la alianza y la corporeidad forman parte del designio bueno del Creador. La recuperación de su corporeidad y de su inserción familiar evita convertirla así en figura etérea, idealizada, ajena a los dinamismos reales de la vida humana, sorteando de esta manera la tentación divinizadora de su persona.

Desde esta óptica, los títulos que se consideran teológicamente pertinentes son dos, de gran densidad bíblica y cristológica:

«María, Madre de Jesús» y «María, mujer y discípulo destacado y de honor». Como Madre de Jesús de Nazaret, es madre del hombre real, nacido de mujer, inserto en la carne de Israel; y, al mismo tiempo, madre de aquel a quien la fe reconoce como Hijo de Dios y Dios mismo. Su maternidad no añade nada a la obra salvífica de Cristo, tampoco a la divinidad, aunque se convierte en lugar privilegiado donde se cruzan la gratuidad divina y la respuesta confiada de una mujer que acoge en plenitud la Palabra. Como discípulo notorio, María no queda situada por encima de la comunidad, sino en su interior y a su entero servicio: escucha, guarda, discierne, acompaña; su presencia junto a los apóstoles, en los relatos de los comienzos de la Iglesia, puede entenderse como memoria viva del Jesús histórico y como testimonio de fidelidad en medio de las crisis.

La dimensión femenina de María resulta decisiva en este replanteamiento. Precisamente porque es mujer, y porque su fe y su seguimiento son reconocidos por la tradición neotestamentaria, se convierte en signo elocuente de la igualdad radical entre varón y mujer en el ámbito de la fe y de la vida eclesial. Presentarla como «mujer y discípulo de honor» no constituye un simple homenaje piadoso, sino una toma de posición teológica: la autoría espiritual, la capacidad de recibir y transmitir la Palabra, la disponibilidad para el servicio y la responsabilidad en la comunidad no se derivan del sexo ni del estatuto social, sino de la llamada de Dios y de la respuesta libre de la persona. En estas dimensiones, María se manifiesta como una figura eminente y paradigmática.

En consecuencia, una mariología sobria y centrada en estos dos títulos se opone a cualquier uso de María como coartada para mantener estructuras patriarcales y coercitivas del feminismo. Al contrario, su figura, leída desde el Evangelio de su hijo, se convierte en argumento sólido a favor de la plena participación de las mujeres en los ministerios, dones y carismas que el Espíritu suscita en la Iglesia. La María de esta propuesta no es una reina distante ni una mediadora paralela, sino una creyente que, desde su condición de mujer concreta, abre simbólica y

existencialmente el espacio para que otras mujeres puedan ejercer, en pie de igualdad, las diversas formas de servicio y conducción comunitaria que la gracia concede. De este modo, la memoria de María deja de sostener una mariolatría áulica e idealizada, destinada en el fondo tanto a colmar pulsiones psicológicas profundas ligadas a la dependencia de la figura materna como a proponer un modelo de mujer marcado por la docilidad y la sumisión, y pasa a impulsar una Iglesia más fiel al Jesús que trató a las mujeres como interlocutoras plenas y discípulas de primer rango, como lo atestigua su relación tanto con María, su madre, como con María de Magdala, reconocida en la tradición como «apóstol de los apóstoles».

La gracia y la imposibilidad de una «corredención» cristiana

Desde una lectura bíblica y patrístico–reformada del Evangelio, la noción de «corredención» aplicada a cualquier criatura carece de fundamento cristiano sólido. La salvación, según la Escritura, procede exclusivamente de la gracia de Dios en Jesucristo, no de una suma o cooperación de méritos humanos, por elevados que parezcan. San Pablo lo formula con una radicalidad insuperable: «por gracia habéis sido salvados mediante la fe, y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; no procede de las obras, para que nadie se gloríe» (Ef 2:8-9). Esta lógica de la sola gratia no es un invento tardío de la Reforma, sino el fruto de una larga lucha de la tradición contra toda forma de autosalvación.

Agustín de Hipona, en la controversia anti–pelagiana, insiste en que incluso el comienzo de la fe es gracia y que lo bueno que hay en nosotros no precede, sino que sigue al don gratuito de Dios: es la gracia la que causa nuestros méritos, no al revés.[86] El II Concilio de Orange [529] recogerá esta intuición al afirmar que la gracia «no es precedida por mérito alguno», sino que antecede incluso a las buenas obras y las hace posibles.[87] La Reforma luterana no hace sino confesar explícitamente esta herencia cuando, en el artículo IV de la Confesión de Augsburgo, declara que «los hombres no pueden ser justificados ante Dios por sus

propias fuerzas, méritos u obras, sino que son justificados gratuitamente por gracia, por causa de Cristo, mediante la fe».[88]

Desde este anclaje, no hay espacio teológico para una «corredención» de nadie junto a Cristo, ni de María ni de los santos, ni de figuras ejemplares de la historia de la Iglesia. Cualquier lenguaje que sugiera que las obras, la ética, la praxis o la santidad de los sujetos —canonizados o no— añaden algo a la eficacia salvífica de la cruz contradice el núcleo mismo del Evangelio de la gracia. La redención es don unilateral, no empresa compartida; acto soberano de Dios en Cristo, no proyecto de cooperación meritocrática entre Dios y ciertas biografías privilegiadas. El Nuevo Testamento conoce ciertamente el vocabulario de la cooperación —los creyentes como «colaboradores de Dios» (1 Co 3:9)—, pero lo aplica siempre al ámbito del testimonio, del ministerio y de la vida nueva, nunca a la causa misma de la justificación, que permanece anclada exclusivamente en el acto redentor de Cristo (cf. 1 Tm 2:5; Heb 7:25).

Ahora bien, la crítica protestante a la mariología católica no puede ignorar que la propia doctrina católica sobre la gracia contiene afirmaciones que, leídas con rigor, se sitúan muy cerca de la «Sola Gratia». El Concilio de Trento enseña que «nada de lo que precede a la justificación, ni la fe ni las obras, merece la gracia misma de la justificación» (Sesión VI, cap. 8) y condena la idea de que el ser humano, por sus solas fuerzas, pueda prepararse para la gracia sin la previa moción del Espíritu.[89] A la vez, el mismo Trento describe la justificación como un proceso interior de renovación por la «gracia infusa», habla de un aumento de la justificación y mantiene, dentro de ese marco, un lenguaje de mérito para las obras realizadas en gracia.[90]

Desde la tesis protestante, aquí se abre la sospecha: cuando la gracia se concibe primariamente como cualidad infundida que puede crecer y merecer, aparece un terreno propicio para imaginar formas de «cooperación» que ya no son sólo fruto de la

salvación recibida, sino casi co-causas de esta. En esa lógica, la figura de María como «Corredentora» sería el punto culminante de una espiritualidad donde la gracia corre el riesgo de convertirse en capital espiritual acumulable, y algunos santos — sobre todo la Virgen— aparecen como co-protagonistas de la historia salvífica.

La objeción reformada es clara: incluso la cooperación más excelentemente santificada sigue siendo efecto de la gracia, no coproductora de la gracia. Si la obediencia de María —su «hágase» (fiat)— se lee como algo que añade eficacia a la cruz, se ha traicionado tanto a Pablo como a Agustín y se ha desbordado el propio Tomás de Aquino, para quien «la gracia no sólo inicia la fe, sino que la sostiene mientras dura», de modo que todo acto de respuesta es, en último término, fruto de la iniciativa de Dios.**[91]** Desde esta óptica, el discurso católico que habla de la cooperación de María «de modo enteramente singular» puede y debe reinterpretarse sin recurrir a la categoría de «corredención»: María es la primera redimida, paradigma de la respuesta de la criatura, pero su participación no suma algo que falte a la obra perfecta de Cristo.

En este punto resulta decisivo el avance de la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación [1999] entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica. En su célebre §15, luteranos y católicos confiesan juntos: «por gracia sola, en la fe en la obra salvífica de Cristo y no por ningún mérito de nuestra parte, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo, que renueva nuestros corazones y nos capacita y llama para las buenas obras».**[92]** Esta formulación recoge el acento reformado en la «Sola Gratia» y, al mismo tiempo, introduce un matiz católico legítimo: la gracia que justifica es la misma que renueva y pone en movimiento hacia las obras.

La Declaración añade que todas las personas dependen «completamente de la gracia salvadora de Dios» y que nadie puede, por sí mismo, volverse a Dios o merecer su justificación.**[93]** A partir de ahí explicita la diferencia de

lenguaje: los católicos siguen hablando de «cooperación» en la acogida de la justificación, pero aclaran que ese consentimiento es él mismo «efecto de la gracia y no fruto de capacidades innatas»; los luteranos, por su parte, niegan toda cooperación en el acontecimiento mismo de la justificación, aunque admiten una implicación personal real en la fe, precisamente como obra de la Palabra y del Espíritu.[94]

Este consenso básico abre una vía de acercamiento que relativiza, e incluso desautoriza, la retórica de la «corredención». Si católicos y luteranos confiesan juntos que la salvación se recibe «no por mérito alguno de nuestra parte» y que la justificación «tiene lugar únicamente por la gracia de Dios», entonces ninguna criatura —ni María ni los santos ni la Iglesia— puede ser presentada como co-sujeto de la redención. El único «co» admisible es el de la participación: cooperamos como beneficiarios transformados que dan fruto, no como co-productores que completan la cruz. Desde la tesis protestante, se puede reconocer aquí un progreso real en la autocomprensión católica: cuando el magisterio romano desaconseja hoy el título de «Corredentora» y recalca que María no «añade nada» a la única mediación de Cristo, no hace una mera concesión táctica, sino que aplica, coherentemente, la lógica de la gracia afirmada en la Declaración conjunta.

A la inversa, la misma Declaración obliga a un ejercicio de autocritica en el campo protestante: si la justificación «por gracia sola» comporta siempre una renovación efectiva del sujeto y una llamada a las buenas obras, la oposición entre «gracia» y «cooperación» no puede formularse como si la gracia aboliera toda respuesta responsable. La vieja caricatura católica de la «Sola Gratia» como pasividad fatalista ha sido superada en el texto común: la fe que justifica es, a la vez, acogida confiada y comienzo de una vida nueva que se deja conducir por el Espíritu hacia una praxis conforme a Cristo. En este horizonte, la figura de María puede aparecer, para protestantes y católicos, no como «corredentora», sino como icono de la criatura que recibe todo de

Dios y responde con todo su ser, sin pretender jamás ocupar el lugar del único Mediador.

En conclusión, la «Sola Gratia» mantiene cerrada la puerta a cualquier pretensión de «corredención» cristiana. Desde la posición reformada, esto obliga a una crítica firme de los excesos mariológicos que han alimentado el lenguaje de la «Corredentora» en ciertos sectores católicos, cerrados y ultras; desde el lado católico, la recepción de la Declaración conjunta y la reciente Nota doctrinal sobre los títulos marianos señalan un giro saludable: se purifica el lenguaje devocional, se preserva la centralidad absoluta de Cristo y se reconoce que toda cooperación de María y de los santos es fruto, no condición, de la gracia. Sobre este terreno común —la confesión de que «no hay salvación en ningún otro» que Jesús (Hch 4:12)— puede crecer un ecumenismo más honesto y evangélico, en el que María sea honrada como «bienaventurada» (Lc 1:48) sin erigirse jamás en co-protagonista de la Redención.

María, los santos y la mediación: por qué no añaden nada a la obra de Cristo

En este panorama, la proximidad histórica o afectiva a Jesús —la de María, José, los apóstoles u otros personajes del Nuevo Testamento— no confiere un plus de capacidad mediadora en el orden de la salvación. Son modelos, testigos y hermanos en la fe; no son co-autores de la gracia. La fe cristiana no conoce un «circuito preferente» hacia Dios a través de quienes habrían acumulado más méritos o una relación más íntima con el Cristo histórico, aunque ciertos sectores del catolicismo calificados de religiosidad popular, marcados por rasgos supersticiosos y de cuño casi pagano, lo sigan sugiriendo.

Apelar a tales figuras como si su intercesión «mejorara» o hiciera más eficaz la escucha de Dios introduce en la práctica un sistema de méritos paralelos a la gracia. Se presupone que determinados sujetos —por su santidad, por su heroísmo, por sus obras— poseen un capital espiritual que nos coloca en mejor posición ante

Dios que la que tendríamos acudiendo directamente a Cristo. Pero eso equivale, de hecho, a negar la suficiencia de la mediación única del Hijo, de la que habla 1 Tim 2:5, y a oscurecer la confesión de que «no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que debamos ser salvados» (Hch 4:12).

Por coherencia con la «Sola Gratia», la relación entre el creyente y el Dios cristiano no necesita mediadores humanos. Es relación de filiación y de amistad, no de distancia ontológica que deba ser llenada por terceros. El mismo Jesús, en el cuarto Evangelio, declara a sus discípulos: «ya no os llamo siervos... a vosotros os he llamado amigos» (Jn 15:15), subrayando que la nueva alianza no se articula en términos de servidumbre o sumisión, sino de cercanía confiada y amorosa amical. La oración cristiana se dirige, por tanto, sin intermediarios de ningún tipo al Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu.

Crítica a la economía de los milagros y a la lógica canónica de la intercesión

Desde esta tesis se comprende la crítica a una cierta economía eclesial del milagro que vincula intervenciones extraordinarias de Dios a la intercesión de figuras concretas, sobre todo en los procesos de beatificación y canonización. Cuando se sostiene que Dios ha obrado una curación o una intervención milagrosa «por intercesión de san X» se introduce de forma implícita la idea de que:

1. Ese santo o santa dispone de un crédito espiritual particular ante Dios, fruto de sus méritos o de su santidad;
2. Acudir a Dios «a través» de tal persona aumentaría la probabilidad o la eficacia del milagro, como si la oración del creyente simple fuese menos escuchada y atendida.

Esta lógica, aplicada a la Virgen María o a cualquier santo, desborda lo que la fe bíblica permite afirmar. Si el milagro es pura gracia, no necesita ser provocado por méritos ajenos; y si Dios escucha a sus hijos libremente, no requiere «recomendaciones»

de terceros para decidirse a sanar, salvar o bendecir. Imaginar que la súplica directa a Cristo debería producir un milagro «doblemente grande» que el obtenido por medio de la intercesión de un santo muestra el carácter internamente contradictorio de esta mentalidad: Dios es el único autor del milagro, pero se sigue hablando como si los intermediarios humanos añadieran algo a su eficacia.

Desde una perspectiva evangélica, esta manera de razonar distorsiona la imagen de Dios —que aparece condicionado por la mediación de criaturas— y conduce a una práctica milagreira que termina por avergonzar a la fe cristiana haciéndola así aparecer como mera superstición. El cristianismo queda reducido a una especie de sistema de clientelas espirituales, donde la canonización confirma una supuesta capacidad «probada» de conseguir favores divinos, hasta el punto de que el milagro se convierte, de hecho, en moneda de cambio para la elevación de ciertos personajes a los altares. Toda esta construcción choca frontalmente con la enseñanza paulina de que la gracia nunca es salario debido a un mérito, sino pura gratuidad (Rom 4:4-5).[95]

Consecuencia teológica: negar toda «corredención» y reafirmar la Sola Gratia

La consecuencia doctrinal de este planteamiento es nítida: en el cristianismo no existe «corredención» alguna. No existe un segundo sujeto —individual o colectivo— que pueda considerarse partícipe, en sentido estricto, de la obra redentora de Dios. No la hay en María ni en José, ni en los apóstoles, ni en los mártires, ni en los santos canonizados ni en los que nunca lo serán. Solo hay Redentor, no co-redentores.

Lo que hay, en cambio, es comunión de los santos entendida como participación pasiva y agradecida en un don que nadie merece. Todos, también María, son redimidos por la misma gracia; ninguno comparte con Cristo la iniciativa salvífica. Por eso, toda exaltación de figuras humanas —aunque sea con aparente piadosa intención— que introduzca la sensación de que

su santidad añade algo a la gracia o mejora el acceso a Dios, resulta teológicamente ilegítima y eclesialmente peligrosa.

En esta línea, la «Sola Gratia» —que Agustín defendió frente al pelagianismo[96] y la Reforma articuló confesionalmente— sigue siendo la mejor garantía de la verdad del Evangelio: todo en la salvación es don, nada es salario; todo procede de Dios, nada nace de nuestros méritos; todo pasa por Cristo, nadie puede colocarse a su lado en la obra de la redención.[97] Cualquier lenguaje de «corredención», sea aplicado a María o a cualquier santo, debe ser por ello criticado, depurado o sencillamente abandonado, en fidelidad tanto a la Escritura como a la tradición más auténtica de la Iglesia.

María y las antiguas diosas: ¿inculturación cristiana o traición a Nicea?

1. Planteamiento del problema

Es un hecho histórico y pastoral fácil de constatar: en amplias zonas del mundo cristiano, la figura de María ha ocupado, al menos en el nivel de la religiosidad popular, el lugar simbólico que en las culturas antiguas e indígenas desempeñaban las grandes diosas madres. Allí donde el cristianismo se implantó sobre santuarios dedicados a Isis, Cibeles u otras divinidades femeninas, surgieron no pocas veces iglesias y ermitas marianas; donde se honraba a la «madre tierra» o a las diosas de la fertilidad, aparecieron advocaciones de la Virgen que asumían la memoria colectiva de esos espacios sagrados.[98]

La cartografía de los grandes santuarios de María en Europa y América Latina parece, en ocasiones, superponerse al viejo mapa de los lugares de culto a las diosas. No se trata solo de una continuidad de emplazamientos: la Virgen es percibida como madre universal, protectora de la ciudad o de la nación, señora de los campos y del mar, garante de fecundidad, salud y victoria, incluso capitana general de los ejércitos. Esa ampliación de sus

competencias simbólicas recuerda inevitablemente las funciones atribuidas a las divinidades femeninas del mundo pagano.[99]

Surge entonces la serie de preguntas incómodas que vertebran este capítulo: ¿Ha sustituido, de hecho, María a Isis, Cibeles o las diosas madres de la antigüedad? ¿Por qué la frecuente coincidencia entre antiguos lugares de culto pagano y santuarios marianos? ¿No ha ocurrido algo semejante en Hispanoamérica, donde la Pachamama y otras «madres tierra» se han visto en parte recubiertas por imágenes de la Virgen? ¿Hasta qué punto la mariología católica ha querido canalizar, conscientemente o no, las pulsiones religiosas hacia lo femenino sagrado, mientras el pueblo creyente elaboraba un «corpus mariano» que desborda ampliamente la sobriedad del Nuevo Testamento? A partir de ahí se impone otra pregunta decisiva: ¿era necesario multiplicar hasta tal extremo los santuarios, apariciones, coronaciones y títulos marianos, hasta el punto de que apenas exista territorio evangelizado sin una Virgen propia? Y, en último término, ¿no termina esta hipertrofia mariana por traicionar en la práctica la cristología de Nicea, que quiso asegurar la centralidad absoluta del Hijo como único Señor y único Redentor y Mediador?

Este capítulo no pretende responder de manera simplista, como si bastara decir que «María es una diosa» o, al revés, que «toda semejanza es pura coincidencia». Intenta, más bien, ofrecer un discernimiento teológico e histórico: distinguir lo que puede leerse como legítima inculturación del Evangelio de lo que aparece como desvío que, en la experiencia efectiva del pueblo creyente, desplaza a Cristo del centro de la fe.

2. De las diosas madres a María

2.1. Continuidades de espacios, imágenes y funciones

La historiografía religiosa ha mostrado que el tránsito del paganismo al cristianismo en el Imperio romano no fue simplemente una sustitución violenta de cultos, sino un proceso largo de superposición, reinterpretación y reciclaje

simbólico.[100] Temas como la maternidad divina, la protección de la ciudad, la relación con la fertilidad de la tierra y del ganado, la seguridad civil y protección de las fuerzas armadas o la función de intercesora y patrona del pueblo, estaban firmemente arraigados en los cultos a Isis, Cibeles y otras diosas madres.

En este contexto, la rápida expansión del culto a María como Theotokos en Oriente y Occidente no puede desligarse por completo de ese trasfondo. Estudios recientes sobre la iconografía «lactans» —la madre que amamanta al niño divino— han mostrado las similitudes entre ciertas representaciones de Isis con Horus y de María con el Niño, especialmente en Egipto y sus alrededores, aunque matizando con rigor la hipótesis de una continuidad cultural directa.[101]

Autoras como Marina Warner han subrayado cómo el imaginario mariano, tal como se consolida en la Edad Media, recoge y resignifica motivos propios de las viejas diosas: la Virgen se convierte en reina celestial, señora de los elementos, madre de misericordia, refugio de pecadores, madre de los vivos, casi «omnipotente por gracia», mientras su virginidad y su maternidad se vuelven arquetipos de una feminidad idealizada a la vez que sometida al sistema patriarcal.[102] Stephen Benko, desde otro anclaje, ha llegado a departir de «una línea directa, ininterrumpida y claramente discernible, desde los cultos de diosas de la Antigüedad hasta la veneración y el culto rendidos a la Virgen María», aunque su tesis ha suscitado críticas por excesivamente lineal.[103]

Conviene, con todo, subrayar un punto: la Iglesia, en su doctrina oficial, nunca ha equiparado a María con una diosa, ni la ha concebido como principio divino autónomo. La tradición patristica y conciliar la reconoce como Theotokos, precisamente para proteger la fe en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y no para instaurar un nuevo principio femenino en la divinidad. La cuestión se sitúa, por tanto, menos en el plano del dogma que en el de la recepción cultural y devocional, en el campo de la pastoral.

2.2. Ruptura cristológica y reinterpretación simbólica

La fe cristiana introduce una ruptura decisiva respecto del universo de las diosas madres: el único que es «de la misma sustancia que el Padre» es el Hijo, confesado en Nicea como «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero». María solo tiene sentido en función de este Hijo: su dignidad nace de ser madre del Verbo encarnado, no de ser principio de vida por sí misma.[104]

Desde esta orientación, la continuidad simbólica con las diosas puede interpretarse como un fenómeno de inculturación ambivalente. Por un lado, el cristianismo asume y reorienta anhelos profundos de las religiones antiguas hacia un rostro humano concreto: la madre de Jesús. Por otro, corre el riesgo permanente de permitir que esos anhelos arrastren la figura de María hacia terrenos que contradicen, o al menos oscurecen, la cristología nicena: María se convierte entonces en fuente autónoma de gracia, casi en «cuarta hipóstasis», o en diosa oficiosa de los pueblos.

La tarea teológica consiste en discernir estos procesos: reconocer lo que hay de legítima relectura cristiana del simbolismo femenino y lo que, en cambio, se acerca de hecho a una redivinización de la Madre que compite con el Hijo.

3. María y las «madres tierra» en Hispanoamérica

3.1. Tonantzin, Guadalupe y la matriz mestiza

En el contexto mesoamericano, el caso paradigmático es el de la Virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac. Fuentes coloniales atestiguan que, antes de la cristianización, aquel lugar estaba asociado al culto de una figura femenina denominada Tonantzin, «Nuestra Madre», vinculada a la tierra y a la fecundidad.[105]

El célebre ensayo de Eric R. Wolf sobre Guadalupe como símbolo nacional mexicano mostró cómo la nueva devoción guadalupana

recogió y transformó elementos de la religiosidad indígena, hasta convertirse en emblema identitario mestizo.**[106]** Investigaciones posteriores —entre ellas las de Jacques Lafaye y de numerosos historiadores y antropólogos— han analizado en detalle la compleja relación entre la antigua Tonantzin y la Virgen del Tepeyac, ora subrayando la continuidad simbólica, ora insistiendo en la novedad cristiana del mensaje mariano.**[107]**

Sea cual sea la precisión que se otorgue a la categoría de «sincretismo» en este caso, resulta innegable que Guadalupe se convirtió, para muchos indígenas y criollos, en heredera de rasgos propios de las diosas prehispánicas: madre del cosmos, protectora del pueblo oprimido, mediadora de identidad nacional, figura de resistencia frente al poder colonial. El fenómeno excede el marco de un simple «traslado» de devoción: se trata más bien de una creación religiosa nueva, mestiza, en la que la Virgen cristiana y la Madre indígena se entretejen en la imaginación colectiva.

