

J.L. BASTERO DE ELEIZALDE

MARÍA, MADRE DEL REDENTOR

Segunda edición corregida



m
morgan

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Manuales de Teología, n.º 14

Primera edición: Septiembre 1995

Segunda edición: Enero 2004

© 2004: J.L. Bastero de Eleizalde
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 84-313-2151-2

Depósito legal: 161-2004

Nihil obstat: Ildefonso Adeva

Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario general
Pamplona, 7-VIII-1995

Tratamiento: Pretexto. Estafeta, 60. Pamplona

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
E-mail: eunsa@cin.es

ÍNDICE GENERAL

ABREVIATURAS Y SIGLAS	13
PRÓLOGO	15

CAPÍTULO I INTRODUCCIÓN A LA MARIOLOGÍA

1. Introducción	17
2. María en la reflexión de la fe	18
3. La Mariología como disciplina teológica	22
4. El primer principio de la Mariología	29
<i>Doctrinas que cuestionan el primer principio</i>	30
<i>Sentencias que mantienen un primer principio simple</i>	30
<i>Doctrinas que admiten un primer principio compuesto</i>	32
<i>Sentencias que admiten dos principios fundamentales</i>	32
5. Los principios secundarios de la Mariología	33
a) <i>El principio de singularidad</i>	33
b) <i>El principio de conveniencia</i>	34
c) <i>El principio de eminencia</i>	34
d) <i>El principio de semejanza</i>	35
6. Referencias biográficas de María	35

CAPÍTULO II BREVE HISTORIA DE LA MARIOLOGÍA

1. Introducción	39
2. La época patristica	40
<i>El paralelismo Eva-María</i>	40
<i>La maternidad divina</i>	43
<i>La total santidad de María</i>	44
3. María en la Edad Media	49
4. María en la Edad Moderna	58

5. María en la Edad Contemporánea hasta nuestros días	62
<i>Las prerrogativas marianas</i>	62
<i>Los tratados de Mariología</i>	62
<i>La piedad mariana</i>	65
6. María en el Concilio Vaticano II	66
<i>La situación mariológica anterior al Concilio Vaticano II</i>	67
<i>Vicisitudes del texto mariano en el Concilio Vaticano II</i>	67
<i>El texto aprobado</i>	69
<i>La doctrina mariana conciliar</i>	70
1. <i>Misión de María en la economía de la salvación (nn. 55-59)</i>	71
2. <i>Relaciones entre la Santísima Virgen y la Iglesia (nn. 60-65)</i>	72
3. <i>Devoción y culto a la Santísima Virgen (nn. 66-67)</i>	74
4. <i>María señal de firme esperanza (nn. 68 y 69)</i>	74
<i>María, Madre de la Iglesia</i>	75

CAPÍTULO III

MARÍA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Introducción	79
2. Textos del Antiguo Testamento con sentido mariológico cierto	82
<i>Génesis 3, 15</i>	82
<i>Isaías 7, 14</i>	87
<i>Miqueas 5, 1 ss.</i>	92
3. Textos del Antiguo Testamento con sentido mariológico discutido	94
<i>Jeremías 31, 22</i>	94
<i>La esposa del Cantar de los Cantares</i>	95
<i>El salmo 45</i>	96
4. Textos mariológicos por acomodación	97
<i>Acomodaciones marianas</i>	98
<i>Figuras y símbolos marianos</i>	100

CAPÍTULO IV

MARÍA EN EL PRIMITIVO KERIGMA CRISTIANO

1. Introducción	103
2. Gálatas 4, 4-5	103
3. Marcos 3, 31-35	106
4. Marcos 6, 1-3	110

CAPÍTULO V

MARÍA EN EL EVANGELIO DE SAN MATEO

1. Evangelios de la infancia	113
2. Características generales del relato de San Mateo	114
3. La genealogía	115
4. La concepción de Jesús	117
5. La adoración de los Magos	121
6. La dimensión mariana de la Adoración de los Magos	128

CAPÍTULO VI
MARÍA EN LOS ESCRITOS DE SAN LUCAS

1. Características generales del relato de San Lucas	131
2. La anunciación	132
3. La visitación	142
4. El <i>Magnificat</i>	145
<i>La atribución y su autor</i>	145
<i>Estructura</i>	147
5. El nacimiento de Jesús	150
a) <i>Descripción del tiempo y circunstancias (Lc 2, 1-5)</i>	150
b) <i>El nacimiento de Jesús (Lc. 2, 6-7)</i>	151
c) <i>La adoración de los pastores (Lc 2, 8-20)</i>	152
6. La purificación y presentación en el templo	158
7. El Niño perdido y hallado en el templo	163
8. María en la Iglesia de Jerusalén	168

CAPÍTULO VII
MARÍA EN LOS ESCRITOS DE SAN JUAN

1. Introducción	171
2. El Prólogo del evangelio de San Juan	172
<i>La preexistencia del Logos</i>	173
<i>La venida del Logos al mundo</i>	174
<i>Sentido mariológico de este texto</i>	177
3. Las bodas de Caná	177
<i>Dimensión mariológica del milagro</i>	182
4. María al pie de la Cruz	183
<i>Significación mariana</i>	187
5. La mujer del Apocalipsis	188

CAPÍTULO VIII
LA MATERNIDAD DIVINA

1. Introducción	195
2. La maternidad divina en la Sagrada Escritura	196
3. La maternidad divina a lo largo de la Historia	198
4. Dimensiones de la maternidad divina	206
5. La elección de Santa María como Madre de Dios	207
6. Eminente dignidad de la maternidad divina	208

CAPÍTULO IX
LA SIEMPRE VIRGEN

1. Introducción	211
2. Sentido teológico de la virginidad de María	212

3. Fundamentación escriturística	214
<i>Algunas dificultades exegeticas</i>	217
4. Desarrollo histórico de la virginidad de María	219
5. Razones de conveniencia	228
<i>De la concepción virginal</i>	228
<i>Del parto virginal</i>	228
<i>De la virginidad después del parto</i>	229
6. Relación entre la maternidad divina y la concepción virginal	229
7. Sentido de la virginidad en el parto	231

CAPÍTULO X

LA INMACULADA CONCEPCIÓN

1. Introducción	233
2. La Inmaculada Concepción	234
<i>Magisterio previo a la definición dogmática</i>	244
<i>La Bula Ineffabilis Deus</i>	244
3. Fundamentación escriturística	246
4. María, libre del «fomes peccati»	247
5. María, libre de todo pecado personal	247
6. La santidad de María	249
7. Las virtudes de María	249

CAPÍTULO XI

LA ASUNCIÓN Y REALEZA DE MARÍA

1. Introducción	251
I. LA ASUNCIÓN DE LA VIRGEN	254
2. El testimonio de la tradición	254
<i>Padres de la Iglesia</i>	255
<i>Liturgia</i>	256
<i>Doctores y teólogos posteriores</i>	257
3. Magisterio	258
<i>Breve historia del dogma</i>	258
<i>Constitución Munificentissimus Deus</i>	259
<i>Fundamentos bíblicos de la Bula definitoria</i>	260
4. Significado del dogma	262
5. Reflexión teológica sobre la Asunción	263
6. Incidencia de algunas doctrinas escatológicas actuales en el dogma de la Asunción	264
7. La muerte de la Santísima Virgen	266
<i>Opinión inmortalista</i>	267
<i>Opinión mortalista</i>	267
II. LA REALEZA DE MARÍA	268
8. Magisterio	269
9. La maternidad divina y la realeza de María	270

10. La asociación a la Redención y la realeza de María	273
11. Alcance de la realeza de María	274

CAPÍTULO XII
LA MISIÓN MATERNA DE MARÍA

1. Introducción	277
I. LA MATERNIDAD ESPIRITUAL	282
2. Bases bíblicas de la maternidad espiritual	282
3. La maternidad espiritual a lo largo de la Historia	283
4. Magisterio	283
5. Fundamento teológico de la maternidad espiritual	285
6. Naturaleza de la maternidad espiritual de María	286
7. Extensión de la maternidad espiritual	287
II. LA MEDIACIÓN MATERNA DE SANTA MARÍA	288
8. Cooperación de María a la Redención <i>in fieri</i>	290
<i>Diversas posiciones de los teólogos contemporáneos</i>	292
<i>Naturaleza de la cooperación de María</i>	294
9. Cooperación de María a la redención <i>in facto esse</i>	295
<i>Doctrina del Magisterio</i>	295
<i>Fundamento teológico de la dispensación mariana de las gracias</i>	296
III. EXCURSUS	298
<i>¿Es correcto el uso del título de Corredentora?</i>	298

CAPÍTULO XIII
EL CULTO A LA SANTÍSIMA VIRGEN

1. Sentido del culto a María	303
2. El culto mariano en el Concilio Vaticano II	304
3. La Exhortación Apostólica <i>Marialis cultus</i>	306
4. El culto a María en los documentos posteriores	311
5. Fundamento dogmático	312
6. La devoción mariana	314
7. Plegarias marianas	315
<i>El Ángelus</i>	316
<i>El Santo Rosario</i>	316
BIBLIOGRAFÍA	319
ÍNDICE BÍBLICO	321
ÍNDICE DE AUTORES	329

ABREVIATURAS Y SIGLAS

1. DE LA SAGRADA ESCRITURA

Act	Hechos	Jud	Judit
Apoc	Apocalipsis	Jue	Jueces
Cant	Cantar	Lam	Lamentaciones
Col	Colosenses	Lev	Levítico
Cor	Corintios	Lc	Lucas
Cron	Crónicas	Mal	Malaquías
Dan	Daniel	Mc	Marcos
Deut	Deuteronomio	Miq	Miqueas
Ecclo	Eclesiástico	Mt	Mateo
Ef	Efesios	Neh	Nehemías
Ester	Ester	Num	Números
Ex	Éxodo	Os	Oseas
Ez	Ezequiel	Pet	Epist. Pedro
Filip	Filipenses	Prov	Proverbios
Gal	Gálatas	Reg	Reyes
Gen	Génesis	Rom	Romanos
Heb	Hebreos	Rut	Rut
Is	Isaías	Sab	Sabiduría
Jer	Jeremías	Salm	Salmos
Jn	Juan	Sam	Samuel
Job	Job	Sof	Sofonías
Joel	Joel	Tim	Timoteo
Jos	Josué	Zac	Zacarías

2. DE REVISTAS, LIBROS Y MANUALES

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1947 ss.
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> . Roma 1903 ss.

D.	DENZINGER, H.-SCHONMETZER, A., <i>Enchiridion Symbolorum</i> . Barcelona 1976.
D.M.	MARÍN, H., <i>Doctrina Pontificia. Documentos Marianos</i> . Madrid 1954, t. IV.
DThC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> . París 1923-1950, XV tomos.
Dz	DENZINGER, E., <i>El Magisterio de la Iglesia</i> . Barcelona 1963.
EMBP	CASAGRANDE, D., <i>Enchiridium Marianum Biblicum Patristicum</i> . Roma 1974.
GER	Gran Enciclopedia Rialp. Madrid 1971 ss.
GNO	JAEGER, W., (edit.) <i>Gregorii Nysseni Opera</i> , Leiden 1970-
NDM	FIORES, S.,-MEO, S., <i>Nuevo Diccionario de Mariología</i> . Madrid 1988.
PG	MIGNE, J.P., <i>Patrologia Graeca</i> . París 1857 ss.
PL	MIGNE, J.P., <i>Patrologia Latina</i> . París 1844 ss.
PO	GRAFFIN, R.,-NAU, F., <i>Patrologia Orientalis</i> . París 1903 ss.
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> . París.
ScrMar	<i>Scripta Maria</i> . Zaragoza 1982.

Las siglas utilizadas para citar revistas que no se han indicado en este elenco son las recomendadas en el I.A.T.G. (cfr. SCHWERTNER, S., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin-New York 1974).

3. OTRAS ABREVIATURAS

ca.	alrededor de	nn.	números
cap.	capítulo	o.c.,	obra citada
cfr.	confróntese	p.	página
Const.	Constitución	pp.	páginas
Decr.	Decreto	S.Th.	<i>Summa Theologiae</i>
Enc.	Encíclica	ss.	siguientes
ibídem	el mismo lugar	t.	tomo
ídem	el mismo autor	v.	versículo
n.	número	vv.	versículos

PRÓLOGO

El Manual que el lector tiene en sus manos está basado en los años de docencia que he impartido en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, ante un público heterogéneo —seminaristas, religiosas y seglares—, pero que tenían en común el cursar Mariología en el 5.º año del Ciclo Institucional. Tengo que decir que, para los ya numerosos alumnos que me han escuchado, una buena parte de lo que expongo ahora sonará a conocido. Sin embargo, también advertirán que esta publicación contiene los desarrollos de los temas que, por la premura de tiempo, no hay más remedio que dejar incoados o meramente presentados.

De acuerdo con las directrices emanadas en el Concilio Vaticano II, la Teología Dogmática ha de enseñarse de tal manera que «en primer lugar se propongan los temas bíblicos; explíquese a los alumnos la contribución de los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente a la transmisión fiel y al desarrollo de cada una de las verdades de la revelación, así como la historia del dogma¹». El método que debe utilizarse, por tanto, en la elaboración de la Mariología —parte integrante de la Teología Dogmática— ha de coincidir con la orientación conciliar que acabamos de transcribir.

El presente libro intenta ser un tratado sistemático sobre la persona de María, madre de Jesús de Nazaret, Dios y Hombre verdadero y Redentor de la humanidad pecadora. Es lógico, por ello, que, después de unos capítulos introductorios en los que se accede a este tratado desde un punto de vista conceptual e histórico (caps. I y II), se presente lo que la Revelación dice de la *mujer* que, llegada la plenitud de los tiempos, engendró en sus entrañas al Hijo preexistente de Dios² (caps. III al VII).

1. *Optatum totius*, n. 16.

2. Cfr. Gal 4,4.

A continuación se estudian las perfecciones de María (capítulos VIII XII) según la fe de la Iglesia. Estos capítulos se han procurado desarrollar de una forma genética, contemplando la evolución de cada una de las perfecciones a lo largo de la bimilenaria historia de la Iglesia. Y se concluye este manual con el estudio del culto mariano (cap. XIII).

Quiero agradecer de una manera especial a mi maestro y entrañable amigo el profesor Dr. Lucas Francisco Mateo-Seco por toda la colaboración que me ha prestado en la redacción de este libro, con sus sugerencias, indicaciones y valiosas aportaciones. Sin su ayuda, el autor de este Manual no habría podido llevar a término este modesto trabajo.

También quiero reconocer públicamente mi gratitud a los profesores Dr. D. Josep Ignasi Saranyana y Dr. D. Fernando Loza por la ayuda prestada al cederme gentilmente el material mariano que ellos habían recogido con anterioridad. Igualmente, quiero dar las gracias al profesor Dr. D. José Morales por las atinadas observaciones que me ha hecho a lo largo de la elaboración de este libro.

Finalmente, agradezco a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra las facilidades otorgadas para la publicación de este volumen, del cual sólo deseo sirva para gloria de Dios y alabanza de su bendita Madre.

Pamplona, 15 de agosto de 1995

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN A LA MARIOLOGÍA

1. INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II inicia su exposición de la doctrina mariana recordando con palabras de San Pablo que «*cuando llegó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, hecho de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción de hijos*» (Gal 4, 4-5). El Concilio toma como punto de partida de su exposición mariológica la esencial referencia de Cristo a la Madre y de la Madre a Cristo, enmarcada en el amplio panorama de la historia de la salvación. A este respecto es verdaderamente significativo que el Concilio haya colocado todo el capítulo octavo de *Lumen gentium* bajo este expresivo título: *Sobre la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios en el misterio de Cristo y de la Iglesia*¹. Es evidente que con este título se quiere presentar una visión abarcante del misterio de Santa María, señalando que la Doncella de Nazaret, cuyo nombre es María, con su *fiat* (cfr. Lc 1, 26) no sólo hizo posible el nacimiento de Cristo, sino que cooperó en forma excepcional a la salvación del mundo, y ocupa un lugar especial en la vida de la Iglesia.

Esta importancia del papel de la Virgen en la economía de la salvación fue captada desde el primer momento por la Iglesia naciente, reunida en torno a Ella en el Cenáculo de Jerusalén (cfr. Act 1, 14), y fue atestiguada vigorosamente en los textos que con respecto a Ella encontramos en el Nuevo Testamento. Los primeros Símbolos de la

1. *Lumen gentium*, n. 52.

fe incluyen la mención María como Madre de Jesús por obra del Espíritu Santo. Esta mención de Santa María en los Símbolos no tiene una significación meramente anecdótica o circunstancial, sino que posee una fuerte intencionalidad y reviste una importancia teológica de primer orden: se cita explícitamente a Santa María por su especial intervención en el misterio de la Encarnación y, en relación con este misterio, por su papel único en la obra de la Redención.

Como expresión y fundamento del modo en que Dios quería salvar a la humanidad, la venida del Redentor a este mundo tuvo lugar por el mismo camino que discurre la venida de todo hombre: siendo engendrado por una mujer, de la que recibe no sólo la carne y la sangre, sino también la pertenencia al género humano y a un pueblo determinado. Gracias a Ella, Él es el descendiente de David, el heredero del trono, el portador de las promesas mesiánicas, Aquel sobre el que descansa el Espíritu de Yahvéh (Lc 1, 32-36; Is 11, 1-3). La participación activa de la «mujer» en el misterio de la encarnación es algo positivamente querido por Dios hasta tal punto que no se puede captar el misterio de Cristo, si no se acepta también que la manera en que entró a formar parte del género humano fue encarnándose «por obra del Espíritu Santo» de Santa María Virgen.

Esta vinculación de María con todo el misterio de Cristo —el misterio de su ser y de su misión— es lo que condujo a la Iglesia, a explicitar cada vez más la persuasión de que la Virgen tiene un papel singular y ocupa un lugar especial tanto en la obra redentora de su Hijo, como en la misma vida de la Iglesia que peregrina en la tierra. Este papel, de pleno servicio maternal al Redentor, caracteriza y distingue a María con respecto a las demás personas y es lo que constituye su vocación, es decir, la elección que, antes de todos los siglos, hizo Dios de Ella para ser la Madre de Jesús.

2. MARÍA EN LA REFLEXIÓN DE LA FE

En la fe de la Iglesia y en el pensamiento de los cristianos, Santa María aparece, en primer lugar, en referencia esencial y directa a su maternidad física de Cristo. Ella es, ante todo, la Madre de Jesús (cfr. Act 1, 14); todo su misterio deriva de este misterio; toda su relación con la salvación de los hombres deriva de esta maternidad. Ella es inseparable del misterio de la Encarnación, pues este misterio —como su propia vocación— es toda la razón de su existencia. Lo que Ella es y significa para la historia de la salvación queda determinado antes que nada por su relación con su maternidad. Se ha hecho notar con razón que toda afirmación válida sobre Santa María ha de ser realiza-

da a la luz de Cristo; que la inteligencia de María depende esencialmente de la inteligencia de Cristo.

La reflexión teológica sobre Santa María ha de realizarse, pues, desde una perspectiva que con toda justeza puede denominarse cristocéntrica. Esta perspectiva responde a lo que es esencial en el ser, en la vida y en la aportación de María a la historia de la salvación. Si toda madre dice relación esencial con su maternidad de tal forma que, al concebir, su vida comienza a decir insustituible referencia a la vida del hijo, con mayor razón ha de decirse que Cristo es *toda* la vida de esta Mujer elegida para Él como Madre en el más humano y pleno de los sentidos. Esto es así hasta el punto de que quien no percibe el radical cristocentrismo del pensamiento cristiano sobre la Virgen no puede comprender la justa proporción en que la Teología realiza sus afirmaciones y propone sus hipótesis en torno a las diversas facetas de la doctrina mariana.

Es observación común entre los teólogos que Mariología y Cristología dicen entre sí una referencia esencial. Así sucede particularmente en la Mariología con respecto a la Cristología. Cualquier afirmación mariana, apartada de su vital referencia al misterio de Cristo, presentaría en sí misma las características de una rama desgajada de su tronco vital y, más antes que después, esa afirmación, parecería distorsionada y, en consecuencia, como algo enfermo en el conjunto vital de la Teología. Esta relación es tan indisoluble que también es usual la afirmación inversa: una cristología sin referencia explícita a la Mariología sería una cristología incompleta, a la que faltarían puntos de referencia esenciales a la contundente afirmación de la verdad de la encarnación del Hijo de Dios y a su pertenencia al género humano, con el cual ha entrado en comunión en la herencia recibida de la Madre. No es casual que la enseñanza del Concilio de Éfeso en torno a la Maternidad de Santa María haya tenido lugar precisamente por la necesidad de afirmar la verdadera encarnación del Hijo de Dios. En efecto, Santa María vincula a Cristo a un pueblo y a una situación histórica concretos, vinculación que le hace en forma especial «hijo del hombre» y que aleja todo peligro de docetismo histórico.

Pero si es verdad que Cristología y Mariología están relacionadas entre sí por vínculos indisolubles, también es claro que la Mariología no puede considerarse como un «duplicado» de la Cristología ni como un simple desarrollo de ésta. La verdad sobre María dice también directa referencia a la verdad sobre la Iglesia. Ella es tipo de la Iglesia y en Ella alcanza la Iglesia su más alta realización. Como Cristo se refleja en María, así también se refleja en Él la Iglesia. Por esta razón, «la Mariología tiene por eso no sólo significado cristológico, sino también significado eclesiológico. Se puede ver en María a

la Iglesia, y en la Iglesia a María. Quien mira a la Iglesia contempla a María»². Con vigor describió esta unión Pablo VI: «Su esencia íntima [de la Iglesia], la principal fuente de su eficacia santificadora, ha de buscarse en la mística unión con Cristo; unión que no podemos pensarla separada de aquella que es Madre del Verbo encarnado, y que Cristo mismo quiso tan íntimamente unida a sí para nuestra salvación. Así ha de encuadrarse en la visión de la Iglesia la contemplación amorosa de las maravillas que Dios ha obrado en María. Y el conocimiento de la doctrina verdadera católica sobre María será siempre la llave de la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia»³.

Se ha hecho notar, con razón, que la consideración que hace la Constitución *Lumen gentium* de María en su relación con el misterio de Cristo conduce *por sí misma* a la consideración de María en su relación con el misterio de la Iglesia⁴. Esto es así por la especial relación que existe entre María y Cristo y por la unión estrecha y vital que existe entre Cristo y la Iglesia. En la actual economía de gracia, la maternidad sobre Jesús lleva consigo la maternidad sobre la Iglesia. Es ésta una fecunda lección teológica del Concilio Vaticano II, como pone de relieve Juan Pablo II: «El Concilio Vaticano II, presentando a María en el misterio de Cristo, encuentra también, de este modo, el camino para profundizar en el conocimiento del misterio de la Iglesia. En efecto, María, como Madre de Cristo, *está unida de modo particular a la Iglesia, que el Señor constituyó como su Cuerpo* (Const. *Lumen gentium*, n. 52). El texto conciliar acerca significativamente esta verdad sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo (según la enseñanza de las *Cartas paulinas*) a la verdad de que el Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo nació de María Virgen. La realidad de la Encarnación encuentra así su prolongación *en el misterio de la Iglesia-cuerpo de Cristo*. Y no puede pensarse en la realidad misma de la Encarnación sin hacer referencia a María, Madre del Verbo encarnado»⁵.

A la luz de esta realidad, se comprende el porqué de este axioma tan frecuente entre los teólogos: *No sin María*. En efecto, el cristianismo no es otra cosa que la buena nueva de Cristo; más aún, puede decirse que el cristianismo es Cristo. Como enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «la transmisión de la fe cristiana es ante todo el

2. SCHMAUS, M., *Teología Dogmática. La Virgen María*, Madrid 1961, t. VIII, p. 36.

3. PABLO VI, *Discurso en la clausura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II*, AAS 56 (1964) 1.014-1.015.

4. PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 1968, t. II, p. 273.

5. JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptoris Mater*, n. 5, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano 1988, t. X. I, p. 748.

anuncio de Jesucristo para llevar a la fe en Él»⁶. Desde esta perspectiva se puede captar con fuerza «la radical novedad que, en la historia de las religiones, implica la religión cristiana. El cristianismo es, ante todo, el seguimiento de un hombre —Jesús—, a quien se confiesa como el Mesías —*el Cristo*— esperado por los judíos. Un hombre a quien se adora, se ama y se escucha con la misma entrega que al Dios Creador, pues se cree firmemente que ese hombre, hijo de Adán, es al mismo tiempo el Unigénito del Padre, Dios de Dios, y Redentor y Salvador del género humano»⁷. El cristianismo descansa sobre la concreción de una irrepetible historia humana, la de Jesús de Nazaret, hasta el punto de que puede decirse que Dios «ha introducido en la historia humana su acción salvífica como un todo concreto»⁸. A este «todo concreto» pertenece la maternidad de Santa María sobre Cristo, maternidad que se prolonga sobre los hombres. Por esta razón, la afirmación «no sin María» es una afirmación de suma importancia teológica, pues la cooperación de María en el acontecimiento Cristo y el lugar que ocupa en la historia de la salvación ayudan a descubrir no sólo la verdad cristológica, sino también el verdadero rostro de la Iglesia y la exacta naturaleza de la salvación del hombre⁹.

En María se refleja como en ninguna otra criatura el misterio de Dios y de la salvación del hombre. Con formulación acertada y hermosa se ha llamado a Santa María «la mujer icono del misterio»¹⁰. En efecto, en su persona realizó maravillas el Omnipotente en forma singular y única, y su historia es, al mismo tiempo, salvación para el género humano y arquetipo de la correspondencia del hombre a la gracia divina. «Esta humilde parte de historia verdaderamente humana, preparada, envuelta y bendecida por el poder del Altísimo, se ha convertido en la imagen densa por su presencia no sólo de la obra de Dios por el mundo, sino también de la respuesta que el hombre se ha hecho capaz de dar a su Dios»¹¹.

Esto hace que la verdad sobre María esté también indisolublemente ligada a la antropología teológica. En Ella se manifiesta el cambio que se opera en el hombre redimido por Cristo. Ella es la máxima realización y, al mismo tiempo, el más fiel reflejo de cómo es la nueva criatura en Cristo y de cuál es la dignidad del hombre redimido

6. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 425.

7. OCÁRIZ, F., MATEO-SECO, L.F., RIESTRA, J.A., *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1993, pp. 21-22.

8. MÜLLER, A., «Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento Cristo», en VV.AA., *Mysterium salutis*, Madrid 1969, t. III/II, p. 405.

9. Cfr. DOMÍNGUEZ, J.A., «Mariología y Eclesiología», *EstMar* 57 (1992) 232.

10. Así p. ej., FORTE, B., *María, la mujer icono del misterio*, Salamanca 1993.

11. *Ibid.*, p. 9.

en Cristo. Su santidad es llamada ejemplar de cómo es la santidad humana; su colaboración en la obra redentora pone de relieve que la salvación operada por Cristo llega hasta el punto de injertar al hombre en sí mismo, como el sarmiento en la vid (cfr. Jn 15,1-8), es decir, hasta el punto de darle la propia vida y convertirlo en cooperador de su obra salvadora. La verdad sobre Santa María afecta también a la escatología. Su Asunción en cuerpo y alma a los cielos es una referencia de primer orden a la hora de considerar el más allá de la muerte humana, la pervivencia del alma y la relación de la resurrección de la carne con el acontecimiento final de la historia de la salvación.

En Santa María se produce, pues, una riquísima concentración de verdades teológicas. Por esta razón, en la Mariología se entrecruzan las nervaduras de la construcción teológica: desde las cuestiones cristológicas y eclesiológicas hasta las relativas a la antropología teológica y a la escatología. Ello hace —la observación es usual entre los teólogos— que la Mariología sea también un punto de referencia de primordial importancia a la hora del diálogo ecuménico. También aquí, como en Cristología y en eclesiología cabría decir «nada sin María». Quizá sea más exacto decirlo de otro modo: en y desde la Mariología se alumbrá con luz amable y eficaz el diálogo ecuménico; la Mariología es lugar obligado del diálogo ecuménico¹².

3. LA MARIOLOGÍA COMO DISCIPLINA TEOLÓGICA

Santa María, por su esencial referencia al Verbo de Dios, y en Él y a través de Él, a la Trinidad Beatísima, es acreedora de una detenida consideración teológica. Ella forma parte del objeto propio de la Teología. En efecto, si todo ser es objeto de la Teología en la medida en que dice referencia a Dios, la Madre de Jesús, referida esencialmente a Dios como su propia Madre, requiere una detenida consideración teológica hasta el punto de ocupar un lugar inconfundible en el pensamiento teológico. Es acreedora también a la consideración teológica por su esencial referencia a la historia de la salvación.

Surge, pues, la pregunta: ¿cuál es la forma más adecuada para realizar esta consideración teológica? ¿Es conveniente que el estudio teológico de la realidad mariana se realice en un tratado propio, en cierto sentido, con una unidad y autonomía propias? La realidad de Santa María es riquísima, tanto si se considera en su referencia a Cristo y a su cooperación con el Redentor en la historia de la salva-

12. Cfr. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 30, o.c., p. 778.

ción como si se considera lo que podríamos llamar su ser personal, es decir, la realidad que se suele designar con la expresión «privilegios marianos». Para captar toda esta riqueza, ¿no será conveniente —quizá necesaria— una consideración unitaria y sistemática de todo lo referente a Santa María?; es decir, ¿no será necesaria la existencia de un tratado de Mariología?

Ésta es la razón por la que ya a finales del siglo xvi, en los estudios teológicos, comienza a dedicarse un tratado especial —la Mariología— a la consideración de la figura de Santa María y de su papel en la historia de la salvación. La Mariología como tal, es decir, como tratado sistemático y con personalidad propia en el conjunto de la Teología, surge precisamente para facilitar de esta forma la profundización en el misterio de Santa María. Su primer autor, Francisco Suárez († 1617), lo elabora con el claro propósito de superar la desproporción existente entre la «dignidad grandísima» de la Virgen y la brevedad de cuanto se dice sobre ella en las Sumas medievales; es decir, buscando que, de esta forma, se destaque con mayor fuerza la figura de Santa María. Plácido Nigido, que dice de sí mismo que es un *innovador* —*primus sine duce*—, fue quien acuñó el término de «Mariología» al titular a su obra *Summae sacrae mariologiae pars prima*¹³.

Si se atiende a la etimología, Mariología significa «tratado o palabra acerca de María» o, algo menos literalmente, «la ciencia que se refiere a María». En su sentido real, podríamos definir a la Mariología como aquella parte de la ciencia teológica cuyo objeto es María, Madre del Verbo Encarnado y Redentor, es decir, Madre de Dios y Madre de todos los hombres. La Mariología dirige su atención al misterio de Santa María en toda su integridad y en su multiplicidad de facetas, es decir, dirige su atención a Santa María considerada en sí misma y en su multitud de relaciones con toda la doctrina cristiana tal y como nos ha sido revelada. Se puede decir resumidamente que, como en el caso de la Cristología, antes que al estudio de unas verdades determinadas, su atención se dirige hacia la persona de Aquella que es Madre de Dios.

La Mariología es, por lo tanto, una parte inseparable de la Teología, a la que se encuentra unida con esa estrecha e indisoluble unidad que corresponde al hábito teológico. En la Mariología, pues, si está correctamente elaborada, se han de dar todas aquellas notas que caracterizan el quehacer teológico, definido desde San Anselmo como *fides quaerens intellectum*, la fe que busca comprender. Pero, además —y esto es de la máxima importancia—, ella misma no puede consi-

13. Cfr. FLORES, S. DE, «Mariología/Marialogía», en NDM, p. 1283.

derarse como un tratado plenamente autónomo, desvinculado del resto de los temas y tratados teológicos, sino como un tratado entrelazado en armoniosa y fecunda conexión con todos ellos, y que sólo tiene una autonomía funcional —por necesidades pedagógicas— y relativa: la autonomía imprescindible para considerar ordenadamente y en todas sus facetas la figura de Aquella que es Madre de Dios y Madre de todos los hombres. Si se perdiese de vista esta conexión vital con la consideración completa de toda la verdad cristiana, la Mariología, lejos de ser un auténtico tratado teológico, pasaría a convertirse en una tumefacción de la Teología cristiana¹⁴. Como escribe el cardenal Ratzinger, «la Mariología nunca puede ser simplemente Mariología, sino que se encuentra situada en la totalidad del conjunto fundamental formado por Cristo y la Iglesia, ya que ella es la expresión más concreta de este conjunto»¹⁵.

Esto supuesto, cabe seguir preguntando si es oportuno dedicar dentro de la Teología un tratado especial a la consideración de la figura de Santa María y de su papel en la historia de la salvación; es decir, si debe existir la Mariología como tratado *a se*, o si las diversas verdades concernientes a Nuestra Señora han de estudiarse separadamente, por ejemplo: la maternidad divina en el tratado de la Encarnación, la Inmaculada Concepción en el del pecado original, la colaboración de María en la obra salvadora en la soteriología, la Asunción en la escatología, etc.

Como se verá con más detenimiento en el estudio de la historia de la Mariología, la figura de Santa María siempre estuvo muy presente en la fe y en la piedad del Pueblo de Dios. También en la predicación de la Iglesia. Sin embargo, a la hora de la sistematización teológica, esta presencia de María no ocupaba un lugar especial, sino que la doctrina mariana iba siendo desarrollada en diversos lugares, preferentemente en la Cristología. Así sucede en toda la época patristica y en la sistematización teológica de la escolástica. Así sucede incluso en Tomás de Aquino, que prefiere incluir la doctrina mariana entre la Cristología y la soteriología (*S. Th.* III, qq. 27-37), utilizando al mismo tiempo los enunciados marianos para profundizar en la consideración de la vida de Jesús.

14. «La mariología es un tumor, es decir, una construcción enfermiza del pensamiento teológico. Los tumores hay que amputarlos» (BARTH, K., *Die Kirckliche Dogmatik*, Zurich 1946, t. I/2, p. 153). En estas páginas (153-160) escritas bajo el epígrafe «Verdadero Dios y verdadero hombre», la posición de Barth frente a la mariología católica es de una radicalidad extrema. Aunque esa expresión es injusta, pues es una cosa que nunca ha acontecido realmente, conviene tenerla presente, para evitar que ese peligro se haga realidad alguna vez y, sobre todo, porque esa frase influye considerablemente en la discusión en torno a la oportunidad de la existencia de la Mariología como disciplina teológica.

15. RATZINGER, J.-BALTHASAR, H.U. VON, *Marie première Église*, París 1981, p. 32.

Este método, como señala Schmaus, tiene la ventaja de que evita radicalmente el aislamiento de la Mariología, y aparece totalmente destacada la esencial referencia de Santa María a Cristo y a la historia de la salvación¹⁶. Tiene el inconveniente, ya señalado por Suárez, de que María no aparece nunca considerada unitariamente en su totalidad de facetas y, por ello, no aparece suficientemente realizada en la singularidad de su figura y de su papel en la historia de la salvación, es decir, el misterio de María no aparece nunca explicitado en su profunda conexión interna.

La consideración unitaria del misterio de María en un tratado *a se* evita este inconveniente; tiene, en cambio, el peligro del aislamiento. No conviene dar demasiada importancia a este riesgo. En efecto, este riesgo existe sólo en la medida en que quienes elaboren un tratado de Mariología cedan a la tentación de colocar en segundo lugar la consideración de la unidad de la Teología y la existencia de la jerarquía de verdades, tan recalcada por el Concilio Vaticano II. Puede decirse que las ventajas de este camino son mayores que sus inconvenientes. Así se desprenden, por ejemplo, de los abundantes y magníficos tratados de Mariología publicados en este siglo. Así se desprende también del avance en la ciencia mariológica producido en este siglo y que, en buena parte, es debido a los estudios marianos efectuados por personas e instituciones centrados en la consideración de la Mariología como un tratado específico¹⁷. La riqueza de verdades mariológicas contenidas en la Revelación y en la posterior reflexión cristiana hace patente la posibilidad —más aún, la conveniencia— de una presentación orgánica de estas verdades, como «un todo parcial dentro de la Teología»¹⁸.

Como ya se ha dicho, ha sido K. Barth quien con mayor dureza ha criticado la elaboración de la Mariología como un tratado *a se*. Como nota S. de Fiores, la razón del rechazo barthiano de la Mariología no estriba en el peligro de que la Mariología se convierta en un tratado autónomo, sino en el hecho de que, al estudiar conjuntamente todas las verdades concernientes a Santa María, se le presenta inevitablemente como el prototipo de la criatura humana en cuanto coopera a su propia salvación y a la salvación de los demás¹⁹. Ésta es tam-

16. SCHMAUS, M., «Mariología», en *Sacramentum mundi*, Barcelona 1973, t. IV, pp. 449-450.

17. Baste pensar, por ejemplo, en la aportación de las diversas Academias Marianas, de los Congresos Mariológicos y Marianos y de las Revistas Marianas especializadas. Sin estas aportaciones resulta inconcebible el avance doctrinal realizado en estas últimas décadas. Cfr. KÖSTER, H.M., «La mariología en el siglo XX», en VORGRIMLER, H., (ed.), *La teología en el siglo xx*, Madrid 1974, t. III, pp. 104-105.

18. SCHMAUS, M., «Mariología», en *Sacramentum mundi*, o.c., p. 452.

19. FIORES, S. DE, «Mariología/Mariología», o.c., 1274.

bién la apreciación del P. Cándido Pozo, que estima a la Mariología como terreno clave para el diálogo ecuménico²⁰. Efectivamente, la aportación de la Mariología a la antropología teológica es contundente y decisiva, pues en María se cumple en forma suprema lo que la nueva criatura en Cristo implica de santificación real.

Por lo general, a los teólogos protestantes les ha parecido desorbitado el plantear la doctrina de las prerrogativas marianas como un todo, de forma que componga una disciplina propia, con el peligro, según ellos, de magnificar e «idolstrar» la figura de María, contraponiéndola con la de su Hijo. Es evidente que la auténtica Teología católica nunca ha pretendido eclipsar la Persona y la obra de Cristo; nunca ha olvidado que Él es el único Mediador y Redentor del género humano. Más aún, la consideración de las prerrogativas marianas y de la excelsa santidad de Santa María es fruto y lleva por sí misma a la consideración de la grandiosa eficacia de la salvación operada por Cristo. Esta eficacia se hace especialmente patente en lo que se ha dado en llamar los «privilegios marianos».

La decisión tan usual entre los teólogos católicos de estudiar las verdades marianas en un tratado *a se* no se debe tanto a un afán de «magnificar» a Santa María, cuanto a la consideración unitaria de la historia de la salvación. Sucede en Mariología algo similar a lo que acontece en cristología. En Cristo naturaleza y misión están tan estrechamente unidas que su ser de Dios-Hombre es inseparable de su condición de Redentor; en Santa María la consideración de su persona —lo que Ella es, incluso sus «privilegios»— es inseparable de su misión materna en la historia de la salvación. La razón principal para que sea conveniente integrar las verdades marianas en un cuerpo unitario de doctrina, no estriba principalmente en el hecho de que se trate de un conjunto de afirmaciones referidas a una persona particular, sino que se basa en el hecho de la peculiar misión de María en la economía de la salvación. Toda su persona y su historia —todas las gracias recibidas por María— están al servicio de esta misión.

Al ser esta misión fundamental y de índole universal, la Santísima Virgen está presente, no en uno u otro aspecto, sino en todo el plan de salvación querido por Dios. En efecto, Ella, «habiendo entrado íntimamente en la historia de la salvación reúne en sí y refleja en cierto modo las más grandes exigencias de la fe, y al ser anunciada y venerada, atrae a los creyentes hacia su Hijo, a su sacrificio y hacia el amor del Padre»²¹. Ésta es la razón de fondo para estimar muy conve-

20. Cfr. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990, p. 9.

21. *Lumen gentium*, n. 65.

niente la existencia de la Mariología como tratado *a se*. Como escribe C. Pozo, «la cooperación de María a la obra de la salvación es la razón de ser de la Mariología». Una vez que esta cooperación existe y aunque los privilegios personales de María no justifiquen suficientemente la existencia de una Mariología, tales privilegios deben ser objeto de estudio teológico, ya que esos privilegios han sido otorgados a Nuestra Señora en referencia a esta cooperación en la obra de la salvación²².

En consecuencia, el objeto propio y específico de la Mariología es la persona de Santa María considerada en sí misma y en el lugar que ocupa en la historia de la salvación, ya que Dios, al elegirla para Madre de Jesús, la eligió también como Madre del Redentor y, en Él, la eligió como Madre de todos los hombres, y la dotó de unas prerrogativas especiales y únicas de acuerdo con la misión a la que le destinó. Los mariólogos suelen expresar que María no sólo es una criatura única e irrepetible, sino que también ocupa un lugar único en la historia de la salvación, insistiendo en que Dios, en el mismo «decreto» eterno de la redención humana, eligió a María como Madre del Hijo y Madre de todos los hombres.

Maternidad divina, maternidad de los hombres y perfecciones de Santa María forman un todo que debe considerarse estrechamente unido. En efecto, en la actual economía de la salvación, la finalidad de la Encarnación es la liberación del género humano de la esclavitud del pecado. María, cuando con su *fiat* aceptó ser Madre de Dios, asumió esta maternidad en toda su plenitud, con la clara voluntad de asociarse como Madre a la obra de su Hijo, Redentor de la humanidad. Puede decirse, por tanto, que ser Madre del Redentor es para Santa María la razón y fundamento de todas sus relaciones para con Dios y para con los hombres. Desde esta perspectiva, la Mariología dice esencial y primordial referencia a la Cristología. Como escribe M. Schmaus, lo que María es y significa en la historia queda determinado por su relación con Cristo. Su figura «lleva el sello de Cristo. El destino y curso de su vida están marcados por Cristo. El Hijo de Dios humanado se convirtió en la forma decisiva de vida para esta Mujer. La figura de María debe interpretarse desde el hecho de la Encarnación»²³.

Como la Mariología es una parte integrante de la Teología, el método que ha de utilizarse en su elaboración es el mismo de toda la ciencia teológica. Desde esta perspectiva, ha de decirse que no hay nada novedoso, particular o específico en la metodología Mariológi-

22. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., pp. 7 y 15.

23. SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, o.c., p. 34.

ca. Al igual que toda la Teología, la Mariología ha de entenderse como el estudio a la luz de la fe, de lo que esta misma fe enseña en torno al misterio de María considerada en sí misma y en su cometido en la historia de la salvación.

En la Mariología se han de aplicar, por tanto, los criterios propuestos por el Concilio Vaticano II a toda la Teología Dogmática, especialmente, su relación con el misterio de Cristo y la historia de la salvación: «... en primer lugar propónganse los temas bíblicos; explíquese a los alumnos la contribución de los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente a la transmisión fiel y al desarrollo de cada una de las verdades de la revelación, así como la historia posterior del dogma [...]; tras esto, para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Santo Tomás; enséñeseles a reconocer estos misterios siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la Iglesia y aprendan a buscar, a la luz de la revelación, la solución de los problemas humanos»²⁴.

Durante casi todo el siglo XX, especialmente en las décadas previas al Concilio Vaticano II, existían dos formas de acceder a la consideración de las verdades marianas, como dos sistemáticas distintas, en cierta manera opuestas e irreconciliables. La primera, denominada tradicional, devota o mística, de carácter especulativo y cuya fórmula de pensamiento era *in Maria, cum Maria, per Mariam* o *de Maria nunquam satis*. La segunda, que podemos llamar crítica o moderna, de corte positivo, que intentaba defender a la Mariología de las intromisiones y extrapolaciones del corazón, ambicionando hacer un estudio objetivo y científico, despejado del aliento vital al que conduce el cariño y la devoción.

Estas dos posturas fueron superadas por elevación en el Concilio Vaticano II y las pautas marcadas por éste —el haber incluido el esquema *De Beata Virgine Maria* en la Constitución de la Iglesia (cap. VIII de *Lumen gentium*) y su inclusión en el misterio de Cristo y de la Iglesia— señalan el camino por el que debe discurrir la metodología de esta disciplina.

Por tanto, un método válido para la Mariología será aquel que, sin omitir la valoración primaria de las prerrogativas personales de María, inserte a la Santísima Virgen en el conjunto del misterio cristiano. De tal manera que la ciencia mariológica discurra en íntima relación con la Cristología, con la Eclesiología, con la Antropología

24. *Optatam totius*, n. 16.

cristiana y con la Escatología. Igualmente, la Mariología debe tener una clara apertura ecuménica. El papa Juan Pablo II propone la doctrina y devoción marianas como camino para la unión de todos los cristianos: «¿Por qué, pues, no mirar hacia ella todos juntos como a nuestra Madre común, que reza por la unidad de la familia de Dios y que “precede” a todos al frente del largo séquito de los testigos de la fe en el único Señor, el Hijo de Dios, concebido en su seno virginal por obra del Espíritu Santo?»²⁵.

4. EL PRIMER PRINCIPIO DE LA MARIOLOGÍA

También en las décadas que preceden al Concilio Vaticano II, la toma de posición a favor de la concepción de la Mariología como tratado *a se* trajo consigo esta otra: el afán por organizar todas las verdades mariológicas en torno a un principio fundamental con el que todas apareciesen conectadas y del que todas dimanasen de forma que toda la Mariología estuviese estructurada sobre este primer principio. La cuestión fue suscitada a finales del siglo XIX y, desde entonces, se suele encontrar presente en los tratados de Mariología, sobre todo en los que preceden al Concilio Vaticano II. Contribuye a ello el deseo de dar unidad a la Mariología y de estructurar la consideración de las diversas verdades marianas, que, como se ha visto, es una de las razones más poderosas para la defensa de la Mariología como disciplina *a se*; contribuyó a ello también, una concepción de la Teología en la que se la privilegiaba como ciencia de conclusiones.

En un primer momento, el primer principio mariano se concibe como aquella prerrogativa de la que se derivan todos los atributos y propiedades que María ha recibido en orden a su glorificación y a la salvación de los hombres. También se ha destacado con frecuencia la dificultad existente en el intento de organizar toda la Mariología en torno a un primer principio, entre otras razones, porque existen muchas verdades marianas cuya conexión entre sí estriba en la voluntad divina y no en las consecuencias metafísicamente implicadas en la Maternidad divina, y, en consecuencia, no parece posible encontrar un primer principio que permita *deducir* todas las gracias y privilegios marianos con el rigor propio de lo que se entiende como conclusión teológica. Mucho más matizada o ecléctica aparece la postura de M. Schmaus que identifica «primer principio» con «perspectiva fundamental», con lo cual, obviamente, se elimina la cuestión, pues una

25. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 30, o.c., p. 778.

«perspectiva fundamental» no tiene ya el estricto cometido de un primer principio²⁶. En efecto, nadie negará que es necesario elaborar la Mariología desde alguna perspectiva; más aún, es imposible elaborar nada sin estar situado en una perspectiva. Pero una perspectiva no es un principio del que deducir las verdades una detrás de otra. H.M. Köster llama a ésta «una cuestión espinosa», y se inclina por la afirmación de que «la unidad de la figura de María puede ser comprendida a partir de diversas ideas: desde su maternidad divina, su significación como tipo de la Iglesia, su puesto excepcional en la redención»²⁷.

He aquí un elenco de las principales posiciones adoptadas por los mariólogos sobre este asunto:

Doctrinas que cuestionan el primer principio

Algunos teólogos renuncian a un tratado sistemático sobre María a fin de evitar un aislamiento y un encerramiento excesivo de la Mariología en sí misma. Tal es la opinión de Bonnichon²⁸, quien sugiere una dicotomización de las prerrogativas marianas en las diversas partes de la Teología. Zimara²⁹ pone en duda la conveniencia de un primer principio para la Mariología y de esta manera se podrían paliar los peligros de una excesiva sistematización. Bonnefoy³⁰, más radical, niega directamente la existencia de un primer principio, porque la Mariología no es una ciencia autónoma, sino una parte de la Teología y no puede tener otros principios que los de ésta.

Sentencias que mantienen un primer principio simple

Dentro de esta corriente hay varias tendencias, que identifican el primer principio con una u otra prerrogativa.

La corriente más sostenida en el pasado —y actualmente defendida por muchos estudiosos— centra en la *Maternidad divina* —no en su aspecto meramente biológico, sino en su dimensión moral y

26. Cfr. SCHMAUS, M., «Mariología, en Sacramentum mundi», o.c., p. 453.

27. KÖSTER, H.M., «La mariología en el siglo XX», en VORGRIMMER, H., *La Teología en el siglo XX*, o.c., p. 117.

28. BONNICHON, M., «Rapport sur la pratique de l'enseignement de la Théologie mariale», *EtMar*, 2 (1936) 47-123.

29. ZIMARA, C., «Matthias Joseph Scheeben, der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft», *DT (Frib)* 15 (1937) 113-115.

30. BONNEFOY, J.F., «La primauté absolue de Notre Seigneur Jésus-Christ et la Très-Sainte-Vierge», *EtMar* 5 (1939) 88 ss.

trascendental— toda la sistematización mariológica. Tal es el caso de San Lorenzo de Brindisi, Francisco Suárez y San Alfonso M.^a Ligorio³¹.

Otros mariólogos sostienen que el primer principio de la Mariología es la prerrogativa de *Nueva Eva* o asociada al Redentor. Es el cardenal Newman³² quien, estudiando a los Padres, advierte la importancia que, en la doctrina patrística, tiene el paralelismo Eva-María. De tal forma que para él la Maternidad divina deriva de su vocación de Nueva Eva.

Algunos teólogos de Centroeuropa sostienen que las limitaciones de la Mariología actual se superarán cuando se la inserte en el núcleo de nuestra salvación. Pero el lugar que le corresponde a la Teología mariana dentro del plan redentor es la Eclesiología —entre la Cristología y la Antropología sobrenatural—, porque la misión salvífica de María y la de la Iglesia están íntimamente conexas. Por tanto, *María tipo de la Iglesia*, es el único principio mariológico válido³³.

Rahner³⁴ después de enunciar y enjuiciar el primer principio de otros autores, afirma que «María en su maternidad divina no sólo tiene una relación 'privada' con la persona del Verbo encarnado; Ella ocupa en la historia de la salvación una posición esencial, única y decisiva». Tomando como punto de partida esta posición preeminente y exclusiva de María, enuncia su primer principio en los siguientes términos: *María es aquella que ha sido rescatada de la forma más perfecta*.

Recientemente, algunos teólogos, basándose en actuales estudios exegéticos del Nuevo Testamento, han propuesto como paradigma de la Mariología la siguiente proposición: *María es la perfecta discípula y seguidora de Cristo*³⁵.

31. Entre los teólogos recientes se cuentan, GAGNEBET, F.M., «Questions Mariales», Ang 22 (1945) 164-171; FERNÁNDEZ, A., «De meditatione B. V. secundum doctrinam D. Thomae», CTom 38 (1928) 145-170; GALINDO, J.A., «Principio fundamental de la Mariología», RET 26 (1966) 323-334; CUERVO, M., *Maternidad divina y Corredención mariana*, Villaba-Pamplona 1967, pp. 19-27; LLAMERA, M., «La Maternidad espiritual de María», EstMar 3 (1944) 67-162. Schmaus también defiende este primer principio en su *Teología Dogmática, La Virgen María*, o.c., p. 266; etc.

32. Cfr. DAVIS, F., «La Mariologie de Newman», en *María* (MANGIR, H. DU) París 1954, t. III, pp. 533-552. En el siglo XX han seguido esta corriente DENEFFÉ, M., «Het grond princip des Mariologie», en *Mariale Dagen v. Tangerloo*, 1936, y ALAMEDA, S., «El primer principio mariológico, según los Padres», EstMar 3 (1944) 163-186, entre otros.

33. Esta teoría es mantenida, entre otros, por SEMMELROTH, O., *Urbild der Kirche*, Würzburg 1950, pp. 118 ss., y KÖSTER, H.M., *Die Magd des Herrn*, Limburg-Lahn 1954. Schmaus hace una crítica a este primer principio en su *Teología Dogmática, La Virgen María*, o.c., pp. 265-266.

34. RAHNER, K., «Le principe fondamental de la Théologie mariale», RSR 42 (1954) 481-522, y *María, Madre del Señor*, Barcelona 1967, pp. 39-50.