3.2. Pachamama, vírgenes andinas y sincretismos persistentes

Algo similar, aunque con matices propios, se observa en el ámbito andino. Tras la conquista, la experiencia religiosa de la Pachamama —madre tierra, matriz de vida y divinidad de la fertilidad en los Andes— no desapareció, sino que se vio frecuentemente asociada a imágenes marianas, en especial a la Virgen de Copacabana y a otras advocaciones locales.**[108]**

Estudios de historia del arte y de antropología religiosa han mostrado cómo ciertas vírgenes coloniales, representadas con forma de montaña o con rasgos que remiten a la geografía sacralizada, funcionan como verdaderas «madres tierra cristianizadas», en las que el imaginario andino lee tanto a María como a la Pachamama.**[109]** En procesiones, rituales agrícolas y fiestas patronales, se percibe con claridad esa doble capa de lectura: la Virgen es al mismo tiempo Señora del cielo y de la tierra, madre del Señor y madre de las cosechas: la Pachamama.

Estos sincretismos no pertenecen solo al pasado colonial. En muchos contextos rurales andinos, la vinculación entre la Virgen y la Pachamama sigue viva, y ha sido objeto de fuertes controversias intraeclesiales, como mostró el reciente debate internacional en torno a la presencia de símbolos de la Pachamama durante el Sínodo para la Amazonía.[110]

Desde una óptica teológica, estos fenómenos plantean un dilema: ¿se trata de expresiones legítimas de inculturación, en las que María permite nombrar y purificar el anhelo de comunión con la tierra creada, o asistimos a un retorno no reconocido de antiguas sacralizaciones de la naturaleza, (animismo) difícilmente conciliables con la fe bíblica en el Creador trascendente (monoteísmo)? La respuesta no puede ser uniforme para todos los casos, pero obliga, en cualquier argumento, a examinar con lucidez qué imagen de María —y de Dios— se transmite realmente en tales devociones.

4. Mariología oficial y mariología popular: dos discursos en tensión

4.1. Lo que dicen los dogmas

Si se atiende a los grandes textos normativos de la Iglesia católica —los concilios, los dogmas marianos, el magisterio reciente—, la figura de María aparece siempre estrechamente referida a Cristo: Madre de Dios porque el que nace de ella es el Hijo eterno, Virgen en cuanto signo de la iniciativa gratuita de Dios, asociada singularmente a la obra de la salvación, asunta en cuerpo y alma como primicia de la humanidad redimida. Autores como Karl Rahner han insistido, con razón, en que toda verdadera mariología es un capítulo de la cristología y de la antropología cristiana, y no un sistema autónomo paralelo.[111]

En esta línea, el documento del Grupo de Dombes sobre María recalcó que la devoción mariana es auténticamente católica solo cuando permanece al servicio de la confesión cristológica: María

«no se interpone» entre Cristo y los creyentes, sino que «remite» a Él.[112]

4.2. Lo que vive el pueblo

Otra cosa distinta es lo que ocurre, de hecho, en buena parte de la religiosidad popular. La multiplicación de santuarios marianos, de apariciones reconocidas o toleradas, de imágenes coronadas, de títulos nuevos y de promesas asociadas a determinadas vírgenes ha generado, a lo largo de los siglos, una especie de «tradición mariana paralela» que, si no se purifica críticamente, acaba ocupando en la práctica el centro de la experiencia religiosa de muchos fieles.

En no pocos escenarios se reza más a María que a Cristo, se peregrina más a los santuarios marianos que a los lugares centrales de la memoria bíblica, se invoca a la Virgen como fuente inmediata de todo tipo de favores, hasta el punto de que, en la conciencia de los creyentes, ella parece ser el canal principal —si no único— de toda gracia. El resultado es una cristología silenciada por la omnipresencia afectiva de la Madre.

Teólogas como Elizabeth A. Johnson han advertido que ciertos desarrollos del culto mariano han tendido a cargar sobre María expectativas y atributos propios de la divinidad, hasta presentarla con títulos y funciones que recuerdan las aretalogías[113] antiguas de las diosas. [114] De este modo, el pueblo cristiano corre el riesgo de vivir, sin confesarlo, una especie de «binitarismo práctico»: por un lado, un Dios algo lejano; por otro, una Madre omnipresente que se ocupa de todo.

4.3. Responsabilidad de la jerarquía

Sería injusto atribuir este estado de cosas únicamente a la «imaginación popular». La jerarquía católica ha favorecido, durante siglos, la proliferación de santuarios, coronaciones, títulos y fiestas marianas, muchas veces por razones pastorales, otras veces por intereses políticos y nacionales, otras

simplemente por búsqueda fácil de conversiones y también por inercia devocional.

Resulta legítimo preguntarse si no habría bastado una configuración más templada del mapa mariano, concentrando la piedad en unas pocas grandes memorias bíblicas y litúrgicas, en lugar de multiplicar sin cesar advocaciones locales. También cabe cuestionar el exceso de prudencia con que, a menudo, se ha abordado la veracidad de apariciones y fenómenos extraordinarios, que han dado lugar a flujos masivos de peregrinos y a economías religiosas enteras construidas alrededor de mensajes supuestamente celestiales. Todo un comercio religioso en donde prima lo crematístico por encima de otras consideraciones ya sean espirituales o axiológicas cristianas.

En este sentido, la cuestión no es solo cuántos santuarios existen, sino qué cristología se transmite en ellos. Un santuario mariano puede ser escuela de Evangelio y de discipulado si sitúa a María en su puesto bíblico; también puede convertirse en foco de superstición, magia religiosa y desvío cristológico si el discurso y la práctica lo empujan hacia una sacralización autónoma de la Madre.

En conclusión, en este proceso la Iglesia católica romana asume la mayor responsabilidad, pues con su proceder ha dado pábulo a todo un culto que, aun no siendo en teoría el que solo corresponde a Dios según sus declaraciones oficiales, opera de hecho como un verdadero culto público y popular, suplantando en la religiosidad del pueblo a la madre, mujer y creyente que fue María y propiciando al mismo tiempo una forma de engaño, si no abiertamente espurio, sí al menos interesada y nunca reconocida como tal. Por otra parte, las distinciones sutiles —y de no poca dificultad tanto para ser explicadas como para ser asumidas— entre el culto de latría o adoración, debido solo a Dios, el de hiperdulía o veneración superior, tributado a la Virgen María, y el de dulía o veneración, reservado a los santos, terminan con frecuencia generando más confusión que verdadera catequesis,

reduciendo, en la práctica, todo a «culto» sin más consideraciones.

5. Nicea como criterio: la centralidad absoluta de Cristo

El Concilio de Nicea [325] no pronunció ni una palabra sobre María. Su propósito fue confesar la divinidad del Hijo frente al arrianismo: afirmar que Jesucristo es verdadero Dios, consustancial al Padre, y, por tanto, único mediador en sentido pleno de la salvación. La mariología nacerá y se desarrollará después, especialmente a partir de Éfeso [431], como una derivación de esa cristología: solo porque el Hijo es Dios se puede llamar a María Theotokos.[115]

Si se toma en serio este orden de prioridades, el criterio para juzgar cualquier desarrollo mariano es claro: ¿conduce realmente a Cristo o lo oscurece? Una devoción a María que ayuda a contemplar mejor el misterio de la encarnación, que invita a la escucha de la Palabra, que anima al seguimiento del Señor y a la práctica de la justicia, se sitúa en continuidad con Nicea. Por el contrario, una devoción que convierte a María en foco central de la experiencia religiosa, que la presenta como fuente inmediata de salvación, que la invoca como «corredentora» en sentido fuerte o como dispensadora autónoma de gracias, se aleja del núcleo mismo de la fe nicena.

Bajo esta luz, la pregunta inicial sobre la «suplantación» de las antiguas diosas adquiere un matiz nuevo. No se trata solo de saber si María ha ocupado sociológicamente el lugar de Isis, Cibeles o la Pachamama, sino de discernir si, en la conciencia cristiana, ha desplazado de hecho al Cristo confesado en Nicea. Allí donde la Virgen concentra sobre sí funciones y atributos que pertenecen, en rigor, solo al Hijo —fuente de salvación, señorío sobre la historia, mediación universal de la gracia—, puede hablarse, teológicamente, de una traición práctica al Concilio.

6. Conclusión: ¿era necesaria una presencia mariana tan desmesurada?

A la vista de todo lo anterior, la pregunta que planteaba se vuelve aún más apremiante: ¿hacía falta crear tantos templos marianos, reconocer tantas apariciones, multiplicar hasta tal punto la presencia pública de la Virgen en cada rincón de la cristiandad.

Históricamente, puede entenderse en parte este fenómeno: la figura de María ha permitido a la Iglesia dialogar con imaginarios religiosos precristianos profundamente marcados por lo femenino sagrado; ha ofrecido al pueblo un rostro materno de la misericordia de Dios; ha servido de símbolo identitario y de refugio espiritual para comunidades oprimidas. Todo esto explica, sin justificar sin más, la expansión casi ilimitada del mapa mariano.

Teológicamente, la cuestión debe formularse con más rigor. A la luz del Evangelio y de Nicea, la Iglesia está llamada a un discernimiento crítico sobre su propia tradición mariana. No se trata de «destronar» a María, ni de negar su lugar eminente como Madre del Señor, figura de la Iglesia y modelo de discípula. Se trata, más bien, de desinflar una inflación devocional que, en muchos casos, ha proyectado sobre ella funciones y expectativas que desdibujan la centralidad de Cristo.

En este sentido, cabe afirmar:

1. No era necesario, desde el punto de vista de la fe, levantar tantos santuarios marianos. Bastarían algunos lugares significativos, vinculados a la memoria evangélica de María y a la historia concreta de los pueblos, para expresar litúrgica y pastoralmente su presencia en la Iglesia. Lo demás pertenece al ámbito de la historia cultural, de la política religiosa y de las dinámicas de mercado de lo sagrado.

2. No era necesario dar tanta verosimilitud pastoral a un número tan elevado de apariciones. Una Iglesia más sobria y más fiel a la Escritura habría podido discernir con mayor firmeza, evitando

que relatos poco fundados o teológicamente problemáticos generasen devociones masivas en tensión con la cristología y la eclesiología conciliares.

3. Sí es necesario, en cambio, un trabajo de purificación y de relectura cristocéntrica de la piedad mariana. A la luz de Nicea, de Éfeso y del Vaticano II, se impone recuperar una imagen de María estrictamente bíblica y patrística, liberada tanto de resabios paganos como de maximalismos piadosos que la presentan casi como «diosa».

Desde esta consideración, la crítica a una «presencia mariológica desmesurada» no es rechazo de María, sino acto de fidelidad al Evangelio. La Iglesia no honra de verdad a la Madre cuando la sitúa, de hecho, en el lugar del Hijo, sino cuando reconoce en ella a la creyente que dijo «fiat», a la mujer que guardaba y meditaba la Palabra, a la discípula que permaneció al pie de la cruz y recibió al Espíritu en Pentecostés. La mejor devoción mariana será, siempre, la que conduzca con sencillez y firmeza al corazón de la fe nicena: el misterio de Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador único de todos.

Conclusión

La Nota Mater Populi Fidelis marca el cierre de un largo ciclo mariológico dominado por el proyecto de un «quinto dogma» sobre María Corredentora y Mediadora de todas las gracias, pero no agota las cuestiones que este debate ha puesto al descubierto. Más bien explicita una línea de fondo que recorre el Vaticano II, el magisterio de la Congregación para la Doctrina de la Fe y las reservas de los últimos obispos romanos: la cooperación singular de María en la economía salvífica ha de formularse siempre dentro del horizonte de la única mediación de Cristo, evitando todo lenguaje que pudiera sugerir una segunda fuente de gracia o un co-protagonismo redentor junto al Hijo. En este sentido, la desautorización del título «Corredentora» no disminuye la grandeza de la Virgen; la sitúa de nuevo en su lugar evangélico y patrístico: primera de los redimidos, nueva Eva asociada al nuevo

Adán, madre del Señor y figura de la Iglesia, sin plus salvífico propio.

El recorrido histórico–teológico realizado muestra, sin embargo, que los problemas no se reducen a una cuestión terminológica. A la sombra de la mariología oficial ha crecido, en amplias regiones del catolicismo, un entramado de devociones, santuarios, apariciones y prácticas milagreras que funcionan en la experiencia del pueblo como una auténtica «economía paralela» de la gracia. En este entramado, María y los santos son percibidos con frecuencia como intermediarios necesarios, dotados de un crédito espiritual especial ante Dios, cuya intercesión se considera más eficaz que la oración directa del creyente. Esta lógica difumina en la práctica la *Sola Gratia* y relativiza el *Solus Christus*, pues desplaza el acento desde la iniciativa gratuita de Dios hacia una red de mediaciones afectivas y clientelares construidas por la piedad.

La investigación sobre la continuidad simbólica entre María y las antiguas diosas madres —Isis, Cibeles, Pachamama y otras figuras de la tierra fecunda— revela hasta qué punto la recepción popular ha tendido a proyectar sobre la Virgen anhelos y funciones propias de lo femenino sagrado precristiano. No basta con recordar que, en el plano dogmático, la Iglesia nunca ha divinizado a María: la cartografía de santuarios, la retórica exaltada de ciertas oraciones, la confianza absoluta depositada en determinadas imágenes o apariciones muestran que, de hecho, la Virgen ha ocupado en la imaginación de muchos el lugar que Nicea reserva únicamente al Hijo. En este proceso, la Iglesia católica romana asume una responsabilidad mayor: con su praxis devocional, con sus ambigüedades pastorales y con la multiplicación acrítica de lugares y títulos, ha alimentado un culto que, sin llamarse adoración, se le asemeja peligrosamente y acaba oscureciendo la figura de la madre, mujer y discípula creyente que fue María.

Desde la perspectiva ecuménica, *Mater Populi Fidelis* representa a la vez un gesto de corrección y una ocasión de diálogo. La

clarificación de que Cristo es el único Redentor, sin co-redentores a su lado, elimina un obstáculo que ortodoxos, anglicanos y protestantes habían señalado insistentemente. Al mismo tiempo, la crítica protestante a la «mariolatría» popular recuerda que la reforma necesaria no se limita al plano doctrinal: exige revisar lenguajes litúrgicos, catequesis, procesos de canonización y la propia economía canónica de los milagros, de modo que la vida eclesial deje de comportarse como si ciertos intercesores añadieran un plus de eficacia a la gracia ya perfecta de la cruz.

Leída desde la tradición bíblico-patrística y desde la sensibilidad reformada, la Nota invita, en definitiva, a reordenar la mariología a partir del centro inmovible del Evangelio: «no hay salvación en ningún otro» que Jesús (Hch 4:12). Solo desde ahí María aparece en su verdadera luz: «bienaventurada» por haber creído, madre de Jesús y madre de los creyentes, icono de la criatura que todo lo recibe y todo lo devuelve a Dios, sin eclipsar nunca al Hijo. Si la Iglesia católica asume hasta el final las consecuencias de este principio, el futuro del culto mariano podrá liberarse tanto de resabios paganos como de hipertrofias devocionales, y María podrá volver a ser, para todas las confesiones cristianas, aquello que el Nuevo Testamento atestigua: memoria viva de la humanidad de Cristo, figura de la Iglesia y señal que no se retiene a sí misma, sino que apunta más allá, hacia el único Señor y Salvador.

NOTAS

[1] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*. Nota doctrinal sobre algunos títulos marianos referidos a la cooperación de María en la obra de la salvación (4 de noviembre de 2025), presentación, n. 1 y rúbrica final de aprobación pontificia.

[2] Cf. EDISON VEIGA, *¿Por qué el papa quiere «corregir» la devoción a la Virgen María, la madre de Jesús?*, «BBC News Mundo», 11 noviembre 2025.

[3] «Nota doctrinal sobre los títulos marianos: La Madre del Pueblo Fiel, no Corredentora», «Vatican News», 4 de noviembre de 2025.

[4] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, n. 22.

[5] Ibid., nn. 52–55, 72–73; cf. Concilio Vaticano II, constitución dogmática *Lumen gentium*, 62; 1 Tim 2:5.

- [6] «Madre del popolo fedele non Corredentrice», «L'Osservatore Romano» (ed. it.), 4 de noviembre de 2025; «La Virgen María es madre e intercesora, pero no corredentora», Agencia «AICA», 4–5 de noviembre de 2025; cf. también «Nota doctrinal sobre los títulos marianos: La Madre del pueblo fiel, no Corredentora», «Vatican News» (ed. es.), 4 de noviembre de 2025.
- [7] «Vaticano toma contundente decisión sobre cómo referirse a la Virgen María», «NCR Noticias Costa Rica», 11 de noviembre de 2025; «Infocatólica», 4 noviembre 2025; «La Razón», 4 noviembre 2025.
- [8] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis. Nota doctrinal sobre algunos títulos marianos referidos a la cooperación de María en la obra de la salvación* (4 de noviembre de 2025), n. 27.
- [9] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, n. 53.
- [10] *Ibid.*, nn. 45–47 y 69.
- [11] «Lo dijo el Vaticano: la Virgen María no concede gracias ni ayuda a salvar las almas de los católicos», «El Cronista – España», 5 de noviembre de 2025.
- [12] «La Virgen María es madre e intercesora, pero no corredentora», «AICA», 4 de noviembre de 2025; cf. también «El Vaticano aclara el papel de María en la salvación», *Omnes*, 4 de noviembre de 2025.
- [13] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, nn. 33 y 55.
- [14] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*. Nota doctrinal sobre algunos títulos marianos referidos a la cooperación de María en la obra de la salvación (4 de noviembre de 2025), presentación, nn. 56–62; cf. «Nota doctrinal sobre los títulos marianos: La Madre del pueblo fiel, no Corredentora», «Vatican News» (ed. es.), 4 de noviembre de 2025; «El Vaticano aclara el papel de María en la salvación», *Omnes*, 4 de noviembre de 2025.
- [15] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, presentación, n. 60.
- [16] *Ibid.*, n. 22.
- [17] *Ibid.*
- [18] *Ibid.*, nn. 34–37, 45–47, 52–54, 53–54 y 218–220.
- [19] RUBÉN CRUZ, «El Vaticano frena en seco la “mariolatría”: la Virgen no es Corredentora ni mediadora de todas las gracias», «Vida Nueva Digital», 4 de noviembre de 2025; José Beltrán, «La Virgen, ni mediadora de gracia ni corredentora», «La Razón», 4 de noviembre de 2025.
- [20] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis. Nota doctrinal sobre algunos títulos marianos relativos a la cooperación de María en la obra de la salvación* (4 de noviembre de 2025), n. 18.
- [21] CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen gentium*, nn. 52–62, en *Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*, ed. Conferencia Episcopal Española (Madrid: BAC, 2014); cf. «Doctrinal note on Marian titles: Mother of the faithful, not Co-redemptrix», «Vatican News», 4 de noviembre de 2025.
- [22] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, n. 18; cf. JAROSLAV PELIKAN, *Jesus Through the Centuries* (New Haven: Yale University Press, 1985), apéndice sobre la mariología contemporánea; y la síntesis

periodística en «Roma avisa del riesgo de referirse a la Virgen como “corredentora”», «Alfa y Omega», 4 de noviembre de 2025.

[23] «Roma avisa del riesgo de referirse a la Virgen como “corredentora”», «Alfa y Omega», 4 de noviembre de 2025; «El Vaticano declara inoportuno el título de “Corredentora” para la Virgen María», «VC Noticias», 4 de noviembre de 2025.

[24] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, n. 19 (votum de J. Ratzinger, 21 de febrero de 1996).

[25] Ibid.; cf. «El Vaticano frena el uso de títulos marianos como Corredentora», «El Debate», 4 de noviembre de 2025; «Fin a un largo debate: el Vaticano le dice “no” al título de Corredentora», «Yahoo Noticias», 4 de noviembre de 2025.

[26] «La Iglesia rechaza el título de “Corredentora” para María», «Radio Tupambaé», 4 de noviembre de 2025.

[27] FRANCISCO, Homilía en la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, 12 de diciembre de 2019; cf. ANDREA TORNIELLI, «Pope Francis and the coredemptive role of Mary», «La Stampa – Vatican Insider», 8 de enero de 2020; «Pope Francis and Mary Co-Redemptrix», Where Peter Is, 27 de diciembre de 2019.

[28] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, n. 21; cf. «El Vaticano frena en seco la “mariolatría”: la Virgen no es Corredentora ni mediadora de todas las gracias», «Vida Nueva Digital», 4 de noviembre de 2025; «Roma avisa del riesgo de referirse a la Virgen como “corredentora”», «Alfa y Omega», 4 de noviembre de 2025.

[29] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, nn. 21-22; cf. «Vaticano prohíbe llamar a la Virgen María “Corredentora” y otros títulos populares», «Caracol Radio», 6 de noviembre de 2025.

[30] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*. Nota doctrinal sobre algunos títulos marianos relativos a la cooperación de María en la obra de la salvación (4 de noviembre de 2025), nn. 28-37; «Nota del Dicasterio: “María es madre de los creyentes; no es corredentora ni mediadora de todas las gracias”», «Comboni 2000», 5 de noviembre de 2025.

[31] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*. Nota doctrinal sobre algunos títulos marianos referidos a la cooperación de María en la obra de la salvación (4 de noviembre de 2025), n. 22; cf. «Is Mary Still Mediatrix of Graces?», *Catholic.com* (ed. en línea), 4 de noviembre de 2025, que resume el mismo pasaje al señalar que la expresión «Co-redemptrix» no ayuda a exaltar a María como «primera y principal colaboradora» en la Redención, pues «corre el riesgo de eclipsar el papel exclusivo de Jesucristo».

[32] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*. Nota doctrinal sobre algunos títulos marianos referidos a la cooperación de María en la obra de la salvación (4 de noviembre de 2025), nn. 9-11 y 16.

[33] Ibid., n. 15 (citando a Pablo VI); cf. «Doctrinal Note on Marian titles: Mother of the faithful, not co-redemptrix», «Vatican News», 4 de noviembre de 2025.

[34] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, nn. 21-22; cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 60 («la función maternal de María [...]

no oscurece ni disminuye en nada la única mediación de Cristo»); «Mary, mother of Jesus and all believers, is not co-redeemer, Vatican says», «Catholic News Service/USCCB», 4 de noviembre de 2025; y «Mary Co-redemptrix? This is what the most comprehensive Vatican reflection on Marian terminology since the Second Vatican Council says», Zenit, 4 de noviembre de 2025.

[35] IRENEO DE LYON, *Contra las herejías III*, 22, 4, en Sources chrétiennes 211-212; cf. Luigi Gambero, *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought* (San Francisco: Ignatius Press, 1999).

[36] IRENEO DE LYON, *Contra las herejías V*, 19, 1.

[37] JUSTINO MÁRTIR, *Diálogo con Trifón*, 100.

[38] Véase FRANCISCO MARÍA FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, «La mediación mariana en la patrística griega y oriental», «Estudios Marianos» 84 [2018]: 35-54, sobre la evolución de un lenguaje de cooperación mariana en la salvación.

[39] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal Mater Populi fidelis sobre algunos títulos marianos y prácticas devocionales* (4 de noviembre de 2025), nn. 12-15.

[40] CONGREGACIÓN DEL SANTO OFICIO, carta sobre el uso del título «corredentora» en una oración indulgenciada, 1913, recogida y comentada en ARTHUR BURTON CALKINS, «The Mystery of Mary Coredemptrix in the Papal Magisterium», en *Mary at the Foot of the Cross* (New Bedford, MA: Academy of the Immaculate, 2001).

[41] BENEDICTO XV, carta apostólica *Inter sodalicia* (22 de marzo de 1918), en Acta Apostolicae Sedis (AAS) 10 [1918]: 181-184.

[42] PÍO XI, breve Ad B.V.M. a *Sacratissimo Rosario in Valle Pompeiana* (19 de mayo de 1925), en Acta Apostolicae Sedis (AAS) 17 [1925].

[43] PÍO XII, encíclica *Mystici Corporis* (29 de junio de 1943), nn. 103-110; y encíclica *Haurietis Aquas* (15 de mayo de 1956), nn. 58-60.

[44] CONCILIO VATICANO II, constitución dogmática *Lumen gentium* (21 de noviembre de 1964), n. 61.

[45] *Lumen gentium*, n. 62.

[46] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, nn. 16-18.

[47] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992), nn. 968-70.

[48] MARK MIRAVALLE, *Introduction to Mary*, 2.^a ed. (Goleta, CA: Queenship Publishing, 1993), cap. 10; y documentación del movimiento *Vox Populi Mariae Mediatrici* sobre las peticiones presentadas a la Santa Sede.

«Vox Populi Mariae Mediatrici» representa la cristalización, en clave militante, de un *mariologismo* maximalista que pretende elevar a definición dogmática fórmulas intensas, pero teológicamente equívocas de la espiritualidad moderna (María *Corredentora*, *Mediatric omnium gratiarum*), y que mira con suspicacia tanto las reservas ecuménicas del Vaticano II como las cautelas de la teología contemporánea. Su insistencia en una «corredención» mariana ha sido percibida por numerosos teólogos —católicos y no católicos— como doctrinalmente imprudente y ecuménicamente explosiva, hasta el punto de que la Nota doctrinal *Mater Populi Fidelis* puede leerse también como respuesta indirecta a estas corrientes: reconoce la intención de subrayar la cooperación

singular de María, pero declara inadecuado el título de «Corredentora» y desaconseja su uso precisamente por su ambigüedad doctrinal y por su capacidad de generar confusión en el Pueblo de Dios.

Miravalle apela explícitamente al sentimiento y a la querencia devocional de los sectores más conservadores del catolicismo, a los que organiza, en este punto mariológico, como una red internacional de laicos, religiosos, obispos y cardenales simpatizantes. Las campañas se articulan en torno a peticiones masivas dirigidas a la Santa Sede, presentadas como expresión del *sensus fidelium*, cuando en realidad reflejan solo una porción —activa, pero no significativa— del conjunto eclesial católico, por muy vehementemente que se proclamen «defensores de la Virgen». Con todo, lograron reunir millones de firmas procedentes de más de 150 países, así como el apoyo explícito de alrededor de quinientos obispos y más de cuarenta cardenales, que solicitaron al entonces papa Juan Pablo II la definición del nuevo dogma. Hoy, por fuerte que el movimiento se perciba y por muchas apelaciones que haga a una fe «siempre creída», la Iglesia católica ha levantado un muro prácticamente infranqueable: la inadecuación teológica de los títulos propuestos para María, la madre del Señor, y su notable ambigüedad doctrinal —con la consiguiente capacidad de generar confusión precisamente en el mismo Pueblo de Dios al que dicen representar— hacen que el magisterio desaconseje su uso, además del escándalo mayúsculo que comportaría su eventual aprobación para el conjunto de la cristiandad, en particular para el diálogo ecuménico.

[49] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Notificación sobre las supuestas apariciones y revelaciones de la “Señora de todos los Pueblos” en Ámsterdam» (25 de mayo de 1974), y posteriores aclaraciones de 2005 y 2024.

[50] JOSEPH RATZINGER, *votum* para la Congregación para la Doctrina de la Fe (21 de febrero de 1996), citado en *Mater Populi Fidelis*, n. 19.

[51] Comisión teológica del XIII Congreso Mariológico Internacional (Częstochowa, 1996), dictamen sobre la improcedencia de definir el dogma de María Corredentora y Mediadora de todas las gracias, citado en documentos de la Pontificia Academia Mariana Internacional y en *Mater Populi Fidelis*.

[52] JUAN PABLO II, encíclica *Redemptoris Mater* (25 de marzo de 1987); cf. DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi Fidelis*, n. 18.

[53] CONFERENCIA DE OBISPOS CATÓLICOS DE ESTADOS UNIDOS, «Mary, Mother of Jesus and All Believers, Is Not Co-Redeemer, Vatican Says» (4 de noviembre de 2025), que resume la posición de Juan Pablo II y la consulta de 1996.

[54] JOSEPH RATZINGER / BENEDICTO XVI, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald* (Madrid: Galaxia Gutenberg, 2002), diálogo con Peter Seewald, donde comenta los límites de los títulos «corredentora» y «mediadora de todas las gracias».

[55] Francisco, homilía en la misa de la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe (12 de diciembre de 2019), recogida en «L'Osservatore Romano» y en INÉS SAN MARTÍN, «Pope calls idea of declaring Mary co-redemptrix “foolishness”», «Crux» (13 de diciembre de 2019).

[56] DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Mater Populi fidelis*, nn. 19-21; y documentación periodística internacional (por ejemplo, despacho de «Reuters», 4 de noviembre de 2025) sobre la recepción pública de la Nota.

[57] KALLISTOS WARE, «The Mother of God», en *The Orthodox Church* (London: Penguin, 1993), esp. secc. «The Mother of God», donde presenta a María como «la más exaltada entre las criaturas de Dios, más honrada que los querubines e incomparablemente más gloriosa que los serafines».

[58] MARY B. CUNNINGHAM, «The Mother of God in Orthodox Theology», en *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary B. Cunningham y Elizabeth Theokritoff (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 261-275, esp. 270-273, sobre la dimensión cristocéntrica de la devoción mariana; cf. «An Orthodox View of the Virgin Mary», Orthodoxinfo.com

[59] Archimandrita Demetrio (Sáez), «Homilía del Archimandrita Demetrio en la fiesta de la Protección de la Santísima Madre de Dios», *Sacra Metrópolis Ortodoxa de España y Portugal y Exarcado del Mar Mediterráneo*, 30 de septiembre de 2020, donde afirma explícitamente que la intercesión de la Madre de Dios «no se añade» a la de Cristo y que la Iglesia ortodoxa nunca ha tenido a María como «Corredentora».

[60] Véase, por ejemplo, la explicación de la gran letanía en la liturgia bizantina en THOMAS HOPKO, comentario a «The Great Litany», *Ancient Faith Radio* y las aclaraciones pastorales sobre la invocación «Santísima Theotokos, sálvanos» en foros catequéticos ortodoxos contemporáneos, donde se subraya su sentido de súplica intercesora, no de mediación salvífica independiente.

[61] Hechos 4:12; cf. KALLISTOS WARE, *The Orthodox Church*, cap. 4, sobre la soteriología ortodoxa centrada en Cristo, y el análisis de la problemática del título «co-redemptrix» desde una perspectiva ortodoxa en «Marian Devotion, Orthodox and Roman Catholic», OrthoChristian.com

[62] «The Blessed Virgin Mary», *Common Worship. Festivals, Church of England*, donde se describe a María como «mother of Jesus, chosen to bear the Word made flesh» y se la reconoce como bienaventurada por todas las generaciones.

[63] *Mary: Grace and Hope in Christ. The Seattle Statement* (ARCIC II), n. 2, que cita *Authority in the Church II* [1981]: «We agree that there can be but one mediator between God and man, Jesus Christ, and reject any interpretation of the role of Mary which obscures this affirmation».

[64] Anglican-Roman Catholic Dialogue of Canada, «A Response to Mary: Grace and Hope in Christ» (2008), resumen final: «Presenting Mary as an exemplar of the pattern of grace and hope or turning to her intercession must never detract from the unique mediation of Christ for the salvation of humankind (1 Timothy 2:5)».

[65] Véase «Anglican Marian theology», en WIKIPEDIA (consulta reciente), secc. «English Reformation», donde se señala que los reformadores ingleses mantuvieron el título de Theotokos y, en muchos casos, la virginidad perpetua de María; cf. PATRICK COMERFORD, «The Virgin Mary and the Saints in Anglican Tradition», conferencia en St Mary's Cathedral, Limerick, 13 de octubre de 2018,

que recuerda cómo reformadores como Latimer y Cranmer aceptaban la doctrina de la «ever-virgin Mary».

[66] COLIN PODMORE, «The Blessed Virgin: Mary and the Anglican Tradition», conferencia Assumptiontide (Forward in Faith UK), donde se describe cómo el Book of Common Prayer de 1549 implicó una «radical pruning of Marian devotion» en la liturgia inglesa, y cómo la antigua fiesta de la Asunción fue reemplazada por la conmemoración de «Saint Mary the Virgin» sin definir su glorificación corporal; cf. IAN PAUL, «Does the Church of England Celebrate the Assumption of Mary?», «Psephizo», 20 de agosto de 2024.

[67] ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ*, secc. «From the Reformation to the Present Day», donde se subraya que una de las motivaciones de la Reforma inglesa fue corregir prácticas que parecían situar a María como mediadora junto a Cristo, insistiendo en que solo Él es el único mediador.

[68] ROGER GREENACRE, MAIDEN, *Mother and Queen: Mary in the Anglican Tradition* (Norwich: Canterbury Press, 2014), en particular los capítulos sobre el Movimiento de Oxford y la recuperación de la piedad mariana; cf. «Anglican Marian theology», secc. «Modern Anglicanism», para una síntesis de la renovación mariana anglo-católica.

[69] GRAHAM KINGS, «Mary: Grace and Hope in Christ – Fulcrum Response to the ARCIC Agreed Statement», «Fulcrum Anglican» (14 de diciembre de 2013), donde se acoge positivamente la valoración de María, pero se insiste en la necesidad de evitar cualquier lenguaje que parezca comprometer la unicidad de Cristo como Mediador.

[70] ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ*, n. 2.

[71] Anglican–Roman Catholic Dialogue of Canada, «A Response to Mary: Grace and Hope in Christ» [2008] resumen final.

[72] Análisis detallado en M. S. LECH, «Intercession and Mediation of Mary according to the Seattle Statement Mary: Grace and Hope in Christ», «Collectanea Christiana» Orientalia 7 [2010]: 407-495, que destaca la afirmación de la mediación única de Cristo y la ausencia del título «Co-Redemptrix» en el documento.

[73] ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ*, concl.; y Dicasterio para la Doctrina de la Fe, *Mater Populi Fidelis*. Nota doctrinal sobre algunos títulos marianos referidos a la cooperación de María en la obra de la salvación (4 de noviembre de 2025), nn. 21-22, donde se rechaza el uso del título «Corredentora» por el riesgo de oscurecer la mediación única de Cristo.

[74] Véase la síntesis protestante en BEVERLY ROBERTS GAVENTA Y CYNTHIA L. RIGBY, eds., *Blessed One: Protestant Perspectives on Mary* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), introd., donde se subraya la centralidad de Cristo como único Redentor en la evaluación protestante de la mariología católica; cf. la reflexión bíblico-teológica en «Are Catholics Catching Up to Luther on Mary?», Word Alone, que insiste en 1 Tim 2:5 como criterio.

[75] Sobre la mariología de Lutero, véase «Lutheran Mariology», en WIKIPEDIA, secc. «Views of Martin Luther», que resume su alta estima por María y su insistencia en el solus Christus; cf. MARTÍN LUTERO, *First Sermon on the Magnificat*, en la edición inglesa publicada por la Facultad de Teología de

Zúrich, donde la presenta como «pobre y despreciada doncella» elegida gratuitamente por Dios y objeto de la gracia, no fuente de gracia en sí misma.

[76] Sobre Calvino, véase «John Calvin's Views on Mary», en WIKIPEDIA, que recoge su reconocimiento de María como «madre de Dios» en sentido cristológico, pero su rechazo del culto mariano y de cualquier mediación salvífica por parte de ella, a la que califica de «ídolo» cuando eclipsa a Cristo; cf. también su *Commentary on Luke 1:43*, accesible en *Calvin's Commentaries* (CCEL), donde interpreta «madre de mi Señor» subrayando la unidad de persona del Hijo encarnado y su plena divinidad.

[77] GAVENTA Y RIGBY, eds., *Blessed One: Protestant Perspectives on Mary* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), esp. la introducción y los capítulos que analizan el recelo protestante ante los excesos de la mariología católica contemporánea.

[78] «Movement to Declare Mary “Co–Redemptrix” Stirs Ecumenical Concerns», Religion News Service, 1 de enero de 1997, que recoge la reacción de teólogos no católicos calificando el proyecto de «herejía» y «arrogancia» y cita a R. Albert Mohler advirtiendo que un nuevo dogma de este tipo causaría una «theological conflagration» entre católicos y evangélicos.

[79] R. ALBERT MOHLER, «Blessed Art Thou Among Women: The New Debate Over Mary», 16 de julio de 2009, en su página personal, donde sostiene que nuevas propuestas de doctrinas marianas «are likely to ignite a theological conflagration», poniendo en juego «no sólo la comprensión bíblica de María, sino la integridad de la obra de Cristo».

[80] Alain Blancy y Maurice Jourjon, con el Groupe des Dombes, *Mary in the Plan of God and in the Communion of the Saints: Toward a Common Christian Understanding* (New York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 2002). Pueden verse los datos bibliográficos completos en catálogos como WorldCat y en diferentes OPAC universitarios.

[81] Sobre el carácter cristocéntrico y ecuménico de este documento, véase Lawrence S. Cunningham, «Some Recent Books on Mary», *Pro Ecclesia* 19 [2010], que comenta el volumen del Groupe des Dombes como una aportación significativa a una comprensión común de María; cf. también el uso que hace del texto el Consejo Mundial de Iglesias —CMI/WWC— en *Translating the Word, Transforming the World* (Ginebra, 2014), donde se cita *Mary in the Plan of God and in the Communion of Saints* como referencia para una mariología compatible con la comunión de las iglesias.

[82] Véase, por ejemplo, el análisis de los problemas ecuménicos de los títulos «Co–Redemptrix» y «Mediatrice» en Karl Keating, «Walking the Ecumenical Tightrope», *This Rock* [1998], disponible en Catholic.com, donde se reconoce que tales títulos «scandalize most Protestants» porque parecen poner a María «en equal footing with Christ» y contradecir el testimonio de 1 Tim 2:5.

[83] PABLO VI, exhortación apostólica *Marialis cultus* (2 de febrero de 1974), n. 32: «de nuevo se muestra el aspecto ecuménico de la devoción mariana en el deseo de la Iglesia de que, sin perjudicar en nada el carácter único de esta devoción, se evite con todo cuidado cualquier exageración que pudiera inducir a

otros hermanos cristianos a error sobre la verdadera doctrina de la Iglesia católica».

[84] AFONSO MURAD, «Marian Devotion. Theological Foundations for the Marists of Marcellin Champagnat», *Marist Notebooks* 40 [2022], 51–64, que propone el documento del Groupe des Dombes y la declaración anglicano-católica *Mary: Grace and Hope in Christ* como referencias para una piedad mariana abierta al ecumenismo; cf. también el estudio de M. S. LECH, «Marian Mediation and Intercession in *Mary: Grace and Hope in Christ*», *Collectanea Christiana Orientalia* 7 [2010].

[85] Véase, por ejemplo, «Mary Is Not “Co-Redemptrix”, Says the Vatican in Response to Renewed Surge of Mariology», *Evangelical Focus*, 8 de noviembre de 2025, donde se resume la Nota *Mater Populi fidelis* subrayando que su mensaje central es preservar la primacía salvífica de Cristo y se valora positivamente la clarificación; cf. «Jesus, Not the Virgin Mary, Saved the World, Vatican Says», despacho de «Reuters», 4 de noviembre de 2025, sobre la misma Nota doctrinal.

[86] AGUSTÍN DE HIPONA, *De gratia et libero arbitrio*, en *Obras completas de san Agustín*, BAC; cf. *Semipelagianism*, en «Catholic Encyclopedia», que resume la tesis agustiniana de que es la gracia la que causa los méritos en nosotros.

[87] II CONCILIO DE ORANGE [529], canon 18: «La gracia no es precedida por mérito alguno... pero la gracia, a la cual nada se debe, precede, para que se hagan las buenas obras».

[88] CONFESIÓN DE AUGSBURGO, art. IV, en *The Book of Concord* (ed. inglesa en línea): «los hombres no pueden ser justificados ante Dios por sus propias fuerzas, méritos u obras, sino que son justificados gratuitamente por Cristo, mediante la fe».

[89] CONCILIO DE TRENTO, Sesión VI [1547], cap. 8 y cánones 1-3 sobre la justificación; cf. síntesis en «Justification: Catholic Teaching from the Council of Trent», *GospelCatholic.com*

[90] *Ibíd.*

[91] * Tomás de Aquino, S. Th. II-II, q. 4, a. 4, ad 3, citado en estudios católicos y ecuménicos sobre la gracia, por ejemplo, en el estudio de seguimiento de la *Joint Declaration* publicado por la Comisión Fe y Constitución.

[92] *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (Luteranos-Católicos, 1999), §15; véase el texto oficial en el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos: «por gracia sola... no por mérito alguno de nuestra parte».

[93] *Joint Declaration*, §§19–21, sobre la dependencia total de la gracia y las distintas maneras católica y luterana de hablar de «cooperación».

[94] AVERY DULLES, «Two Languages of Salvation: The Lutheran–Catholic Joint Declaration», *First Things* 98 [1999], 25–30, que analiza cómo el texto mantiene la prioridad absoluta de la gracia al tiempo que reconoce una cooperación entendida como efecto de esa misma gracia.

- [95] Sobre la gratuidad radical de la justificación en Rom 3-4, véase la síntesis clásica en el art. IV de la Confesión de Augsburgo y su recepción en la teología reformada contemporánea.
- [96] AGUSTÍN DE HIPONA, *De gratia et libero arbitrio* 17, en *Patrología Latina* 44, col. 901.
- [97] Para una panorámica de la doctrina de la gracia en Agustín y su recepción en Orange, véase T. W. CYR, «Free Will, Grace, and Anti-Pelagianism», 2018.
- [98] JAROSLAV PELIKAN, *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1996).
- [99] ELIZABETH A. JOHNSON, «Mary and the Female Face of God», *Theological Studies* 50, no. 3 [1989]: 500-526.
- [100] Sobre el tránsito de cultos en el Mediterráneo tardoantiguo, véase ANTONIO GONZÁLEZ BLANCO Y JOSÉ M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, eds., *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio romano*, Antigüedad y Cristianismo 7 (Murcia: Universidad de Murcia, 1990).
- [101] SABRINA HIGGINS, «Divine Mothers: The Influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian Lactans-Iconography», *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 3-4 [2012]: 71-90.
- [102] MARINA WARNER, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1976).
- [103] STEPHEN BENKO, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Leiden: Brill, 1993).
- [104] Véanse los decretos cristológicos en Norman P. Tanner, ed., *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1 (London: Sheed & Ward, 1990); HEINRICH DENZINGER / PETER HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (Barcelona: Herder, 1999).
- [105] ERIC R. WOLF, «The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol», *Journal of American Folklore* 71, no. 279 [1958]: 34-39.
- [106] *Ibíd.*; JEANETTE FAVROT PETERSON, «The Virgin of Guadalupe: Symbol of Conquest or Liberation?», *Art Journal* 51, no. 4 (1992): 39-47.
- [107] JACQUES LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977).
- [108] «Syncretism», Museo Larco (Lima), visita virtual; «Syncretism – Information Bolivia South America».
- [109] CAROL DAMIAN, *The Virgin of the Andes: Art and Ritual in Colonial Cuzco* (Miami: Grassfield Press, 1995).
- [110] DANIELA DI SALVIA, «La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI–XVII)», *Revista española de antropología americana* 43, n.º 1 [2013]: 89-110. Sobre la presencia de la Pachamama en el Sínodo: VÍCTOR CODINA, *Mi experiencia del Sínodo para la Amazonía*. Colección «Cuadernos CJ», Cristianisme i Justícia, Barcelona 2020 (32 pp.). Relato en primera persona del clima espiritual y de los debates del Sínodo; LEÓN FERNANDO LUCAR OBA, *Iglesia con rostro amazónico: presencia pública de la Iglesia católica peruana mediante la agenda panamazónica desde la conferencia de Aparecida hasta «Querida Amazonía»*

[2007-2020]. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2021; FELIPE ARIZMENDI ESQUIVEL, «¿Es diosa la Pachamama?», *Vatican News* [12.11.2019]. *Reflexión del obispo emérito de San Cristóbal de las Casas*, publicada en *L'Osservatore Romano*, defendiendo que las figuras presentes en los actos del Sínodo eran símbolos culturales y no objetos de culto idolátrico; ANNA BUJ, «Ultracatólicos arrojan estatuas indígenas al Tíber para protestar contra el Papa», *La Vanguardia* [23-24.10.2019]. *Crónica periodística de la acción contra las estatuillas y del contexto del Sínodo, con la lectura mediática del símbolo como «Pachamama»*; GUSTAVO IRRAZÁBAL, «15 de agosto: Meditación de la Asunción de la Santísima Virgen», *Revista Criterio* [15.08.2020]. No es un texto sobre el Sínodo, pero dedica un pasaje a la polémica de la Pachamama durante el Sínodo, la interpreta teológicamente y la relaciona con la piedad mariana y el riesgo de confundir símbolos de la Madre Tierra con la confesión cristiana de María.

[111] KARL RAHNER, *Mary, Mother of the Lord: Theological Meditations*, (New York: Herder and Herder, 1963).

[112] GROUPE DES DOMBES, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints* (Paris: Bayard, 1998).

[113] «Aretología» (del griego areté, traducido por virtud o excelencia) hace referencia a una narración de hechos prodigiosos relativos a un héroe o divinidad, enumerando sus atributos y realizaciones, la mayoría de las veces en forma de himno o discurso en primera persona, con el fin de alabar y exaltar.

[114] ELIZABETH A. JOHNSON, «Mary and the Female Face of God», esp. 507-514.

[115] LUIGI GAMBERO, *Mary and the Fathers of the Church*; Groupe des Dombes, *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*.

LOS NOMBRES DE LA REFORMA DEL SIGLO XVI

Juan Manuel Quero Moreno[†]



«Protestantismo» es el nombre por el que se suele designar a los cristianos que siguen los principios y enseñanzas que se dieron en esta Reforma de la Iglesia.

Se suele explicar que el término viene de la declaración pública que el entonces fraile agustino, Martín Lutero (1483-1546) realiza colocando el 31 de octubre de 1517 sus famosas «95 Tesis» en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg, en Alemania. **[1]**

Incluso esta es la fecha escogida también en España para celebrar cada año el día de la Reforma.