35. Cfr. GARCÍA PAREDES, J.C.R., *María en la Comunidad del Reino*, Madrid 1988, pp. 164 ss; BEARSLEY, P.J., «Mary the Perfect Disciple: a Paradigm for Mariology», TS 41 (1980) 461-504; ESPINEL, J.L., «María como discípula responsable y fiel en el evangelio de S. Lucas», en *La figura de*

Doctrinas que admiten un primer principio compuesto

Otros mariólogos ven insuficiente un principio simple para poder sistematizar todo el tratado sobre María y proponen un primer principio que englobe en sí mismo —en su unidad— varias realidades que puedan abarcar y aunar todos los atributos marianos.

Igualmente, se han propuesto diversas teorías que, aunque en el fondo vienen a decir lo mismo, tienen formulaciones distintas. Scheeben³⁶ y otros autores actuales³⁷ sostienen como primer principio *la maternidad nupcial de María*.

Para Merkelbach³⁸ toda la Mariología se funda en el principio siguiente: *María es Madre del Dios-Redentor*. De hecho, la doctrina de la Nueva Eva se reduce a la doctrina de la Madre del Redentor formalmente considerada.

De la misma forma el P. Bover³⁹ —*la Maternidad divina tomada en un sentido histórico y concreto*—, el P. Roschini⁴⁰ —*La Maternidad universal de María*— y el P. García Garcés⁴¹ —*María es la Madre del Cristo total*— formulan el primer principio en términos semejantes.

Sentencias que admiten dos principios fundamentales

Hay algunos —más bien pocos— mariólogos que admiten dos principios.

J. Bittremieux⁴² expone la existencia de dos principios: el primero, *La Bienaventurada Virgen es Madre de Dios*, el segundo, *La Bienaventurada Virgen está asociada a su Hijo Redentor*. Aunque ambas prerrogativas están íntimamente conexas —el consorcio requiere la

María, Salamanca 1985, pp. 185-192. La frase «María la primera y más perfecta discípula de Cristo» es de Pablo VI (Cfr. *Marialis Cultus*, n. 35).

36. Cfr. SCHEEBEN, M., *Dogmatik*, Freiburg 1882, t. III, p. 455.

37. Cfr. FECKES, C., «Das Fundamentalprinzip der Mariologie», en *Scienza Sacra*, Düsseldorf 1935; DRUWE, E., «Position et structure du traité marial», *EtMar* 2 (1936) 9-46.

38. MERKELBACH, B.E., *Mariología*, Bilbao 1954, pp. 133-134. Con diversos matices afirman lo mismo LEBON, J., «Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale», *ETHL* 16 (1939) 655-744; NICOLAS, M.J., «Théologie mariale», *RThom* 51 (1951) 199-223; BENZ, M., «C. Dillenschneider: La Mariologie de S. Alphonse de Liguori», *DT (Frib)* 15 (1937) 104-108; ALDAMA, J.A. DE, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1961, t. III, p. 329; LLAMAS, E., «El primer principio de la Mariología conciliar», *Mar* 41 (1979) 323-372, etc.

39. BOVER, J.M., *Sintesis orgánica de la Mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo*, Madrid 1929, pp. 10 ss. Aunque con distinta formulación mantiene la misma doctrina ALFARO, J.B., *Adnotationes in Tractatum de Beata Virgine Maria*, Roma 1958, p. 242.

40. ROSCHINI, G., *La Madre de Dios según la fe y la Teología*, Madrid 1962, t. I, p. 115.

41. GARCÍA GARCÉS, N., *Corredemptrix*, Torino 1940.

42. BITTREMIEUX, J., «De principio supremo Mariologiae», *ETHL* 8 (1931) 249-251.

Maternidad, y ésta se ordena al consorcio—, una cosa es ser Madre y otra estar asociada a la obra redentora. Por ello, son dos principios distintos —aunque esencialmente relacionados—; de ahí la necesidad de la Teología mariana para poner en clara luz esa conexión.

El mariólogo español G. Alastruey⁴³ y F. Ceuppens⁴⁴ mantienen la misma postura, con formulaciones parecidas.

♦

5. LOS PRINCIPIOS SECUNDARIOS DE LA MARIOLOGÍA

Junto al principio fundamental, los autores suelen enumerar otros principios que, basados en el primer principio, sirven para articular y construir la Mariología. Evidentemente, son menos comprensivos y universales que el primero; pero son más concretos y, por tanto, más explícitos y muy útiles para el desarrollo de esta ciencia.

Normalmente, se aceptan cuatro principios secundarios. Dos se refieren a María en sí misma —el de *singularidad* y el de *conveniencia*— y otros dos hacen alusión a María en orden a otros —el de *eminencia* y el de *semejanza*—. Veamos brevemente cada uno de ellos.

a) *El principio de singularidad*

«Dado que María es, por designio divino, una criatura del todo singular y única, ha recibido del Señor unas gracias y privilegios que están fuera de la ley común y que a ninguna otra criatura pueden convenir». Santo Tomás lo formuló de manera implícita diciendo que *Beatae Virgini aliquid ultra legem communem conferendum fuit*⁴⁵, o más taxativamente afirma en la *Suma Teológica*, *rationabiliter creditur quod illa, quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis majora privilegia, gratiae acceperit*⁴⁶.

Es obvio que María es del todo singular en su persona, en su misión y en sus privilegios, pues desde el primer instante de su concepción fue favorecida por la inmunidad de pecado. La excelencia de toda su vida culmina en su ascensión en cuerpo y alma a los cielos al final de su curso terrestre. Todo esto llevó a San Anselmo a afirmar que María es «la mujer maravillosamente singular y singularmente admirable»⁴⁷.

43. ALASTRUEY, G., *Mariología*, Madrid 1956, p. 3.

44. CEUPPENS, F., *Mariologiae compendium*, Roma 1938, pp. 11-19.

45. *III Sent.* d. 3, q. 1, a. 2.

46. *S. Th.* III, q. 27, a. 1.

47. SAN ANSELMO. *Orat.* 52, PL 158, 955C.

b) *El principio de conveniencia*

«Dios ha concedido a María todos los privilegios y gracias que son convenientes a su excelsa maternidad divina y a su misión de Medianera». De la misma manera, también en Santo Tomás se encuentran distintas formas de expresar este principio, *credendum est ei (B. V.) collatum esse quicquid conferri potuit*⁴⁸.

La fundamentación de este principio podemos encontrarla en la siguiente tesis del Aquinate: «... cuando Dios elige a alguno para algún oficio lo prepara y lo dispone de forma que se haga idóneo para el mismo»⁴⁹. Es, por tanto, coherente que pueda aplicarse a María el principio de conveniencia.

Como atinadamente expone Roschini⁵⁰, en el uso de este principio se debe extremar la prudencia. En efecto, hay que distinguir entre la conveniencia de un privilegio ya concedido (*convenientia rei facta*) y la conveniencia de un privilegio que se puede conceder (*convenientia rei faciendae*). Así, todas las gracias que constan por fe que ya han sido concedidas a María —la Inmaculada, la Asunción, etc.—, por el mero hecho de haber sido concedidas, son convenientes a su excelsa dignidad.

Totalmente distinto es utilizar el principio de conveniencia para establecer un privilegio. En este caso se debe tratar de verdadera y real conveniencia; es decir, conveniencia de parte de Dios y no sólo de parte nuestra. Es muy útil distinguir entre conveniencia simple —aquella cuyo contrario no es inconveniente— y conveniencia calificada —la que su contrario es inconveniente—. Todo lo que es realmente inconveniente ha de rechazarse y excluirse de María. Así, por ejemplo, la conveniencia de la inmunidad de la culpa original, es una conveniencia calificada, pues su contrario (el contraer la culpa original) es inconveniente para la Madre de Dios. Se concluye con «certeza moral» que María tuvo que ser inmune de la culpa original.

c) *El principio de eminencia*

«María posee toda gracia y todo don concedido a las demás criaturas». Este principio es, evidentemente, una variación del principio de conveniencia. En efecto, es del todo conveniente que la mujer es-

48. *III Sent.* d. 3, q. 1, a. 1.

49. *S. Th.* III, q. 27, a. 4 c).

50. Cfr. ROSCHINI, G., *Diccionario mariano*, Barcelona 1964, p. 125.

cogida para ser Madre de Dios esté adornada de todos los privilegios de naturaleza, gracia y gloria que se conceden a todos los santos y ángeles.

Ahora bien, es patente que la Virgen no ha poseído algunos carismas tenidos por ciertos santos —por ejemplo, el don de lágrimas—; por esto se especifica que esa posesión en María es bien en la misma forma —todos aquellos compatibles con su sexo y condición, como son la gracia santificante, las virtudes y dones—, bien en modo eminente —aquellos incompatibles con su sexo y condición, como el carácter sacerdotal, que no lo poseyó María por ser mujer; sin embargo, tuvo de un modo eminente lo que se confiere con este carácter, que es el poder sobre el cuerpo de Cristo—, o bien de modo equivalente —aunque no consta que el nacimiento de María estuviera acompañado por signos portentosos, fue vaticinado por los profetas del Antiguo Testamento.

d) *El principio de semejanza*

«María posee de forma análoga, conforme a su estado y condición, los diversos privilegios de la Humanidad de Jesucristo». Vemos que a la plenitud de gracia de Cristo, a su realeza y a su carácter Redentor, etc., corresponden análogamente la plenitud de gracia de María, su realeza y su mediación, etc.

Evidentemente, la analogía que se aplica es la de atribución, en la que el analogado principal es Cristo y el analogado secundario y subordinado es María. Además tenemos que matizar diciendo que, aquellos privilegios de Cristo que se derivan directamente de la unión hipostática —por ejemplo, la adoración—, se deben aplicar a María con una analogía laxa e impropia —en este caso el culto de hiperdulía—; sin embargo, aquellos privilegios que sólo de modo indirecto proceden de la unión hipostática se pueden predicar de María con una analogía propia (tal es el caso de la glorificación corporal).

6. REFERENCIAS BIOGRÁFICAS DE MARÍA

La Sagrada Escritura no aporta ningún dato de María hasta el momento de la Anunciación, por tanto, deberemos recurrir a la tradición para poder conocer algo de la historia de su vida.

La Liturgia, desde tiempo inmemorial, celebra a Joaquín y a Ana como padres de la Virgen.

San Epifanio es el primer Santo Padre que denomina a los padres de María con los nombres de Joaquín y Ana, tomando este nombre de tradiciones apócrifas anteriores⁵¹. Posteriormente, San Juan Damasceno, San Modesto de Jerusalén, etc. llaman con los mismos nombres a los progenitores de la Virgen, de aquí que Benedicto XIV afirme que, siendo una opinión generalizada en la Iglesia Oriental y Occidental desde todos los siglos que los padres de la Santísima Virgen se habían llamado Joaquín y Ana, no hay razón alguna para ir en contra de esta sentencia.

Se sabe con certeza que María nació en Palestina, sin embargo, carecemos de datos para indicar el lugar. Igualmente, tampoco conocemos con precisión la fecha, aunque parece que fue alrededor de los años 729 a 733 de la fundación de Roma⁵².

Con relación al linaje al que pertenecía María hay dos opiniones diversas.

La primera afirma que era originaria de la tribu de Judá y de la estirpe de David. Esta sentencia se basa en Lc 1, 31-32, pues las palabras del ángel, en las que le dice que Jesús «será grande y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre», están en el contexto de la concepción virginal. Por tanto, dan pie a sostener que el parentesco davídico no sólo es por vía legal, sino por vía carnal: María es de la familia de David. También se basa en la genealogía de Lucas (cfr. Lc 3, 23-38) donde se afirma que «Jesús [...] era según se creía hijo de José, hijo de Helí», es decir, «Jesús que, según se creía, era hijo de José, realmente era hijo de Helí —o Joaquín, padre de María—» y de esta forma la genealogía lucana pertenece a María y no a José. Igualmente, da pie para pensar lo mismo Rom 1, 3: «... acerca de su Hijo, nacido de David según la carne».

La segunda opinión mantiene que María pertenece a la estirpe sacerdotal por su parentesco con Isabel (cfr. Lc 1, 36), que era «de las hijas de Aarón» (Lc 1, 5). Por consiguiente, también la Virgen era de la tribu de Leví y de la familia de Aarón. La ascendencia davídica de Cristo procede de José, su padre legal. Debe tenerse en cuenta que para los autores bíblicos y para el pueblo judío —véase la ley del levirato— la descendencia jurídica y moral tenía una importancia decisiva para catalogar la estirpe de una persona. Según esta teoría, Jesús, atendiendo a su filiación jurídica, es hijo de David y según su filia-

51. SAN EPIFANIO, *Haer.*, 70, PG 42, 354. Es muy posible que lo tomara del Protoevangelio de Santiago, porque en este libro se citan con estos nombres a los progenitores de María y en ese tiempo esta obra tenía un indiscutible peso en la piedad mariana.

52. La fecha que ponemos aquí la obtenemos a partir del dato de la Anunciación y de la edad usual en la que las muchachas judías realizaban los esponsales.

ción carnal es hijo de Aarón. Por tanto, el Mesías aún en su persona el carácter real y sacerdotal⁵³.

Es cierto que María fue desposada con un varón de la casa de David llamado José, hijo de Jacob, (cfr. Lc 1, 27 y Mt 1, 18) y de profesión artesano. Según las costumbres palestinas de aquella época la edad de la Virgen oscilaría entre los 14 y 18 años. El lugar fue Nazaret, pueblo de pocos centenares de habitantes, situado en Galilea.

El matrimonio se realizó siguiendo la tradición judía: en primer lugar los esponsales, que ya tenían valor jurídico y duraban aproximadamente un año y a continuación, las nupcias, es decir, la introducción de la esposa en la casa del esposo.

Por los datos evangélicos sabemos que la Anunciación tuvo lugar cuando ya se habían realizado los esponsales y según la cronología más verosímil sucedió en el año 748 de la fundación de Roma. Tomando como referencia la disposición de Herodes de matar a los niños menores de dos años, intervalo de tiempo que aseguraba que el Niño estaba incluido en ella, la huida a Egipto debió de ser al año del nacimiento de Jesús, es decir, a finales de 749. Seguramente antes del mes de noviembre, pues en esa fecha Herodes, sintiéndose enfermo, dejó Jerusalén y se trasladó a Jericó y de aquí a Calirrohe, lugar de aguas termales, donde no encontró alivio, retornando a Jericó y allí en la primavera de 750 murió⁵⁴.

La permanencia en Egipto no debió de durar más de dos años; por tanto, es muy probable que María volviera con el Hijo y su esposo José a Nazaret el año 751.

Siguiendo la cronología, la pérdida del Niño en el Templo debió de ser en la Pascua del año 761, cuando Jesús había cumplido ya los doce años. A partir de esta fecha no tenemos ningún dato hasta el inicio de la vida pública de Cristo.

Por los datos suministrados por San Lucas (cfr. Lc 3, 1-2), sabemos que Juan Bautista comenzó a predicar «el año décimo quinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Filipo tetrarca de Iturea y de la región de Traconítide y Lisaniás tetrarca de Abilene». Con estos datos se puede precisar con cierta seguridad que corresponde al año 780 de Roma y el 27 de la era cristiana. Jesús, en esa fecha, tenía unos 31 años y María de 46 a 50.

A través del evangelio de San Juan y de la fecha de la muerte de Jesús —un viernes del mes hebreo de Nisán, dentro del mes de mar-

53. Cfr. Pozo, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., pp. 210-212.

54. Cfr. *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, Pamplona 1985, pp. 83-95.

zo o abril de nuestro calendario (cfr. Mt 27, 62; Mc 15, 42; Lc 23, 54; Jn 19, 31)— lo más probable es que Jesús muriese a primeros —en concreto el día 7, por corresponder ese día al 14 de Nisán, viernes— del mes de abril del año 30 d.C. María entonces tendría de 49 a 53 años.

A partir de esa fecha aparece María en los Hechos esperando la venida del Espíritu Santo junto a los Apóstoles en el cenáculo de Jerusalén el día de Pentecostés. Por la escena del Calvario (cfr. Jn 19, 25-27), sabemos que el discípulo amado, Juan, la tomó como Madre y cuidó de Ella solícitamente. A partir de aquí no tenemos ningún dato fidedigno, excepto que finalizado el curso de la vida terrena, Dios la llevó en cuerpo y alma a los cielos. La tradición señala a Efe-so o a Jerusalén como la ciudad donde se realizó la Asunción.

BIBLIOGRAFÍA

- ALDAMA, J.A. DE, *De quaestiones mariali in hodierna vita Ecclesiae*, Roma 1964.
- , «Mariología y Teología», *EstMar* 26 (1965) 1-38.
- BOVER, J.M., «Los principios mariológicos», *EstMar* 3 (1944) 11-34.
- DILLENCHNEIDER, C., *Il principio primo de la Teologia Mariana*, Roma 1957.
- GIRONÉS, G., «Del lugar de la Mariología en el ámbito de la Teología general», *EstMar* 35 (1970) 325-336.
- LAURENTIN, R., *La question Mariale*, París 1963.
- LLAMAS, E., «El primer principio de la Mariología conciliar», *Mar* 41 (1979) 333-372.
- LLAMERA, M., «Lugar de la Mariología en la Teología católica», *EstMar* 28 (1968) 53-100.
- NICOLAS, M.J., «Perspectives actuelles d'une théologie mariale», *EcritVedat* 12 (1982) 272-302.
- RONDET, H., *Introduction à l'étude de la théologie mariale*, París 1950.

CAPÍTULO II

BREVE HISTORIA DE LA MARIOLOGÍA

1. INTRODUCCIÓN

Como se ha señalado en el capítulo anterior, Santa María es acreedora a una detenida consideración teológica por su esencial referencia al Verbo de Dios y, en Él y a través de Él, a la historia de la salvación. Como se comprueba en los textos del Nuevo Testamento que hablan de Ella, la Virgen ha estado presente desde un primer momento en la vida y en la predicación de la Iglesia, que ha reflexionado amorosamente sobre el misterio de su maternidad. En cierto sentido, pues, puede afirmarse con razón que la Mariología, es decir, la reflexión creyente sobre Santa María tiene ya comienzo en los escritos neotestamentarios. En efecto, en el Nuevo Testamento, la presencia de María y las sobrias menciones que se hacen de Ella no carecen de una clara intencionalidad teológica. La narración de los hechos de la vida de María y su significado teológico aparecen estrechamente unidos. Todo lo que se relata de Ella —su virginidad, su maternidad, su presencia en Caná o junto a la Cruz, etc.—, se menciona porque se estima teológicamente significativo y perteneciente a la integridad de lo que debe ser predicado a la Iglesia y recordado por ella.

De la doctrina mariana contenida en el Nuevo Testamento nos ocuparemos más adelante, dedicándole una atención expresa y detenida. En este capítulo introductorio nos limitamos a presentar una breve síntesis de la historia de la Mariología, es decir, una visión panorámica de cómo el pensamiento cristiano ha ido profundizando en la enseñanza contenida en el Nuevo Testamento y se ha ido enrique-

ciendo con la elaboración refleja y orgánica de esta enseñanza; cómo ha ido conectando unas verdades con otras, es decir, cómo ha ido surgiendo y progresando la reflexión mariológica.

2. LA ÉPOCA PATRÍSTICA

Los primeros textos mariológicos que han llegado hasta nosotros se deben a San Ignacio de Antioquía († ca. 110). Se trata de afirmaciones encaminadas a defender la realidad de la Encarnación y la verdad de la carne de Cristo. La doctrina mariológica se encuentra inserta en este contexto antidoceta: Cristo pertenece a la estirpe de David por nacer verdaderamente de María Virgen¹; fue verdaderamente concebido y engendrado por Santa María²; esta concepción fue virginal³, y esta virginidad pertenece a uno de esos misterios ocultos en el silencio de Dios⁴. Estas primeras afirmaciones en torno a la verdad de Santa María aparecen ya como una incipiente reflexión teológica sobre las afirmaciones marianas contenidas en la Sagrada Escritura. La concepción y el parto aparecen ligados a la Cristología, como el modo de entrada del Verbo en nuestro mundo, que afecta radicalmente a la verdad de su carne y de su relación con el género humano; el misterio de la virginidad aparece estrechamente ligado con otros misterios guardados en el silencio de Dios y directamente referidos a su voluntad salvífica sobre los hombres.

El paralelismo Eva-María

En San Justino († ca. 167) la reflexión mariana aparece remitida a Gen 3, 15 y ligada al paralelismo antitético de Eva-María. Se trata de un paralelismo que servirá de hilo conductor a la más rica y constante teología mariana de los Padres. En el *Diálogo con Trifón*, Justino insiste en la verdad de la naturaleza humana de Cristo y, en consecuencia, en la realidad de la maternidad de Santa María sobre Jesús⁵ y al igual que San Ignacio de Antioquía recalca la verdad de la con-

1. Cfr. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epistola ad Smyrnaeos* I, 1, EMBP, 4; «Jesucristo [...] Nuestro Señor que es verdaderamente "de la raza de David según la carne" (cfr. Rom 1, 3), hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios, verdaderamente nacido de una virgen».

2. Cfr. ÍD., *Epistola ad Ephesios*, 7,2, EMBP, 1.

3. Cfr. *ibíd.*, 18,2, EMBP, 2.

4. Cfr. *ibíd.*, 19,1, EMBP, 3; cfr. ALDAMA, J.A. DE, *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid, 1970.

5. Cfr. SAN JUSTINO, *Dialogus cum Triphone iudeo*, 43,3; 100,2, EMBP 11 y 17.

cepción virginal⁶, e incorpora el paralelismo Eva-María a su argumentación teológica⁷.

Este paralelismo Eva-María, que evidentemente remite a Gen 3, 15, no está, sin embargo, en dependencia de la interpretación mariana que se dé a este pasaje, sino que se encuentra en dependencia de la afirmación paulina contenida en Rom 5, concerniente al paralelismo Adán-Cristo. En efecto, la forma en que San Justino aplica el paralelismo Eva-María, implica la afirmación de una coherente economía divina de la salvación basada en la capitalidad de Adán y Cristo y en la centralidad de cada uno en la obra que realiza.

Los estudiosos suelen designar *principio de recirculación* a esta reflexión teológica de que entre la caída y su reparación existe un paralelismo antitético —se trata de que la humanidad en el nuevo Adán desande el camino erróneamente andado por el primer Adán—. Este «principio de recirculación» encuentra su primera formulación en San Justino y es clave en el pensamiento de San Ireneo. A la luz de este principio se hace patente cómo la Mariología, desde sus comienzos, ha tenido una orientación cristocéntrica y ha estado estrechamente relacionada con la consideración del papel de Santa María en la historia de la salvación. De ahí también la estrecha relación con que aparece destacada la relación entre María y la Iglesia.

En San Ireneo de Lyon († ca. 202), el paralelismo Eva-María adquiere su pleno desarrollo teológico hasta el punto de que a su título de «padre de la teología católica» cabría añadir el de primer mariólogo. A él se debe, además, el descubrimiento de la analogía existente entre María y la Iglesia. En un ambiente polémico contra los gnósticos y docetas, Ireneo, al igual que San Ignacio y San Justino, insiste en la realidad corporal de Cristo, y en la verdad de su generación en la entrañas de María⁸, y hace de la maternidad divina una de las bases de su Cristología y Soteriología: es la naturaleza humana asumida por el Hijo de Dios en el seno de María la que hace posible que la muerte redentora de Jesús alcance a todo el género humano⁹. La lucha de

6. Cfr. *ibíd.*, 78,3; 84,2, EMBP, 15 y 16.

7. *Íd.*, *Diálogo con Trifón*, 100,4-5, EMBP, 17: «Si por medio de la Virgen Cristo se hizo hombre, es porque el plan divino establece que por el mismo camino en que comenzó la desobediencia de la serpiente se encontrara también la solución. En realidad, Eva siendo virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra salida de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte; María, la virgen, habiendo concebido fe y alegría al darle el ángel Gabriel la buena nueva [...] respondió "Hágase en mí según tu palabra". Y de ella nació aquél de quién hemos demostrado hablaron tantas escrituras, por quien Dios destruye la serpiente con los ángeles y hombres que se le asemejan».

8. Cfr. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, 3, 19, 3, EMBP, 37.

9. Cfr. *ibíd.*, 1, 10, 1, EMBP, 26 y *Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, 2, 2, 57, EMBP, 59.

San Ireneo contra los gnósticos le lleva a destacar el papel maternal de Santa María en su relación con el nuevo Adán, y, en consecuencia, le lleva a destacar el papel activo de la Virgen en su cooperación con el Redentor¹⁰.

En Occidente, el paralelismo Eva-María es utilizado por Tertuliano († 222) en un contexto antignóstico, muy similar al que hemos visto en Ireneo. La cuestión que se plantea es si Cristo «tomó sustancia de matriz humana». Y tras afirmar que convenía que el Verbo recibiese carne de una virgen, ya que Adán había sido hecho de tierra virgen, prosigue: «La palabra del diablo había entrado en Eva, edificando la muerte; la palabra (*verbum*) de Dios, edificador de la vida, debía introducirse también en una virgen, para que lo que había corrido hacia la perdición por el sexo (femenino), fuese devuelto a la vida por el mismo sexo. Eva había creído a la serpiente; María creyó a Gabriel. El pecado que aquélla cometió al creer, ésta lo corrigió creyendo»¹¹.

El paralelismo Eva-María se seguirá repitiendo en una maravillosa coincidencia teológica a lo largo de toda la patrística. Las líneas fundamentales de este paralelismo son las ya esbozadas por San Justino y San Ireneo. La posterior exégesis y la predicación lo irán presentando con mayor detalle, profundizando cada vez más en su significado soteriológico y en la analogía que guarda también con la relación María-Iglesia. Así, por ejemplo, para San Epifanio († 403), María no sólo ha sido «ocasión de vida», sino que es realmente «madre de los vivientes». Eva es simplemente su figura¹². San Efrén († 373) utiliza la antítesis para reafirmar la santidad de María¹³, San Ambrosio († 397) explica con ella que, en las entrañas de la Virgen, el Verbo toma la carne que había sido mancillada en Eva¹⁴, y San Agustín († 430) dice que donde la virgen Eva sucumbió causando la muerte y la ruina, allí la Iglesia, cuyo modelo es María, triunfa otorgando la vida y la regeneración¹⁵.