Aunque actualmente se utiliza, de forma general, el nombre «protestante» para señalar a todos los creyentes que se identifican con este movimiento de fe, lo cierto es que el origen del nombre no se da en ese mismo momento. Este nombre viene del latín *protestari*, que significa «declaración pública», utilizándose en el sentido de protesta.

Se utiliza por primera vez haciendo referencia a cinco príncipes electores y a 14 ciudades alemanas, que escribieron protestando y haciendo una declaración pública en contra de las resoluciones del Edicto de Espira de 1529. Este edicto volvía a ratificar la Dieta

[†]Juan Manuel Quero Moreno es Doctor por la Universidad Complutense de Madrid (Área de Historia y Antropología del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones). Licenciado en «Geografía e Historia» por la UNED. Especialidad en «Historia de España». Diplomado en Teología por el Seminario Teológico UEBE: Alcobendas, Madrid. Es profesor en el departamento de Teología Práctica y en el de Historia, en la Facultad de Teología Protestante UEBE. Es profesor en el Centro Superior de Enseñanza Evangélica (FEREDE). Profesor invitado en la Facultad Teológica Cristiana Reformada.

de Worms de 1521, en la que se prohibía enseñar las doctrinas luteranas.[2]



«Monumento del reformador Martín Lutero en Wittenberg (Sajonia-Anhalt), junto a un cartel que anuncia los 500 años del aniversario de la Reforma: 2017». [En línea]. Disponible en: <<http://diarioberea.blogspot.com.es/2012/11/celebran-el-dia-de-la-reforma.html>>. [Consultada el 27 de enero de 2017].

Serían muchos los nombres acuñados para explicar todos los desarrollos teológicos que se darían bajo los acontecimientos de la Reforma del XVI. Me atreveré a escoger algunos de los más destacados. Estos se arraigan en la Historia del Protestantismo como una proclamación historiográfica de la fe de un pueblo que tenía como credo la Palabra de Dios.

Antes de mencionar algunos, quisiera destacar el papel de uno de los más destacados reformadores y teólogos de la Reforma, el suizo Ulrico Zwinglio (1484-1531), que aun teniendo sus seguidores no funda iglesias históricas en el sentido calvinista o

luterano, pero sería clave en el contexto de la Reforma, marcando una doctrina bien equilibrada y muy pragmática en su enfoque y cuidado del pueblo protestante.[3]

El Luteranismo iniciándose en Alemania señalaría las enseñanzas de Lutero, quién fue uno de los padres más importantes de esta Reforma. Luteranos serían aquellos que le seguirían, existiendo hoy iglesias luteranas en muchos países del mundo.

El Calvinismo es originado por el francés Juan Calvino (1509-1564) que tendría fuertes repercusiones, creando un buen número de seguidores e iglesias calvinistas por todo el mundo, especialmente en Suiza y Francia. Hugonotes sería el nombre dado a los protestantes franceses con una influencia destacada de las enseñanzas calvinistas.

El Arminianismo indica las enseñanzas y doctrinas del teólogo de Utrech, Jacobo Arminio (1560-1609) y de sus seguidores. Este destacaría por desarrollar una línea diferente, a lo referente a la predestinación calvinista.

El Anglicanismo surgiría de una forma distinta, pues no fueron tanto los principios bíblicos los que llevarían a sus inicios, sino la decisión de Enrique VIII (1491-1547) de separarse del gobierno eclesiástico del papa de Roma; no obstante, las cosas cambiarían después.

El Puritanismo, surgiría de esta iglesia, en tiempo de la Reina Isabel I. Buscarían --simplificando mucho-- una línea más acorde a la Reforma, separándose así de las enseñanzas romanistas, y del institucionalismo férreo inglés.

Los Anabautistas (etimológicamente, no bautizadores) como parte de la expresión de la «Reforma Radical» del siglo XVI, acentuaban la práctica de la fe, y no solamente las cuestiones dogmáticas. Aplicarían, a pesar de todas las reacciones contrarias,

las enseñanzas de la Biblia, creando una revolución en diferentes estamentos sociales.

Se llamaban así porque bautizarían solamente a adultos, (no bautizaban niños) por entender que la Biblia enseñaba claramente, que el bautismo era para creyentes; es decir, antes habría que hacer confesión de fe, y esto no podría hacerlo un bebé. Los Bautistas, surgirían de aquí, fundándose la primera iglesia el año 1609 en Ámsterdam.

El Pietismo adquiere su nombre del libro titulado «Pia Desideira» publicado en 1675, cuyo autor sería el pastor luterano alemán, Jacobo Spenner (1635-1705). Frente al énfasis de las confesiones de fe, y de un desarrollo erudito e intelectual de la misma, se destacaría la importancia de la oración y de la relación con Dios.

De este movimiento surgirían diferentes impulsos determinantes en la Historia del Protestantismo. Los moravos, encabezados por Zinzendorf, sería uno de los resultados, los cuales tendrían un signo vital de identificación: las misiones.

Los Evangélicos, que si bien se suelen asociar de forma general, y en sentido sinonímico al nombre de «protestante», tienen su impulso, de forma especial, con los movimientos puritanos y pietistas, y dentro del marco misionero.

El puritano Juan Eliot sería el primero en ser llamado «misionero evangélico».[4] En este sentido, desde principios del siglo XVII surgirían diferentes movimientos llamados evangélicos, que se potenciarían desde América con el Gran Despertar o Gran Avivamiento, y con otros grupos tales como el Metodismo.

Las variantes de la Reforma identifican una vivencia que no se puede clasificar de manera estanca. En cada nación se viviría de forma diferente. La multitud de nombres que surgen de todo esto, nos muestra como el Evangelio es Palabra viva de Dios, que actúa según las diferentes situaciones de un mundo en crisis.

La base y columnas de esta reforma, que están detrás de cada nombre citado serían: *Sola scriptura; sola fide; sola gratia; solo Cristo; soli Deo gloria;*[5] pero estos principios aplicados con valentía y sinceridad, en medio de la crisis del ser humano, crean una revolución, una nueva creación. Esta es la obra de Dios en nuestras vidas, expresada y vivida con el toque de la eternidad y la esperanza transformadora en Cristo.

NOTAS

[1] Como curiosidad, decir que en el distrito malagueño de Churriana, existe también un barrio con el nombre de Wittenberg.

[2] Cf. Pablo Deiros. *Historia del Cristianismo*. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 1989, p. 116.

[3] Cf. Alberto Di Mare. *Zwinglio* [En línea] Disponible en: <<http://historiadelaiglesiaalbertodimare.blogspot.com.es/2009/09/Zwinglio.html>> [Consultada el 20 de febrero de 2017].

[4] Ob. cit. Pablo Deiros, p. 160.

[5] En estos «cinco sola», está presente la Trinidad, pues solamente Cristo, hace referencia a él como único mediador entre Dios y los hombres (1ª Tm. 2:5); ese Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

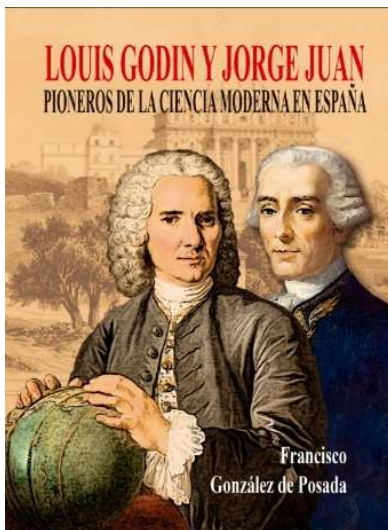
EL ALEGATO CIENTÍFICO-RELIGIOSO DE JORGE JUAN EN LA ESPAÑA DEL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XVIII

Francisco González de Posada[‡]



1. Consideraciones introductorias

Se ha editado[1] en este año 2025 nuestra tesis doctoral en historia moderna, “Louis Godin (1704-1760): pionero de la ciencia moderna en las Españas” defendida en la Universidad de Cádiz en 2020, con el título “Luis Godin y Jorge Juan pioneros de la ciencia moderna en España”.



[‡] Francisco González de Posada, es Doctor Ingeniero de Caminos, Canales y Puertos (1966), Doctor en Teología (2013), Doctor en Filosofía (2015), Doctor en Sociología (2018). Doctor en Filología (2019) Fue Rector Magnífico de la Universidad de Santander (1984-86). Académico de número, honor y correspondiente de diversas Academias.

Jorge Juan figura, en la historia de la ciencia española, con juicio universal, no sólo como nuestro mejor matemático, sino como el único relevante en ella, en acuerdo con el Discurso de ingreso de José Echegaray, ingeniero de caminos y premio Nobel de Literatura, en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Madrid.

Dos grandes obras había escrito Jorge Juan, *Observaciones astronómicas y físicas* (1748) y *Examen marítimo teórico-práctico* (1771). En ellas está escrito en perspectiva estrictamente científica todo lo necesario para: 1) Reconocimiento del papel singular y fundamental de Newton en la historia de la ciencia; 2) Uso de sus Principios matemáticos –Dinámica y Gravitación– como principio y fundamento teórico de todo fenómeno de movimiento en la Naturaleza –Cielos, Tierra, astros y máquinas–; 3) Desarrollos y complementos matemáticos para su aplicación a nuevos fenómenos y problemas; de forma concreta y general a la construcción de navíos, sus maniobras y navegación; y 4) Contraste concordante de dicha teoría con las numerosas experiencias realizadas.

Pero las obras señaladas, *Observaciones astronómicas y físicas* y *Examen marítimo*– eran propiamente libros científicos y, de hecho, sólo o tanto como tales. Pero Jorge Juan, asumida la ‘verdad’ de la ‘ciencia moderna’ aprendida en el Ecuador bajo las enseñanzas de Luis Godin, tenía, desde la disputa con la Inquisición, al regreso de América, por su manifestación pro-newtoniana en la ocasión de la edición de las *Observaciones*, un problema moral, religioso, de conciencia. Y aquí surge un nuevo Galileo: **creyente en la verdad de la ciencia en cuanto ciencia y para la ciencia y creyente en la religión expresada en las Sagradas Escrituras concebidas con finalidad religiosa e interpretables con una lectura acorde con el conocimiento científico.**

En esta tesitura tenía que *descargar su conciencia* en un texto no propiamente científico y hacerlo como *testamento* y también como *alegato*.

En el año 1774 se editó en Madrid, con licencia, en la Imprenta Real de la *Gazeta* el escrito “**Estado de la Astronomía en Europa, y juicio de los fundamentos sobre que se erigieron los Systemas del Mundo, para que sirva de guía al método en que debe recibirlos la Nación, sin riesgo de su opinión, y de su religiosidad**”, un auténtico *alegato* newtoniano, expresión de sus pesares y de sus esperares, testamento intelectual. “Esta obrita la escribió D. Jorge Juan el año de 1765”, pone a pie de la página 12 el editor de la misma, escritor de la *Breve Noticia de la Vida del Excmo. Sr. D. Jorge Juan y Santacilia*, Miguel Sanz, su secretario personal, al año de la muerte del científico, 1774. Esta obrita la escribió, pues, cinco años antes de la publicación del *Examen Marítimo*.

En la descripción biográfica, el autor explicita la pertenencia de Jorge Juan a las cuatro academias siguientes: “de la Real Sociedad de Londres, de la Real Academia de las Ciencias de Berlín, Correspondiente de la de París, y Consiliario de la de San Fernando”[2], como manifestación del reconocimiento intelectual del personaje. Por nuestra parte, como hacía Jorge Juan en sus publicaciones con primacía de su presentación, añadimos “Comendador de Aliaga en el Orden de San Juan” (hoy Caballero de la Orden de Malta), honor que otorga valor añadido a sus consideraciones científico-religiosas.

2. En torno a la historia del valor de la Astronomía

Según Jorge Juan, en su pequeña obra, que conocemos como ***Estado de la Astronomía en Europa***, reduciendo su título, la Astronomía tiene valor de utilidad e instrucción, y ha facilitado la solución de importantes problemas como los siguientes.

Primero. La ordenación y el reglaje de los tiempos: horas, días, meses, años, etc.

En fin, el Papa Gregorio XIII perfeccionó la obra pidiendo la protección de todos los Príncipes Católicos, y el dictamen de sus Astrónomos: de suerte, que con el reglamento que estos hicieron,

fundado en las más exactas observaciones, se ha continuado, y puede continuar sin error sensible por muchos siglos.[3]

Segundo. El conocimiento de los fenómenos celestes, “sacándonos de los temores y espantos con que aquellos nos afligían.[4]

Tercero. La Navegación para la que “se hacía preciso el conocimiento perfecto del Cielo, y del movimiento de los Astros, para observar y determinar las Latitudes.[5]

Cuarto. La Geografía.

Quinto. De modo especial, en clara muestra de **patriotismo español católico**: “abrió el camino para extender por todo el Orbe la Religión y las Armas de nuestro Soberano”.[6]

La base de la deficiente situación científica de la Astronomía, el nudo gordiano de ésta en la historia era la **ignorancia de los principios**. Y a renglón seguido plantea la cuestión capital mediante la pregunta:

¿Quién puede dudar que **esta serie de aciertos haya dependido de una teórica perfecta, y de una extraordinaria aplicación?** [7]

claro reflejo del físico teórico, y del físico experimental, del físico completo.

Y continúa:

Era preciso, para conducirse, haberse formado una idea del movimiento de los Astros, de sus situaciones y distancias: compararla después con las observaciones: examinar si estas convenían con el proyecto formado; y de no corresponder, se hacía preciso revocar algo de éste. Todo consistía en tentativas o sistemas: **faltaban los principios sólidos de la verdadera Mecánica, a que se reduce todo el movimiento de los**

Cuerpos celestes; y, por consiguiente, solo la suposición y la conjetura guiaban.[8]

3. Su síntesis de la historia de la Astronomía

Jorge Juan ofrece una brevísima descripción histórica, dedicando unos párrafos a Ptolomeo, para indicar que supuso la Tierra inmóvil y que alrededor de ella giraban el Sol y los demás Astros, y “que siguió a Aristóteles”, cuyo sistema podía criticarse porque se advertía “que Venus y Mercurio jamás estaban en oposición con el Sol: y por consiguiente, que no podían girar alrededor de la tierra”, de modo que los **astrónomos introducían nuevos movimientos “a medida de sus caprichos y de la necesidad de sostener sus opiniones”**.[9]

Otros pocos y breves párrafos, en consonancia con nuestra tesis, dedica al sistema copernicano que: “cada cual le adaptaba a su capricho, y los más le reprobaban. **Faltando argumentos sólidos, lo literal de las Sagradas Escrituras debe ser preferido**”.[10]

Otro a Tycho Brahe quien vio “que el Sistema de Ptolomeo no podía tener lugar, a causa de no corresponder con las observaciones” y compuso otro nuevo; y a Kepler, quien basado en las mismas observaciones de Tycho “halló una admirable armonía en el movimiento de los Astros [...] pero todo respectivo al Sol, no a la Tierra, antes ésta halló asimismo que seguía la luz de los planetas”.[11]

Sólo necesita un párrafo más para Galileo, con el fin de destacar que la Congregación de Cardenales Inquisidores condenase el sistema copernicano, y que “le sentenciara a abjurar del error. Pero dicha sentencia no se extendió a condenar el Sistema por herético, sino por sólo *sospechoso de herejía*”.[12]

Y su conclusión histórica fue ésta: “**nada se sabía entonces con fundamento**, reduciéndose todo a observaciones, y a conjeturas aparentes; lo más sólido que nos había quedado fueron

las reglas de Keplero, que después han sido la llave de la *Teórica celeste*".[13]

4. Newton desata el nudo histórico de los fundamentos

Y a continuación comienza el juicio, ahora extenso, sobre la obra de Newton, con estas palabras:

[...] **el mayor de los Philosophos, el gran Newton**, cuyas luces en las Matemáticas no solo adelantaron la Geometría, Mechânica y Física á la perfeccion que hoy tienen estas Ciencias, sino que, **cansado ya de juzgar por apariencias y por pasiones**, le movieron a escribir sus *Principios de Philosophia natural*, **arrojando de sí toda autoridad mal fundada**, para no valerse sino de la Geometría (que jamás engaña), de las leyes de la Mechânica, y de la Observacion.[14]

Bien. Y para Jorge Juan ¿en qué consistió la obra de Newton? Destaca aquí estos puntos:

1. Haber hallado una **ley general que gobierna el movimiento de los planetas alrededor del Sol**, describiendo elipses; de modo que son las mismas las reglas del movimiento de los satélites de Júpiter, de Saturno y de la Luna respecto de la Tierra.
2. La demostración de que la gravedad con que los cuerpos tienden al centro de la Tierra en la superficie se corresponde con la que mantiene a la Luna en su órbita.
3. Análogamente, que **no hay fenómeno en los Cielos ni en la Tierra que no esté sujeto a las mismas leyes**.
4. El estudio en Júpiter de la combinación del movimiento diurno con la gravedad y la determinación de la diferencia en los diámetros del eje y del ecuador, haciendo lo propio con la Tierra, para la que calcula el flujo y reflujo del mar y la "precisión de los

equinoccios”; y la predicción de las perturbaciones respectivas de Júpiter y Saturno por sus acciones gravitatorias.

5. Y la consideración de los Cometas:

[...] ya no sólo dice Newton que son *Planetas* como los otros, sino que están igualmente sujetos a las propias leyes: que **todo se había de gobernar por una ley; y a todo correspondieron las experiencias**. ¿Pero con qué extremo se ha llegado a predecir la venida del último *Cometa*, obedeciendo éste a la ley prescrita?.[15]

Y como conclusión:

Newton sacó la Física, la Mechânica, la Astronomía y la Philosophia de las tinieblas.[16]

Por otra parte, llama la atención la selección que hace de los discípulos o epígonos de Newton, eligiendo uno en cada ámbito lingüístico y todos ellos coetáneos del propio Jorge Juan: a) “el célebre Mr. Clairaut, excelente Geómetra, honor de la Francia” [17]; b) “el no menos célebre Geómetra Alemán Eulero” [18]; y c) “un inglés, Mayer”. Nosotros podemos y debemos añadir, con tanta exactitud como veracidad, y d) el ‘sabio español’ Jorge Juan.

5. Consideraciones político-religiosas expresas: ‘el problema de España’[19]

En la obra póstuma *Estado de la Astronomía en Europa* que estamos comentando, tras las precedentes referencias y crítica, establece su veredicto, en los siguientes párrafos:

Este cúmulo de acertadas predicciones, y demostraciones Geométricas (sin otras que se omiten) **clama y excluye todo argumento aparente, toda pasión escolástica, y toda infundada autoridad**. Ya no basta decir que puede girar este ó el otro cuerpo: es preciso que corresponda a las **leyes generales**

que la Theórica demostrada, y la Observacion dictan.[20]

Querer establecer fixa á la Tierra, es lo mismo que querer derribar todos los principios de la Mechânica, de la Phisica, y aun toda la Astronomía, sin dexar auxilio ni fuerzas en lo humano para poder satisfacer.[21]

El problema es de España, singularmente de España como Reino (aunque sea también problema de la Iglesia católica); ya que este “mal” se ha superado en Europa:

Estas reflexiones se han hecho ya en casi toda la Europa: no hay Reyno que no sea *Newtoniano*, y por consiguiente *Copernicano*, mas no por eso preténden ofender (ni aun por la imaginacion) á las **Sagradas Letras, que tanto debemos venerar.[22]**

Puede observarse, aunque lo haya escrito sólo en esta ocasión, que el ser (en sentido esencial) *newtoniano* implica el ser (en sentido social) *copernicano*, pero toda la Europa intelectual es ya newtoniana, mucho más que copernicana – en *extensión*, todo el Universo; en *intensión*, todo es matemático-. Jorge Juan, que no sólo es convergente con Europa, sino que es un pionero de relieve en la construcción de esta Europa, se presenta como optimista y diplomático, busca la paz y el acuerdo:

El sentido en que éstas [**las Sagradas Escrituras**] hablaron es clarísimo, y que **no quisieron enseñar la Astronomía**, sino darse solamente a entender en el Pueblo. Hasta los mismos que sentenciaron a Galileo [parece obvio, con un siglo largo de distancia, que se refiere colectiva y prioritariamente a los jesuitas][23] se reconocen hoy arrepentidos de haberlo hecho, y nada lo acredita tanto como la conducta de la misma Italia: por toda ella se enseña públicamente el *sistema Copernicano y Newtoniano*: no hay Religioso que no lo dé a la prensa: los PP. Lesieur, Jacquier y Boscovich, y aún la Academia de Bolonia no aspiran a otra cosa.[24]

¿Puede haber prueba más evidente de que **ya no cabe en ellos ni aun la sola sospecha de herejía, que fue la condenada**, y que, lejos de ella, abrazan el Sistema como único? [25]

6. Un poco más sobre la España de Carlos III

Esta obrita científico-religiosa que hemos denominado *alegato* se escribe en tiempos de un Carlos III, “rey ilustrado” se dice, ya bien asentado en el trono, en torno a 1767, pero permanece como escrito personal y secreto hasta la posterior publicación por su secretario. Sin necesidad de extendernos en la descripción político-social-religiosa de esos años 1765-1775 con mayor precisión (prevalencia de la Inquisición española, expulsión de los jesuitas, tensiones *episcopalistas* y *regalistas*), ¿cómo estaba nuestra España, a la que se dirige Jorge Juan en su *testamento*? He aquí su *alegato*, de maravillosa expresión:

¿Será decente con esto obligar a nuestra Nación a que, después de explicar los *Sistemas* y la *Filosofía Newtoniana*, haya de añadir a cada fenómeno que dependa del movimiento de la Tierra: *pero no se crea éste, que es contra las Sagradas Letras*? **¿No será ultrajar éstas el pretender que se opongan a las más delicadas demostraciones de Geometría y de Mecánica? ¿Podrá ningún Católico sabio entender esto sin escandalizarse?** Y cuando no hubiera en el Reyno luces suficientes para comprehenderlo **¿dejaría de hacerse risible una Nación que tanta ceguedad mantiene?**

No es posible que su Soberano, lleno de amor y de sabiduría, tal consienta: es preciso que vuelva por el honor de sus Vasallos; y absolutamente necesario, que **se puedan explicar los Sistemas, sin la precisión de haberlos de refutar**: pues no habiendo duda en lo expuesto, tampoco debe haberla en **permitir que la Ciencia se escriba sin semejantes sujeciones.**[26]

En conclusión, basta con dejar constancia de estas convicciones, deseos y esperanzas de Jorge Juan para **una España que se**

resistía a la ciencia y a la razón, que se resistía a la europeización, al conocimiento.

NOTAS

[1] Edicions Locals. Novelda (Alicante). Primera edición, abril 2025.

[2] La ‘Real Academia de Nobles Artes de San Fernando’, española, como se llamaba entonces.

[3] *Estado de la Astronomía en Europa*, p. 5.

[4] *Ibid.*, p. 3.

[5] *Ibid.*, p. 5.

[6] *Ibid.*, p. 3.

[7] *Ibid.*, p. 7.

[8] *Ibid.*, p. 7.

[9] *Ibid.*, pp. 7-8.

[10] *Ibid.*, p. 8.

[11] *Ibid.*, p. 9.

[12] *Ibid.*, p. 10.

[13] *Ibid.*, p. 10.

[14] *Ibid.*, p. 10. Se ha conservado la escritura original. El uso de negritas es nuestro.

[15] *Ibid.*, p. 12. Se refiere al cometa Halley cuya predicción matemática basada en la ley de Newton había confirmado la observación. El uso de negritas es nuestro.

[16] *Ibid.*, p. 12. Se ha conservado la escritura original.

[17] *Ibid.*, p. 12.

[18] *Ibid.*, p. 13.

[19] ‘El problema de España’ en la obra de Ortega y Gasset, ligado al tema presente, ha sido el objeto central de estudio en la tesis doctoral de Sociología “Ortega y Gasset, sociólogo de la ciencia y del conocimiento científico. Su actitud y pensamiento en torno a la Física, ‘ciencia por excelencia’”. Universidad San Pablo-CEU.

[20] *Estado de la Astronomía en Europa*, p. 13.

[21] *Ibid.*, p. 14.

[22] *Ibid.*, p. 14.

[23] Jorge Juan había estudiado con jesuitas. Trató con ellos en América. Tuvo el apoyo de otros para la edición de las *Observaciones*. Es importante aquí, muy importante, reiterar que la obra *Estado de la Astronomía en Europa* la escribió en 1766. En 1767 se decretó la expulsión de los jesuitas de todos los territorios de la Corona. Los que cita a continuación fueron sobradamente reconocidos, sobre todo Boscowich.

[24] *Estado de la Astronomía en Europa*, p. 14.

[25] *Ibid.*, p. 14.

[26] *Ibid.*, p. 15.

PERSPECTIVAS DE LA TEOLOGÍA POSMODERNA. EL CRISTIANISMO ES: LA RELIGIÓN DE LOS QUE NO NECESITAN RELIGIÓN

Antonio Carmona Heredia[§]

Introducción



Comenzaremos con una breve historia acerca del pensamiento filosófico. Más tarde, abordamos la idea de crisis de progreso. Luego, continuamos con la modernidad, la creencia en la razón como fuerza normativa que podía conducir a la realidad. Este proceso desemboca en la secularización, que condujo a la pérdida de los fundamentos teológicos-metafísicos y a la apertura a lo contingente.

Posteriormente, la posmodernidad formuló una crítica a la razón, basada en la idea de que la razón es una construcción histórica y cultural. Una vez llegados a este punto, planteamos los nuevos retos. Dietrich Bonhoeffer plantea que el cristianismo debe ser repensado en el contexto de la posmodernidad. La posmodernidad, según Bonhoeffer, ha puesto en cuestión la creencia en la razón como una fuerza normativa que puede conducir a la realidad. En este contexto, Bonhoeffer sostiene que el cristianismo debe ser una "religión de los que no necesitan la religión", o sea, una forma de vida que no se basa en la razón, sino en la fe en Jesús de Nazaret.

[§] Tiene el Grado en Teología por la Facultad de Teología del Norte de España sede de Burgos. Magíster en Teología Dogmática y Licenciado en Teología Pastoral por el Centro de Investigaciones Bíblicas en Santa Cruz de Tenerife. Actualmente es profesor online en el Seminario Conrad Grebel de la ciudad de Holguín (Cuba), donde imparte clases de Antiguo Testamento.

I. Historia del pensamiento filosófico desde el mito a la posmodernidad

El mito es una forma de comprensión, acerca del mundo, que sigue presente en la actualidad. Es un modo de comprensión que responde a necesidades existenciales del hombre y que tiene una dimensión simbólica, valorativa y de comunión.

Relación entre el mito, la filosofía y la religión. El mito es el punto de partida para la reflexión filosófica, que se inspira en él, pero lo supera.

La filosofía, a su vez, es una crítica al mito, pero también una forma de racionalizarlo y dar un significado a la realidad.[1] La filosofía, a partir de la tradición griega, ha desarrollado una concepción acerca de Dios que es distinta del mito. Dios no es un ser antropomórfico, sino una realidad suprema que fundamenta y explica la realidad.[2]

La fusión de la filosofía griega y la teología cristiana, se produce a partir del siglo III d. C., en la época del helenismo. Esta fusión tiene como resultado la creación de un nuevo concepto acerca de Dios, que combina los elementos racionales de la filosofía griega con la concepción personal y relacional de Dios de la tradición judeocristiana.[3]

El cambio de paradigma que se produce en la filosofía y en la teología, a partir del siglo XVI, tiene consecuencias profundas que todavía hoy siguen vigentes. El primado del sujeto, la nueva metodología y la nueva concepción de la naturaleza son algunos de los elementos que caracterizan este cambio, que conduce al racionalismo moderno y a la teología moderna.[4]

La transformación del paradigma que se produce en el siglo XIX tiene consecuencias profundas que aún hoy siguen vigentes. El primado del sujeto, la crítica de la religión y la persistencia de las cosmovisiones colectivas son algunos de los elementos que caracterizan este cambio.

II. La Posmodernidad

La posmodernidad se caracteriza, entre otras cosas, por la crisis de la idea de progreso. Esta idea, que ha sido fundamental para la civilización occidental, sostiene que la humanidad ha avanzado en el pasado y seguirá avanzando en el futuro. Sin embargo, la posmodernidad pone en tela de juicio esta idea, argumentando que el progreso no es un proceso lineal y que no siempre conduce a la mejora de la condición humana.**[5]**

a). El aspecto socio-epistemológico: Crisis de legitimación

La crisis de legitimación también es un rasgo característico de la posmodernidad. La legitimación es el proceso por el cual se justifica la autoridad de un sistema o institución. En la modernidad, la legitimación se basaba en la idea de progreso, que proporcionaba un marco de referencia universal para evaluar la validez de las instituciones. Sin embargo, la crisis de la idea de progreso ha llevado a una crisis de legitimación, ya que no hay un marco de referencia universal que pueda justificar la autoridad de los sistemas y las instituciones.

b). El aspecto estético: Fragmentación y heterogeneidad

El aspecto estético de la posmodernidad se caracteriza por la fragmentación y la heterogeneidad, que se manifiestan en la cultura, el arte y la arquitectura. En la modernidad, la cultura se basaba en la idea de unidad y progreso, que se reflejaban en la búsqueda de un estilo universal y una estética de la armonía. Sin embargo, la posmodernidad rechaza la idea de unidad y progreso, y se caracteriza por la coexistencia de estilos y estéticas dispares.

c). El aspecto ético: relativismo y pluralismo

Aspecto ético de la posmodernidad. La posmodernidad se caracteriza por el relativismo y el pluralismo, que se manifiestan en la moral, la política y la religión. En la modernidad, la ética se basaba en la idea de universalidad y progreso que se reflejaban en

la búsqueda de un sistema moral universal y una sociedad más justa. Sin embargo, la posmodernidad rechaza la idea de universalidad y progreso, y se caracteriza por la aceptación de la diversidad moral y cultural.

d). Aclaraciones sobre modernidad y sus términos

- Podemos utilizar la "modernidad" para referirse al periodo histórico que se extiende desde el Renacimiento hasta el siglo XX.
- El término "posmodernidad" se utiliza para referirse al periodo histórico que comienza en el siglo XX.
- El término "legitimación" se utiliza para referirse al proceso por el que se justifica la autoridad de un sistema o institución.
- El término "relativismo" se utiliza para referirse a la idea de que no hay una verdad absoluta o una moral universal.
- El término "pluralismo" se utiliza para referirse a la aceptación de la diversidad moral y cultural.

La posmodernidad es un fenómeno complejo que no puede ser reducido a una simple definición. No obstante, los tres aspectos analizados (crisis de la idea de progreso, crisis de legitimación y fragmentación y heterogeneidad) son elementos clave para comprender la naturaleza de la posmodernidad.[6]

III. La modernidad

La modernidad se caracterizó por la creencia en la razón como fuerza normativa que podía conducir a la realidad. Esta creencia se basó en el proceso de secularización, que condujo a la pérdida de los fundamentos teológicos-metafísicos y a la apertura a lo contingente, a la elección, a la responsabilidad y al actuar humano en el mundo.

a). La modernidad se caracterizó por un proceso de secularización que condujo a la pérdida de los fundamentos teológicos-metafísicos y a la apertura a lo contingente, a la elección, a la responsabilidad y al actuar humano en el mundo. Este proceso se basó en la creencia en la razón como una capacidad humana que

nos permite comprender y actuar en el mundo, pero que siempre está limitada por la contingencia.[7]

La creencia en la razón, como fuerza normativa que podía conducir a la realidad, se expresa en el principio de acción electiva o de autodecisión individual, que sostiene que el individuo es capaz de apoderarse de su propio destino y actuar en el mundo de la mejor manera posible. Este principio se basa en la idea de que la razón nos permite elegir entre diferentes opciones y actuar en consecuencia.

b). Principio de diferenciación y especialización progresivas, que sostiene que la sociedad se divide en diferentes esferas de actividad, cada una con sus propias reglas y objetivos. Este principio se basa en la idea de que la razón nos permite comprender la complejidad del mundo y actuar de manera efectiva en él. Se basa en el consenso, que se legitima a través del cambio y la innovación. Este principio se basa en la idea de que la razón nos permite evaluar críticamente las instituciones y las prácticas sociales y proponer cambios que las hagan más justas y equitativas.

La posmodernidad sostiene que la razón es una construcción histórica y cultural, y que no puede ofrecer una visión objetiva de la realidad. Este cuestionamiento llevó a un nuevo enfoque de la relación entre razón e historia, que se basa en la idea de que la razón es una capacidad humana que nos permite comprender y actuar en el mundo, pero que siempre está limitada por la contingencia.

La modernidad se caracterizó por tres principios fundamentales:

- 1) El principio de acción electiva o de autodecisión individual: el individuo es capaz de apoderarse de su propio destino y actuar en el mundo de la mejor manera posible.
- 2) El principio de diferenciación y especialización progresivas: la sociedad se divide en diferentes esferas de actividad, cada una con sus propias reglas y objetivos.

3) El principio de legitimación o de cambio: la sociedad se basa en el consenso, que se legitima a través del cambio y la innovación.

Estos principios se basan en la creencia de que la razón es una fuerza normativa que puede conducir a la realidad. La razón, según la modernidad, es capaz de conocer la realidad y de actuar sobre ella de manera racional.

IV. La secularización

La secularización, como proceso de pérdida de los fundamentos teológicos-metafísicos, condujo a la apertura a lo contingente, a la elección, a la responsabilidad y al actuar humano en el mundo.

En la Edad Media, la sociedad se basaba en fundamentos teológicos-metafísicos. La realidad estaba ordenada por Dios, y el hombre tenía un lugar preestablecido en ella. El individuo no era responsable de su destino, sino que estaba sujeto a la voluntad de Dios.

La secularización, por el contrario, supuso la pérdida de estos fundamentos. La realidad ya no estaba ordenada por Dios, sino que era contingente y abierta a la interpretación humana. El individuo se convirtió en el sujeto de su propia historia, responsable de sus actos y de su destino.

La apertura a lo contingente, a la elección, a la responsabilidad y al actuar humano en el mundo, son los siguientes aspectos:

a) La pérdida de la fe en la providencia divina: Si Dios no tiene un plan predeterminado para la historia, entonces el futuro es contingente y abierto a la acción humana.

b) El desarrollo de la ciencia: La ciencia moderna se basa en la observación y la experimentación, y no en la revelación divina. Esto supone que el hombre es capaz de conocer la realidad por sí mismo y de actuar sobre ella de manera racional.

c) El auge del individualismo: El individuo moderno se libera de las ataduras tradicionales y se convierte en el centro de su propia vida.

d) La emergencia de la democracia: La democracia se basa en el principio de que todos los hombres son iguales y libres. Esto supone que el individuo es responsable de sus actos y de su destino. Estos cambios transformaron la sociedad occidental y llevaron a la configuración de la modernidad.[8]

V. La posmodernidad formuló una crítica a la razón, basada en la idea de que la razón es una construcción histórica y cultural.

La posmodernidad, como movimiento filosófico y cultural que surgió en la segunda mitad del siglo XX, se caracteriza por su crítica a los supuestos de la modernidad, entre los que se encuentra la razón. Los posmodernos sostienen que la razón no es un instrumento objetivo y universal para conocer la realidad, sino que es una construcción histórica y cultural.

Esta crítica a la razón se basa en los siguientes argumentos:

a). La razón es una construcción histórica

La razón no es un atributo natural del ser humano, sino que se ha desarrollado a lo largo de la historia. Las formas de racionalidad que conocemos son producto de un contexto histórico y cultural determinado.

b). La razón es una construcción cultural

La razón no es un instrumento universal, sino que está mediada por las diferentes culturas. Lo que se considera racional en una cultura puede no serlo en otra. La historia ya no se concibe como un proceso objetivo y universal, sino como un proceso plural y contingente.

La crítica posmoderna a la razón es:

- Michel Foucault, quien sostiene que la razón es una forma de poder que se utiliza para controlar a los individuos.[9]
- Jacques Derrida, quien sostiene que la razón es una construcción lingüística que está sujeta a la diferencia y la ambigüedad.[10]
- Jean-François Lyotard, quien sostiene que la razón es una forma de metarrelato que ha perdido su credibilidad.[11]

Algunos autores consideran que esta crítica es demasiado radical y que conduce al relativismo. Otros autores, en cambio, consideran que esta crítica es necesaria para superar los límites de la razón moderna.

VI. El enfrentamiento modernidad-posmodernidad

La modernidad y la posmodernidad son dos enfoques que se oponen entre sí, pero que ambos son reduccionistas. La modernidad, al postular una razón universal y objetiva, ignora la diversidad de perspectivas y la contingencia de la historia. La posmodernidad, al rechazar la razón y el progreso, cae en el relativismo y el nihilismo.

Diversidad de perspectivas y la contingencia de la historia. En este enfoque, la razón se entiende como una herramienta que nos permite comprender el mundo, pero que no es absoluta ni universal. La historia se entiende como un proceso complejo y contradictorio, en el que intervienen diversos factores, tanto objetivos como subjetivos. Este enfoque intermedio permite superar el enfrentamiento modernidad-posmodernidad. Por un lado, reconoce la importancia de la razón, que es una herramienta indispensable para comprender el mundo. Por otro lado, también reconoce la diversidad de perspectivas y la contingencia de la historia, que nos llevan a relativizar los planteamientos universales y totalizadores.

Para un concepto de razón y de historia que supere el enfrentamiento modernidad-posmodernidad:

a) Una concepción de la razón como una herramienta que nos permite comprender el mundo, pero que no es absoluta ni universal.

b) Una concepción de la historia como un proceso complejo y contradictorio, en el que intervienen diversos factores, tanto objetivos como subjetivos.

c) Una concepción de la sociedad como un espacio de pluralidad y diversidad, en el que coexisten diferentes perspectivas.

Este enfoque intermedio tiene implicaciones importantes para la comprensión del mundo y la acción humana. Por un lado, nos permite evitar los excesos de la modernidad, que se centró en la razón y el progreso, y de la posmodernidad, que se centró en la diversidad y la contingencia. Por otro lado, nos permite desarrollar una comprensión más compleja y realista del mundo, que nos permita actuar de manera más responsable y ética.[12]

VII. Los nuevos retos del cristianismo

a). Los retos de la inculturación

La cultura postmoderna se caracteriza por el relativismo, el individualismo y el pluralismo. Estos rasgos contrastan con los fundamentos del cristianismo, que se basan en la verdad absoluta, la comunidad y la universalidad.

La transmisión de la fe cristiana se enfrenta a los siguientes retos:

1) La pérdida de la influencia de la familia. La familia es el primer lugar de socialización de la fe, pero la transformación del modelo familiar dificulta la transmisión de valores y creencias religiosas.

2) El auge de la secularización. El creciente secularismo de la sociedad hace que la fe cristiana sea cada vez menos relevante para la mayoría de la población.

3) La fragmentación de la cultura. El pluralismo cultural dificulta la construcción de una narrativa religiosa que sea compartida por todos.**[13]**

b). El cristianismo y la globalización

La globalización es un reto para el cristianismo, pero también una oportunidad para que la fe cristiana se haga presente en el mundo de una forma nueva y transformadora.

La globalización plantea al cristianismo los siguientes retos:

1) La creciente desigualdad entre ricos y pobres. La globalización ha profundizado las desigualdades entre los países ricos y pobres. Esto supone un desafío para el cristianismo, que proclama la igualdad de todos los seres humanos ante Dios.

2) La pérdida de influencia de las instituciones religiosas. La globalización ha llevado a una fragmentación de la sociedad y a una pérdida de influencia de las instituciones religiosas. Esto supone un reto para el cristianismo, que debe encontrar nuevas formas de llegar a las personas en un contexto globalizado.

3) El pluralismo cultural. La globalización ha llevado a un aumento del pluralismo cultural. Esto supone un reto para el cristianismo, que debe encontrar formas de dialogar con otras religiones y culturas.**[14]**

c). Diversidad de creencias en una sociedad plural

El contexto socio-cultural de la fe en una sociedad plural. La fe cristiana se enfrenta a nuevos retos en un contexto en el que la religión ya no es una parte central de la vida de las personas.

Los principales retos de la fe cristiana en una sociedad plural son:

1) El declive de la religión: La práctica religiosa está en declive en la mayoría de los países occidentales. Esto se debe a una serie de

factores, como el aumento de la secularización, el pluralismo religioso y el cambio cultural.

2) La indiferencia religiosa: Muchas personas se sienten indiferentes a la religión. No creen en Dios o no practican ninguna religión.

3) La ignorancia religiosa: Las generaciones más jóvenes tienen menos conocimiento sobre la religión que las generaciones anteriores. Esto se debe a la secularización de la educación y a la falta de transmisión de la fe en las familias.**[15]**

d). El sentido de la vida en un contexto nihilista

Contexto cultural en el que se plantea el sentido de la vida en la actualidad. Este contexto está marcado por la globalización y el pluralismo, que han llevado a una pérdida de la certeza y de la confianza en los valores tradicionales.

El nihilismo se ha convertido en una corriente de pensamiento cada vez más extendida. El nihilismo es la creencia de que la vida no tiene ningún sentido ni propósito. En un contexto nihilista, el sentido de la vida se vuelve un problema difícil de resolver.**[16]**

En la tradición occidental, el sentido de la vida se ha relacionado con la búsqueda de la verdad, la justicia o la felicidad. Sin embargo, en el contexto nihilista, estas búsquedas parecen cada vez más inalcanzables.

e). ¿Qué es el mal y la teodicea?

- El mal es una de las experiencias que más cuestionan el sentido de la vida.
- La teodicea es un intento de reconciliar la existencia del mal con la existencia de un Dios omnipotente, omnisciente y bondadoso.

El problema del mal en el mundo, desde la perspectiva de las teodiceas, son intentos de reconciliar la existencia del mal con la existencia de un Dios omnipotente, omnisciente y bondadoso.

La experiencia del mal es una de las que más cuestionan el sentido de la vida. El mal se puede definir como la ausencia o privación del bien, y puede manifestarse de diversas formas, como el sufrimiento, la injusticia, la muerte, etc.

La teodicea agustiniana, que ha prevalecido durante siglos, explica el mal como consecuencia del libre albedrío humano. Según esta teoría, Dios creó el mundo bueno, pero el hombre, por su libre elección, se rebeló contra él y originó el mal. El mal, por tanto, es una consecuencia del pecado, y es una carencia de bien, no un ser positivo.[17]

Esta teoría tiene varias limitaciones. En primer lugar, no explica el mal natural, que es aquel que no es causado por la acción humana. En segundo lugar, la idea de que el hombre es totalmente responsable del mal es demasiado pesimista. En tercer lugar, la teoría del pecado original es una interpretación histórica del mito del Paraíso, que no es compatible con los datos científicos.

Otra teodicea importante es la de Leibniz, que sostiene que el mal es una consecuencia necesaria del mejor de los mundos posibles. Según esta teoría, Dios creó el mundo con el fin de maximizar el bien, pero para ello era necesario permitir la existencia de cierto mal. El mal, por tanto, es un mal necesario, que contribuye al bien general. [18]

Esta teoría también tiene limitaciones. En primer lugar, es difícil justificar que el mal sea necesario para el bien. En segundo lugar, la teoría de Leibniz es muy abstracta, y no da cuenta de la realidad concreta del mal.

Ninguna teodicea es capaz de ofrecer una respuesta definitiva al problema del mal. El mal es un misterio que no puede ser

explicado de manera racional. Sin embargo, la reflexión sobre el mal puede ayudarnos a comprender mejor el mundo y nuestra propia condición humana.[19]

NOTAS

- [1] J.A. ESTRADA, La pregunta por Dios entre la metafísica, nihilismo y la religión, Desclee de Brouwer, Bilbao 2005, 21-96.
- [2] T.G. DONNER, Posmodernidad y fe. Una cosmovisión cristiana para un mundo fragmentado, Editorial CLIE, Terrassa (Barcelona) 2012, 21.
- [4] J.A. ESTRADA, La pregunta por Dios entre la metafísica, nihilismo y la religión, 97-156.
- [4] *Ibíd.*, 157-210.
- [5] Datos obtenidos de: M. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, “Historia e interpretación: Sobre la dimensión filosófica de la noción de posmodernidad”. Logos: Anales del Seminario de Metafísica, N.º 26 (1992). — Sobre el tema, puede leerse con interés: A. CRUZ. Postmodernidad: El Evangelio ante el desafío del bienestar. Editorial CLIE, Terrassa, 1997.
- [6] Para una ampliación del término, véase: A. JIMÉNEZ ORTIZ, “A vueltas con la posmodernidad (1) Los rasgos de la sensibilidad posmoderna”, Proyección 36 (1989).
- [7] A. MENDOZA ÁLVAREZ, “Teología y crítica a la modernidad”, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 36 (140), 49-58.
- [8] J.A. ESTRADA, EL cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II, Desclee de Brouwer, Bilbao 2006. 105 ss.
- [9] M. BEUCHOT, Historia de la filosofía en la posmodernidad, Editorial Torres Asociados, México 2009, 71-108.
- [10] *Ibíd.*, 153-191.
- [11] *Ibíd.*, 111-125. — J. F. LYOTARD. “Qué es lo Posmoderno”. Zona Erógena. N.º 12. 1992.
- [12] E. D. CASTRO. “Razón e historia: Más allá de la posmodernidad”. Azafea: revista de filosofía, N.º 13 (2011). 151-160.
- [13] J.A. ESTRADA, El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II, Desclee de Brouwer, Bilbao 2006. 299 ss.
- [14] *Ibíd.*, 291ss.
- [15] Para una ampliación al tema, véase: J.A. ESTRADA, EL cristianismo en una sociedad laica. 355ss.
- [16] J.A. ESTRADA, El sentido y el sin sentido de la vida, Trotta, Madrid 2010. 149
- [17] A. ROPERO, Obras escogidas de Agustín de Hipona Tomo III (La ciudad de Dios), Editorial CLIE, Viladecavalls (Barcelona) 2017. 939-940.
- [18] G. REALE – D. ANTISERI, Historia del pensamiento filosófico y científico, tomo II. Del humanismo a Kant. Editorial Herder, Barcelona 2001, 403-405.
- [19] J.A. ESTRADA, El sentido y el sin sentido de la vida, Trotta, Madrid 2010. 189-238.