10. Cfr. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, 3, 21, EMBP, 43. *Epidiexis*, 33, SC 62, 83-86: «Fue por medio de una virgen desobediente por la que el hombre fue castigado, cayó y murió, de la misma manera es por la virgen que ha obedecido la palabra de Dios, por la que el hombre, reanimado por la vida, ha descubierto la vida. Esta oveja perdida, que el Señor ha venido a buscar de nuevo aquí abajo, era el hombre [...] En efecto, era justo y necesario que Adán fuese restaurado por Cristo, a fin de que lo que es mortal fuese absorbido y sumido por la inmortalidad, que Eva fuese restaurada en María, a fin de que una virgen, convertida en abogada de otra virgen, destruyese y aboliese la desobediencia de una virgen por su obediencia virginal».

11. TERTULIANO, *De carne Christi*, 17.1, EMBP, 77.

12. Cfr. SAN EPIFANIO, *Panarion, sive adversus haereses*, 78, 18, EMBP, 716.

13. Cfr. SAN EFRÉN, *Sermones de Nativitate Domini*, 1, EMBP, 311-312.

14. Cfr. SAN AMBROSIO, *In ps. CXVIII*, 2, 8, EMBP, 594.

15. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Sermo XXV*, 8, EMBP, 968: «... pero temo que así como la serpiente engañó a Eva con astucia, así sean maldados vuestros espíritus y degeneren de la castidad que hay en

En cualquier caso, es evidente que con el paralelismo Eva-María, la consideración teológica se adentra cada vez con mayor riqueza por caminos de afirmación clara de la colaboración activa de Santa María en la obra de la salvación en plano excelso y único. Este paralelismo tiene como eje fundamental la relación pecado de Eva-Anunciación de María; tiene como centro la relación Adán-Cristo, otorgando, en consecuencia, a la Mariología una dimensión cristocéntrica, pues todos los autores que utilizan el paralelismo Eva-María lo hacen con un sentido netamente cristocéntrico.

La maternidad divina

La maternidad divina, es decir, el hecho de que Santa María pueda ser llamada con toda radicalidad y en todas sus consecuencias Madre de Dios, es una cuestión decisiva para la piedad mariana y para la Mariología. En razón de esta maternidad es como María aparece junto a Jesús en la Sagrada Escritura, y es su maternidad divina la razón más profunda por la que es honrada por los cristianos con una veneración especial. El hecho de que Santa María sea la madre del Redentor es el fundamento en que se apoyan las primeras reflexiones patrísticas sobre la grandeza de Santa María, bien se manifiesten, como hemos visto, como sencillo testimonio de esta maternidad virginal, bien como reflexión sobre el papel de la nueva Eva en la historia de la salvación.

Es a partir del siglo IV cuando la verdad de la maternidad divina, expresada sobre todo con el título de *Theotokos*, se despliega mostrando toda su fuerza y toda su riqueza doctrinal. También en esta época se despliega en todo su esplendor la piedad popular mariana hasta el punto de que algunos mariólogos, al escribir la historia de la Mariología, hacen comenzar un nuevo período de la Mariología en el Concilio de Éfeso, precisamente por el gran desarrollo de las fiestas marianas que ha comenzado un poco antes y que alcanzará su apogeo después de él¹⁶. Estas fiestas implican, como observa R. Laurentin, que la Virgen adquiere su dimensión litúrgica, y que, al celebrar cada año en cada Iglesia las fiestas marianas, se pronuncian homilias y se cantan himnos que alimentan el fervor popular y que ayudan a descu-

Cristo [...] Donde fue corrompida Eva por la astucia de la serpiente, allí debe ser virgen la Iglesia por don del Omnipotente. Luego da a luz en la mente a los miembros de Cristo, como la virgen María alumbró de su vientre a Cristo y así seréis miembros de Cristo».

16. Ya en el siglo IV nos encontramos con homilias marianas pronunciadas en fiestas de la Virgen, especialmente en la fiesta de la Anunciación, debidas, por ejemplo, a San Gregorio de Nisa y a San Juan Crisóstomo. Cfr. MATEO-SECO, L.F., «La mariología de San Gregorio de Nisa», *ScrTh* 10 (1978) 409-466. Cfr. ALDAMA, J.A. DE, *Repertorium pseudochrysostomicum*, París 1965.

brir los privilegios marianos y su conexión con la verdad central de la maternidad divina¹⁷.

El título de *Theotokos* aparece por primera vez en la oración *Sub tuum praesidium*, que es la plegaria mariana más antigua conocida. El mismo título se utiliza en la profesión de fe de Alejandro de Alejandría († 328) contra Arrio¹⁸. A partir de aquí cobra universalidad y son muchos los Santos Padres que se detienen a explicar la dimensión teológica de esta verdad —San Efrén, San Atanasio († 373), San Basilio († 379), San Gregorio de Nacianzo († 390), San Gregorio de Nisa († 394), San Ambrosio, San Agustín, Proclo de Constantinopla († 446), etc.—, hasta el punto de que el título de *Madre de Dios* se convierte en el más usado a la hora de hablar de Santa María. Es claro que la maternidad divina, en la intencionalidad del Concilio de Éfeso, es antes que nada una explicitación cristológica, pero es, al mismo tiempo, una explicitación del misterio de María y conduce no sólo a un mejor conocimiento de la naturaleza del Salvador, sino también a un conocimiento más exacto y piadoso de Aquella que es la Madre del Redentor. Esta maternidad en la plenitud de su despliegue puntualiza y complementa la enseñanza contenida en el paralelismo Eva-María.

La total santidad de María

La descripción de los comienzos de la Mariología quedaría incompleta si no se mencionase un tercer elemento básico en su elaboración: la firme convicción de la excepcionalidad de la persona de Santa María —excepcionalidad que forma parte de su misterio— y que se sintetiza en la afirmación de su total santidad, de la *panaghia*, de lo que se conoce con el calificativo de «privilegios» marianos. Se trata de unos «privilegios» que encuentran su razón en la relación maternal de Santa María con Cristo y con el misterio de la salvación, pero que están realmente en Ella dotándola sobreabundantemente de las gracias convenientes para desempeñar su misión única y universal.

En efecto, conviene destacar que, junto al paralelismo Eva-María y en atención a la relación de la Virgen con Cristo, ya desde San Ig-

17. R. LAURENTIN, *Court Traité de Théologie mariale*, París 1953, p. 47. Sobre la historia de las fiestas marianas, cfr. LECLERQ, H., «Marie», en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. X, pp. 2.035-2.042.

18. Cfr. ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA, *Epistola ad Alexandrum Const.*, 12, EMBP, 178: «... nuestro Señor Jesucristo ha llevado verdaderamente y no en apariencia un cuerpo obtenido de la *theotokos* María».

nacio de Antioquía, en un plano más discreto, pero no menos contundente, se va reafirmando la consideración de los «privilegios» marianos como algo perteneciente a la integridad de la fe. Se trata de unos «privilegios» cuya proclamación no se entiende como algo accidental o superfluo, sino como algo necesario para mantener la integridad de la fe. De hecho, son defendidos por los Padres, aunque, a veces, su defensa resulte incómoda por el contexto en que se están moviendo. Así sucede claramente con la virginidad de Santa María, sobre todo, la *virginitas in partu*. Efectivamente, los gnósticos podrían apoyarse en esta virginidad, para afirmar precisamente que el cuerpo de Cristo no fue real, sino un cuerpo fantasmal. A pesar de ello, como ya se ha dicho, San Ignacio habla de la virginidad. También lo hace San Ireneo escribiendo precisamente contra los ebionitas¹⁹; incluso afirma la virginidad en el parto²⁰. También Tertuliano, en su controversia contra Marción, afirma que María es Madre de Cristo, porque lo ha engendrado en su seno virginal²¹; aunque para defender la verdadera humanidad de Jesús niega la virginidad en el parto²². En Egipto, también en contexto antignóstico, Orígenes († ca. 254) defiende la perpetua virginidad de María²³, y considera a la Madre del Mesías como modelo y auxilio de los cristianos²⁴.

La afirmación de la virginidad de Santa María, tanto *ante partum* como *in partu*, se torna universal. Así, frente a las negaciones de Joviniano, San Ambrosio²⁵, San Jerónimo († 419)²⁶ y San Agustín²⁷ defienden la virginidad en el parto. Para San Gregorio de Nisa²⁸ y para

19. Cfr. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, 3,21, 4, EMBP, 40.

20. Cfr. *ibid.*, 4,33,11, EMBP, 48.

21. Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, IV,10, EMBP, 89: «[Cristo] es de madre virgen porque no tiene un hombre por padre».

22. Cfr. TERTULIANO, *De carne Christi*, 23, EMBP, 83.

23. Cfr. ORÍGENES, *Commentaria in Evangelium secundum Mattheum*, X,17, EMBP, 132.

24. Cfr. *ibid.*, *Homiliae in Lucam*, XVII, 9, EMBP, 147.

25. Cfr. SAN AMBROSIO, *Epistola 42*, EMBP, 601-602.

26. Cfr. SAN JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum*, EMBP, 800-802.

27. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Contra Iulianum Pelagianum*, I,2,4, EMBP, 972.

28. Cfr. SAN GREGORIO DE NISA, *In Canticum Canticorum*, oratio XIII, GNO VI, p. 388,3-389,1: «Sólo éste vino a esta vida con una nueva especie de parto. La naturaleza no concurrió a su nacimiento, sino que fue su esclava. Por esta razón le llama blanco y rojo, porque habitó en esta vida por medio de la carne y de la sangre; y dice que es distinguido entre millares de hombres por su pureza virginal: su concepción no procedió de la unión de dos; su parto fue sin mancilla; su nacimiento sin dolor [...] Sólo el nacimiento de éste no tuvo parto, de igual forma que comenzó a existir sin concurso de varón. Pues no es exacto utilizar el nombre de parto para aquel alumbramiento incorrupto y sin concurso de varón, ya que los vocablos virginidad y parto parecen incompatibles con respecto a la misma persona. Sin embargo, así como nos fue dado un hijo sin padre, así se nos ha dado un niño sin parto. Esto mismo atestigua el profeta Isaías al anunciar que su parto sería sin dolor, cuando dice: *Antes de que viniesen los dolores del parto, librada, dio a luz a un varón*. Así pues, fue elegido y renovó en ambos puntos el orden de la naturaleza: ni tuvo su origen en el placer, ni salió a la luz de los dolores».

otros Padres de esta época, la virginidad *in partu* es un signo específico de la Encarnación del Verbo. Metodiod exalta a la «siempre Virgen María» —*aeiparthenos*—²⁹. San Efrén delinea los rasgos de la virginidad de María³⁰, y San Epifanio introduce en su símbolo de fe este título mariano³¹. El II Concilio Ecuménico de Constantinopla recogió este título en su declaración dogmática³².

Junto a esta afirmación de la virginidad de Santa María, que se va haciendo cada vez más frecuente y universal, va destacándose con el paso del tiempo la afirmación de la total santidad de la Virgen. Rechazada siempre la existencia de pecado en la Virgen, se aceptó primero que pudieron existir en Ella algunas imperfecciones. Así aparece en San Ireneo, Tertuliano, Orígenes, San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Efrén, San Cirilo de Alejandría, mientras que San Ambrosio y San Agustín rechazan que se diesen imperfecciones en la Virgen.

San Ambrosio hace una apología de la Virgen, adornándola con todas las virtudes y excluyendo de ella cualquier defecto³³. San Jerónimo relaciona la perfecta santidad de María con la maternidad divina³⁴.

Después de la definición dogmática de la maternidad divina, la prerrogativa de la santidad plena se va consolidando y se generaliza el título de «toda santa» —*panaghia*—. En el *Akathistos* se canta «el Señor te hizo toda santa y gloriosa» (canto 23). A primeros del siglo V el pueblo de Constantinopla invocaba a Santa María como la *panaghia* para que les protegiera de la invasión rusa.

A partir del siglo VI, y en conexión con el desarrollo de la afirmación de la maternidad divina y de la total santidad de Santa María, se aprecia también un evidente desarrollo de la afirmación de las verdades y prerrogativas marianas. Así sucede concretamente en temas relativos a la Dormición y a la Asunción de la Virgen, a la total ausencia de culpa en Ella, o a su cometido de Mediadora y Reina.

29. Cfr. SAN METODIO, *Convivium decem Virginum*, EMBP, 173.

30. Cfr. SAN EFRÉN, *Oratio exomologetica ad S. Dei Genitricem*, EMBP, 347.

31. Cfr. SAN EPIFANIO, *Panarion* 78, 6, EMBP, 712.

32. Cfr. D. 422.

33. Cfr. SAN AMBROSIO, *De virginibus*, II, 2, EMBP, 520: «... era humilde de corazón, reflexiva, prudente, parca en palabras, amante de la lectura; no ponía su esperanza en las riquezas inestables, sino en la oración de los pobres. Asidua en el trabajo, modesta en el discurrir, solía buscar como juez de sus pensamientos no al hombre, sino a Dios; jamás ofendió a ninguno, era benévola con todos, honraba a los ancianos, no tenía envidia de sus amigas, huía de la ostentación, seguía los dictámenes de su razón, amaba la virtud. ¿Cuándo ofendió, ni con la mirada a sus padres?».

34. Cfr. SAN JERÓNIMO, *Epistola XXII*, 38, EMBP, 792: «Contempla a la bienaventurada Virgen; la cual era de tan inmaculada pureza que merece llegar a ser Madre de Dios».

Así por ejemplo, aunque ya Hesiquio († *post* 450) afirmó implícitamente la Asunción de María basándose en el salmo 132, 8³⁵, es a partir del siglo VI cuando se trata con más asiduidad esta verdad mariana, con motivo de las homilías que se pronuncian el día 15 de agosto, fiesta de la «dormición» o «tránsito» de María. San Modesto de Jerusalén († 634) instruye a los fieles en el misterio de la Asunción y pone como fundamento la maternidad divina³⁶. San Germán de Constantinopla († 733) expone en varias homilías de la fiesta de la «dormición» los argumentos teológicos de la glorificación corporal de la Virgen³⁷. Lo mismo hace San Andrés de Creta († ca. 740)³⁸ y algo después, con más profundidad doctrinal, San Juan Damasceno († 749)³⁹.

Teódoto de Ancira († 438) escribe que la Virgen «está exenta de toda malicia, sin mancha, inmune de toda culpa, intemerata, sin mancha, santa de alma y cuerpo»⁴⁰. Hesiquio presenta a María exenta de concupiscencia⁴¹. San Sofronio († 638) fue el primero que sostiene que María recibió, por un privilegio especial, una gracia prepurificante⁴². Para San Germán, la Virgen está exenta del *fomes* del pecado⁴³. San Andrés presenta a María como la primera criatura de la humanidad redimida⁴⁴.

Ya San Efrén saluda a María como «reina de todo lo creado»⁴⁵ y San Pedro Crisólogo († ca. 450) llama a la Virgen, «Señora»⁴⁶. En esta época tardía de la patrística se multiplican las voces que ensalzan a María como Reina y Señora de cielos y tierra. Tal es el caso de Leoncio de Bizancio († 542)⁴⁷; San Ildefonso de Toledo, que invoca a María como «Señora mía, mi dominadora, Señora entre las siervas,

35. Cfr. HESQUIO, *De Sancta Maria Deipara*, EMBP, 127 8.

36. Cfr. SAN MODESTO, *Encomium in dormitionem S. Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae*, 5, EMBP, 1705.

37. Cfr. SAN GERMÁN, *Oratio in dormitionem S. Deiparae*, PG 98, 345: «Porque así como Aquel que en ti se anonadó era Dios desde el principio y Vida desde la eternidad, no pudo menos de suceder que la Madre de la Vida viviera con la Vida, que pasara por la muerte como por un sueño [...] y por la translación como si fuera un despertar [...] Tú, como fue escrito, apareces en belleza y tu cuerpo virginal es todo santo, todo casto, todo morada de Dios. También por eso es necesario que tu cuerpo quede inmune de corromperse en polvo y que sea transformado de humano en incorruptible y viva gloriosísimo, incólume, dotado de la plenitud de la vida [...] Por so creemos que tú, Madre de Dios, caminas junto a nosotros».

38. Cfr. SAN ANDRÉS DE CRETA, *In Dormitionem B. V. Mariae, II*, EMBP, 1856-1857.

39. Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *Homilia in Dormitionem B. V. Mariae*, EMBP, 1952-1959.

40. TEÓDOTO DE ANCIRA, *Homilia VI*, 11, EMBP, 1201.

41. Cfr. HESQUIO, *De Sancta Maria Deipara*, EMBP, 1276.

42. Cfr. SAN SOFRONIO, *Or. II. In SS. Deiparae Annuntiationem*, EMBP, 1729-1730.

43. Cfr. SAN GERMÁN, *Or. VII. In dormitionem SS. Deiparae*, EMBP, 1821-1823.

44. Cfr. SAN ANDRÉS DE CRETA, *Or. XII. In dormitionem B. V. Mariae I*, EMBP, 1853-1855.

45. SAN EFRÉN, *Oratio ad Deiparam*, EMBP, 341.

46. SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo CXLII. De Annuntiatione D. Mariae Virginis*, EMBP, 1257.

47. Cfr. LEONCIO DE BIZANCIO, *Contra Nestorianos et Eutychianos III*, EMBP, 1548.

Reina entre las hermanas»⁴⁸; San Andrés de Creta, que llama a la Virgen «Reina y reconciliadora de la paz»⁴⁹; San Germán, que clama a María como «Reina del universo»⁵⁰; San Juan Damasceno, que la considera su «Reina, Dueña y Señora»⁵¹.

Si en los siglos precedentes los Padres mostraban la cooperación de la Virgen en la obra redentora por medio de la antítesis Eva-María, ahora proclaman de forma directa la misión social de la Virgen. Para San Sofronio María es el «único refugio de los hombres»⁵². San Germán desarrolla con amplitud este pensamiento y considera a la Virgen como el único camino de salvación: «... nadie se ha salvado, si no es por la Madre de Dios, nadie alcanza misericordiosamente los dones divinos, si no es porque Ella le ha llevado a Dios»⁵³. San Juan Damasceno insiste en la dispensación de las gracias: «... por ti, hasta que dejemos este mundo caduco, recibimos la ayuda para realizar las buenas obras»⁵⁴. Lo mismo enseña San Andrés de Creta⁵⁵.

Al considerar la época patrística, se aprecia que en estos ocho primeros siglos de historia, la Iglesia ha profundizado de forma progresiva y constante en el misterio de la Madre de Dios. En este período quedan esbozadas las líneas maestras de la Mariología, que, a partir de aquí, continuará por este cauce mismo, enriqueciendo la reflexión teológica, ampliándola, pero siempre dentro de las líneas de fuerza que le trazaron los primeros mariólogos. Estas líneas pueden sintetizarse quizá de esta forma: la madre de Jesús, es verdadera Madre de Dios, que concibió y dio a luz al Señor virginalmente. Ella está, por tanto, relacionada esencialmente con el Redentor, como la nueva Eva, madre de los vivientes. Ella es también prototipo de la Iglesia. Su papel en la historia de la salvación es la razón de que se le hayan otorgado tantas gracias excepcionales: está adornada con una total santidad y goza de unas especiales prerrogativas que le han sido concedidas en atención a su misión de Madre de Dios y Madre de los hombres.

Si ya en el siglo II se habla de la virginidad de María y se encuentra formulado el paralelismo Eva-María y se comienzan a considerar las relaciones María-Iglesia, es a partir del Concilio de Éfeso cuando, tras la clara afirmación de la maternidad divina, se encuentran los testimonios de las fiestas y de la devoción a Santa María. Así se advier-

48. SAN ILDEFONSO, *De Virginitate perpetua B. M. Virginis*, PL 96, 58.

49. SAN ANDRÉS DE CRETA, *Canones et Triodia*, EMBP, 1870.

50. SAN GERMÁN, *In ingressum SS. Deiparae I*, EMBP, 1808.

51. SAN JUAN DAMASCENO, *Laudatio S. Barbarae*, EMBP, 1963.

52. SAN SOFRONIO, *Triodium*, PG 87, III, 3855.

53. SAN GERMÁN, *Oratio in Dormitionem SS. Deiparae II*, EMBP, 1821.

54. SAN JUAN DAMASCENO, *Oratio in Annuntiationem B. V. Mariae*, PL 96, 647.

55. SAN ANDRÉS DE CRETA, *Oratio III. In nativitate B. V. Mariae*, EMBP, 1839-1840.

te en los numerosos sermones que han llegado hasta nosotros. Como hace notar Hilda Graef, este desarrollo de la piedad y, unida a ella, de la Mariología, en la época patrística es más amplio y esplendoroso en el Oriente que en el Occidente, que a la luz de la historia aparece mucho más sobrio de expresión y más reservado a la hora de hablar de las «prerrogativas» marianas⁵⁶. En el Occidente, ya casi cerrando el período patrístico, es de rigor destacar la figura de San Ildefonso, no sólo por su clara defensa de la virginidad de Santa María, sino también por su canto a la realeza de María y, especialmente, por su devoción a Nuestra Señora concretada en la idea de servicio amoroso y de consagración a María.

3. MARÍA EN LA EDAD MEDIA

Desde el punto de vista de la progresión de las ideas teológicas, no es fácil trazar una línea divisoria entre el final de la patrística y el comienzo de la Edad Media, sobre todo, si se tiene en cuenta al Oriente. En efecto, la devoción mariana y el pensamiento teológico en torno a Santa María siguen allí lo que se ha descrito como un decurrir bastante rectilíneo y sin interrupción hasta la caída de Constantinopla en 1453, mientras que en el Occidente, sobre todo, a partir del renacimiento carolingio se da un notable cambio hacia un mayor desarrollo de la Mariología. Este desarrollo es efecto, en primer lugar, del influjo de los grandes autores latinos, especialmente de San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín; pero es efecto también —y en no pequeña medida— del influjo del Oriente en el Occidente, influjo que es de suma importancia en el comienzo de la Edad Media.

Este influjo se manifiesta en la introducción de las fiestas marianas de Oriente en Occidente a partir del siglo VIII, en la traducción de homilías e incluso del himno *Akathistos*, cuya versión latina, realizada en torno al año 800, llega a popularizarse. Esta influencia del Oriente en el Occidente tiene mayor importancia si se tiene presente que, en el caso de la Mariología, el desarrollo doctrinal que se experimenta en el Occidente viene precedido por lo que podría calificarse como una auténtica y duradera explosión de piedad popular. De ahí que pueda decirse con toda justicia que existe continuidad, y no declive, en esta evolución que va del período patrístico al siglo XI⁵⁷.

56. Cfr. GRAEF, H., *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Barcelona 1963, pp. 160-161.

57. Cfr. KÖHLER, TH., «Historia de la mariología», en NDM, p. 844.

Se trata de un desarrollo doctrinal que tiene como puntos firmes la maternidad divina y la perpetua virginidad de Santa María, recibidas ya como verdades pertenecientes a la fe. Es precisamente al considerar la dignidad de la maternidad divina, como el desarrollo teológico se orientará hacia la consideración de las prerrogativas marianas, especialmente de la Inmaculada Concepción, de la Asunción, de la Mediación y de la Realeza, ampliando y profundizando los temas ya recibidos en esbozo de la teología patrística.

No conviene olvidar que en la Edad Media aún no nos encontramos con los tratados de Mariología en el sentido estricto del término. La ampliación de estos temas marianos se produce a través de sermones, de escritos ascéticos y de comentarios a la Sagrada Escritura. Estos escritos, y la personalidad de algunos de sus autores, contribuyen decisivamente a la profundización de los temas marianos. Son escritos en los que el misterio de María es también, como anota Shea, «objeto de la *fides quaerens intellectum* de los escolásticos, y, por tanto, podemos decir que estaban echados los principios de la Mariología científica»⁵⁸. Estos principios se polarizan en torno a la maternidad divina de María, configurando un pensamiento mariológico totalmente cristocéntrico, que incidirá directamente en la consideración de las cuestiones relativas a las «prerrogativas» marianas. Con el adentrarse en la Edad Media, el paralelismo Eva-María pasa a ocupar un lugar de menor relieve que en la primera reflexión patrística.

El primer autor notable de este período es, sin lugar a dudas, Beda el Venerable († 735), inmerso «en la sobria tradición romana»⁵⁹. En él se encuentran los tradicionales temas del paralelismo Eva-María y la comparación de María con la Iglesia. La vida de la Virgen, sus virtudes y «privilegios» reciben en la predicación y en los comentarios bíblicos de este benedictino inglés, un tratamiento piadoso y sobrio.

Le sigue Ambrosio Autperto († 784) que llega a formular con fuerza la maternidad espiritual de María y sigue insistiendo en la relación María-Iglesia⁶⁰. Oriundo de la Provenza y afincado en Italia, la Mariología de Autperto está muy influida por el planteamiento griego, más exuberante que la sobriedad latina. Así se ha dejado notar especialmente en sus sermones sobre la Asunción de María, en su exaltación de la Virgen como Reina, en la firmeza con que la asocia a la obra salvadora de su Hijo. Al mismo tiempo, en Autperto siguen en-

58. SHEA, G.W., «La mariología en la Edad Media y Moderna», en CAROL, J.B., *Mariología*, Madrid 1964, p. 271.

59. Cfr GRAEF, H., *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, o.c., p. 162.

60. Cfr KÖHLER, TH., «Historia de la mariología», o.c., p. 843.

contrando una consideración detenida las líneas más típicas de la Mariología latina. Así se nota especialmente en el relieve que otorga a la relación María-Iglesia en su comentario al capítulo 12 del Apocalipsis. En este texto ve al mismo tiempo a María y a la Iglesia en la mujer vestida de gloria que allí se describe. Y junto a la Virgen Reina insiste en María como Madre de los creyentes, madre que alimenta a Cristo y lo ofrece a los hombres. Con razón se le describe como el hombre que supo unir en forma singular la tradición mariológica latina y bizantina.

Ambrosio Autperto se encuentra situado en el comienzo de la era carolingia y del renacimiento teológico que ella supuso. La teología de este período sigue reflejando el influjo de la Mariología oriental y de la devoción popular a Santa María⁶¹. La intercesión de Santa María es mencionada por todos los autores y se nota en ellos una tierna devoción mariana, incluso en aquellos que se encuentran más alejados del influjo griego.