LIBROS APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Juan María Tellería**



Se da el nombre genérico de *literatura apócrifa del Nuevo Testamento* —o también *literatura apócrifa cristiana*[1] — al conjunto de obras gestadas en los primeros siglos de nuestra Era, y hasta comienzos del Medioevo en algunos casos, que remedan, en cierto modo, los veintisiete escritos del canon neotestamentario, no solo imitando sus géneros, estilos y temáticas, sino, en la mayoría de los casos, intentando cubrir los vacíos informativos que estos presentan.[2]

Así, por ejemplo, los llamados *Evangelios apócrifos* ofrecen episodios y cuadros de la vida del Salvador y de la Virgen María, con sus entornos familiares respectivos, que no aparecen en los Evangelios canónicos, o, si lo hacen, muestran un colorido diferente. De igual modo, recogen en ciertos casos muy específicos palabras y sentencias importantes del Señor que no leemos en nuestros cuatro Evangelios (los famosos *ágrafa*).[3]

Los llamados *Hechos apócrifos*, por su parte, pretenden informar sobre la trayectoria de algunos apóstoles de Cristo con mucho más lujo de detalles de lo que encontramos en el escueto y por demás sobrio libro canónico de los Hechos.

Juan María Tellería Larrañaga, doctor en teología (PhD) por la Theological University of America (Iowa, EE.UU), es presbítero ordenado y Delegado Diocesano para la Educación Teológica de la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE), perteneciente a la Comunión Anglicana. Alterna el ministerio pastoral con la docencia en los seminarios CEIBI y CEA, de los que es decano académico, así como con la producción de literatura cristiana.

Existe también un *Epistolario apócrifo* atribuido tanto a San Pablo Apóstol como a otras figuras destacadas de la Iglesia Primitiva, que brinda toda una serie de datos sobre la Era Apostólica o sobre ciertos personajes muy concretos.

Y finalmente, los *Apocalipsis apócrifos*, que se presentan amparados bajo los nombres de figuras destacadas del Colegio Apostólico o de personajes importantes de la Iglesia Primitiva, recopilan supuestas revelaciones y visiones celestiales que apuntan hacia el futuro de la Iglesia y del mundo, aunque con claras alusiones al pasado histórico y al presente de su composición.

¿LITERATURA APÓCRIFA O PSEUDOEPIGRÁFICA?

La cuestión de las nomenclaturas de este tipo de literatura ha sido en determinados momentos una especie de caballo de batalla entre facciones enfrentadas. En líneas generales, y resumiendo mucho la cuestión, reciben el nombre de *apócrifos* una serie de escritos no incluidos en el canon por considerarse exclusivamente reservados para uso de ciertos círculos ajenos a la ortodoxia y contener sus enseñanzas distintivas. Asimismo, se da el nombre de *pseudoepígrafos* a una clase de escritos cuya autoría es desconocida, pero intencionalmente atribuidos desde su redacción a ciertas figuras destacadas de la historia del cristianismo primitivo.[4] La realidad es que ambas designaciones confluyen en la inmensa mayoría de estas obras: son apócrifas por no ser consideradas en su momento dignas de engrosar el canon neotestamentario, al mismo tiempo que se pueden muy bien clasificar como pseudoepígrafos, ya que las atribuciones de sus autorías respectivas no coinciden con la realidad histórica.

¿CUÁNTOS ESCRITOS APÓCRIFOS NEOTESTAMENTARIOS HAY?

No resulta fácil responder con precisión a esta pregunta. De hecho, a los apócrifos clásicos conocidos desde la Antigüedad

Cristiana y catalogados como tales por la Iglesia, se han venido añadiendo otros en tiempos más recientes a medida que se iban realizando nuevos hallazgos arqueológicos en el Medio Oriente, especialmente en Egipto, donde debieron de ver la luz muchos textos de tipo gnóstico y, sin duda, propios de círculos muy restringidos.[5] No poseemos hoy por hoy los textos completos de todos los escritos apócrifos, aunque sí de los más señalados. De algunos únicamente han llegado hasta nosotros breves fragmentos e incluso citas literales conservadas por ciertos Padres de la Iglesia o autores antiguos, mientras que otros son únicamente conocidos por las menciones escuetas que se hace de ellos en diversos autores, vale decir, tan solo por sus títulos.

Ofrecemos, por tanto, a continuación, una lista no exhaustiva de apócrifos del Nuevo Testamento, únicamente aproximada, con los títulos más conocidos.[6] Los distribuimos en cuatro grandes secciones: Evangelios, Hechos, Epístolas y Apocalipsis, remedando la distribución habitual de los libros canónicos neotestamentarios.

Evangelios apócrifos

Apócrifo de Santiago o Libro secreto de Santiago, Ascensión de Santiago, Evangelio de los adversarios de la Ley y de los Profetas, Evangelio de Amonio, Evangelio de Apeles, Evangelio apócrifo de Galilea, Evangelio apócrifo de Juan o Libro secreto de Juan, Evangelio apócrifo de Santiago, Evangelio árabe de la infancia o del Pseudo-Juan, Evangelio armenio de la infancia, Evangelio de Bartolomé, Evangelio de Basílides, Evangelio de Bernabé, Evangelio cátaro del Pseudo-Juan, Evangelio de los cuatro rincones y quicios del mundo, Evangelio de los ebionitas o Evangelio de los Doce, Evangelio de Eva o Evangelio de la Perfección[7], Evangelio de Felipe, Evangelio de Gamaliel, Evangelio de los egipcios, Evangelio de los hebreos, Evangelio de la Infancia según Tomás o Evangelio del Pseudo-Tomás, Evangelio de José de Arimatea, Evangelio de Judas, Evangelio de Mani o Evangelio de los Vivientes, Evangelio de Marción o Evangelio del Señor, Evangelio de Matías o Tradiciones de

Matías, Evangelio de María Magdalena, Evangelio de la muerte de Pilatos, Evangelio de la Natividad de María o Libro de la Infancia del Salvador, Evangelio de los nazarenos, Evangelio de Nicodemo o Hechos de Pilatos, Evangelio de Pedro, Evangelio de Pilatos, Evangelio del Pseudo-Mateo o Libro del nacimiento de la Bienaventurada y de la infancia del Salvador, Evangelio secreto de Marcos, Evangelio de Taciano o Diatesarón[8], Evangelio de Tomás o Evangelio copto de Tomás, Evangelio de la venganza del Salvador, Evangelio de Valentín o Evangelio de la Verdad, Evangelio griego de los egipcios, Historia de José el Carpintero, Libro de Juan arzobispo de Tesalónica, Libro de San Juan Evangelista el Teólogo, Memoria de los Apóstoles, Narración del Pseudo-José de Arimatea, Protoevangelio de Santiago, Tránsito de la Santa Virgen o Dormición de la Virgen, Vida de Juan el Bautista.

Hechos apócrifos

Hechos de Andrés[9], Hechos de Andrés y Bartolomé, Hechos de Andrés y Mateo en la ciudad de los antropófagos, Hechos de Andrés y Matías, Hechos de Bernabé, Hechos de Felipe, Hechos de Juan, Hechos de Pablo, Hechos de Pablo y Tecla, Hechos de Pedro, Hechos de Pedro y Andrés, Hechos de Pedro y los Doce, Hechos de Pedro y Pablo, Hechos de Tadeo, Hechos de Timoteo, Hechos de Tomás, Martirio del apóstol San Mateo, Pasión de Pedro y Pablo.

Epístolas apócrifas

Didagé[10] o Enseñanza de los Doce Apóstoles[11], Epístola a los Laodicenses, Epístola de los Apóstoles, Epístola de Bernabé, Epístola de los Corintios a Pablo, Epístola del Pseudo-Tito, Primera Epístola de Clemente o Epístola de Clemente a los Corintios, Segunda Epístola de Clemente, Tercera epístola de Pablo a los Corintios.

Apocalipsis apócrifos

Apocalipsis de Esdras[12], *Apocalipsis de Esteban*, *Apocalipsis de Pablo*, *Apocalipsis copto de Pablo*, *Apocalipsis de Pedro*, *Apocalipsis gnóstico de Pedro*, *Apocalipsis del profeta Daniel*, *Apocalipsis del Pseudo-Metodio*, *Apocalipsis de Tomás*, *Apocalipsis de la Virgen María*, *Apocalipsis etíope de la Virgen María*, *Ascensión de Isaías*[13], *el Pastor de Hermas*, *Primer Apocalipsis de Santiago* o *Revelación de Jacob*, *Segundo Apocalipsis de Santiago*, *Visión de Pablo*.

Resulta harto evidente que son los evangelios el tipo de literatura apócrifa cristiana más abundante, lo cual responde a una clara lógica: se hacen eco del mayor interés por las figuras de Jesús, José y María, así como por las enseñanzas vehiculadas a través de ellos conforme a ciertas tradiciones. De ahí que engrosen las llamadas *literatura jesunista*[14] y *literatura mariana*, respectivamente.

AUTORÍAS Y FECHAS DE COMPOSICIÓN DE LA LITERATURA APÓCRIFA DEL NUEVO TESTAMENTO

Al igual que sucede con una gran parte de la producción literaria de la Antigüedad, sagrada o profana, resulta empresa harto difícil el poder determinar con precisión no solo quiénes fueron los autores reales de los apócrifos del Nuevo Testamento, sino también cuándo o dónde vieron la luz estos escritos.

Como hemos indicado más arriba, la literatura apócrifa neotestamentaria está compuesta en su inmensa mayoría por pseudoepígrafos, escritos que únicamente nos permiten dilucidar, y no siempre, la atribución a ciertas escuelas, facciones y corrientes de pensamiento de la Antigüedad Cristiana. Ello, a su vez, condiciona el momento de la redacción, sin que se puedan tampoco delimitar fechas exactas. Tal es el caso de los textos atribuidos a los Apóstoles, a otros discípulos conocidos del Señor, la Virgen María, María Magdalena o al resto de personajes más destacados mencionados en el Nuevo Testamento. Pueden

considerarse más fiables las autorías de nombres propios de figuras históricas consideradas heréticas, como Amonio, Apeles, Basílides, Mani, Marción, Taciano, Valentín u otros, que habrían escrito obras claramente divulgadoras de sus doctrinas o enseñanzas distintivas. Asimismo, parece ser auténtica la atribución de las epístolas clementinas o del Pastor de Hermas, que no entran dentro de la categoría heterodoxa y que fueron reconocidas como obras autoritativas en algunas congregaciones cristianas de los tres primeros siglos.

En este sentido, una gran parte de la producción apócrifa se habría originado a lo largo del siglo II, especialmente durante su segunda mitad, en la zona oriental del Imperio romano, desde la península de Anatolia hasta Egipto, con un claro contenido gnóstico en su mayoría y, por lo general, dentro del marco de unas supuestas apariciones de Cristo para revelar a ciertas figuras destacadas de los Evangelios canónicos arcanos y secretos reservados únicamente a élites de iniciados. Pero se encuentran evangelios apócrifos de corte claramente gnóstico que ven la luz más tarde, como el de Felipe (entre los siglos II-III) o el de Basílides (siglo III), siempre en las mismas regiones. El llamado *Evangelio de Marción*, vehículo de la fe marcionita, fue escrito también en el siglo II, mientras que el *Evangelio de Mani*, que difundió las ideas maniqueas por el Oriente, llegando a alcanzar con gran ímpetu el Occidente romano[15], tuvo que componerse durante el siglo III o, todo lo más, hacia comienzos del siglo IV[16] en Persia. Dentro de la línea de pensamiento maniqueo, el *Evangelio cátaro del Pseudo-Juan* vería la luz hacia los siglos XII-XIII, aunque algunos eruditos ubican su composición hacia el siglo X en la península Balcánica; sería obra de la secta búlgara de los bogomilos, que tanto influiría en el catarismo del sur de Francia[17] y norte de la Corona de Aragón, y hablaba de la caída de los ángeles y de Lucifer.

En lo que se refiere a literatura piadosa cristiana que buscaba informar acerca de episodios portentosos y cuadros cuasi mágicos acerca de la infancia del Señor o de la Virgen María, y también del misterio de la Encarnación[18], pero, eso sí, sin vehicular ideas o

doctrinas heterodoxas, muy pronto despuntaron, ya en el siglo II, obras como el llamado *Protoevangelio de Santiago*, uno de los grandes clásicos del género, apología entusiasta de la virginidad de María y de su propia concepción milagrosa[19], salpicada de historias en las que la virtud de la Virgen siempre sobresale, pero esta clase de escritos se prolongó en el tiempo.[20] Así el llamado *Evangelio del Pseudo-Tomás* debió de ser redactado hacia los siglos III o IV. La llamada *Historia de José el Carpintero* es obra anónima redactada en el Egipto bizantino de los siglos VI y VII. También del siglo VI es el llamado *Evangelio del Pseudo-Mateo* o *Libro del nacimiento de la Bienaventurada y de la infancia del Salvador*. El conocido como *Evangelio de la Natividad de María*, atribuido a San Jerónimo durante la Edad Media, hoy se data hacia el siglo IX. Tal es la propuesta del conocido investigador español Antonio Piñero.

Destacan especialmente por sus relatos de milagros y prodigios, a veces ilógicos e incluso de todo punto de vista estrambóticos, los llamados Hechos apócrifos, en los cuales los apóstoles se enfrentan a enemigos o situaciones únicamente superables por intervenciones divinas extraordinarias; ello da pie a claras enseñanzas doctrinales, no siempre ortodoxas. El llamado *Hechos de Pablo y Tecla*, que ve la luz en el siglo II y narra las peripecias del Apóstol de los Gentiles y la conversa Santa Tecla, que le acompaña en sus viajes en una relación de pura hermandad, es el ejemplo más conocido.[21] *Hechos de Pedro* es otro de los grandes clásicos de este género, también escrito en el siglo II; narra el difundido episodio del enfrentamiento en Roma entre el Príncipe de los Apóstoles y Simón el Mago[22]; este último es derrotado por el poder divino y su perniciosa influencia desaparece de aquellos a quienes el Apóstol predicaba el verdadero evangelio. El libro titulado *Hechos de Pablo*, duramente condenado por el apologista Tertuliano como obra herética, está bien datado por este mismo autor, pues asegura que se escribió el año 160. *Hechos de Tomás* ve la luz a principios del siglo III, mientras que *Hechos de Pedro y Pablo* ha de ubicarse en el siglo IV. A finales de la misma centuria se redacta *Hechos de Felipe*, mientras que *Hechos de Timoteo* se escribe en el siglo V.

Hechos de Tadeo es ya un escrito medieval de difícil ubicación cronológica (oscila entre los siglos VI y X, conforme a los estudios más recientes), y contiene la curiosa correspondencia entre Jesús y el rey Abgar de Edesa, que solicita ser curado de una enfermedad, narración mencionada por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* I, 13, 15. El libro titulado *Hechos de Pedro y Andrés*, obra redactada en el siglo IV, ofrece la peculiaridad de que se trata de un relato puramente literario, sin intención teológica ni doctrinal alguna.

A fin de no cansar al amable lector con gran profusión de nombres y datos, únicamente señalaremos que, dentro de las designadas como Epístolas apócrifas, hallamos un remedo total del epistolario apostólico del Nuevo Testamento, con gran profusión parenética, es decir, de exhortaciones a la Iglesia en trasfondos que evidencian grandes dificultades; y dentro de los Apocalipsis apócrifos, el llamado *Apocalipsis de Pedro*, obra del siglo II, es un ejemplo emblemático de esta género y, al parecer, grandemente apreciado por ciertos sectores del cristianismo ortodoxo antiguo; contiene la primera descripción del más allá en la literatura cristiana, con cuadros vivamente coloristas sobre la bienaventuranza celestial y los tormentos del infierno, que servirán de inspiración a los artistas plásticos de siglos posteriores, así como a los cantos que componen la *Divina Comedia* del insigne vate florentino de entre los siglos XIII-XIV Dante Alighieri. El llamado *Apocalipsis de la Virgen*, que en su momento circuló con cierta profusión entre algunos grupos cristianos, ve la luz durante el siglo IV y presenta también cuadros muy vivos del más allá presuntamente revelados a la Madre del Señor y transmitidos por ella directamente al apóstol San Juan; la intercesión de la Virgen ante Dios por los pecadores condenados en el infierno consigue que estos se vean libres de sus penas los domingos, el Día del Señor. Y en el siglo VII, como respuesta a la invasión islámica del Medio Oriente, aparece el llamado *Apocalipsis del Pseudo-Methodio*, de gran influencia a lo largo de la Edad Media, pues llegó a invocarse como predicción divina de la caída de Constantinopla en poder de los turcos otomanos el año 1453.

VALOR DE LA LITERATURA APÓCRIFA CRISTIANA PARA LA IGLESIA DE HOY

Dado que en nuestros días no existe ya la lucha apologética de la ortodoxia cristiana frente al gnosticismo, al docetismo, al maniqueísmo y otras corrientes heréticas de la Antigüedad, la percepción de este tipo de literatura se centra más en otros asuntos, como los idiomas en que ha sido compuesta o vehiculada —griego, arameo, copto, etíope, árabe o latín, principalmente—, sus rasgos poéticos o narrativos, su posible testimonio histórico real sobre los tiempos neotestamentarios, la teología que vehicula, su comparación con el Nuevo Testamento canónico o su influencia en ciertas tradiciones doctrinales y litúrgicas cristianas, así como en el arte.

Tradiciones referentes a la Virgen María, que se encuentran hoy en la piedad popular de los países católicos romanos, se hallan, por ejemplo, en el *Protoevangelio de Santiago*, como, entre otras, los nombres de sus padres San Joaquín y Santa Ana, su nacimiento milagroso de progenitores ancianos, su servicio y dedicación en el Templo de Jerusalén durante su niñez o su matrimonio con un José muy entrado en años, que salvaguarda así su castidad perfecta y su entrega a Dios. Leemos, a guisa de ejemplo, el capítulo VII:

“Y los meses se sucedían para la niña. Y, cuando llegó a la edad de dos años, Joaquín dijo: Llevémosla al templo del Señor, para cumplir la promesa que le hemos hecho[23], no sea que nos la reclame, y rechace nuestra ofrenda. Y Ana respondió: Esperemos al tercer año, a fin de que la niña no nos eche de menos. Y Joaquín repuso: Esperemos.

Y, cuando la niña llegó a la edad de tres años, Joaquín dijo: Llamad a las hijas de los hebreos que estén sin mancilla[24], y que tome cada cual una lámpara, y que estas lámparas se enciendan, para que la niña no vuelva atrás, y para que su

corazón no se fije en nada que esté fuera del templo del Señor.**[25]**

Y ellas hicieron lo que se les mandaba, hasta el momento en que subieron al templo del Señor. Y el Sumo Sacerdote recibió a la niña, y, abrazándola, la bendijo, y exclamó: El Señor ha glorificado tu nombre en todas las generaciones. Y en ti, hasta el último día, el Señor hará ver la redención por Él concedida a los hijos de Israel.**[26]**

E hizo sentarse a la niña en la tercera grada del altar, y el Señor envió su Gracia sobre ella, y ella danzó sobre sus pies y toda la casa de Israel la amó.”

El tema de la virginidad de María y del peligro de cuestionarla o ponerla en duda viene bien ilustrado en la historia narrada en esta misma obra, capítulo XX, el relato de la imprudencia de Salomé**[27]**:

“Y la comadrona entró, y dijo a María: Disponte a dejar que ésta haga algo contigo, porque no es un debate insignificante el que ambas hemos entablado a cuenta tuya. Y Salomé, firme en verificar su comprobación, puso su dedo en la matriz**[28]** de María, después de lo cual lanzó un alarido, exclamando: Castigada es mi incredulidad impía, porque he tentado al Dios viviente, y he aquí que mi mano es consumida por el fuego, y de mí se separa.

Y se arrodilló ante el Señor, diciendo: ¡Oh Dios de mis padres, acuérdate de que pertenezco a la raza de Abraham, de Isaac y de Jacob! No me des en espectáculo a los hijos de Israel, y devuélveme a mis pobres, porque bien sabes, Señor, que en tu nombre les prestaba mis cuidados, y que mi salario lo recibía de ti.

Y he aquí que un ángel del Señor se le apareció, diciendo: Salomé, Salomé, el Señor ha atendido tu

súplica. Aproxímate al niño tómallo en tus brazos, y él será para ti salud y alegría.

Y Salomé se acercó al recién nacido, y lo incorporó, diciendo: Quiero prosternarme ante él, porque un gran rey ha nacido para Israel. E inmediatamente fue curada, y salió justificada de la gruta. Y se dejó oír una voz, que decía: Salomé, Salomé, no publiques los prodigios que has visto, antes de que el niño haya entrado en Jerusalén.”

Esta literatura se preocupa en ocasiones de enlazar con las Sagradas Escrituras de Israel, el Antiguo Testamento, a fin de justificarse y erigirse en autoridad canónica. Leemos, por ejemplo, en el *Evangelio del Pseudo-Mateo* XIV en relación con el nacimiento del Señor:

“El tercer día después del nacimiento del Señor, María salió de la gruta, y entró en un establo, y depositó al niño en el pesebre, y el buey y el asno lo adoraron. Entonces se cumplió lo que había anunciado el profeta Isaías: El buey ha conocido a su dueño y el asno el pesebre de su señor.**[29]**

Y estos mismos animales, que tenían al niño entre ellos, lo adoraban sin cesar. Entonces se cumplió lo que se dijo por boca del profeta Habacuc: Te manifestarás entre dos animales.**[30]** Y José y María permanecieron en este sitio con el niño durante tres días.”

Como se ha indicado, una buena parte de la literatura apócrifa cristiana se autoimpuso como deber dilucidar episodios prodigiosos de la infancia del Señor. Uno de ellos, tal vez el más conocido, viene relatado por el *Evangelio del Pseudo-Tomás* en su capítulo II, la historia de los pajarillos de barro. Reza así:

“Este niño Jesús, llegado a los cinco años, estaba jugando después de una lluvia en el cauce de una corriente. Las aguas que fluían las recogía en charcas,

las volvía puntualmente cristalinas y las dominaba solamente con la palabra. Hizo barro blando y formó doce pajarillos. Era sábado cuando hizo aquello. Había también otros muchos niños jugando con Jesús. Al ver cierto judío lo que hacía Jesús jugando en día de sábado, marchó a toda prisa y se lo anunció a su padre José: ‘Mira que tu hijo está jugando junto al arroyo, ha tomado un poco de barro y ha formado doce pajarillos, con lo que ha profanado el sábado’. Fue José al lugar y, al verlo, le llamó la atención, diciéndole: ‘¿Por qué haces en sábado estas cosas que no está permitido hacer?’ Pero Jesús, batiendo las manos, gritó a los pajarillos y les dijo: ‘Marchaos’. Los pajarillos echaron a volar y se fueron gorjeando.”

Pero esta literatura no se conformó con aspectos desconocidos de la vida privada del Señor antes de su manifestación pública; quiso también adentrarse en su Pasión y Muerte, e incluso en el mayor de los misterios, su gloriosa Resurrección, de la que los Evangelios Sinópticos no ofrecen relato alguno, sino simples pinceladas acerca de la tumba vacía, cuando Jesús había ya resucitado.[31] El ejemplo más clásico nos lo brinda el llamado *Evangelio de Pedro* en su capítulo X[32], donde leemos así:

“Empero, en la noche tras la cual se abría el domingo, mientras los soldados por orden montaban dos a dos la guardia, una gran voz se hizo oír en las alturas. Y vieron los cielos abiertos, y que dos hombres resplandecientes de luz se aproximaban al sepulcro. Y la enorme piedra que se había colocado a su puerta se movió por sí misma, poniéndose a un lado, y el sepulcro se abrió. Y los dos hombres penetraron en él. Y, no bien hubieron visto esto, los soldados despertaron al centurión y a los ancianos, porque ellos también hacían la guardia. Y, apenas los soldados refirieron lo que habían presenciado, de nuevo vieron salir de la tumba a tres

hombres, y a dos de ellos sostener a uno, y a una cruz seguirlos.