Por esta época vuelve nuevamente a recalcarse la verdad de la maternidad divina precisamente en el rechazo del adopcionismo de Elipando de Toledo († 800) y Félix de Urgel († 818) que culmina en el Concilio de Frankfurt del año 794. Los adopcionistas se negaban a afirmar con sencillez que Santa María era Madre de Dios, pues admitían una doble filiación divina de Jesús: su filiación natural al Padre en cuanto Verbo y su filiación adoptiva al Padre en cuanto hombre, con lo que Santa María, propiamente hablando, era madre sólo de aquel que era hijo adoptivo de Dios⁶². En consecuencia, los escritores carolingios —por ejemplo, Alcuino († 804), Paulino de Aquileya († 802)— que más se esforzaron en la lucha contra el adopcionismo encarecieron la maternidad divina de Santa María rodeando su imagen de ternura y realismo. A este período, quizá finales del siglo VIII, pertenece la composición del *Ave, maris stella*, himno en el que se exalta la maternidad virginal.

Esta imagen de la Virgen como estrella del mar pasa rápidamente a la devoción mariana occidental. Se encuentra presente en Estrabón († 849) y en Rábano Mauro († 856), ambos benedictinos, y alcanzará quizá su expresión más bella en San Bernardo de Claraval († 1153). Todavía sin salir del siglo IX conviene mencionar, por lo

61. Siguiendo a G. Meersseman, H. Graef insiste en la influencia griega sobre la devoción mariana de Occidente y recalca que tuvo lugar especialmente por tres escritos traducidos del griego y utilizados en sermones y en la liturgia: el himno *Akathistos*, la leyenda de Teófilo y la vida de María Egipciaca. La leyenda de Teófilo, que vende su alma al diablo y es salvado por la intercesión de la Virgen es la base del mito de Fausto (cfr. GRAEF, H., *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, o.c., pp. 170-171).

62. Cfr. MATEO-SECO, L.F., *Adopcionismo español y concilio de Frankfurt en «Anales Valentinus»* 20 (1994) 99-120.

ilustrativa del espíritu de la época, la controversia sobre la virginidad en el parto entre Pascasio Radberto († 865) y Ratramno († c. 868). Ratramno parece dar a entender que Santa María dio a luz en forma tan idéntica a las demás mujeres que hace pensar que niega la virginidad en el parto⁶³; en el escrito de Radberto se habla ya de la Inmaculada Concepción⁶⁴.

A partir del siglo IX, comienzan a ser cada vez más frecuentes afirmaciones, que, de una forma u otra, inciden en la cuestión de la concepción inmaculada de María: se presenta a la Virgen como privada de las consecuencias del pecado original (la concupiscencia, la corrupción, etc.), o como liberada de nuestro pecado original, como la «sola bendita», como la «bendita por antonomasia», como la «tierra inmaculada, bendita y libre de toda maldición», o como la «única inmaculada o siempre pura e inmune de la culpa». También pertenece a esta época la carta *Cogitis me*⁶⁵ atribuida a Radberto y que tanta incidencia tuvo en la cuestión de la ascensión de Santa María a los cielos.

En el siglo XI, aunque la devoción popular sigue siendo intensa, no son muchos los autores que se destacan en el terreno de la Mariología. Cabe mencionar los sermones de Fulberto de Chartres († 1028), las obras de San Pedro Damiano († 1072) y las de Godescalco de Limburg († 1098), en las que se resalta la intercesión de Santa María por todos los hombres y su mediación universal. Al final del siglo XI se comienza a considerar con mayor atención la colaboración de Santa María con la obra de la Redención.

Con el siglo XII surge una nueva época, sobre todo en lo concerniente al quehacer teológico y, en consecuencia, en la forma de considerar a Santa María. En efecto, con el surgimiento de la Escolástica y la concepción de la Teología como una ordenada *fides quaerens intellectum*, los teólogos consideran a Santa María como parte integrante de lo contemplado por la fe. Esta contemplación se encuadra principalmente en torno al misterio de Cristo.

Así sucede ya con San Anselmo de Canterbury († 1109). Su doctrina sobre la Virgen se encuentra principalmente en el *Cur Deus homo*, dedicado al motivo de la encarnación, en el *De conceptu virginali et originali peccato* y en las célebres *Oraciones*. En el *De conceptu virginali*, San Anselmo no acepta la Inmaculada Concepción, sin embargo, pone las bases para un desarrollo teológico correcto del

63. RATRAMNO, *De eo quod Christus ex virgine natus est*, PL 121, 81-102.

64. PASCASIO RADBERTO, *De partu virginis*, PL 120, 1367-1386. Sobre la controversia, y la afirmación de la Inmaculada Concepción por parte de Radberto, cfr. H. GRAEF, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, o.c., pp. 175-178.

65. PSEUDO-JERÓNIMO, *Cogitis me*, PL 30, 122-142.

dogma de la Inmaculada. Sus *Orationes* son de una gran riqueza mariológica no sólo por la honda piedad que muestran, sino por la profundidad con que Santa María es presentada como Madre de Dios y, en consecuencia, por las deducciones que de aquí hace en torno al papel de Santa María en la historia de la salvación. Como escribe H. Graef, «en Anselmo se juntan los principales rasgos medievales de la doctrina mariológica y de la devoción a la Virgen: una argumentación escolástica, que deduce las consecuencias de la divina maternidad en estricto paralelismo con la paternidad de Dios, lo que lleva necesariamente a su participación en la obra redentora de su Hijo [...]. Además, María aparece no sólo como madre de Dios, sino también como la señora, maravillosamente hermosa, venerada y amada, de su caballero espiritual, que se pone bajo su protección»⁶⁶.

Inmerso en este ambiente aparece Eadmero († 1124), discípulo de San Anselmo, que escribe dos obras muy importantes para el tema de la Inmaculada Concepción: el *Liber de excellentia Virginis Mariae* y un *Tractatus* sobre su concepción⁶⁷. En Eadmero se prosigue con tonos cada vez más ardientes la tradición plasmada ya en el *Sub tuum praesidium* que invoca a María como intercesora y ayuda singular. También en esta época comienza la interpretación mariana del «Cantar de los Cantares», quizá debido a la lectura de trozos del «Cantar» en la liturgia de la fiesta de la Asunción. Los primeros comentarios son los de Ruperto de Deutz († 1135)⁶⁸ y Honorato de Autún († 1136)⁶⁹.

San Bernardo de Claraval († 1153) es, sin duda, la figura mariológica clave del siglo XII no tanto por la amplitud de sus escritos cuanto por su decisiva influencia en el pensamiento posterior. Sus escritos más importantes son las cuatro homilías sobre el Evangelio *Missus est*, los tres sermones sobre la fiesta de la Anunciación, los cuatro sobre la Asunción, uno sobre las doce estrellas, el de la fiesta de la natividad de María y la carta a los canónigos de Lyon⁷⁰. Se trata, pues, fundamentalmente, de una producción teológica hablada y su influencia se debe, en no pequeña medida, a la belleza de su estilo, lleno de unción y fervor, alabado unánimemente.

Pero el estilo no justifica por sí solo la notable influencia de la Mariología de San Bernardo, cuyo pensamiento marca decisivamente

66. GRAEF, H., *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, o.c., pp. 212-213.

67. PL, 159, 557-580 y 301 ss. el *Tractatus*. Esta última edición es defectuosa. Cfr. BURRIDGE, A.W., «L'Immaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre médiévale», RHE 32 (1936).

68. RUPERTO DE DEUTZ, *Comm. in Cantica Canticorum*, PL 168, 837-962.

69. HONORATO DE AUTÚN, *Sigillum Beatae Mariae*, 5, PL 172, 505.

70. Cfr PL 183, 55-58; 383-398; 4166. GRAEF, H., *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, o.c., pp. 212-213.

el posterior decurrir del pensamiento teológico. Esta influencia se debe a dos características de su doctrina mariana: por una parte, San Bernardo no intenta la originalidad, sino sólo recoger la tradición anterior; por otra, su pensamiento, aun expuesto conforme pide el género literario de los sermones, tiene una magnífica coherencia interna. Como nota G.W. Shea, San Bernardo basa su pensamiento especialmente en dos principios que se encuentran perfectamente entrelazados: la grandeza de la maternidad divina de María y su papel como mediadora entre Dios y los hombres en razón de su especial y materna relación con el Mediador. Desde esta doble perspectiva, se contempla el resto de las verdades y privilegios marianos⁷¹.

San Bernardo ha recibido el título de *Doctor mellifluus* precisamente por la belleza de su estilo; su Mariología ha sido calificada, en cambio, como «concreta en forma y carácter»⁷². Esta concreción se debe en gran medida a lo que es la más importante característica de su Mariología: la doctrina sobre la mediación de Santa María. En forma especialmente hermosa se describe esta mediación en el pasaje *respice stellam*⁷³, ya citado. San Bernardo es, en efecto, el más poderoso impulsor de la mediación mariana, con un influjo decisivo en los escolásticos posteriores, especialmente en San Alberto Magno, San Buenaventura, San Bernardino de Siena, etc. Pero el influjo del Abad de Claraval se extiende a toda la Mariología. La Mariología de final del siglo XII está poblada de amigos de San Bernardo como Pedro el Venerable († 1156) y Arnolfo de Bonneval († ca 1156), o de discípulos suyos como Amadeo de Lausana († 1159). Como se ve, se trata de autores benedictinos o cistercienses.

Si en el siglo XII el desenvolvimiento de la Mariología estuvo principalmente a cargo de benedictinos y cistercienses, en el XIII este desarrollo se debió a las órdenes mendicantes, especialmente a los franciscanos y a los dominicos. Entre ellos destaca San Antonio de Padua († 1231), que sigue exponiendo las verdades marianas principalmente en sermones. Se trata de una Mariología que recoge la tradición anterior y en la que se destacan con fuerza los «privilegios» marianos.

Con el siglo XIII llega el siglo de oro de la Escolástica, y con él llega también el momento de las grandes sistematizaciones teológicas. Las verdades marianas van recibiendo, en consecuencia, una consideración más unitaria y sistemática. Si ya a partir de San Ber-

71. SHEA, G.W., «La mariología en la Edad Media y Moderna», en CAROL, J.B., *Mariología*, o.c., p. 275.

72. Así lo hace, por ejemplo, G.W. Shea, o.c.

73. SAN BERNARDO, Hom. *Super missus est*, 2, 17, PL 183, 70-71.

nardo esas verdades aparecen jerarquizadas en torno a la maternidad divina, ahora esta jerarquización se hace más sistemática. En el *Libro de las sentencias*, Pedro Lombardo († 1160) trata de Santa María precisamente en la Cristología, al estudiar el misterio de la encarnación. Como es obvio, sus comentaristas seguirán esta sistematización teológica, colocando la Mariología entre la Cristología y la Soteriología.

En su escrito *De incarnatione*, San Alberto Magno († 1280) sitúa decididamente la Mariología en la Cristología⁷⁴. La misma sistematización teológica, que llega ahora a su esplendor, contribuye no sólo a una mejor visión de conjunto del misterio de María, sino también a una mayor sobriedad en su exposición, lejos del lenguaje hiperbólico a que se prestan los sermones. En San Alberto Magno es patente la búsqueda de una mayor sobriedad mariológica con respecto a la época anterior. También es patente, quizá con mayor fuerza aun, en su discípulo Tomás de Aquino († 1274). Como es usual en la época, en la *Summa Theologiae*, Santo Tomás coloca las cuestiones marianas al final de la Cristología, tras el estudio de la mediación de Cristo y al comenzar las cuestiones de la vida de Cristo como comienzo de la Soteriología⁷⁵.

También el pensamiento mariano de San Buenaventura († 1274), encuentra su expresión no sólo en sermones, sino en obras sistemáticas: en su *Breviloquio* y en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*⁷⁶. La estructura del comentario bonaventuriano es parecida a la de Santo Tomás⁷⁷, siguiendo, dentro de la Cristología, el orden de los misterios de la vida de María; el conjunto de su Mariología se

74. (Ed. de Colonia, 1958, t. 26). Cfr. FRIES, A., *Die Ge danken des hl. Albertus Magnus über die Gottesmutter*, Friburgo, 1958. Cfr. también GRAEF, H., *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, o.c., p. 268.

75. *S. Th.*, III, qq. 27-37. La estructura de estas cuestiones es verdaderamente elocuente no sólo por su sobriedad y por la claridad con que se formulan, sino por el hecho de que, al estar insertas en el lugar en que se comienza a exponer la vida de Cristo, su estructura interna sigue, en cierto modo, la estructura de los misterios de la vida de la Virgen. Así, se comienza con la santificación de María en el útero materno (q. 27), y se prosigue con el de la virginidad en su concepción de Cristo (q. 28), la naturaleza de su desposorio con San José (q. 29), y se concluye con las cuestiones relativas al nacimiento de Cristo, la adoración de los magos y la purificación de Santa María (*S. Th.*, III, q. 37, a. 4).

76. Cfr. CHIETTINI, E., *Mariologia di San Buenaventura*, Roma 1942.

77. San Buenaventura en su obra *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, t. III, que trata de la «Encarnación del Verbo y de la reparación del género humano», al igual que el Aquinate al hilo de la vida de Cristo, niega la santificación de María en el seno materno (d. III, a. 1, q. 1 y 2) y afirma con claridad su purificación antes del nacimiento (d. III, a. 1, q. 3); sostiene la exclusión de todo pecado personal en la Virgen (d. III, a. 2, q. 1) y se detiene a estudiar la existencia del *fomes peccati* en María (d. III a. 2, q. 2 y 3). En la siguientes distinciones se plantea si la Virgen mereció concebir a Cristo (d. IV, a. 1, q. 2) y sostiene la virginidad en la concepción (d. IV, a. 3) y el nacimiento virginal (d. VIII, a. 1, q. 1 y 2). Finalmente, al hablar de la adoración debida a Cristo trata del culto a María (d. IX, a. 1, q. 1).

apoya en dos principios: la maternidad divina y su asociación a la obra de Cristo.

Entre los autores del siglo XIV destaca, en primer lugar, el beato Juan Duns Escoto († 1308). También su Mariología se encuentra desarrollada principalmente en sus comentarios a las *Sentencias*, tanto el que realiza en Oxford (1289), como el que realiza en París (1304). Su Mariología se caracteriza por el rasgo común a todo su quehacer teológico y que le ha hecho pasar a la posteridad con el título de *Doctor Subtilis*. Su sutileza argumentativa y su fuerza dialéctica dan frutos especialmente gratificantes en Mariología. Es famosa su firme defensa de la Inmaculada Concepción, que le hace acreedor también del título de *Doctor Marianus*⁷⁸: decir que Santa María no ha contraído la mancha del pecado original no sólo no niega la universalidad de la redención, sino que muestra a Cristo como el Redentor perfectísimo, pues una redención que incluso preserva del pecado es más perfecta que la que simplemente libra de él, una vez que ya se ha contraído.

La gran devoción mariana de este período lleva consigo el que sean incontables los autores que escriben sobre Santa María, sin que esto signifique que introduzcan grandes cambios en la Mariología. Baste recordar entre estos autores a Jacobo de Vorágine o Varágine († 1298) conocido por su *Leyenda dorada* y por su *Mariale aureum*⁷⁹, y ya en el siglo XIV, a Raimundo Lulio († 1316) en el que se unen en una síntesis inconfundible poesía y ciencia⁸⁰, y en cuya Mariología se destacan con tanto entusiasmo los títulos marianos, mientras que en el Oriente, la teología mariana brilla con nombres tan prestigiosos como los de Gregorio Palamas († 1360) y Nicolás Cabasilas († 1371). Si bien es verdad que no se puede hablar de una mayor sistematización en este siglo, o de la introducción de una nueva línea de pensamiento, sí puede decirse con verdad que se asiste a un auténtico enriquecimiento de la doctrina mariana, y lo que como hecho teológico es quizá más importante, se asiste a un auténtico clamor de alabanzas marianas por parte de los teólogos. Entre ellos destacan los franciscanos Pedro Aureolo († 1320), Francisco de Meyronnes († 1325) y Guillermo de Nottingham († 1336), el benedictino Engelberto de Admont († 1331) y el carmelita Juan Baconthorp, que tanto influyó en su orden.

78. Se lo dan, entre otros, GRAEF, H., *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, o.c., p. 293, y SHEA, G.W., «La mariología en la Edad media y Moderna», en CAROL, J.B., *Mariología*, o.c., p. 285.

79. Cf. LORENZIN, P., *Mariologia Iacobi a Voragine*, Roma 1951.

80. Además de su *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi, su Liber Sancta Maria*, los poemas sobre *Plant de Nostra Dona Sancta Maria* y *Horas de Nostra Dona Sancta Maria*.

En resumen, en la época medieval los textos bíblicos y patrísticos sirven de apoyo para una reflexión teológica cada vez más estructurada sobre la Madre de Dios. En el quehacer teológico de este período —siguiendo el método escolástico— se desarrolla con amplitud la doctrina sobre la Mediación, la Inmaculada Concepción, la Asunción y la Realeza.

En esta época aparecieron tres géneros marianos específicos:

1.º) *Mariale*: libros escritos en alabanza y honra de María. Entre la abundante colección de *Mariale* que prolifera en estos siglos, debe mencionarse el atribuido a San Alberto Magno —*Mariale sive CCXXX quaestiones super evangelium Missus est*—, en el que, al hilo del texto evangélico de la Anunciación, el autor introduce diversos temas marianos.

2.º) *Florilegios marianos*, en donde se relatan diversos hechos prodigiosos atribuidos a la intercesión de María. Cabe citar el *De miraculis B. V. Mariae*, de Gualterio de Cluny⁸¹. Estos libros, escritos primeramente en latín, fueron traducidos posteriormente a las diversas lenguas europeas, originando con rapidez una floreciente literatura en prosa y en verso sobre los milagros de María.

3.º) *Monografías marianas*, bien tratan de alguna prerrogativa de María, como el *Tractatus de conceptione B. M. Virginis*, de Eadmero; bien recogen una colección de sermones marianos ponderando algún aspecto de la Virgen, como hace el ya citado *Tractatus de Beata Virginis*, de San Bernardino de Siena; bien ofrecen consideraciones espirituales sobre María, como el *Speculum B. M. Virginis*, de Conrado de Sajonia; o bien glosan la vida de la Madre de Dios, como la obra anónima *Itinerarium Virginis Mariae*.

De esta época proceden los himnos *Ave Maris Stella* (s. IX), *Salve Regina* (s. XI), *Alma redemptoris Mater* (s. XII) *Memorare* (s. XII). Debemos citar en especial el *Santo Rosario*, que adquirirá su actual estructura en el siglo XVI. También de esta época es el Oficio Parvo, que se compuso para rezarse en sábado y que posteriormente fue utilizado por las asociaciones de fieles.

Las fiestas marianas se multiplicaron extraordinariamente. Las fiestas que se celebraban en Oriente en el siglo VI y que pasaron a Roma en los siglos VII y VIII, se extendieron durante este tiempo a todo el Occidente. A ellas se sumaron otras nacidas en esta época.

Junto a la severa imagen románica de la Virgen con el Niño, aparece la gótica de la Dolorosa y de la Piedad, donde se presenta a María con el cadáver de su Hijo en el regazo. Se construyen a la vez, en todo el Occidente cristiano, espléndidas catedrales y templos erigidos

81. Cfr. GUALTERIO DE CLUNY, PL 173, 1379-1386.

en honor a María, frecuentemente en su advocación de la Asunción (Toledo, Sevilla, Lyon, París, etc.).

La teología mariana prosigue en el siglo xv con la consideración cada vez más atenta a los misterios de la Inmaculada y de la Asunción. Descuella Juan Gerson († 1429), canciller de la Universidad de París y, como tal, defensor de la Inmaculada. Al mismo tiempo, preocupado por los excesos que se producían en la polémica, fue el primero en tratar explícitamente de los principios marianos. Junto a Gerson brillan como autores marianos San Bernardino de Siena († 1444), el primero en reunir sus discursos marianos con el título *Tractatus de Beata Virgine*, San Antonino de Florencia († 1458) y Dionisio el Cartujano († 1471). Este período se cierra con el franciscano Bernardino Bustos († 1515), cuyo *Mariale* es una recopilación de leyendas, hipérbolos y afirmaciones razonables.

4. MARÍA EN LA EDAD MODERNA

El desarrollo de la teología mariana al final de la Edad Media viene marcado también, como no podía ser menos, por la decadencia de pensamiento y por los excesos que dieron pie a la Reforma. Sin embargo, se ha llamado la atención con razón sobre el hecho de que los primeros reformadores no llevaron sus ataques directamente contra la piedad o la doctrina mariana. Más aún, a Lutero se deben páginas hermosas sobre la Madre de Dios. En cualquier caso, es claro que el avance de la Mariología en este período está marcado crucialmente por las instancias teológicas planteadas por los reformadores y por los rasgos propios de la literatura de controversia. Así se nota especialmente que la defensa católica de la persona de María ante las controversias protestantes dio origen en los siglos xvi y xvii, a una profundización y sistematización de los privilegios marianos. Fruto de esa defensa es el tratamiento que se hace sobre María en el *Catecismo para Párrocos*, mandado publicar por San Pío V, como síntesis de la doctrina emanada en el Concilio de Trento⁸² y, a otro nivel, la obra *De B. Virgine incomparabili* de San Pedro Canisio († 1597).

Conviene mencionar dos rasgos característicos de la Mariología de este período. Por una parte, el nacimiento de la Mariología como tratado con especial interés de coherencia interna. Por otra, las instancias que el jansenismo plantea también al pensamiento católico.

82. Cfr. *Catecismo para Párrocos*, Madrid 1971, pars I, cap. IV, n. 7.9; pars IV, cap. V, n. 8; cfr. BASTERO, J.L., «Tratamiento de los textos marianos en el proceso redaccional del *Catecismo de Trento*», *ScrMar* 10 (1987) 119-138.

Fue Francisco Suárez († 1617) quien por primera vez intentó realizar un estudio mariológico completo desligado del tratado de *Verbo Incarnato*. En 1584 compuso las *Quaestiones de B. M. Virgine quatuor et viginti in summa contractae*, pero, por varios motivos, no las publicó como un libro *a se*, sino que en 1592 las introdujo en su obra *Disputationes de Mysteriis Vitae Christi*, (d. 1-23). No obstante, por su sistemática, por la claridad de intuición y por la profundidad teológica de la doctrina mariana contenida en las *Quaestiones*, puede considerarse al P. Suárez como el fundador de lo que ahora conocemos como tratado de Mariología.

Aunque, a la postre, el intento de este autor resultó fallido⁸³, marcó las pautas para las obras de Silvestre de Saavedra († ca. 1620) —*Sacra deipara, seu de eminentissima dignitate Dei Genitricis*— y de otros autores que hicieron un tratado sistemático sobre María, formalmente desvinculado de cualquier otro tratado de Teología.

A partir de entonces esta disciplina ha recibido diversas denominaciones: *Mariale*, *Teología mariana*, *Theotología*, *Tratado de la Madre de Dios*, etc. Todos estos títulos adolecen de excesiva generalización —*Mariale* es una designación demasiado vaga y no muestra el carácter científico del tratado: en la Edad Media este título se aplicaba a las obras marianas de carácter laudatorio—, o de cierta contradicción verbal —*Teología mariana* es un nombre poco adecuado, pues etimológicamente Teología es la ciencia de Dios y mariana hace referencia directa a María—, o de alguna restricción conceptual como *Theotología* o *Tratado de la Madre de Dios*, que reducen el título del tratado a un aspecto, ciertamente esencial, pero parcial, de la doctrina mariana.

El primero que utilizó la denominación de *Mariología* fue Plácido Nigido en su *Summa Sacrae Mariologiae*, editada en Palermo el año 1602. Este autor, bajo el nombre de su hermano Nicolás, intentó dar «un tratamiento distinto y separado sobre la bienaventurada Virgen María» y estructuró su tratado, no cronológicamente, como lo hace Suárez, sino según la causalidad eficiente y final⁸⁴. Aunque este

83. Según el P. Aldama, Suárez estructuró dos veces su Mariología. La primera vez en Roma por los años 1584-1585. Por desgracia, el autor no mantuvo toda su valiente innovación y volvió a rehacer el plan de su Mariología años después. Cuando publicó en 1592 su obra *De Mysteriis vitae Christi*, conservó sin duda las líneas generales, pero sacrificó gran parte de la cohesión y de la estructura de su primera redacción romana. El motivo de la inclusión de su Mariología dentro de la vida de Cristo se debió a la necesidad de comentar todas las cuestiones de la Suma por su orden, quedando, por tanto, la mariología diluida a lo largo del esquema tomista de la vida de Cristo. Cfr. ALDAMA, J.A. DE, «Un resumen de la primera mariología del P. Francisco Suárez», ATG 15 (1952) 293-337.

84. Cfr. FIORES, S. DE, «Mariología/Mariología», en NDM, p. 1283.

título —Mariología— no fue usado por ningún otro autor en ese siglo ni en el siguiente⁸⁵, se hace común en el siglo XIX y es el que perdura en nuestro tiempo.

La Mariología del siglo XVII está marcada, como no podía ser menos, por la crisis surgida en el siglo precedente. Junto a la estructuración de las verdades marianas siguiendo el camino abierto por Suárez, se destaca la defensa de los privilegios marianos y de la piedad popular mariana. Como escribe R. Laurentin, el movimiento mariológico se extiende rápidamente, sobre todo de 1619 a 1630, llega a su cima de 1630 a 1650, y después va apagándose⁸⁶.

Pertencen a este momento de la historia nombres egregios para la Mariología como los de San Lorenzo de Brindisi († 1619), D. Petau († 1652) Juan Bautista Novati († 1648), Vicente Contenson († 1674). Puede decirse que toda la teología católica de este siglo reacciona con pasión agrupándose en torno a la tradición mariana recibida de los siglos anteriores y protegiendo la devoción popular a Santa María. Lo mismo sucede en autores de tanta influencia en la espiritualidad, sobre todo en ámbito francés, como Pedro de Bérulle († 1629), fundador del Oratorio francés y Jean-Jacques Olier († 1657), fundador del Seminario de San Sulpicio. Ambos se caracterizan por su predicación impetuosa de las glorias de Santa María y de su poder intercesor, y presentan las verdades marianas en estrecha relación con Cristo.

La piedad mariana, que tanto protegió la fe popular, degeneró no pocas veces en sentimentalismo, exageraciones y, a veces, verdaderas desviaciones, a las que salen al paso voces tan autorizadas como la de Bossuet, quien insiste en que la verdadera devoción a la Virgen no se encuentra más que en una consecuente vida cristiana⁸⁷. Pero en el siglo XVII, la teología debe reaccionar también ante el rigorismo jansenista, sobre todo, en lo que se refiere a su aprecio de la piedad popular y a su concepción de la mediación de Santa María. Así sucede con Pascal († 1662) y su novena *Carta del provincial*, en la que rechaza el escrito de Paul de Barry cuyo título muestra ya los despropósitos que contiene en su interior: *El paraíso abierto a Filagia por medio de cien devociones a la madre de Dios, fáciles de practicar*. En este ambiente, resulta significativo y emblemático el libro de Adam

85. En su forma modificada aparece en la obra de CONTENSON, *Mariologia, seu de incomparabilibus Deiparae Mariae Virginis dotibus*, Lyon 1668-69. Cfr. FIORES, S. DE, *María nella teologia contemporanea*, Roma 1987, pp. 27-29.

86. LAURENTIN, R., *Couri Traité de Théologie mariale*, o.c., p. 55.

87. FIORES, S. DE, «La spiritualité mariale de 1650 au début du 20 siècle», en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, p. 463.

Widenfeld († 1678), *Monita salutaria*, aparecido en 1673. En él se atacan los excesos de la piedad popular en una forma que suscitó la reacción, no siempre ponderada, de las diversas órdenes religiosas.

Este rechazo de los abusos en la piedad popular mariana estaba revestido de cierta rigidez. Se hacía, pues, necesario, fomentar la piedad popular al mismo tiempo que se ayudaba a distinguir la verdadera piedad de la superstición. En este ambiente se enmarca algún autor de final del siglo xvii como San Juan Eudes († 1680), que tanto promueve el culto al Sagrado Corazón de María, y se comprende la importancia de autores pertenecientes al siglo xviii como San Luis María Grignon de Monfort († 1716) con su libro *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, y San Alfonso M.^a de Ligorio († 1787) con su obra *Glorias de María*, universalmente conocida. La influencia de estos autores en la devoción mariana de los siglos posteriores es de primera magnitud.

Resumiendo puede decirse que, al final de la Edad Media, existía una intensa piedad mariana en el pueblo cristiano. Esa piedad asumía, algunas veces, ciertas manifestaciones de fervor que, por carencia de doctrina, rondaban la superstición, o el puro sentimentalismo. Estas desviaciones, junto a sus planteamientos reduccionistas, llevaron a que los protestantes insistieran en el rechazo del culto católico a María, considerándolo aberrante y ensombrecedor del culto a Cristo.

Muchas de la órdenes y congregaciones religiosas fundadas o reformadas en esta época desarrollan, como ha podido comprobarse, una espiritualidad marcadamente mariana: la Compañía de Jesús —y en concreto el P. J. Leunis— funda las Congregaciones Marianas; los capuchinos ejercitan una amplia catequesis por medio de sus fraternidades, cofradías marianas y misiones populares; el P. Olier, fundador de los sulpicianos, propugna una espiritualidad sacerdotal mariana; los eudistas, fundados por San Juan Eudes, profesan un acendrado amor a la Virgen; los redentoristas, de San Alfonso M.^a de Ligorio, en sus misiones populares, combaten el jansenismo por medio de la devoción a la Virgen; los monfortianos propagan el espíritu misionero mariano, etc.

El Santo Rosario adquiere en el siglo xvi la estructura que ahora conocemos y su devoción recibió un fuerte impulso con la fiesta del Nuestra Señora del Rosario, instituida por San Pío V. A finales del siglo xvii nació en Italia la devoción del «mes de mayo», que se extendió con rapidez por todo el orbe católico, siendo una práctica de piedad habitual a mediados del siglo xviii.

5. MARÍA EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA HASTA NUESTROS DÍAS

Las prerrogativas marianas

El clamor inmaculista de los siglos anteriores culminó en el pontificado de Pío IX con la proclamación dogmática de este privilegio el año 1854. Un siglo después, en 1950, el papa Pío XII definió como dogma de fe la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo.

En el siglo XX, por iniciativa del Cardenal Mercier, arzobispo de Malinas, se constituyó un movimiento mediacionista encaminado a la proclamación dogmática de la Mediación de María. El movimiento logró de Benedicto XV la institución de la fiesta de «María mediadora de todas las gracias» y la constitución de tres comisiones —belga, española y romana— para el estudio de su definición dogmática. Aunque la iniciativa no prosperó, al no tomar los papas siguientes una posición favorable, quedó tan incorporada a la vida cristiana la mediación mariana, que en la fase preparatoria del Concilio Vaticano II se recibieron en la Santa Sede trescientas peticiones de Padres conciliares, asociaciones, institutos religiosos y universidades, proponiendo la posibilidad de la definición dogmática, durante el Concilio, de la Mediación universal de María.

Después de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, el fervor por la realeza de María fue creciendo. El año 1900 se pidió a la Santa Sede la institución de la fiesta de «Santa María Reina universal». Esta petición fue reiterándose en los años siguientes. Después de la proclamación de la fiesta de Cristo Rey, por Pío XI el año 1925, surgió en Roma un amplio movimiento *pro regalitate Mariae*, que culminó, por parte de Pío XII, con la encíclica *Ad caeli Reginam* y la institución de la fiesta litúrgica «Santa María Reina».

Los tratados de Mariología

En el siglo XIX apenas se publicaron tratados de Mariología. Entre ellos merece citarse el de M. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*⁸⁸. Scheeben volvió a las fuentes de la Patrología, a la vez que asume el movimiento del desarrollo dogmático. En este trabajo existe una doble preocupación: establecer ordenada y unitariamente los aspectos diversos del misterio mariano y, lo que supone una novedad, colocar a la Mariología en el lugar que le corresponde

88. SCHEEBEN, M.J., *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. III, Freiburg 1882.

dentro de la Teología: entre Cristo y la Iglesia. Esta orientación de la Mariología no fue seguida por ningún otro autor de ese siglo, ya que los demás continuaron con el planteamiento tradicional, es decir, considerar la Mariología como una disciplina cerrada en sí misma, sin relación significativa con los demás tratados teológicos; con un método muy especulativo y sin un apoyo sólido en la Escritura y en la tradición patristica.

Debe citarse también a J. Newman, que, aunque no escribió ningún tratado de Mariología, en sus diversos escritos trata con cierta frecuencia y profundidad sobre María. Su doctrina es sobria, precisa y coherente y, en parte, se adelantó al pensamiento mariano de su época, aportando unos criterios e indicaciones que salen al paso de futuras deficiencias que se hicieron patentes en tratados posteriores.

Para Newman, la persona de María está en íntima relación y conexión con la de su Hijo, «María se inscribe en el misterio de Cristo. Su figura resulta siempre *atraída* por la del Señor y hasta podemos decir que se oculta detrás de Él. Pero al mismo tiempo María muestra a Cristo. María señala a Cristo y exhibe como *in obliquo* —a veces *in recto*— las cualidades íntegras de la figura divino-humana del Hijo»⁸⁹.

Esta intimidad de María con Cristo hace de la Virgen una criatura singular y única, pero no aislada ni separada de los demás seres, sino que «lo que Dios comenzó en ella fue una suerte de tipo de su actuación con la Iglesia [...] una anticipación de aquel reino del Espíritu que había de venir a la tierra»⁹⁰. Newman revitaliza, sacando de cierto olvido, la doctrina patristica del paralelismo antitético Eva-María que tanto peso tuvo en el primer discurso mariano⁹¹.

En las explicaciones que el profesor de Oxford hace de las perfecciones y privilegios marianos se advierte que el diseño mariológico contenido en sus escritos manifiesta que para él «las afirmaciones acerca de María no son doctrinas independientes, sino que forman un todo armónico y se refuerzan unas con otras»⁹². Y desde un punto de vista global, la doctrina mariana tampoco puede considerarse como una ciencia aislada y autosuficiente, sino que debe incluirse dentro del saber único de la Teología.

En el siglo xx, la producción mariológica ha sido muy abundante. Como más representativos se pueden citar los tratados de J.B. Terrien —*La Mère de Dieu et la Mère des hommes* (4 vols.)—; A.M. Le-

89. MORALES, J., *Religión, Hombre, Historia, Estudios newmanianos*. Pamplona 1989, p. 264.

90. NEWMAN, J., *Parochial and Plain Sermons*, t. IV, p. 314; *The Weapons of Saints*.

91. ÍD., *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, t. II, pp. 31, 35, 45-46, etc.; cfr. MORALES, J., *Religión, Hombre, Historia*, o.c., pp. 289-292.

92. MORALES, J., *Religión, Hombre, Historia*, o.c., p. 271.

pecier —*Tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei*—; H. Merkelbach —*Mariologia. Tractatus de Beata Virgine Maria*—; G.M. Roschini —*Mariologia* (3 vols.)—; J. Keuppens —*Mariologiae compendium*—; G. Alastruey, —*Mariologia, sive tractatus de Beata Virgine Maria Matre Dei* (2 vols.)—; D. Bertetto, —*Maria Madre universale*—; J.B. Carol —*Mariology* (3 vols.)—; M. Schmaus, —*Mariologia*—; J.A. Aldama, —*Mariologia, en Sacrae Theologiae Summa*.

Casi todos estos tratados siguen la estructura tradicional de corte neotomista. Su método es el deductivo: partir de unos principios generales y llegar a unas conclusiones. Están vinculados de forma directa a la Cristología, porque se basan en el principio de analogía y asociación de María con Cristo. El mérito de estos tratados de Mariología consiste en haber explorado el misterio de María con los métodos científicos al uso en la época, promoviendo el conocimiento de María y fundando teológicamente su culto. Es laudable el empeño por poner en claro la armonía del designio de Dios en María y por conferir el carácter de teología auténtica a la doctrina mariológica⁹³.

A partir de 1920 surgen aires de apertura y renovación en la Mariología. Se produce, en primer lugar, cierto crecimiento en los estudios bíblicos. Se procura no instrumentalizar las Escrituras y utilizarlas meramente para fundamentar las conclusiones obtenidas por el razonamiento especulativo. Al contrario, se procura ahondar en el contenido de la Biblia y de ahí obtener conclusiones. Debemos citar, al menos, la obra de F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica*, en *Theologia Biblica*, tomo IV.

Debido además al desarrollo experimentado por la Eclesiología, se produce un planteamiento mariológico que relaciona esta parte de la Teología con el tratado sobre la Iglesia. Se da origen así a una Mariología de corte más eclesiológico que aparece como una alternativa a la Mariología tradicional, más vinculada a la Cristología. Un autor significativo de esta corriente es O. Semmelroth con su obra *Urbild der Kirche*.

El movimiento de renovación litúrgica, la corriente teológica de revalorización de la patrística, el giro antropológico propiciado por la Teología a partir de 1930 y la intensificación del diálogo ecuménico han influido positivamente en la Mariología, otorgándole una apertura y enfoque diversos a los nuevos problemas y eliminando el peligro de su propio encerramiento⁹⁴.

93. Cfr. FIORES, S. DE, *Maria nella Teologia contemporanea*, Roma 1987, p. 34.

94. Todas estas influencias pueden verse con cierta amplitud en el libro de FIORES, S. DE, *Maria nella Teologia contemporanea*, o.c., pp. 49-96.

Se aprecia que en este siglo ha habido un auténtico crecimiento en el estudio de la persona de María y de sus privilegios. Lo cual es a la vez causa y efecto de la creación de revistas marianas especializadas, como *Marianum* (1938), *Estudios Marianos* (1940), *Études Marials* (1943), *Marian Studies* (1949), *Ephemerides Mariologicae* (1950), *Cahiers Marials* (1956), etc. También se han constituido Sociedades Mariológicas nacionales —flamenca (1931), francesa (1934), española (1940), canadiense (1948), norteamericana (1950), alemana (1950), belga (1951), Academia Mariana Internacional (1951), etc.— y centros de Estudios Marianos, entre los que destaca la Facultad Pontificia *Marianum* (1950).

A partir de 1895 se han organizado Congresos Marianos Internacionales, de carácter eminentemente pastoral y cuya finalidad ha sido y es fomentar la piedad mariana de los cristianos. Desde 1950, proclamado Año Santo por Pío XII, los Congresos Mariológicos Internacionales procuran profundizar en la Teología mariana y sirven de aula de reunión para los especialistas marianos en las diversas ramas de la ciencia teológica (Liturgia, Dogmática, Moral, Escritura, Ecumenismo, etc.)⁹⁵.

Toda esta atención teológica hacia la figura de María fue la causa de que en el Concilio Vaticano II se elaborase un amplio texto mariano que, después de diversas vicisitudes, fue incluido en el capítulo VIII de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, que estudiaremos con cierta profundidad en el apartado 6.

La piedad mariana

Dado el ambiente que se respira en este período, es natural que hayan surgido muchas congregaciones religiosas de inspiración mariana. Bergh afirma que al menos 700 congregaciones femeninas creadas en los siglos XIX y XX tienen espiritualidad mariana, e incluso su nombre hace referencia a María bajo alguna prerrogativa o devoción, en especial la Inmaculada, la Asunción y el Santo Rosario⁹⁶.

Como ya se ha dicho, Benedicto XV instituyó el año 1921, a instancia del movimiento mediacionista, la fiesta de «Santa María mediadora de todas las gracias», y Pío XII en la Encíclica *Ad caeli Regnam*, la fiesta de «Santa María Reina». Este último papa declaró ese

95. Hasta el momento se han celebrado 11 Congresos Mariológicos Internacionales: Roma (1950 y 1954), Lourdes (1958), Santo Domingo (1965), Fátima (1967), Zagreb (1971), Roma (1975), Zaragoza (1979), Malta (1983), Kevelaer (1987), Huelva (1992).

96. Cfr. BERGH, E., «Les Congrégations féminines des XIX-XX siècle», en *Maria* (MANGIER, H. DU), París 1954, t. III, pp. 465-468. KÖHLER, TH., «Historia de la mariología», o.c., p. 849.

mismo año 1954, centenario del dogma de la Inmaculada, Año Santo mariano.

El Santo Rosario recibió un aliento poderoso con las doce encíclicas de León XIII, convirtiéndose en una devoción habitual entre los cristianos. Pío XII consagró el mundo, lacerado por la segunda guerra mundial, al Corazón Inmaculado de María el año 1943 y en los años siguientes reiteró varias veces esa consagración.

Además, es una realidad patente que en los siglos XIX y XX las apariciones de la Virgen han condicionado, al menos fácticamente, la piedad y la devoción de los cristianos. Estas apariciones, vinculadas a la vida de algunas personas, generalmente humildes y sencillas, han trascendido el ámbito privado y pronto se han convertido en objeto de devoción popular y en algunos casos han recibido cierto reconocimiento por parte de la Iglesia, al permitir la devoción pública y la inserción de la fiesta de una advocación mariana vinculada a ese lugar en el calendario litúrgico.

Hasta 1975, la autoridad eclesiástica ha aprobado el culto mariano en los siguiente lugares: 1.^a) *La Milagrosa*, París, 1830; 2.^a) *La Sallette*, Francia, 1846; 3.^a) *Lourdes*, Francia, 1858; 4.^a) *Potmain*, Francia, 1871; 5.^a) *Fátima*, Portugal, 1917; 6.^a) *Beauraing*, Bélgica, 1932; 7.^a) *Banneux*, Bélgica, 1933; 8.^a) *Siracusa*, Italia, 1953. También ha autorizado el culto en otros ocho lugares⁹⁷.

Por último, en estrecha conexión con el fenómeno aparicionista está el florecimiento de las peregrinaciones a los santuarios marianos: Guadalupe, El Pilar, Lourdes, Fátima, Loreto, Czestochowa, etc. Esta práctica piadosa ha hecho resurgir la vida cristiana en amplios sectores del mundo cristiano, ya que, a través de María, muchos fieles han vuelto a la práctica sacramental.

Haciendo un balance de estos dos últimos siglos, podemos decir que el aumento de fervor mariano en el pueblo cristiano, la riquísima doctrina magisterial y la amplia producción teológica sobre María convierten a esta época en «los siglos de María».

6. MARÍA EN EL CONCILIO VATICANO II

Se ha escrito con razón que el Concilio Vaticano II supuso un «colosal progreso eclesiológico»⁹⁸. Quizá por ello mismo supuso también un colosal avance mariológico. De hecho, ha sido el primer Con-

97. Cfr. BENGOCHEA, I., «Las Apariciones de la Virgen», en *Enciclopedia Mariana Posconciliar*, Madrid 1975. BILLET, B., «Le fait des Apparitions non reconnues par l'Église», en *Vraies et fausses Aparitions dans l'Église*, París-Montreal 1976, pp. 11-24.

98. Cfr. PORTILLO, Á. DEL, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona 1991.

cilio que ha dado un tratamiento extenso y articulado de la doctrina mariana, consiguiendo un feliz equilibrio entre los distintos planteamientos mariológicos de la época. Por esta razón, su doctrina es punto de referencia de primer orden para el quehacer mariológico.

La situación mariológica anterior al Concilio Vaticano II

Quizá debido al desarrollo que en este siglo tuvo la Eclesiología, se fue fraguando una concepción mariológica que relacionaba y conexionaba esta parte de la Teología al tratado sobre la Iglesia. Esto dio origen a una Mariología de corte eclesiológico, que apareció como una alternativa al planteamiento tradicional de la Mariología, corolario y dependiente de la Cristología.

Ambos intentos eran totalizantes; es decir, pretendían sistematizar toda la doctrina mariana a través de una visión unificadora del conjunto que marcara la pauta de toda la materia, resolviendo las diversas cuestiones mariológicas, cada una desde su óptica.

Fue en el Congreso Mariano-Mariológico Internacional de Lourdes donde se explicitaron en su formulación estas dos formas de concebir la Mariología. Köster⁹⁹ fue quien acuñó la terminología, que, con el paso del tiempo, ha sido aceptada para designar las dos posturas: a la orientación tradicional y cristológica se le denomina *Cristotipismo* o *corriente cristotípica*; a la eclesiológica, *Eclesiotipismo* o *corriente eclesiotípica*. Tal era la pretensión sistemática de las dos posturas, que parecía que todo mariólogo debía pertenecer a una u otra, sin la posibilidad de situarse en otra opción.

Estas dos escuelas mariológicas perduraron en el tiempo y fueron un factor determinante en la redacción del capítulo VIII de la Constitución dogmática *Lumen gentium*.

Vicisitudes del texto mariano en el Concilio Vaticano II

A principios del año 1959, el papa Juan XXIII anunció el deseo de convocar un concilio ecuménico¹⁰⁰. En este momento estaba fuertemente acentuada la diferencia entre las dos posturas explicitadas en el Congreso de Lourdes de 1958. Ambas corrientes, por ello, estuvieron muy presentes a la hora de la redacción del esquema *De Beata Virgine Maria*.

99. KÖSTER, H.M., «Quid iuxta investigationes hucusque peractas tanquam tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis», en *Maria et Ecclesia*, Roma 1959, t. II pp. 21-49.

100. JUAN XXIII, *Alocución Questa festiva* del 25 de enero 1959, AAS 51 (1959) 68.

En la primera redacción del esquema sobre la Iglesia se trataba el tema de la Santísima Virgen en el capítulo quinto, con el título «De Maria, Matre Iesu et Matre Ecclesiae» (julio 1961). Después de varias revisiones por parte de una subcomisión, se envió para aprobación a los miembros de la Comisión Teológica el capítulo mariano con el nuevo título «De Maria, Matre Christi et Matre mystici corporis membrorum» (enero 1962).

En marzo de 1962, la Comisión decidió separar a la Virgen del esquema de la Iglesia para que constituyera uno aparte. Esto supuso un nuevo estudio y una redacción más amplia. Este esquema independiente se tituló «De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum», que fue entregado a los Padres conciliares en el mismo dossier que el de la Iglesia (noviembre 1962).

Cuando se estudió el esquema «De Ecclesia», se levantaron voces en favor de la inclusión del «De Beata Maria» dentro del texto. Después de diversas vicisitudes, el 30 de septiembre de 1963, al iniciarse la Congregación General, se notificó a los Padres conciliares la posibilidad de la unificación de ambos esquemas. El cardenal Frings defendió la fusión, y con él unos sesenta y seis Padres más del área centroeuropea. Por otro lado, el cardenal Arriba y Castro, en nombre de sesenta obispos, apoyó un esquema mariano independiente, explicando la trascendencia de María sobre la Iglesia, pues María, al ser Madre de la Iglesia, no es reducible a un miembro de ella por muy excelente que se la considere.

El clima fue muy tenso por ambas partes. No era una simple cuestión de procedimiento, sino que implícitamente suponía la aceptación de una u otra postura mariológica. Los que mantenían la unificación optaban por un eclesiotipismo; en tanto que los que defendían la separación de esquemas se situaban en una perspectiva cristotípica. Para dirimir la cuestión se decidió que dos ponentes sostuviesen cada una de las posturas en el mismo día (24 de octubre de 1963) y después se sometería a votación de la Asamblea.

El cardenal Santos de Manila fue el portavoz de los que propugnaban dos esquemas. Su exposición fue muy teológica, mostrando el lugar de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. La singularidad y eminencia de la Virgen hace imposible englobarla en un planteamiento eclesiotípico. Pues si María guarda una estrecha relación con la Iglesia, a la vez y más profundamente la tiene con Cristo, de quien es Madre. Además se expresaba la inquietud de que, al incluir a María en el esquema de la Iglesia, se diera la impresión de que el Concilio se inclinaba por la corriente eclesiotípica.

El cardenal König de Viena defendió la otra postura. Reconoció el valor doctrinal de la exposición del cardenal Santos; sin embargo, por razones ecuménicas y pastorales proponía la inclusión de la Vir-

gen en el esquema de la Iglesia. En efecto, es muy afín al pensamiento de los orientales y protestantes el considerar a María como tipo de la Iglesia. Con esto se facilitaría el ecumenismo. Por otro lado, los fieles católicos verían la figura de María más cercana, al no separarla del resto de los redimidos. Decía, a la vez, que la unificación no suponía aceptar la postura eclesiotípica.

El día 29 de octubre de 1963 tuvo lugar la votación. El moderador fue el cardenal Agagianian, quien advirtió que la votación era sólo de procedimiento y que ambas posturas no condicionaban ni la persona ni el culto a María. Los votantes fueron 2.193. Los votos favorables a la integración, 1.114; los votos contrarios, 1.074; los votos nulos, 5. Por estos datos se aprecia el equilibrio de las dos tendencias, ya que la mayoría necesaria fue superada solamente por 17 votos.

Aceptado, por tanto, el esquema unitario, era patente que la redacción del nuevo esquema iba a ser muy complicada para los peritos, pues debía satisfacer a las dos tendencias.

El texto aprobado

Se organizó una Subcomisión para redactar el nuevo esquema. En ella estaban los cardenales König y Santos y los obispos Théas y Doumith. Los peritos elegidos fueron G. Philips y C. Bálíc. Después de varias elaboraciones, consultas y discusiones se llegó a un esquema aceptado por todos y que fue presentado a la Subcomisión Doctrinal como texto concordado (marzo 1964). De aquí pasó a la Comisión Teológica que retocó algo la redacción anterior. En el mes de julio Pablo VI autorizó la impresión y distribución de la *Lumen gentium* entre los Padres conciliares para su estudio y ulterior discusión en la sesión tercera del Concilio.

El día 16 de septiembre de 1964 Mons. Maurice Roy, arzobispo de Québec, presentó el capítulo VIII. La exposición, justa y equilibrada, fue alabada por los Padres conciliares. Después de hablar varios obispos —en concreto 33— dando su parecer y sugiriendo algunas variaciones, llegaron a la Secretaría noventa votos pidiendo alguna modificación o precisión.

Elaborado el texto con las propuestas presentadas, se sometió a votación (29 de octubre). Los Padres que votaron fueron 2.091; votos positivos: 1.559; votos negativos: 10; votos positivos *iuxta modum*: 521; voto nulo: 1.

De nuevo se recogieron las variaciones propuestas y algunas —26— se incluyeron en el esquema. El 14 de noviembre en la 125ª Congregación General se volvió a votar el capítulo VIII y en ese momento 2.096 Padres refrendaron el documento contra 23 que lo rechazaron.

Así llegamos a la solemne sesión de clausura del tercer período del Concilio donde se votó globalmente la Constitución *Lumen gentium* con el siguiente resultado: votos emitidos: 2.156; votos afirmativos: 2.151; votos negativos: 5.

La doctrina mariana conciliar

En primer lugar, debemos precisar que el capítulo VIII no es un apéndice ni un documento agregado a la Constitución *Lumen gentium*, sino que pertenece al *corpus* de la Constitución, y para su recta comprensión es necesario partir de la doctrina expuesta en los siete primeros capítulos.

Antes de introducirnos en el texto conviene tener en cuenta las siguientes premisas:

a) Este capítulo mariano no pretende agotar cuanto puede decirse de la Virgen (cfr. n. 54), aunque «es la primera vez que un Concilio ecuménico presenta una síntesis tan extensa de la doctrina católica sobre el lugar que María Santísima ocupa en el misterio de Cristo y de la Iglesia»¹⁰¹.

b) El Concilio no intenta resolver las controversias de las diversas tendencias mariológicas. «Siguen conservando sus derechos las opiniones que en las escuelas católicas se proponen libremente acerca de aquella que, después de Cristo, ocupa en la Santa Iglesia el lugar más alto y a la vez más próximo a nosotros» (n. 54).

c) El texto conciliar legitima el valor de la Tradición y del Magisterio eclesiástico que, juntamente a la Sagrada Escritura, sirven de base para un progreso acertado de la Mariología. La mente del Concilio es que los textos del Antiguo Testamento deben ser «leídos en la Iglesia» y bajo la luz de una ulterior y más plena revelación (cfr. n. 55).

d) Se intenta eliminar el peligro latente de una Mariología cerrada, autónoma y aislada. Para ello se sitúa a María dentro del misterio de la salvación y allí se la ve con sus privilegios y prerrogativas personales: María está en el centro de la Iglesia peregrina, adornada con dones singulares (nn. 53, 56, 58, 60, 63-66).

e) Este texto magistral contempla a María desde una perspectiva histórico-salvífica y deja de lado la orientación teológico-especulativa predominante en los años previos al Concilio¹⁰².