Y la cabeza de los sostenedores llegaba hasta el cielo, mas la cabeza de aquel que conducían pasaba más allá de todos los cielos.

Y oyeron una voz que preguntaba en las alturas: ¿Has predicado a los que están dormidos?

Y se escuchó venir de la cruz esta respuesta: Sí.

Los circunstantes, pues, se preguntaban unos a otros si no sería necesario marchar de allí y relatar a Pilatos aquellas cosas.

Y, en tanto que deliberaban todavía, otra vez aparecieron los cielos abiertos, y un hombre que de ellos descendió y que entró en el sepulcro.”

Este cuadro de la Resurrección del Salvador se encuentra en innumerables representaciones pictóricas de la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco, desde Piero della Francesca o Andrea Mantegna hasta Rembrandt y el Greco, pasando por Rafael Sanzio o Juan Correa de Vivar, entre otros, plasmando así un estereotipo religioso y cultural que ha calado en Occidente.

Un caso distinto representa el llamado *Evangelio de Tomás* o *Evangelio copto de Tomas*, el cual ostenta el rango de *Quinto Evangelio* para algunos investigadores contemporáneos[33], pues consideran que contiene declaraciones auténticas del Señor en una primera redacción anterior a los Evangelios Sinópticos. Únicamente ofrecemos a continuación unos pocos ejemplos:

3. “Jesús ha dicho: Si aquellos que os guían os dijeran: ¡Ved, el Reino está en el Cielo!, entonces las aves del cielo os precederían. Si os dijeran: ¡Está en el mar!, entonces los peces del mar os precederían. Más bien, el Reino de Dios está dentro de vosotros y está fuera de vosotros. Quienes llegan a conocerse a sí mismos lo hallarán, y cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos, sabréis que sois los hijos del Padre Viviente.

Pero si no os conocéis a vosotros mismos, sois empobrecidos y sois la pobreza.”

8. “Y él ha dicho: El Reino se asemeja a un pescador sabio que echó su red al mar. La sacó del mar llena de peces. Entre ellos descubrió un pez grande y bueno. Aquel pescador sabio volvió a arrojar todos los peces al mar y escogió sin vacilar el pez grande. Quien tiene oídos para oír, ¡que oiga!”

9. “Jesús ha dicho: He aquí que el sembrador salió y tomó un puñado de semillas y las esparció. Algunas, en verdad, cayeron en el camino y vinieron los pájaros y las recogieron. Otras cayeron sobre la roca madre y no arraigaron abajo en el suelo y no retoñaron espigas hacia el cielo. Y otras cayeron entre las espinas, las cuales ahogaron las semillas y el gusano se las comió. Y otras cayeron en la tierra buena y produjeron cosecha abundante hacia el cielo, sesenta por medida y ciento veinte por medida.”

10. “Jesús ha dicho: He arrojado fuego sobre el mundo y he aquí que lo estoy vigilando hasta que arda en llamas.”

16. “Jesús ha dicho: Quizás la gente piense que he venido para lanzar paz sobre la tierra, y no saben que he venido para lanzar conflictos sobre la tierra, a fuego, espada y guerra. Pues habrá cinco en una casa, y estarán tres contra dos y dos contra tres, el padre contra el hijo y el hijo contra el padre. Y estarán de pie como si fueran hombres solitarios.”

17. “Jesús ha dicho: Yo os daré lo que ningún ojo ha visto y ningún oído ha escuchado y ninguna mano ha tocado ni ha surgido en la mente humana.”

En lo que se refiere a los Hechos apócrifos, bástenos con un ejemplo también clásico, la ya mencionada disputa en Roma entre San Pedro Apóstol y Simón el Mago, tal como la relatan los *Hechos de Pedro* en su capítulo XXXII:

“Y ya al día siguiente una gran multitud se reunió en la Vía Sacra para verlo volar.[34] Y Pedro se acercó al lugar, habiendo tenido una visión, puesto que él podría condenarlo también en esto; porque cuando Simón entró en Roma, sorprendió a las multitudes volando: pero Pedro, quien lo condenó, no estaba aún viviendo en Roma. A esta ciudad Simón engañó por la ilusión, por lo que algunos se dejaron llevar por él.

Así que este hombre de pie en un lugar alto vio a Pedro y comenzó a decir: ‘Pedro, en este momento cuando me voy hacia arriba ante toda esta gente que me ve aquí, yo te digo: Si tu Dios, a quien los judíos condenaron a muerte, y a vosotros, a quienes él escogió, es capaz, déjalo que demuestre que la fe en Él es la fe en Dios, y déjalo aparecer en este momento, si es algo digno de su divinidad. Porque yo, subiendo, mostraré a toda esta multitud, quién soy’.

Y he aquí, cuando fue levantado en lo alto, y todos lo vieron sobre Roma y los templos de la misma montaña, los fieles miraron hacia Pedro.

Y Pedro, al ver lo extraño del espectáculo, clamó al Señor Jesucristo: ‘Si tú dejas a este hombre lograr lo que él se ha propuesto, ahora todos los que han creído en ti serán ofendidos, y las señales y prodigios que tú realizaste a través de mí no serán creídos; acelera tu gracia, Señor, y déjalo caer desde la altura y discapacítalo; y no le permitas morir, pero sí ser derrotado, y quiebra su pierna en tres partes’. Y se cayó de la altura y se partió la pierna en tres partes. Entonces todo hombre le lanzó piedras y se fueron a casa, y desde entonces creyeron en Pedro.”

En referencia al Epistolario apócrifo, únicamente mencionamos el catecismo al que se da el nombre técnico de *Didajé* o *Doctrina de los Doce Apóstoles*. Veamos dos pasajes representativos, de claros tonos didácticos que recuerdan, en parte, el estilo sapiencial característico del libro protocanónico veterotestamentario de Proverbios y el del deuterocanónico llamado *Eclesiástico*[35]:

III. “Hijo mío: aléjate del mal y de toda apariencia de mal. No te dejes arrastrar por la ira, porque la ira conduce al asesinato. Ni tengas celos, ni seas pendenciero, ni irascible; porque todas estas pasiones engendran los homicidios. Hijo mío, no te dejes inducir por la concupiscencia, porque lleva a la fornicación. Evita las palabras deshonestas y las miradas provocativas, puesto que de ambos proceden los adulterios. Hijo mío, no consultes a los agoreros, puesto que conducen a la idolatría. Hijo mío, no seas mentiroso, porque la mentira lleva al robo; ni seas avaro, ni ames la vanagloria, porque todas estas pasiones incitan al robo. Hijo mío, no murmures, porque la murmuración lleva a la blasfemia; ni seas altanero ni malévolo, porque de ambos pecados nacen las blasfemias. Sé humilde, porque los humildes heredarán la tierra. Sé magnánimo y misericordioso, sin malicia, pacífico y bueno, poniendo en práctica las enseñanzas que has recibido. No te enorgullezcas, ni dejes que la presunción se apodere de tu alma. No te acompañes con los orgullosos, sino con los justos y los humildes. Acepta con gratitud las pruebas que sobrevinieren, recordando que nada nos sucede sin la voluntad de Dios.”

IV. “Hijo mío, acuérdate de día y de noche del que te anuncia la palabra de Dios; hónrle como al Señor, puesto que donde se anuncia la palabra, allí está el Señor. Busca constantemente la compañía de los santos, para que seas reconfortado con sus consejos. Evita fomentar las disensiones, y procura la paz entre los adversarios. Juzga con justicia, y cuando reprendas a tus hermanos a causa de sus faltas, no hagas diferencias entre personas. No tengas duda de si Dios cumplirá o no sus promesas. Ni tiendas la mano para recibir, ni la tengas cerrada cuando se trate de dar. Si posees algunos bienes como fruto de tu trabajo, no pagarás el rescate de tus pecados. No estés

indeciso cuando se trate de dar, ni murmures al dar algo, porque conoces al dispensador de la recompensa. No vuelvas la espalda al indigente; reparte lo que tienes con tu hermano, y no digas que lo tuyo te pertenece, porque si las cosas inmortales os son comunes, ¿con cuánta mayor razón deberá serlo lo perecedero? No dejes de la mano la educación de tu hijo o de tu hija: desde su infancia enséñales el temor de Dios. Ni a tu esclavo ni a tu criada mandes con aspereza, puesto que confían en el mismo Dios, para que no pierdan el temor del Señor, que está por encima del amo y del esclavo, porque en su llamamiento no hace diferencia en las personas, sino viene sobre aquellos que el Espíritu ha preparado. En cuanto a vosotros, esclavos, someteos a vuestros amos con temor y humildad, como si fueran la imagen de Dios. Aborrecerás toda clase de hipocresía y todo lo que desagrade al Señor. No descuides los preceptos del Señor, y guarda cuanto has recibido, sin añadir ni quitar. Confesarás tus faltas a la iglesia y te guardarás de ir a la oración con mala conciencia. Tal es el camino de la vida.”

Finalmente, y en gracia a la brevedad, ofrecemos únicamente dos pasajes de la literatura apócrifa apocalíptica. El primero lo tomamos del llamado *Apocalipsis de Pedro* y nos brinda unas imágenes del infierno:

33. “Y junto al abismo estaba un lugar lleno de fuego, y allí se encontraban los hombres que habían tallado con sus propias manos imágenes para sí mismos suplantando a Dios. Y junto a éstos estaban otros hombres y mujeres con varas de fuego, y se golpeaban unos a otros, y no cesaban de atormentarse de esta manera.”

34. “Y, cerca de ellos, otros hombres y mujeres se quemaban, revolvían, y asaban. Y éstos eran los que habían abandonado el camino de Dios.”

A nadie se le escapa la influencia de la imagen de la Gehena mencionada por Jesús en San Mateo 10, 28; 23, 33 o San Marcos 9, 43, entre otros versículos, en la elaboración de estos pasajes y otros similares de la literatura apócrifa. Lo que hicieron los autores de los libros apócrifos fue aumentar considerablemente el espectro cromático de la noción indicada por el Señor, llenándolo de tonos altamente trágicos.

El segundo procede de *El Pastor de Hermas*, obra que, como la anterior, gozó de gran prédica entre ciertas comunidades cristianas de los primeros siglos:

II. “Y después de quince días, cuando hube ayunado y rogado al Señor fervientemente, me fue revelado el conocimiento del escrito. Y esto es lo que estaba escrito: Hermas, tu simiente ha pecado contra Dios, y han blasfemado del Señor, y han traicionado a sus padres a causa de sus grandes maldades, sí, han conseguido el nombre de traidores de los padres, y, con todo, no sacaron provecho de su traición; y aun añadieron a sus pecados actos inexcusables y maldades excesivas; así que la medida de sus transgresiones fue colmada. Pero da a conocer estas palabras a todos tus hijos, y tu esposa será como tu hermana; porque ella tampoco se ha refrenado en el uso de la lengua, con la cual obra mal. Después que tú les hayas dado a conocer todas estas palabras, que el Señor me mandó que te revelara, entonces todos los pecados que ellos han cometido con anterioridad les serán perdonados; sí, y también a todos los santos que han pecado hasta el día de hoy, si se arrepienten de todo corazón, y quitan la doblez de ánimo de su corazón. Porque el Señor juró por su propia gloria, con respecto a sus elegidos, que, si ahora que se ha puesto este día como límite, se comete pecado, después no habrá para ellos salvación; porque el arrepentimiento para los justos tiene un fin; los días del arrepentimiento se han cumplido para todos los

santos; en tanto que para los gentiles hay arrepentimiento hasta el último día. Por consiguiente, tú dirás a los gobernantes de la Iglesia, que enderecen sus caminos en justicia, para que puedan recibir en pleno las promesas con gloria abundante. Los que obráis justicia, pues, estad firmes, y no seáis de doble ánimo, para que podáis ser admitidos con los santos ángeles. Bienaventurados seáis, pues, cuantos sufráis con paciencia la gran tribulación que viene, y cuantos nieguen su vida. Porque el Señor juró con respecto a su Hijo, que todos los que nieguen a su Señor serán rechazados de su vida, incluso los que ahora están a punto de negarle en los días venideros; pero a los que le negaron antes de ahora, a ellos les fue concedida misericordia por causa de su gran bondad.”

Salta a la vista el rigorismo moral, un tanto extremo, de estos pasajes, sin duda muy próximos al pensamiento sobremano estricto del montanismo del siglo II, del que fue el apologeta Tertuliano de Cartago el mejor representante.

LA INFLUENCIA DE LA APÓCRIFA NEOTESTAMENTARIA EN LA CULTURA ACTUAL

Como hemos venido indicando, ha sido enorme la influencia de la literatura apócrifa cristiana o apócrifa del Nuevo Testamento en la cultura de Occidente. A los ejemplos que hemos señalado en el mundo del arte pictórica añadimos ahora otros contemporáneos nuestros del ámbito literario:

En el año 1959, la Editorial española Dalmau Carles Pla S. A. publicó el libro *Floresta. Iniciación a la lectura literaria*, pequeña antología de textos procedentes de diversas literaturas, con especial atención a la nacional, en la que distintas promociones escolares de los años 60 y 70 aprendieron a leer y comprender a los grandes autores.[36] Uno de sus capítulos, consagrado a la infancia de Jesús, se hacía eco de leyendas

basadas en los Evangelios apócrifos, como el antes mencionado episodio de los pajarillos de barro y algunos otros más.

El título *Pájaro de barro*, en clara alusión a esta historia, fue dado por el insigne ornitólogo David Gómez Samitier a su estudio sobre el quebrantahuesos publicado el año 1999 por Editorial Prames.

En el mismo año, el P. Santiago Martín daba a la luz uno de sus libros de propaganda católica romana, titulado *Evangelio secreto de la Virgen María*, en el que recogía datos de los Evangelios apócrifos marianos. Esta obra está reputada como de gran calidad. Ha visto una nueva edición el año 2015 bajo los auspicios de Editorial Edaf S. L.

El año 2006 salía de las prensas de la editorial francesa Le livre de poche la novela de Eric-Emmanuel Schmitt *L'évangile selon Pilate*, en la cual se narra la búsqueda ansiosa protagonizada por Poncio Pilatos para hacerse con el cuerpo de Jesús, del cual oye que ha resucitado. Contiene datos de la literatura apócrifa basada en la figura del procurador romano.

No quisiéramos cerrar este epígrafe sin un par de alusiones al séptimo arte. La primera, la por demás excelente producción mexicana de 1971 *Jesús el niño Dios (leyendas de la niñez de Nuestro Señor Jesucristo)*, clásico del cine religioso en nuestro idioma, recoge muchas de las narraciones apócrifas sobre la infancia del Señor: los prodigios acaecidos con ocasión de la huida a Egipto y el regreso a Nazaret, la escuela a la que Jesús asistía con un desagradabilísimo Caifás en funciones de maestro, el episodio de los pájaros de barro, así como otros también destacados. La segunda, la serie italiana de cuatro episodios producida en 1987 por Franco Rossi con el título *Un bambino di nome Gesù*, basada en la infancia del Señor y, al igual que la película anterior, con frecuentes alusiones a la literatura apócrifa cristiana.

NOTAS

[1] Esta segunda designación es la preferida de muchos autores y exegetas de renombre de nuestros días, por considerarla más exacta.

[2] Algo similar ocurre con la literatura apócrifa del Antiguo Testamento. De ahí que algunos especialistas las hayan comparado para encontrar equivalencias y similitudes. Ver la crestomatía clásica en lengua francesa *La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament*, preparado por Daniel Rops y J. Bonsirven, y editada por la Librairie Arthème Fayard en 1953.

[3] Algunas de las cuales pudieran ser realmente palabras dichas por el Señor. Ver en este sentido el clásico JEREMIAS, J. *Palabras desconocidas de Jesús*. Ediciones Sígueme, 1989.

[4] La pseudoepigrafía, no obstante, y como han venido reconociendo desde hace mucho tiempo exegetas y eruditos competentes, también se constata en ciertos escritos canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

[5] De algunos de ellos no había constancia alguna en la literatura eclesiástica antigua, lo que indica su total desconocimiento en medios cristianos.

[6] En ocasiones los títulos pueden resultar engañosos, pues se da la coyuntura de que alguna de estas obras sea conocida por más de uno. Por otro lado, se ha de admitir que, para aquellos libros que no han llegado hasta nosotros y únicamente nos son conocidos por alusiones, no siempre es posible saber si se trata de escritos distintos o si, por el contrario, son varios con diferentes designaciones.

[7] Algunos apócrifos neotestamentarios pretenden haber sido escritos por figuras destacadas del Antiguo Testamento, que habrían así anticipado la Redención operada por nuestro Señor Jesucristo.

[8] Taciano el Sirio fue discípulo de San Justino Mártir y un conocido heresiarca del siglo II, fundador del encratismo, secta rigorista que prohibía las relaciones sexuales y la ingesta de carne o vino. Su evangelio, conocido también con el nombre de *Diatessarón* ("A través de los cuatro", en griego), es la primera armonía o concordancia de los Evangelios, un notable esfuerzo por presentar el texto evangélico sin contradicciones y en un orden lógico. La Iglesia Siria lo consideró texto sagrado hasta finales de la Antigüedad Cristiana.

[9] Se hace hincapié en este tipo de literatura en la figura del apóstol San Andrés, hermano del apóstol San Pedro. San Andrés pasa discretamente por los capítulos y versículos de los Evangelios canónicos, pero no son pocos los especialistas que lo consideran un discípulo de gran envergadura dentro de los Doce.

[10] En algunos artículos y manuales se la menciona como *Didaché*, con una grafía más adecuada a idiomas extranjeros.

[11] La mencionamos aquí dada su importancia y por su atribución a los Doce Apóstoles del Señor. En realidad, más que una epístola es un claro catecismo primitivo y, por ende, un documento de capital trascendencia para la comprensión del primer cristianismo.

[12] También conocido como IV Esdras, se publicaba antes del Concilio de Trento como una obra apócrifa del Antiguo Testamento que formaba parte del

texto latino de la Vulgata, pero son muchos los especialistas que lo incluyen entre los apocalipsis apócrifos del Nuevo, dado que su redacción definitiva tuvo lugar hacia finales del siglo I d. C. y por mano muy evidentemente cristiana. Es, por tanto, un texto contemporáneo de la redacción del Nuevo Testamento. Está presente, junto con otros apócrifos, en el Antiguo Testamento de la Biblia del Oso, la Biblia del Cántaro y las primeras ediciones de la Versión inglesa del Rey Jaime.

[13] Lo mismo que sucede con el Apocalipsis de Esdras, es también una obra que, aun presuntamente ambientada en el Antiguo Testamento, ostenta una evidente autoría cristiana.

[14] Ver BERGUA, J. B. y GONZÁLEZ BLANCO, E. (ed.) *Los Evangelios Apócrifos*. III Tomos. Ediciones Ibéricas – Clásicos Bergua, 2012.

[15] Recuérdese que San Agustín de Hipona, el gran Padre de la Iglesia en Occidente, había sido maniqueo antes de su profesión de fe cristiana.

[16] Dado que Mani vivió entre los años 216 y 274 (o 277, según algunos especialistas), su evangelio pudo ser compuesto por él mismo dentro de este período. Si vio la luz a comienzos del siglo IV, debió de tratarse de una recopilación de sus enseñanzas realizada por discípulos muy directos.

[17] Los cátaros franceses reciben también el nombre de *albigenses*, por ser su sede principal la ciudad de Albi, actual capital del departamento de Tarn, en la región llamada Occitania.

[18] Se ha señalado en repetidas ocasiones que estas obras en concreto no obedecían sino a una curiosidad infantil e inmadura por parte de muchos cristianos primitivos, que deseaban saber si nuestro Señor había realizado prodigios espectaculares ya en su infancia, o si la vida de la Bienaventurada Virgen María había estado marcada por manifestaciones palpables del poder de Dios ya desde su niñez. Es evidente que debían de circular leyendas piadosas en las comunidades cristianas, de las cuales estos relatos apócrifos no serían sino su plasmación por escrito. Como ciertos eruditos han indicado en ocasiones, esta literatura obedece también a un trasfondo cultural helenístico-oriental, en el que las historias fantásticas acerca de prodigios efectuados por dioses y divinidades en su período infantil eran algo muy común.

[19] Lo que, andando el tiempo, constituiría la doctrina (más tarde dogma) de la Inmaculada Concepción de María.

[20] Téngase en cuenta que los ataques a la historia del nacimiento virginal de Jesús se prodigaron especialmente a partir del siglo II entre los adversarios del cristianismo.

[21] Este documento es, de hecho, el único testimonio de la existencia de esta santa y mártir.

[22] Sobre este personaje, llamado también Simón de Gitta, samaritano que conocemos a través de Hechos de los Apóstoles 8, 9-24, hay referencias en la Patrística. Algunos autores lo han considerado como uno de los primeros gnósticos e incluso el fundador del gnosticismo.

[23] Consagrar a Dios a su hijo o hija nacido fuera del tiempo de la naturaleza humana, como expresión de total gratitud. Ver la historia del profeta Samuel en 1 Samuel 1-3.

[24] Es decir, vírgenes.

[25] Como muchos críticos han indicado en su momento, no hay constancia alguna en las tradiciones judías de niñas consagradas al servicio permanente de Dios en el Templo de Jerusalén al estilo de las vestales romanas. El Antiguo Testamento brinda alguna información acerca de mujeres que efectuaban cierto tipo de servicio en el Tabernáculo del desierto (1 Samuel 2, 22), pero en ningún momento se sugiere que hubieran entrado en esas funciones desde la infancia. De hecho, la misma historia de la consagración del niño Samuel es algo completamente insólito en la historia bíblica.

[26] Cf. el llamado *Magnificat* (San Lucas 1, 46-55).

[27] No se trata de la hija de Herodías, esposa de Herodes Antipas, el reyezuelo responsable de la muerte de San Juan Bautista (San Mateo 14, 1-12; San Marcos 6, 14-29; San Lucas 9, 7-9), sino de una mujer del pueblo.

[28] El texto original dice “la naturaleza”.

[29] Isaías 1, 3.

[30] El texto griego de Habacuc 3, 2, última parte, reza: *Te manifestarás entre dos animales; cuando estén próximos los años, serás conocido; cuando haya llegado el tiempo, aparecerás.*

Juntamente con Isaías 1, 3 está en la base de la tradición del buey y el asno o el buey y la mula en los pesebres populares navideños de la Europa meridional y varios países de la América Hispánica, que hoy han trascendido a otras latitudes. El primer pesebre o belén popular lo montó, conforme a una tradición muy antigua, San Francisco de Asís en la Navidad del año 1223 en el pueblo de Greccio, Italia.

[31] Ver, en efecto, San Mateo 28, 1-10; San Marcos 16, 1-8; San Lucas 24, 1-12; San Juan 20, 1-10, que constituyen lo que los especialistas designan con propiedad como *Relatos del sepulcro vacío*, mejor que los títulos que aparecen en ediciones modernas de la Biblia, erróneamente designados como *Relatos de la Resurrección*, pues realmente no lo son. Una buena reflexión y estudio sobre este asunto se halla en la obra de VON ALLMEN, D. *L'Évangile de Jésus-Christ. Naissance de la théologie dans le Nouveau Testament*. Éditions Clé, 1972. Este libro, un trabajo de envergadura a cuyo autor tuvimos el privilegio de conocer y escuchar personalmente en una conferencia pronunciada en un seminario francés durante nuestros años de formación teológica, no está traducido, desgraciadamente, a nuestro idioma.

[32] Este Evangelio gozó de gran influencia en ciertas comunidades cristianas de los siglos II y III, de modo que quedaba equiparado a los Cuatro Evangelios Canónicos. Fue rechazado después por considerarse que hacía propaganda de ideas docéticas.

[33] Especialmente los componentes del llamado *Jesús Seminar*, de los EE.UU.

[34] A Simón. Ciertos manuscritos medievales ilustran esta historia presentando a Simón ascendiendo a lo alto llevado por demonios.

[35] También Sabiduría de Jesús ben Sirac, o simplemente el Sirácida.

[36] Quien esto escribe fue uno de aquellos niños beneficiados por esta obrita, que recordamos con cariño y agradecimiento.

BIBLIOGRAFÍA SUCINTA

CARTER, J. *Evangelios Apócrifos*. Editorial Sirio, 2000.

CRÉPON, P. *Los Evangelios Apócrifos. Crónica oculta del Nuevo Testamento*. Edaf S. L., 2016.

KOOS, U. *Apocalipsis apócrifos*. Perea Ediciones, 1990.

PIÑERO, A. *Apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento*. Alianza Editorial, 2016.

_____. *El otro Jesús. Vida de Jesús según los evangelios apócrifos*. Editorial Herder, 2018.

_____. *Los Apocalipsis. 45 textos apocalípticos. Apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*. Edaf S. L., 2011.

_____. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Cartas*. Editorial Trotta, 2016.

QUASTEN, J. *Patrología* vol. I y II. Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

ROPERO BERZOSA A. (Ed.) *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. CLIE, 2013.

TELLERÍA LARRAÑAGA, J. M. *En Él estaba la vida. Breve introducción al Nuevo Testamento*. Publicaciones de la Diócesis Anglicana de Puerto Rico, 2024.

_____. *Un encuentro con María. Reflexiones de un clérigo anglicano sobre la Santa Madre de nuestro Señor Jesucristo*. Sapere Aude, 2019.

THANATOS DERROTADO UN ANÁLISIS SOTERIOLÓGICO DE LA TRIPLE VICTORIA DE CRISTO SOBRE LA MUERTE

Luis Dimas Jolón^{††}



La muerte, en su ineludible universalidad, constituye el horizonte último de la experiencia humana y, consecuentemente, uno de los problemas más profundos para la reflexión teológica, filosófica y existencial. Actúa como el gran equalizador, la disolución de la identidad y el aparente fin de todo proyecto vital. Desde los inicios de la humanidad cuando la preocupación fundamental giraba en torno a nacimiento, multiplicación y muerte, la finitud humana ha sido una fuente perenne de temor, especulación y búsqueda de trascendencia. En el contexto latinoamericano, esta realidad se ve agudizada por ciclos de violencia, precariedad social y una religiosidad popular que a menudo oscila entre la resignación fatalista y la esperanza escatológica. La pregunta por lo que yace *más allá del último aliento*, entiéndase la muerte, no es un mero ejercicio intelectual, sino un eco persistente en el alma de nuestros pueblos.

La teología cristiana evangélica, lejos de ofrecer un paliativo simplista, aborda esta cuestión con una complejidad doctrinal a menudo subestimada. El diagnóstico bíblico no presenta a la

^{††} Doctor, Master y Licenciado en Teología (Seminario Bíblico—Teológico de Guatemala, SETEGUA). Tiene una licenciatura en Psicología, Magna Cum Laude (Universidad Panamericana, Guatemala). Actualmente posee pensum cerrado en Administración de Empresas (Universidad Galileo, Guatemala). Es catedrático de Teología Sistemática, Teología Contemporánea, Ciencias de la Religión y Teología de las Religiones en SETEGUA. Actualmente es director del programa de posgrado de SETEGUA.

muerte como un fenómeno monolítico, sino como una realidad tridimensional que permea la totalidad de la existencia humana como consecuencia de la Caída. Las Escrituras distinguen con precisión entre la muerte física (la cesación biológica), la muerte espiritual (la separación de Dios, fuente de toda vida) y la muerte segunda (la separación eterna y definitiva). Esta triple forma de muerte representa la profundidad de la tragedia del pecado.

El presente artículo se propone analizar, desde una perspectiva teológica sistemática y exegética, la respuesta definitiva que el Evangelio ofrece a esta triple crisis. Sostendremos que la obra redentora de Cristo no es una victoria parcial sobre la tumba, sino una conquista integral y soberana sobre cada una de las dimensiones de la muerte. Argumentaremos que la Resurrección redefine la muerte física, la Regeneración anula la muerte espiritual, y la Justificación nos libra de la muerte segunda. A través de este análisis, se buscará demostrar que la soteriología cristiana ofrece el marco más coherente y existencialmente satisfactorio para comprender y trascender la finitud, proveyendo no solo una esperanza futura, sino una transformación radical en el presente. Esto concatenado con la gran expectativa escatológica, el anhelado regreso de nuestro Señor Jesucristo.

I. "Bienaventurados los que mueren en el Señor": La Muerte Física Redefinida

La primera y más visible manifestación de la mortalidad es la muerte física, definida bíblicamente como la separación del alma y el espíritu del cuerpo (Santiago 2:26). Esta no es una faceta del diseño original de Dios, sino una consecuencia directa de la entrada del pecado en el mundo (Romanos 5:12). Sin embargo, para los creyentes, el significado de este evento ha sido radicalmente transformado por la obra de Cristo. El texto clave de Apocalipsis 14:13 proclama: *Oí una voz que desde el cielo me decía: Escribe: Bienaventurados de aquí en adelante los muertos que mueren en el Señor. Sí, dice el Espíritu, descansarán de sus trabajos, porque sus obras con ellos siguen.*

Un análisis exegético nos permite identificar algunos elementos importantes. Primero, no es una declaración abstracta, sino una promesa de consuelo y reivindicación para aquellos que mantienen su fidelidad hasta el final. *Morir en el Señor* no se refiere simplemente a fallecer siendo creyente, sino a culminar una vida de unión y comunión con Cristo. La promesa del *descanso* (anapausis) no implica un sueño inconsciente del alma, sino un cese de las *fatigas* (kopōn), las luchas y sufrimientos de esta vida terrenal. La afirmación *sus obras con ellos siguen* no sugiere una salvación por méritos, sino que la vida de fe y servicio del creyente tiene un valor y una consecuencia eterna que son presentados ante Dios como testimonio de una fe genuina.

Esta perspectiva es reforzada por otros pasajes clave. En Filipenses 1:21, Pablo declara: *Porque para mí el vivir es Cristo, y el morir es ganancia*. La *ganancia* no es la aniquilación, sino *más de Cristo*, una comunión más íntima y directa. También, 2 Corintios 5:8, expresa al respecto de su anhelo de estar *ausentes del cuerpo, y presentes al Señor*, sugiriendo una transición inmediata a la presencia consciente de Cristo tras la muerte física, una refutación a la doctrina del sueño del alma. Segundo, la muerte del creyente, lejos de ser una tragedia a los ojos de Dios, es un evento de sumo valor. El Salmo 116:15 afirma: *Estimada es a los ojos de Jehová la muerte de sus santos*. Es preciosa porque marca el fin de la separación causada por el pecado y el inicio de una comunión perfecta y sin velos.

Erickson (1998) lo sintetiza así: "Para el creyente, la muerte física no es el fin de la vida, sino la puerta a una vida más plena. Es la transición del estado de gracia al estado de gloria, un cambio de domicilio, no una terminación de la existencia" (p. 1189).

Desde una perspectiva psicológica, esta redefinición de la muerte ofrece un poderoso contrapunto a la angustia existencial. La Teoría del Manejo del Terror (TMT, por sus siglas en inglés) postula que gran parte de la cultura y el comportamiento humano son motivados por un esfuerzo inconsciente para mitigar la ansiedad paralizante que provoca la conciencia de la propia

mortalidad. Pyszczynski, Greenberg y Solomon (2002) explican que los individuos se aferran a cosmovisiones culturales y a la autoestima para sentirse como "participantes valiosos en un universo significativo, y así trascender la muerte" (p. 45).

El cristianismo no niega esta ansiedad, sino que la confronta de manera directa, ofreciendo una cosmovisión donde la muerte no tiene la última palabra. La esperanza de la resurrección y la comunión inmediata con Cristo no funciona como una simple negación de la muerte, sino como un trascender el significado de lo que es morir. El duelo es real, duele, al mismo tiempo es bíblico, pues el Señor mismo se conmueve ante el dolor de Marta y María por la muerte de Lazaro y *Jesús lloró* (Juan 11:35). Esto brinda un marco de sentido último que permite al creyente procesar el duelo y la propia finitud no desde la desesperación del no-ser, sino desde la *tristeza con esperanza* (1 Tesalonicenses 4:13), una esperanza anclada en la victoria histórica de Cristo sobre la tumba.

II. "De Muerte a Vida": La Resurrección Espiritual en el Presente

Si la muerte física es una separación del cuerpo, la muerte espiritual es una condición mucho más fundamental: la separación del alma de Dios, la fuente de toda vida. Este es el estado inherente de la humanidad después de la Caída. Efesios 2:1-6 ofrece una perspectiva bíblica de suma importancia: *Y él os dio vida a vosotros, cuando estabais muertos en vuestros delitos y pecados... pero Dios, que es rico en misericordia, por su gran amor con que nos amó, aun estando nosotros muertos en pecados, nos dio vida juntamente con Cristo... y juntamente con él nos resucitó, y además nos hizo sentar en los lugares celestiales con Cristo Jesús.*

Al analizar este pasaje se observa la total incapacidad del ser humano en su estado natural. El término griego para *muertos* es *nekros*, que literalmente significa *cadáver*. Un cadáver espiritual no puede autogenerarse vida; es pasivo, inerte y está bajo el

dominio de fuerzas externas, tales como: la corriente de este mundo y el príncipe de la potestad del aire (Satanás). La intervención divina, por tanto, no es una ayuda, sino una resurrección. Es un acto soberano que da vida espiritual, motivado exclusivamente por la misericordia y el gran amor de Dios. La consecuencia es una nueva posición: *sentados en los lugares celestiales*. Esto no denota una ubicación física actual, sino una nueva identidad y estatus de autoridad y seguridad en unión con el Cristo exaltado, es el *ya, pero todavía no*. Ya disfrutamos de las bendiciones de Dios y vislumbramos algunas realidades del Reino por medio de los milagros, pero la plenitud es escatológica.

Esta resurrección espiritual en tiempo presente es un tema central del Nuevo Testamento. En Juan 5:24, Jesús afirma: *De cierto, de cierto os digo: El que oye mi palabra, y cree al que me envió, tiene vida eterna; y no vendrá a condenación, más ha pasado de muerte a vida. Ha pasado*, indica una transición ya completada al momento de la fe y esta fe es obra del Espíritu Santo. Romanos 6:4-11 profundiza en esta realidad, describiendo el bautismo como una identificación con la muerte y resurrección de Cristo, resultando en la capacidad de *andar en vida nueva*. Nuestra antigua identidad, el *viejo hombre*, ha sido crucificada para que ya no seamos esclavos del pecado. Finalmente, Colosenses 3:1-4 describe esta nueva realidad como una vida que *está escondida con Cristo en Dios*, una existencia segura, protegida y con una orientación celestial, aunque todavía no se haya manifestado en su gloria plena.

Stott (1990) comenta sobre esta transformación: "La esencia de la salvación no es meramente el perdón de los pecados pasados, sino la impartición de una nueva vida en el presente. Ser cristiano es ser partícipe de la nueva creación, experimentar ahora el poder de la resurrección que un día transformará también nuestros cuerpos mortales" (p. 227).

En el contexto de la sociología esta podría interpretar esa condición de *nueva criatura* mencionada en 2 Corintios 5:17,

como un proceso de *muerte y renacimiento social*. Podría considerar la conversión religiosa, particularmente en contextos evangélicos y pentecostales, como la implicación de una ruptura radical con la identidad y los lazos sociales previos. Para reforzar esto puede considerarse lo afirmado por Berger (1967) quien describe cómo la religión proporciona un "dosel sagrado", un marco de significado que ordena la realidad y legitima las estructuras sociales. Al convertirse, el individuo "muere" a su anterior "mundo" nomológico y "renace" en uno nuevo, el de la comunidad de fe (p. 37).

Este renacimiento implica la adopción de un nuevo lenguaje, nuevos códigos de conducta, nuevas relaciones, la familia en la fe y una nueva identidad colectiva. El *viejo hombre* con sus prácticas y afiliaciones *ha pasado*, y el *nuevo hombre* encuentra su lugar y su sentido dentro de la estructura social de la iglesia. Este fenómeno es observable en toda América Latina, donde las comunidades evangélicas a menudo funcionan como redes de apoyo social y moral que ofrecen una alternativa a las estructuras sociales seculares, a veces anómicas o disfuncionales. La identidad resucitada no es solo una realidad teológica interna, sino que se manifiesta y se sostiene en el seno de un nuevo cuerpo social.

No obstante, la perspectiva positivista no debemos perder de vista la realidad espiritual que Gálatas 5:17 afirma: *Porque el deseo de la carne es contra el Espíritu, y el del Espíritu es contra la carne; y estos se oponen entre sí, para que no hagáis lo que quisiereis*. Esto es una realidad que todo cristiano hombre y mujer experimentan, el *simul iustus et peccator* que Lutero afirmaba. Somos justos y pecadores al mismo tiempo, si el individuo en su encuentro con Cristo experimenta una resurrección espiritual, pero lucha diariamente en la consecución de la santidad progresiva fruto de esa nueva vida. Lo espiritual se inserta y se vive en el mundo.

III. "La Muerte Segunda": La Advertencia Final y la Seguridad Eterna

La culminación de la trayectoria de una vida separada de Dios es lo que el Apocalipsis denomina la *muerte segunda*. Este no es un concepto de aniquilación, sino de separación eterna y consciente. Apocalipsis 20:14-15 lo describe de la manera siguiente: *Y la muerte y el Hades fueron lanzados al lago de fuego. Esta es la muerte segunda. Y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue lanzado al lago de fuego.*

El contexto es el juicio final ante el Gran Trono Blanco, donde los libros de las obras son abiertos. Sin embargo, el criterio determinante no es una balanza de méritos, sino la presencia o ausencia del nombre del individuo en *el libro de la vida*, un registro de aquellos que pertenecen a Dios por la fe en el Cordero. El *lago de fuego* es el destino final de todo lo que se opone a Dios, incluyendo a Satanás, sus ángeles y los seres humanos no redimidos. La *muerte segunda* es, por tanto, la ratificación judicial y eterna de la muerte espiritual que la persona eligió en vida. Es la consecuencia lógica de rechazar al Dador de la vida.

Esta doctrina de un juicio final y un destino eterno está firmemente arraigada en toda la Escritura. Hebreos 9:27 establece el principio universal: *Y de la manera que está establecido para los hombres que mueran una sola vez, y después de esto el juicio.* No hay segundas oportunidades post-mortem; la vida terrenal es el escenario decisivo. El profeta Daniel ya anticipaba una resurrección para los seres humanos con dos destinos diferentes: *Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua* (Daniel 12:2). Jesús mismo habló de un *castigo eterno* en contraste con la *vida eterna* (Mateo 25:46), utilizando el mismo adjetivo (aiōnion) para ambos destinos, subrayando su finalidad paralela.

Frente a esto, el Evangelio proclama la seguridad absoluta del creyente. Romanos 8:1 es quizás la declaración más poderosa de

esta verdad: *Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús*. La base de esta absolución no es la impecabilidad del creyente, sino su unión con Cristo. La condenación que merecíamos fue asumida por Él en la cruz. Al estar *en Cristo*, somos vistos por el Padre a través de la justicia perfecta de Su Hijo. Por lo tanto, el creyente es liberado del temor al juicio, no porque niegue su existencia, sino porque sabe que el veredicto ya ha sido declarado a su favor en la corte celestial. Carson (1996) dice al respecto: "La visión bíblica del infierno no es una reliquia de una mentalidad primitiva, sino una parte integral de un marco teológico que toma en serio la santidad de Dios, la gravedad del pecado humano y la gloria de la gracia redentora. Ignorarla es distorsionar el Evangelio mismo" (p. 536).

Conclusión

El análisis de la muerte desde una perspectiva bíblica revela una condición humana más compleja y una solución divina más profunda de lo que comúnmente se percibe. La muerte no es un simple evento biológico, sino un estado tridimensional de alienación —física, espiritual y eterna— que el pecado ha introducido en la creación. La respuesta de Dios en Cristo es igualmente exhaustiva. La victoria de la cruz y la tumba vacía no es un mero parche sobre la herida de la mortalidad, sino una erradicación de la enfermedad en su raíz y en todas sus manifestaciones.

Este marco soteriológico presenta una notable coherencia interna. La obra de Cristo aborda sistemáticamente cada faceta de la muerte: la Resurrección transforma la muerte física en una transición, la Regeneración revierte la muerte espiritual en una nueva vida, y la Justificación anula la amenaza de la muerte segunda, reemplazándola con una seguridad eterna. Esta estructura doctrinal invita a un estudio más profundo de la interconexión entre la hamartiología, la cristología y la escatología evangélica.

Para la reflexión espiritual, las implicaciones son transformadoras. La redefinición de la muerte física nos libera del temor paralizante y nos permite vivir con una libertad santa, sabiendo que nuestro destino final es muchísimo mejor que nuestra condición actual. La realidad de la resurrección espiritual nos llama a vivir agradecidos, expresando esta gratitud mediante el andar en vida nueva, en santidad, a vivir en el presente la realidad de nuestra nueva identidad en Cristo, una identidad que se forja y se expresa en la comunidad de fe. La seguridad de estar libres de la condenación eterna nos impulsa, no a la complacencia, sino a la urgencia de compartir las buenas nuevas con un mundo que aún permanece bajo la sombra de estas tres muertes.

En última instancia, la fe cristiana no nos enseña a negar la muerte, sino a mirarla de frente, despojada de su aguijón y de su victoria (1 Corintios 15:55). Nos enseña que, en Cristo, el último enemigo ha sido derrotado, y lo que una vez fue el abismo del fin se ha convertido en el umbral de un comienzo sin fin.

Bibliografía

- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday.
- Carson, D. A. (1996). *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*. Zondervan.
- Erickson, M. J. (1998). *Christian Theology* (2nd ed.). Baker Academic.
- Pyszczyński, T., Greenberg, J., y Solomon, S. (2002). *Tras el 11-S: La psicología del terror*. Asociación Americana de Psicología.
- Stott, JRW (1990). *La cruz de Cristo*. InterVarsity Press.

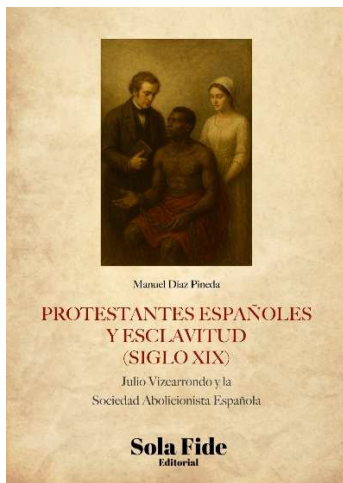
E-Grafía

www.churchofjesuschrist.org, acceso: septiembre 6, 2025, <https://www.churchofjesuschrist.org/topics/death-spiritual?lang=spa#:~:text=La%20muerte%20espiritual%20consiste%20en,la%20obediencia%20a%20Su%20evangelio>.

Cómo Preparar Un Sermón Sobre 2 Corintios 5 - YouTube, acceso: septiembre 6, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=TU1Gvohx6Es>

¿Qué significa 2 Corintios 5:17? - Grace Evangelical Society, acceso:
septiembre 6, 2025, <https://faithalone.org/su-gracia-gratuita/que-significa-2-corintios-517/>
Colosenses 3:1-4 | La vida resucitada | Josías Grauman - YouTube,
acceso: septiembre 6, 2025,
<https://www.youtube.com/watch?v=CbTEoVsJvwI>

RESEÑA DE LIBROS

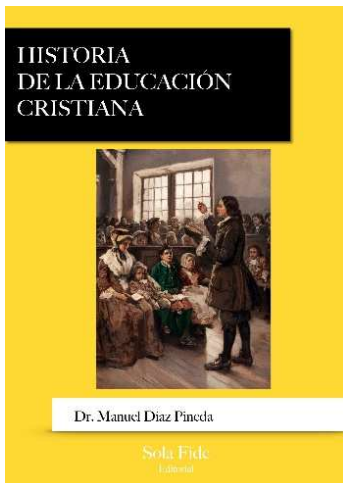


Protestantes españoles y esclavitud (siglo XIX). Manuel Díaz Pineda, Editorial Sola Fide, 2025, 194 páginas.

La esclavitud ha sido una de las prácticas más longevas a lo largo de la historia, lo que le ha permitido adoptar diferentes rasgos, desde el carácter más doméstico hasta las grandes plantaciones esclavistas de América. A pesar de entrar en decadencia desde finales del siglo XVIII, en las colonias españolas no desapareció hasta 1886, convirtiendo a España en el penúltimo país occidental en abolir la esclavitud.

Hablar de movimiento abolicionista en España es hablar de la Sociedad Abolicionista Española fundada por el evangélico Julio Vizcarrondo en 1864, que jugó un papel crucial en la lucha contra la esclavitud. Su objetivo principal era la abolición completa de la esclavitud en las colonias españolas, especialmente en Cuba y Puerto Rico. Con la presente obra nos hemos planteado, en su primera parte, la recuperación de la “memoria histórica”, y nos pusimos manos a la obra, especialmente para sacar a la luz la vida y obra de Julio Vizcarrondo.

En su segunda parte, se ofrece una selección de textos (artículos y conferencias), de los abolicionistas evangélicos más representativos, que nos sumergen en el corazón y la mente de aquellos creyentes que no pretendieron otra cosa que ser cristianos consecuentes con la enseñanza del Maestro y ponerla en práctica.



Historia de la Educación cristiana, Manuel Díaz Pineda, Editorial Sola Fide, 2025, 228 páginas.

El libro que tenemos en nuestras manos es una magnífica y nueva aportación del Dr. Díaz, que, con una buena base documental e histórica, tal como nos tiene acostumbrados el autor, nos presenta un horizonte muy esclarecedor sobre la «Historia de la Educación Cristiana». Son 228 páginas muy bien aprovechadas, para darnos una perspectiva general, que nos va señalando los personajes y etapas más relevantes. Son 22

capítulos, en los que se hacen las paradas necesarias para destacar lo más importante en cada momento histórico; lo que no obsta, para llegar a los planteamientos más actuales, que suponen retos importantes en nuestro tiempo, como serán las nuevas tecnologías y la inteligencia artificial, aplicadas actualmente a la educación.

Por lo que el Dr. Díaz nos muestra en estas páginas, podremos comprender mejor, la educación como parte intrínseca en el avance del cristianismo. Este énfasis educativo, se hará necesario para entender mejor la revelación especial de Dios, por medio de la Biblia. Las Escrituras han de ser para todos, lo que implica que todos, deben saber leer, así como tener una capacidad cognitiva suficiente para ponerla en práctica. Pero, por otro lado, estos principios educativos formarán parte del avance del sistema educativo, en sus proyecciones más sociales o seculares. Es por ello, que Manuel Díaz, nos dice en la última parte de estas páginas que «no se puede separar la historia de la iglesia cristiana de la historia de la educación cristiana».