101. PABLO VI, *Alocución pontificia en la clausura de la sesión tercera del Concilio*, en *Insegnamenti di Paolo VI*, Roma 1964, t. II, p. 674.

102. «Para desterrar toda mitología no hay mejor método que el de la teología que considera a María dentro del misterio de la salvación». PHILIPS, G., *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 1969, t. II, p. 408.

f) En el documento está latente un evidente afán ecuménico. El mismo hecho de presentar la doctrina mariana basada en los datos escriturísticos (nn. 55-59) da pie a posteriores diálogos con los protestantes, para que, a través de una base común, pueda ir asentándose ese acercamiento tan deseado por la Iglesia.

Ya centrándonos en el texto mariano, el mismo título «la Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el Misterio de Cristo y de la Iglesia» indica la metodología que se va a seguir; partiendo de la realidad de la maternidad divina, y de su íntima e indisoluble relación con Cristo, se sitúa a María en el misterio salvífico, para obviar de esta manera una separación o alejamiento que la desvincule de los hombres. En otras palabras, podemos afirmar que María, aun siendo la criatura más excelsa y perfecta, es, a la vez, el ser más comprometido y el que guarda relación más íntima con la humanidad redimida (cfr. n. 54).

Si en la polémica conciliar han estado muy presentes las dos corrientes explicitadas en Lourdes, el texto aprobado y sancionado por el Concilio va más allá de las fricciones y, por elevación, supera la antinomia de las posturas previas, llegando a una síntesis conciliadora. Por pertenecer al misterio de Cristo, María forma parte necesariamente del misterio de la Iglesia, ya que, en la mente del Concilio, existe un único misterio, que es el de Cristo prolongado en la Iglesia¹⁰³.

Desde los primeros números del capítulo VIII, se advierte esta preocupación. Después de situar a María en relación con la Trinidad (nn. 52 y 53), se la presenta solidaria con la estirpe de Adán, quien la invoca como Madre amantísima y «miembro excelentísimo y enteramente singular de la Iglesia» (n. 53).

El *corpus* de este capítulo se articula en cuatro secciones que estudiaremos por separado.

1. *Misión de María en la economía de la salvación (nn. 55-59)*

El Concilio, comenzando por el Antiguo Testamento (n. 55), presenta los textos marianos escriturísticos en donde se aprecia la íntima implicación de la «mujer» en el misterio de Cristo. La figura de la mujer, Madre del Redentor, que ya aparece en Gen 3, 15, se va iluminando progresivamente y aparece como la virgen madre del «Dios

103. Cfr. ALDAMA, J.A. DE, «¿Avances de la Teología mariana en el Vaticano II?», *EstMar* 31 (1968) 31; ESQUERDA BIFET, J., «Aportación doctrinal y valoración del capítulo mariano de la "Lumen Gentium"», en *Enciclopedia Mariana Posconciliar*, Madrid 1975, p. 90. De todas formas, en los nn. 55-59 se advierte un planteamiento marcadamente cristológico; en tanto que en los nn. 60-65 domina la orientación eclesiológica. Cfr. NAPIORKOWSKI, S., «Panorama actual de la Mariología», *Conc* 29 (1967) 477-479.

con nosotros» (Is 7, 14; Miq 5, 2-3; Mt 1, 22-23). Ella es el paradigma de los pobres de Yahvéh y a la vez es la excelsa Hija de Sión.

En los párrafos siguientes (nn. 56-59) el Concilio contempla a María en las diversas manifestaciones neotestamentarias, empezando por la Anunciación (n. 56), cuando con su *fiat* acepta conscientemente ser Madre del Redentor y desde ese instante se entrega del todo —en cuerpo y alma— a la persona y obra de su Hijo. En la doctrina conciliar se aprecia que la cooperación activa de María en la liberación de los hombres tiene ya su fundamento en el primer instante de su aceptación del plan divino. Esta participación hace que se le pueda aplicar, con justicia, el título de «Nueva Eva» o «Segunda Eva».

«La unión de la Madre con el Hijo en la obra de la salvación se manifiesta desde el momento de la concepción virginal de Cristo hasta su muerte» (n. 57). Con esta lúcida observación, el Concilio condensa y sintetiza la pertenencia de María a la *historia salutis*. A continuación relata de forma resumida los momentos más significativos de ese itinerario: la visitación, el nacimiento del Salvador, la adoración de los pastores y de los Magos, la purificación, la pérdida del Niño en el Templo (n. 57), las bodas de Caná, la peregrinación en la fe, la Cruz (n. 58), Pentecostés y la Asunción (n. 59).

Es digno de mención que en la exposición de este recorrido mariano, el texto conciliar resalte en todas y cada una de las escenas contempladas su dimensión soteriológica; o, dicho de otra forma, María al consagrarse totalmente, como esclava del Señor, a la persona y obra de su Hijo, cooperó en la redención de todos los hombres, convirtiéndose en causa de la salvación propia y de la del género humano (cfr. n. 56).

2. Relaciones entre la Santísima Virgen y la Iglesia (nn. 60-65)

Si, como hemos dicho, en el ánimo del Concilio estaba presente la dimensión ecuménica, se aprecia aquí palpablemente esta preocupación, al empezar el n. 60 con una alusión explícita al *unus Mediator paulino*¹⁰⁴, tan del agrado de la tradición luterana. Tomando como base esta verdad de fe, el texto conciliar afirma la mediación materna de la Virgen para con los hombres, subrayando su vinculación con la única mediación de Cristo (cfr. n. 62): la misión maternal de María, que es de beneplácito y no de necesidad, se apoya en la mediación del Re-

104. Cfr. 1 Tim 2, 5-6.

dentor, depende totalmente de ella —es subordinada— y fomenta la unión de los creyentes con Él (cfr. nn. 60 y 62).

En los dos apartados siguientes (nn. 61 y 62) se fundamenta la existencia de esta mediación materna¹⁰⁵. En efecto, la misión maternal se justifica: a) por la predestinación eterna como Madre de Dios (n. 61); b) por su consentimiento y aceptación de la voluntad divina con el *fiat* de la anunciación (n. 62); c) por ser la compañera singularmente generosa del Señor, desde el momento de su generación hasta acompañar a su Hijo en la Cruz (n. 61); d) porque «asunta a los cielos no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna» (n. 62).

Como se desprende de la enumeración de estos motivos, la mediación mariana tiene un doble fundamento: María es mediadora de forma *mediata*, porque ella concibió al Redentor y, a la vez, lo es de una manera *inmediata*, porque con sus actos se une voluntaria y conscientemente a las acciones redentoras de su Hijo.

Además, el texto del Concilio da pie para afirmar que la mediación de la Virgen se extiende tanto a la adquisición de las gracias¹⁰⁶ —redención objetiva—, como a la distribución de ellas¹⁰⁷ —redención subjetiva.

A continuación, en esta sección se contempla a María como ejemplo, modelo y tipo de la Iglesia. La maternidad divina es la causa de la unión esencial de la Virgen con la Iglesia (n. 63), como «un arquetipo está necesariamente unido con la imagen que se hace a su semejanza»¹⁰⁸. Esta unión es, por tanto, derivada de una previa: la unión de la Madre con su Hijo.

Consecuentemente, esta unión íntima entre María y la Iglesia origina unas relaciones o vínculos mutuos. En efecto, María es: a) tipo de la Iglesia¹⁰⁹, en orden a la fe, caridad y unión perfecta con Cristo

105. Nótese que el término Mediadora sólo se utiliza una vez en el texto conciliar (n. 62). Y según se desprende de los documentos del Concilio costó incluirlo, no por razones doctrinales, sino por motivos ecuménicos. De hecho, en el n. 62 viene mitigado al ponerlo en yuxtaposición con otros títulos marianos.

106. Véase la clara alusión a este hecho: «Concibiendo a Cristo [...] padeciendo con su Hijo cuando moría en la Cruz, cooperó en forma enteramente impar a la obra del Salvador» (n. 61).

107. «Con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna» (n. 62).

108. ALDAMA, J.A. DE, «María, arquetipo de la Iglesia como Virgen y Madre», en *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, Madrid 1967, p. 403.

109. El término «tipo» no debe tomarse en la acepción veterotestamentaria, sino en el sentido de prototipo o paradigma. Es decir, al afirmar que «María es tipo de la Iglesia» se desea indicar que María es ese ejemplar o modelo perfectísimo que sirve de punto de referencia a toda la Iglesia. Cfr. GALOT, J., «María tipo y modelo de la Iglesia», en *La Iglesia del Vaticano II* (BARAÚNA, G., director), Barcelona 1968, t. II, p. 1185.

(nn. 63 y 64); b) modelo tanto de madre como de virgen (nn. 63 y 64).

Lógicamente, el texto conciliar en el párrafo siguiente (n. 65) explicita esta doctrina, poniendo ante la comunidad de los creyentes las virtudes de María que deben imitar: su eximia santidad y sus virtudes teologales, en especial su peregrinación en la fe y su amor materno.

3. *Devoción y culto a la Santísima Virgen (nn. 66-67)*

Si en los párrafos precedentes el texto conciliar contempla la relación existente entre María y la Iglesia, ahora nos presenta la correspondencia entre la Iglesia y María, originada, obviamente, por la maternidad divina y por la relación tipológica existente entre ambas.

Esta sección comienza con una afirmación teológica que enuncia el fundamento del culto mariano: María, elevada por encima de los ángeles y de los hombres, por su maternidad y por su asociación a la obra de la salvación, es honrada por la Iglesia con un culto especial (n. 66).

A continuación se recoge un panorama histórico de este culto, distinguiendo dos épocas: desde los tiempos remotos hasta el Concilio de Éfeso y desde esta fecha hasta nuestros días. Se constata explícitamente que el culto mariano ha crecido maravillosamente en el amor, en la invocación y en la imitación a la Santísima Virgen. Finalmente, hace una valoración doctrinal del culto, diferenciándolo esencialmente del tributado a Dios, e indicando que la veneración a María favorece el otorgado a la Santísima Trinidad.

El n. 67 contiene normas de carácter pastoral que se dirigen, en primer lugar, a todos los fieles, exhortándoles a que fomenten el culto litúrgico. En segundo lugar, a los predicadores y teólogos invitándoles a eliminar tanto una falsa exageración, como una minimización de la singularidad de la Virgen y proponiéndoles el camino a seguir: el estudio de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y del Magisterio. Por último, se dirige de nuevo a los fieles previniéndoles del peligro de un falso sentimentalismo y de una vana credulidad, ajenos a la verdadera devoción.

4. *María señal de firme esperanza (nn. 68 y 69)*

Constituyen estos números un digno epílogo del capítulo VIII y de toda la Constitución Dogmática, no sólo por ser los últimos, sino por la doctrina que se contiene en ellos.

Comienza con una visión escatológica de María, que asunta al cielo en cuerpo y alma, es imagen y modelo de la Iglesia peregrina en la tierra. A la vez es signo de esperanza cierta y de consuelo para todos los creyentes.

Se invoca finalmente a la Virgen como intercesora ante su Hijo, para que, a través de la devoción mariana y de su mediación materna, se logre que todos los cristianos y todos los hombres constituyan un solo Pueblo de Dios.

María, Madre de la Iglesia

El título «Mater Ecclesiae» aparece pocas veces en la literatura cristiana de siglos pasados. Sin embargo, debido a una profundización en la doctrina del Cuerpo Místico fue emergiendo poco a poco.

Fue Benedicto XIV el primer pontífice que afirmó la maternidad de María sobre la Iglesia¹¹⁰. Los papas más recientes —León XIII, Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII— expresan la misma realidad con iguales o equivalentes términos. No obstante, es con Pablo VI cuando este título llega a su plena definición.

En efecto, a pesar de la oposición en el aula conciliar a incluir este título en el texto del capítulo VIII¹¹¹, Pablo VI defendía repetidamente esta prerrogativa tanto en homilías, como en alocuciones al Concilio y en Audiencias Generales¹¹².

Es el 21 de noviembre de 1964 en el discurso de clausura de la tercera sesión del Concilio cuando el Papa declaró solemnemente: «Para gloria de la Santísima Virgen y para consuelo nuestro, proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo cristiano, tanto de los fieles como de los pastores, que la llaman Madre amorosísima; y queremos que de ahora en adelante

110. BENEDICTO XIV, *Bula Gloriosae Dominicae*, en D.M., n. 212, p. 131.

111. En efecto, el cardenal Montini, futuro Pablo VI, en su intervención en el Aula Conciliar (5 diciembre 1962) propuso la inclusión de este título en los documentos conciliares. A pesar del apoyo de bastantes miembros del episcopado polaco, italiano, español y latinoamericano, ciento cincuenta obispos de Escandinavia, Alemania y Francia —a cuya cabeza estaba el cardenal Bea— reaccionaron negativamente, alegando razones ecuménicas y doctrinales. Cfr. LAURENTIN, R., *Mater Ecclesiae selon Paul VI. Historie, intention et portée de la proclamation du 21 novembre 1964*, pro manuscrito 1986, pp. 24-29; cfr. CASANOVAS, R., «El título "Madre de la Iglesia" en los textos y en las actas del Concilio Vaticano II», *EphMar* 32 (1982) 237-264.

112. Véase la alocución del acto mariano conciliar del 11 de octubre de 1963 en Santa María la Mayor, donde decía que la Iglesia «al definirse a sí misma te reconoce como su Madre. En la clausura de la segunda sesión (4 diciembre 1963): «Lugar, decimos, después de Cristo el más elevado y el más cercano, de manera que con el nombre de *Mater Ecclesiae* la podamos adornar y esto redunde en honor suyo y consuelo nuestro». AAS 56 (1964) 37. Igualmente, las Alocuciones de las Audiencias Generales del 27 de mayo 1964 y del 18 de noviembre de 1964.

sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título»¹¹³.

El papa Pablo VI había justificado previamente la oportunidad de la proclamación, pues «la relación de María con la Iglesia, tan claramente establecida por la actual Constitución conciliar, nos permite creer que es el momento más solemne y el más apropiado»¹¹⁴.

La razones en las que el Papa fundamenta el título son, en primer lugar, la Teología del Cuerpo Místico, ya que María es «Madre de Aquel que desde el primer instante de la Encarnación se constituyó en cabeza de su Cuerpo Místico. María, pues, como Madre de Cristo, es Madre también de los fieles y de todos los pastores, es decir de la Iglesia». El Romano Pontífice sostiene, en segundo lugar, que esta prerrogativa «no es nueva para la piedad de los cristianos; antes bien, con este nombre de Madre, y con preferencia a cualquier otro, los fieles y la Iglesia entera acostumbra a dirigirse a María». Habla en tercer lugar de la insistente petición desde diferentes partes del orbe cristiano y por muchos padres conciliares.

Algunos mariólogos sostienen que esta declaración no añade nada al texto conciliar. Si así fuera, no se entendería «que el Papa mismo considere su proclamación como un remate (*fastigium*) a la Constitución misma»¹¹⁵. La mente del Romano Pontífice es mostrar a María no sólo Madre de los fieles, sino del Cuerpo Místico considerado en su unidad y en su totalidad.

El Papa no se limita en este solemne discurso a proclamar el título, sino que afirma que sus bases teológicas son la maternidad y la misión materna de María sobre el pueblo de Dios¹¹⁶.

En efecto, en el plan eterno de la salvación humana, Dios eligió a María como Madre de su Hijo. Esta maternidad es plena e integral, de tal manera que toda su asociación a la redención asume un carácter materno. Ahora bien, esta maternidad no podría ser perfecta y total si solamente se extendiera a cada cristiano individual y no a todos los cristianos reunidos en la comunidad de la Iglesia de Cristo.

«Por otra parte el título “Madre de la Iglesia”, no es menos necesario para la comprensión del misterio de la misma Iglesia. Sin esa maternidad de María, a la Iglesia le faltaría una dimensión que le es esencial. Se puede hacer la comparación con el término “*Theotokos*”, “Madre de Dios”; esta palabra ha sido indispensable en el desarrollo doctrinal de los primeros siglos para una intelección más completa

113. AAS 56 (1964) 1015.

114. *Ibid.*

115. POZZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 60.

116. Cfr. BALIC, C., «María, madre e tipo de la Chiesa», *Div* 8 (1964) 142-147.

del misterio de la Encarnación: para comprender hasta qué punto el Hijo de Dios se ha hecho hombre, es preciso reconocer en María “a la que ha engendrado a Dios”. Hay tan perfecta identidad del hombre Jesús y de la persona divina del Verbo, que la madre de Jesús es madre de Dios. Igualmente para comprender lo que es la Iglesia en su prolongación de la Encarnación, es preciso poner la atención en María, llamándole a la vez madre de Dios y madre de la Iglesia»¹¹⁷. Es decir, la maternidad de María es el arquetipo de la maternidad de la Iglesia.

Esta solemne declaración abre un amplio camino para ahondar en la maternidad espiritual de María. De tal manera que, si nos preguntamos sobre la relación existente entre la maternidad de María sobre la Iglesia y sobre los fieles, podemos decir que la maternidad sobre cada uno de los hombres presupone la maternidad sobre la Iglesia; análogamente a como la capitalidad de Cristo sobre los hombres entraña su capitalidad sobre la Iglesia¹¹⁸. O, dicho de otra manera, María, por ser la Madre de Cristo, es la Madre de la Iglesia y por ello es Madre de cada uno de los fieles.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *La Mariologia nella catechesi dei Padri*, Roma 1989.
- AA.VV., *La Virgen María en los Padres de la Iglesia*, Buenos Aires 1979.
- AA.VV., «Marie, la Nouvelle Eve», *EtMar* 1954-1957.
- ALDAMA, J.A. DE, *María en la Patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970.
- ÁLVAREZ CAMPOS, S., *Corpus marianum Patristicum*, Burgos 1972, siete tomos.
- CASAGRANDE, D., *Enchiridium Marianum Biblicum Patristicum*, Roma 1974.
- Ephemerides Mariologicae*, «María Mater Ecclesiae», 32 (1982).
- ESQUERDA, J., *La Virgen en el Vaticano II*, Bilbao 1966.
- GORDILLO, M., *Mariologia Orientalis*, Roma 1981.
- GUINDON, H.M., *Marie de Vatican II*, Paris 1971.
- LAURENTIN, R., *La Vierge au Concile*, Paris 1965.
- LUBAC, H. de, *La Madonna della Costituzione «Lumen Gentium»*. *Commento al capitolo VIII della Costituzione*, Milano 1967.
- SÖLL, G., *Storia dei dogma mariani*, Roma 1981.
- SPEDALIERI, F., *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa*, Roma 1961-1975, cuatro tomos.

117. GALOT, J., «Theologie del titre Mére de l'Église», *EphMar* 32 (1982) 160.

118. Cfr. Id., «Mère de l'Église», *NRTh* 86 (1964) 1180. LLAMERA, M., «María Madre de la Iglesia», en *Enciclopedia Mariana Posconciliar*, Madrid 1975, p. 414.

CAPÍTULO III

MARÍA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. INTRODUCCIÓN

El Antiguo Testamento narra la historia del pueblo de Israel, el pueblo elegido. A través de esa historia se advierte —mediante una revelación progresiva— la acción de Dios en la vida de la humanidad. Dios prepara de forma cada vez más precisa la venida de Cristo, en quien se realiza la plenitud de los tiempos¹ y quien redime de una vez para siempre a todos los hombres.

Se debe considerar, por tanto, al Antiguo Testamento como una prolongada y gradual preparación a la venida de Cristo. Todos los escritos veterotestamentarios se orientan y dirigen al Mesías, de tal manera que Él está presente en cada una de las páginas de la Biblia. Esta continua presencia de Cristo en toda la revelación se ha expresado mediante el aforismo *Ubique de Ipso*: está presente siempre y en toda la historia del pueblo elegido.

Ahora nos preguntamos si podemos decir lo mismo de María. Estamos tan acostumbrados a contemplar a la Virgen Santísima junto a Jesús, tanto en la narración evangélica, como en la liturgia y en la piedad cristiana, que la primera pregunta que nos hacemos es si esta perfecta asociación entre la Madre y el Hijo comienza en el momento de la Anunciación o se remonta más bien al principio de los tiempos. Dicho de otra manera, deseamos conocer si María está preanunciada en el Antiguo Testamento o si, por el contrario, su presencia se detecta sólo en los Evangelios y demás escritos neotestamentarios.

1. Cfr. Gal 4, 4.

Esta pregunta ha obtenido respuestas dispares entre los exegetas católicos. Para unos, María está ausente del Antiguo Testamento, o las alusiones a Ella son tan implícitas e indirectas que es imposible encontrar allí el menor esbozo de doctrina mariana.

Otros afirman que María se encuentra, al menos, de forma indirecta en toda la Biblia, porque, si en toda ella se habla de Él, por la indisoluble unión entre el Hijo y la Madre, también se habla de Ella: *Ubique de ipsa*; si la Biblia es el libro de Cristo, debe ser a la vez el libro de María.

Entre ambas soluciones se extiende una amplia gama de posiciones, que mantienen la existencia de pasajes del Antiguo Testamento donde se anuncia o se contempla a la Virgen Santísima.

Como la solución al problema no es unívoca, conviene que indiquemos previamente las premisas en las que se debe encuadrar la respuesta.

Debe decirse en primer lugar que no era necesario, con una necesidad absoluta por parte de Dios, que María estuviera anunciada en el Antiguo Testamento. Pero decidir sobre la oportunidad de una revelación anticipada de la Virgen es imposible a partir de suposiciones humanas. Es preciso acudir a los textos inspirados e investigar sobre la existencia de esa revelación.

Al acceder al Antiguo Testamento será muy conveniente determinar con precisión cuál es el sentido auténtico del texto estudiado. Los exegetas y recientemente el documento de la Pontificia Comisión Bíblica², *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, han especificado los diversos sentidos del lenguaje bíblico. Conociendo el verdadero y recto sentido de los pasajes veterotestamentarios, podremos saber con relativa certeza si permiten o no una interpretación mariológica.

Es útil recordar que el *sentido literal*, verbal o histórico, es el que encierra en sí mismo el texto conforme a las leyes comunes del lenguaje humano. Dicho de otra manera, es aquel que responde de forma inmediata a la intención del autor humano³. Puede ser a su vez, *sentido literal propio*, que es el sentido obvio e inmediato de las palabras y sentido literal metafórico o figurado, que no rebasa el ámbito de la intencionalidad del hagiógrafo⁴.

2. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid 1994.

3. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992, n. 116. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica que se acaba de citar dice que «el sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal», p. 77.

4. «El sentido literal de un texto ¿es único? En general sí, pero no se trata de un principio absoluto, y esto por dos razones. Por una parte, un autor humano puede querer referirse al mismo

Como los Libros Sagrados tienen a Dios como autor principal, existe además un *sentido espiritual*, más profundo y desconocido por el autor humano⁵.

Este sentido espiritual puede ser:

a) *típico*, si se expresa en figuras, realidades históricas y sucesos futuros; y puede definirse como «cosas, personas o acontecimientos mencionados en el Antiguo Testamento que además de su significación⁶;

b) *pleno*, si las palabras se sobrecargan con un sentido nuevo, superior y profético. Es decir, el *sensus plenior* contempla la misma realidad teológica que el sentido literal, pero se percibe a un nivel de revelación más pleno, más profundo⁷.

El Concilio Vaticano II proporciona unas pautas clarificadoras para acceder a los textos veterotestamentarios. Dice así: «... los libros del Antiguo Testamento narran la historia de la salvación, en la que paso a paso se prepara la venida de Cristo al mundo. Estos primeros documentos, tal como se leen en la Iglesia y tal como se interpretan a la luz de una revelación ulterior y plena, evidencian poco a poco, de una forma cada vez más clara, la figura de la mujer Madre del Redentor. Bajo esta luz aparece ya proféticamente bosquejada en la promesa de victoria sobre la serpiente, hecha a los primeros padres caídos en pecado (cfr. Gen 3, 15). Asimismo, ella es la Virgen que concebirá y dará a luz un Hijo, que se llamará Emmanuel (cfr. Is 7, 14, comp. con Miq 5, 2-3; Mt 1, 22-23). Ella sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan y reciben de Él la salvación»⁸.

tiempo a varios niveles de realidad. El caso es corriente en poesía... Por otra parte, aun cuando una expresión humana parece no tener más que un significado, la inspiración divina puede guiar la expresión de modo de producir una ambivalencia», PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, o.c., p. 77.

5. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, o.c., n. 117. «Se puede definir el sentido espiritual, comprendido según la fe cristiana, como el sentido expresado por los textos bíblicos, cuando se los lee bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y de la vida nueva que proviene de él»; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, o.c., p. 79.

6. Cfr. CASCIARO, J.M., «Noemática», en GER, t. XVI, pp. 867-873. A su vez este sentido típico puede ser *alegórico*, *tropológico* y *anagógico*.

7. «El sentido pleno se define como un sentido profundo del texto, querido por Dios, pero no claramente expresado por el autor humano. Se descubre la existencia de este sentido en un texto bíblico, cuando se lo estudia a la luz de otros textos bíblicos que lo utilizan, o en su relación con el desarrollo interno de la revelación. Se trata, pues, del significado que un autor bíblico atribuye a un texto bíblico anterior, cuando lo vuelve a emplear en un contexto que le confiere un sentido literal nuevo»; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, o.c., p. 81.

8. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 55.

Es un texto conciso, pero sumamente valioso para esclarecer la cuestión propuesta. El Magisterio de la Iglesia se ha pronunciado por el sentido mariano de esas perícopas del Antiguo Testamento. Tenemos, por tanto, que afirmar que, según la mente del Concilio, los tres pasajes «se refieren a María en un sentido verdaderamente bíblico, y no sólo como acomodaciones marianas. Según el texto del Concilio, María realmente aparece ya proféticamente bosquejada en Gen 3, 15 y ella es la Virgen de que habla Is 7, 14»⁹. Será ya cada texto en particular donde habrá de analizarse si María está presente según el sentido propio o pleno.

Siguiendo a C. Pozo clasificaremos en tres grupos los pasajes del Antiguo Testamento con un sentido mariológico: a) textos con un sentido mariológico cierto; b) textos de sentido mariológico discutido; c) textos marianos por acomodación.

2. TEXTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO CON SENTIDO MARIOLÓGICO CIERTO

Partimos de la base de que Gen 3, 15, Is 7, 14, y Miq 5, 2-3 contienen una revelación auténtica, aunque solamente bosquejada, sobre la Madre del Mesías. Esta revelación se descubrirá de manera patente aplicando la luz que arrojan sobre ellos el Nuevo Testamento y la interpretación usual de la Iglesia.

Génesis 3, 15

La traducción literal del texto hebreo puede ser la siguiente:

3, 15 a) *Enemistad pondré entre ti y la mujer*

3, 15 b) *entre tu linaje y su linaje*

3, 15 c) *él te pisará la cabeza, mientras tú acecharás su calcañar*

a) *Sentido mesiánico*

Este texto será mariológico si previamente hemos comprobado o descubierto su sentido mesiánico, porque únicamente estando presente Cristo, se puede advertir en esta perícopa la presencia de María.

Sin embargo, sólo podremos afirmar el carácter mesiánico del texto, si en él se muestra la victoria del bien sobre el mal; victoria con-

9. Pozo, C., *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990, p. 109.

seguida por el linaje —ya en sentido colectivo o individual— de la mujer. Por tanto, es preciso acudir a Gen 3, 15 c) para verificarlo.

Notamos en el texto que el hagiógrafo utiliza el mismo verbo hebreo (*shûph*) para describir la acción del linaje y de la serpiente. Ahora bien, si el significado de ambas acciones es idéntico, no cabe admitir una victoria total y contundente del linaje de la mujer sobre la serpiente.

Así lo han interpretado algunos exegetas protestantes que ven, por tanto, en él la representación de la lucha indefinida entre el hombre y el demonio: el hombre aplasta la cabeza de la serpiente y ésta hiere mortalmente al hombre en el talón. Es un fin dramático donde, a la postre, no hay vencedor, sino sólo víctimas.

Esta interpretación parece incompatible con la mente del hagiógrafo. En primer lugar, iría contra la mentalidad salvífica que inspira el libro del Génesis. Toda esta narración referente a los castigos y desastres causados por la caída original se encuadra dentro de la historia de la salvación. La promesa hecha por Dios a los primeros padres se ratifica con Noé (cfr. Gen 9, 8 ss.), con Abraham (cfr. Gen 12, 1 ss.), con Moisés (cfr. Ex 3) y con los demás caudillos del Pueblo elegido. Dios promete su bendición y su ayuda al pueblo de Israel, que goza siempre de la protección divina, ante los embates de sus enemigos. En el fondo de toda esta historia hay una actitud de esperanza: al final, Dios —y con Él el Pueblo de Israel— triunfará definitivamente por medio del Mesías. Por tanto, este primer oráculo divino se inserta en una perspectiva victoriosa del bien sobre el mal, del triunfo de la voluntad divina sobre las asechanzas del demonio.

En segundo lugar, no está en el texto la idea de un final igualmente desastroso para la serpiente y para el linaje. Este versículo se refiere, en efecto, al castigo divino del demonio, y es el único que debe recibir la sanción; pues en los versículos siguientes se describe la punición a Adán y a Eva. En este oráculo divino (cfr. Gen 3, 14-19) se advierte además que la corrección impuesta contiene tanto un castigo por parte de Dios como por los demás interlocutores de la acción. Así, por ejemplo, Eva es castigada por Dios y por su marido quien la dominará. En el caso que nos ocupa, no habría un verdadero castigo de la serpiente por parte del hombre si el linaje de la mujer no venciese en la lucha.

Con relación al empleo del mismo verbo hebreo (*shûph*) se han dado diversas soluciones. Algunos más drásticos opinan que no es el mismo verbo, sino dos distintos: *shûph* (aplstar) referido al linaje y

shâ'aph (acechar) con respecto a la serpiente. Lagrange¹⁰, manteniendo el mismo verbo para las dos acciones, afirma que este vocablo tiene dos sentidos; «aplastar —atestiguado por su raíz aramea— y «acechar» —dado por la versión de los LXX—. Coppens propone traducir en el primer caso (*yeshûph*) como un futuro efectivo (que se realiza o logra su fin) —aplastará—, y en el segundo caso (*teshûph*) como un futuro malogrado (acechará)¹¹.

Se puede sostener, por tanto, que en este oráculo divino se profetiza un triunfo total y absoluto del linaje de la mujer sobre la serpiente. Ahora debemos preguntarnos: ¿es el linaje *in genere* el que vence a la serpiente, o un miembro cualificado personal y único de la descendencia? Estudiemos, por tanto, los diversos matices que tiene este concepto.

b) *La descendencia*

La palabra hebrea que traducimos por linaje —*zera'*— significa literalmente semilla. Así lo expresa Ceuppens¹², mostrando que primariamente se predica de la simiente de las plantas (cfr. Gen 1, 12). También se aplica a la descendencia o posteridad, tanto en sentido físico-colectivo (cfr. Gen 13, 15; 17, 7; 22, 17, etc.), o sea, el conjunto de hombres provenientes de una misma raíz o de los mismos progenitores, como en el sentido físico-individual (cfr. Gen 4, 25; 21, 13) —un descendiente concreto individual—. Este vocablo —*zera'*— admite igualmente un sentido moral: el conjunto de personas que persiguen el mismo objetivo (cfr. Is 1, 4).

A la vista de esta diversidad de significaciones de la palabra hebrea, debemos ahora descubrir su sentido exacto en el texto que estudiamos.

Es obvio afirmar que en 3, 15 b) el linaje de la serpiente está usado en sentido moral y colectivo; es decir, es «la colectividad de individuos que tienen la naturaleza de la serpiente tentadora»¹³. O sea, la colectividad de los demonios. Y el linaje de la mujer se entiende en sentido físico-colectivo: la posteridad de la mujer. El sentido colectivo de esta descendencia está exigido por el paralelismo con el linaje de la serpiente.

El versículo 3, 15 c) dice literalmente: *él te aplastará la cabeza, mientras tú...* en hebreo *hû' (ipsum)* y no *hî' (ipsa)* que es la lectura pro-

10. Cfr. LAGRANGE, M.J., *L'innocence et le péché (Gen. 11,4-III)*, RB 6 (1897) 352.

11. Cfr. COPPENS, J., «Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», ETHL 26 (1950), 14 ss; SAYDON, P.P., «The conative imperfect in Hebrew», VT 12 (1962) 124 ss.

12. CEUPPENS, P.F., *De Theologia Biblica*, Torino-Roma 1948, t. IV, p. 3.

13. *Ibíd.*, Cfr. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 102.

puesta por la Vulgata. Por tanto, es el linaje de la mujer el que aplastará la cabeza de la serpiente. Sin embargo, aquí el «linaje de la mujer» hay que considerarlo en sentido individual por los siguientes motivos:

a) el carácter individual del oponente al «linaje de la mujer» —la serpiente— exige el carácter individual de la descendencia. Es decir, la lucha final y conclusiva, aquella en la que la enemistad llega a la radicalidad más profunda, se entablará entre la serpiente tentadora y un descendiente concreto de la mujer;

b) los predicados verbales de esta perícopa están en singular, lo que puede suponer un sujeto singular;

c) la tradición judía en la interpretación de este texto, condujo a que la versión de los LXX, bajo el influjo de la doctrina mesiánica postexílica, tradujese el *hû'* por *autos* —masculino— en vez de *auto* que hubiera concordado con *sperma* (neutro), dando un sentido individual al «linaje de la mujer».

Por el análisis interno que hemos realizado, podemos mantener, en resumen, que esta perícopa tiene una clara dimensión mesiánica. Esto nos da pie a aplicarnos en descubrir si contiene, a la vez, una referencia a la Madre del Mesías.

c) *La mujer*

Con respecto a la «mujer» del texto 3, 15 a) ha habido diversidad de pareceres entre los exegetas y teólogos católicos. Veamos de una forma sintética estas opiniones:

a) Algunos sostienen que la mujer es exclusivamente Eva y no puede probarse que María esté incluida, ni en sentido pleno, ni en el típico¹⁴.

b) Otros afirman que la mujer es Eva en sentido literal y María en sentido típico o espiritual¹⁵.

c) Un grupo de exegetas y teólogos ve en la mujer de una forma literal a María¹⁶.

d) Otros consideran finalmente que la mujer es Eva en sentido literal inmediato, y María en sentido literal profundo y pleno¹⁷.

14. Cfr. GOOSSEN, W., *De cooperati one immediata Matris Redemptoris ad Redemptionem obiectivam*, París 1939, pp. 90-95; LENNERZ, H., *De Beata Virgine*, Roma 1957, p. 935; CEUPPENS, P.F., *De Historia Primaeva*, Roma 1934.

15. Cfr. MANGENOT, E., «La Genèse», DThC 6 (1913) 1212; LAGRANGE, M.J., «Innocence et Peché», RB 6 (1897) 354; BONNETAIN, J., «Immaculée Conception», DBS 4 (1949) 245-250.

16. Cfr. BOVER, J., «Universalis Beatae Virginis mediatio ex Proto-Evangelio (Gen 3,14-15) demonstrata», Gr 5 (1924) 573; ROSCHINI, G.M., *La Madre de Dios*, Madrid 1962, t. I, pp. 222 ss.

17. Cfr. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 162 ss; GALOT, J., «Immaculée Conception», en *María* (MANOIR, H. DU), París 1964, t. VII, pp. 28-32; RÁBANOS, R., «La Maternidad espiritual en Gen. 3,15 y en S. Juan», EstMar 7 (1948) 17 ss.

La tendencia prevalente hoy es la última de las expuestas. En efecto, según una lectura literal del texto, la mujer del versículo 3, 15 a) es evidentemente Eva, que es una de las protagonistas de toda la escena; el nexa narrativo de los versos 13 al 16 lo constata:

- v. 13 *Dijo, pues, Yahvéh Dios a la mujer*
¿por qué lo has hecho? Y contestó la mujer
la serpiente me sedujo y comí
- v. 14 *Entonces Yahvéh Dios dijo a la serpiente...*
- v. 15 *Enemistad pondré entre ti y la mujer...*
- v. 16 *A la mujer le dijo...*

Sería contrario al texto considerar que la mujer del v. 15 es distinta que la de los vv. 13 y 16.

Pero esta lectura del pasaje no agota ni excluye otra significación a un nivel literal más pleno o profundo. Es patente que en el v. 15 «la mujer» es constituida enemiga irreconciliable de la serpiente. La enemistad es total, absoluta y radical. Admitiendo este hecho, no es coherente que Eva pueda identificarse plenamente con esa mujer, máxime cuando acaba de entablar una amistad con la serpiente. Además «lo que allí se nos ofrece es una imagen triunfal de la ‘mujer’. Si Eva hubiera realizado en plenitud tal imagen, no se comprende cómo este gran canto triunfal sobre Eva —la primera imagen y el juicio de valor que Yahvéh pronuncia sobre ella— ha quedado sin eco en la Escritura. Eva no aparece ya nunca en la Biblia aureolada por esta luz triunfal, sino constantemente bajo la triste penumbra de la mujer vencida y seducida (cfr. Ecclo 25, 24; 2 Cor 11, 3; 1 Tim 2, 14)»¹⁸.

Abundando en la misma interpretación, Hauret ve a María representada en la persona de Eva; o sea, la mujer del texto es Eva, pero Eva está revestida de los atributos de María, como en el libro de los Salmos los reyes de Israel están adornados de las prerrogativas mesiánicas¹⁹. Para Rigaux hay una proyección escatológica de la mujer. Es decir, si la mujer tiene su punto de partida en Eva, se proyecta en una perspectiva mesiánica y escatológica en la madre de la descendencia, o sea, del Mesías, y ésta es María²⁰.

18. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 163. Esta frase del P. Pozo es discutible, ya que lo que allí se ofrece no es directamente «la imagen triunfal de la mujer», sino una imagen triunfal de la «descendencia», que indudablemente afecta y redunda en la «mujer».

19. HAURET, CH., *Origenes Genèse I-III*, Luçon 1950, p. 197.

20. RIGAU, B., «La femme et son lignage dans Genèse III, 14-15», RB 61 (1954) 345 ss.

Resumiendo, podemos afirmar que María, sin excluir a Eva, es la Mujer del protoevangelio; ésta es en sentido obvio e inmediato; aquélla en sentido pleno, pero ambas en sentido literal.

Isaías 7, 14

a) El contexto histórico

Los reinos de Israel (Efraim) y de Siria (Aram) han declarado la guerra al reino de Judá regido por Jotam. El motivo de esta contienda es la no adhesión de este último reino a la alianza de los estados del norte que procuraban defenderse ante las ansias expansionistas de Asiria, gobernada por Teglát-Phalasar III.

El ejército siro-efraimita comenzó la invasión del reino de Judá y amenazó directamente a la misma capital Jerusalén. La situación es alarmante, pues Ajaz —sucesor de Jotam— había sido vencido a campo abierto y tuvo que refugiarse precipitadamente, como último recurso, en las fortificaciones de la capital. Entonces, Ajaz, en vez de acudir a Yahvéh y rectificar su conducta desordenada, pidió socorro a Teglát-Phalasar III²¹, quien subió contra Damasco, la conquistó y mató a Rasón, rey de Siria. El precio y recompensa de esta alianza fue un acto impío de Ajaz: la entrega del oro y la plata del templo de Yahvéh y el vasallaje del reino de Judá al de Asiria. A la vez, esta alianza conllevó la separación de la doctrina y culto a Yahvéh, a causa del sincretismo religioso, por la aceptación de la religión asiria. Todos estos peligros que se abatían sobre el reino de Judá explican la intervención del profeta Isaías.

Isaías 7, 1-9. Narra el primer encuentro de Isaías, a quien acompaña su hijo Sear-Yasub, con Ajaz. Es el momento en que los sirios e israelitas triunfan y van contra Jerusalén. El monarca judío tiembla y con él todo su pueblo, por la amenaza inminente de aniquilación. Pecaj, rey de Israel, y Rasón, rey de Aram, habían decidido efectivamente colocar al hijo de Tabel como rey de Judá (v. 6). Con ello se pretendía eliminar la dinastía davídica. Isaías anima al rey Ajaz y al pueblo judío, asegurando que las pretensiones de los reyes de Israel y Siria van contra los designios divinos —en concreto contra la profecía de Natán²²— y, por tanto, no se cumplirán. Al contrario, ambos

21. «Ajaz envió mensajeros a Teglát-Phalasar, rey de Asiria, diciendo: Soy tu siervo y tu hijo. Sube, pues y sálvame de manos del rey de Aram y de manos del rey de Israel que se han levantado contra mí» (2 Reg 16,7).

22. Cfr. 2 Sam 7, 12-16.

reinos desaparecerán en poco tiempo. La promesa de Isaías es un canto a la esperanza y a la confianza en Yahvéh, que ha asegurado la continuidad del reino davídico.

Esta primera exhortación concluye con un aviso y amenaza para Judá: «si no os afirmáis en mí, no seréis firmes» (v. 9), que es una llamada a la conversión, pues la salvación está en la petición de auxilio a Yahvéh, único garante del pueblo elegido. El significado de este aviso queda patente al comprobar los castigos que Dios anuncia a Judá y a Israel por haber abandonado el recto camino y que están narrados en 2 Reg 17, 7 ss.

Isaías 7, 10-13. Yahvéh, por boca de Isaías, vuelve a dar un nuevo aviso a Ajaz, a través de una señal que ratifique la ayuda divina. Esta segunda intervención divina muestra dos cosas: en primer lugar, la incredulidad y la dureza de corazón del rey judío que hace oídos sordos a la primera recomendación del profeta. En segundo lugar, la misericordia de Yahvéh que intenta repetidamente la conversión de la casa de David y la vuelta a la confianza divina, en vez de acudir a la alianza con el rey asirio.

Pretextando una falsa religiosidad, Ajaz rehúsa pedir la señal a Yahvéh. Rechaza, por descreimiento, el signo sobrenatural, y alega con hipocresía que no es lícito tentar a Dios. A pesar de la negativa real, Isaías justamente enojado, enuncia la señal, desenmascarando previamente la falsedad del monarca: «¿os parece poco cansar a los hombres que cansáis también a mi Dios?» (v. 13).

b) *El Emmanuel*

El versículo siguiente presenta el contenido y la realización de la señal. Comienza este texto con el término hebreo *laken* (Neovulgata, *Propter hoc*) que, según Criado, no tiene un sentido causativo, sino un matiz enfático. Su traducción puede equivaler a «pues bien», o «dado esto así», o «siendo esto así»²³. A continuación dice el profeta que «el Señor mismo va a daros una señal». El vocablo señal (*'ôt*, sin artículo en hebreo), puede designar tanto un hecho prodigioso (cfr. Ex 7, 8; Jud 6, 17; Is 38, 7), como un hecho natural que se ha predicho anticipadamente (cfr. Ex 3, 12; Gen 24, 13 ss.); en síntesis, algo que manifiesta la directa intervención divina. Viene después el núcleo de la profecía:

23. CRIADO, R., «El valor de "laken" (Vg. propter) en Is. 7,14», EE 34 (1960) 741-751.

“He aquí que la doncella —’Almah— ha concebido y va a dar a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel.

Si la persona que nacerá —el Emmanuel— es el Mesías, ese texto es mesiánico y a la vez mariológico, porque se cita explícitamente a su madre —la doncella—.

Es patente su sentido mesiánico. En efecto: un poco después (cfr. Is 8, 8) el profeta afirma que Palestina es la tierra del Emmanuel. Sin embargo, en el Antiguo Testamento se dice que Palestina es la tierra de Yahvéh²⁴ y nunca de otra persona, incluida David. Por tanto, se identifica implícitamente el Emmanuel con Yahvéh.

En Is 9, 5 se aplica al Emmanuel los títulos de Admirable-Consejero, Dios-Todopoderoso, Siempre-Padre, Príncipe de la Paz. Son títulos que definen su persona y su misión. A continuación se dice, además, que «es grande su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino» (Is 9, 6)²⁵. Todos estos epítetos desvelan la función de este niño de nombre enigmático y simbólico —Dios con nosotros—, identificándolo con el Mesías, con el Salvador del Pueblo elegido.

Finalmente, en Is 11, 1-4 se nos dice que sobre el Emmanuel «reposará el espíritu de Yahvéh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de temor de Yahvéh». Todas estas prerrogativas recibidas por el Emmanuel le capacitan para realizar el encargo recibido de Dios: instaurar el reino de la justicia y de la verdad (cfr. Is 11, 4-5). Oficio que sólo le compete al Mesías; por tanto, el Emmanuel, a quien se aplican todos estos vaticinios, no puede ser otro que el mismo Mesías.

El sentido mesiánico de este texto viene ratificado explícitamente en el Nuevo Testamento. Lo vemos en Mt 1, 22-23, donde el evangelista cita literalmente Is 7, 14, indicando que esta profecía se cumple en la concepción sobrenatural de Jesús. San Lucas alude a este mismo versículo y a Is 9, 5 cuando narra la salutación angélica (cfr. Lc 1, 31-32).

Bastantes autores sostienen, por tanto, que el Emmanuel, en sentido literal, se identifica con el Mesías²⁶.

24. Cfr. 1 Sam 26, 19; Os 9, 3; Is 14, 2,25.

25. Véase el paralelismo con Lc 1, 31-32; 2, 14.

26. Cfr. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 183-187. La objeción que tiene esta interpretación literal es demostrar cómo este oráculo, que se cumple al cabo de siete siglos, puede ser un signo para Ajaz. Por ello algunos exegetas se inclinan más bien a contemplar, como en el protoevangelio, dos niveles diversos en esta profecía: uno inmediato, que sería signo para el rey judío y otro pleno, en el que se anuncia al Mesías.

c) 'Almah



'Almah, término utilizado por el profeta para designar a la madre del Emmanuel, procede etimológicamente de la raíz 'alam, cuyo significado es «ser fuerte». Su traducción literal concuerda con el de doncella, joven adolescente. Ahora bien, normalmente el sentido etimológico no agota, ni determina plenamente la significación de las palabras, pues el uso puede dar a las palabras un sentido diverso o distinto del meramente etimológico. Por ello conviene investigar el contenido bíblico de este vocablo.

Según afirma Ceuppens, esta palabra, además del texto que estamos estudiando, aparece en otros seis lugares del Antiguo Testamento²⁷:

1. Gen 24, 13: «aquí me quedo parado junto a la fuente. La doncella que salga a sacar agua y yo le diga...». En este versículo se cita a Rebeca como una joven ('almah) que se casará con Isaac y de la que unos versículos antes (v. 16) se dice explícitamente que es virgen (*betûlah*).

2. Ex 2, 8: «Vete, le contestó la hija del Faraón. Fue pues la joven y llamó a la madre del niño». Por todo el contexto se comprueba que la doncella, hermana de Moisés, es virgen. Incluso en la Sagrada Escritura no hay vestigio de que María, la hermana de Moisés, se haya casado y, según la tradición judía, permaneció virgen toda su vida.

3. Cant 1, 3: hablando del encanto del Esposo, le dice la esposa que «por eso te aman las doncellas —'alamôt—» Es obvio que no puede admitirse que las doncellas sean personas casadas. Por tanto, las jóvenes que se enamoran son vírgenes.

4. Cant 6, 7: «sesenta son las reinas, ochenta las concubinas, e innumerables las doncellas». En esta perícopa se distinguen explícitamente las reinas —esposas del rey— y las concubinas de las doncellas. Éstas son una jóvenes, no casadas —vírgenes por consiguiente— que están al servicio de los reyes.

5. Salm 68, 26: «delante los cantores, los músicos detrás, las doncellas en medio, tocando el tamboril». Aparece un grupo de jóvenes en un cortejo religioso. Este texto tiene mucha relación con Salmo 46, 1 y 1 Cron 15, 20 donde aparece el término 'al-alamôt como indicación musical (tonos altos, oboes, voces altas). Según Coppens²⁸, puede significar un grupo de muchachas adictas a la corte o al templo, como cantoras que, de acuerdo con la costumbre, no estaban casadas. Para Pozo²⁹,

27. CEUPPENS, C.F., *De Theologia biblica*, o.c., p. 26 -27.

28. COPPENS, C., «La prophétie de la "Almah"», *ETHL* 28 (1952) 657 ss.

29. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 191.

este término tendría un sentido técnico que incluye la virginidad, incluso consagrada al Señor, en el caso que el servicio sea al templo.

6. Prov 30, 18-19: «tres cosas hay que me desbordan y cuatro que no conozco: el camino del águila en el cielo, el camino de la serpiente en la roca, el camino del navío en alta mar y el camino del hombre en la doncella». Aquí, según la interpretación más común, el escritor sagrado contempla el misterio encerrado en el impulso natural del joven hacia la doncella, en orden al matrimonio y a la unión sexual. Por tanto, la *'almah* de este texto connota la virginidad. Incluso en el versículo siguiente (v. 20) el hagiógrafo habla del camino de la mujer adúltera, señal cierta de que la doncella de la perícopa anterior se contradistingue radicalmente de ésta.

De todos los textos que acabamos de estudiar, podemos obtener las siguientes conclusiones:

- a) nunca se aplica el término *'almah* a una joven casada;
- b) en todos los versículos analizados, la *'almah* es una doncella que se presume virgen;
- c) directa y formalmente *'almah* significa chica o muchacha joven, e indirectamente comporta siempre la virginidad. En tanto que *betûlah in recto* expresa la virginidad.

Siguiendo a Pozo³⁰, nos podemos preguntar ¿por qué Isaías ha utilizado el vocablo *'almah* y no *betûlah* en esta profecía? En primer lugar, porque *betûlah* significa efectivamente virgen, pero no hace ninguna referencia a la edad. Y utilizando este término podría entenderse un caso de una anciana que siendo estéril tiene un hijo. Además, como afirma Coppens, esta palabra connota siempre exclusión de maternidad³¹. En segundo lugar, *'almah*, que directamente incluye el concepto de juventud e indirectamente el de virginidad, no excluye a su vez el de maternidad. Hay, finalmente, otro vocablo, *na'arah*, que significa muchacha joven, pero no connota para nada la virginidad. Por tanto, si Isaías utilizó este término fue porque es el más preciso y conveniente para expresar el vaticinio de Yahvéh.

Diremos para concluir que la versión griega de los LXX lo tradujo por *he parthénos*, virgen en sentido estricto. La versión sirio-peshitta lo transcribió por *bethulta*, que también significa virgen y la Vulgata por *virgo*. Sin embargo, las versiones griegas de Aquila y Simmaco lo traducen por joven, con abstracción de la virginidad. No obstante, hay que decir que estas versiones, realizadas después de Cristo, tienen un marcado matiz anticristiano y procuran prescindir de toda connotación positiva.

30. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 194.

31. COPPENS, J., «La prophétie de la "Almah"», o.c., p. 657.

En resumen, esta profecía, ratificada por la doctrina contenida en Mt 1, 23, se refiere en su sentido literal —para unos inmediato o más profundo, para otros— al Mesías (o Emmanuel) y a su Madre que lo engendrará virginalmente.

Sin embargo, ha habido otras interpretaciones discordantes con lo que aquí hemos expuesto:

a) Algunos judíos de la época cristiana primitiva y bastantes autores cristianos actuales, entre ellos algunos católicos, identifican al Emmanuel con Ezequías, hijo de Ajaz, en sentido literal inmediato y al Mesías en sentido pleno. En esta interpretación la *'almah* en sentido inmediato sería la esposa del rey³² y en sentido pleno María³³.

b) Otros autores identifican la doncella con la esposa del profeta. De todas formas, mal puede Isaías denominar a su esposa *'almah*, cuando en el momento de la profecía tenía un hijo —Sear Jasûb—, con el que se presenta al rey (cfr. Is 7, 3). Además un poco después Isaías denomina a su esposa la profetisa (cfr. Is 8, 3), que engendra a su segundo hijo —Maher Salal Jas Baz—. Sería algo chocante que utilizara en el versículo 7,14 un vocablo un tanto enigmático y no el que, de una manera directa, la define con precisión (profetisa).

Miqueas 5, 1 ss.

Miqueas natural de Moreset, pueblo situado en la región de Se-fela al sudoeste del reino de Judá, ejerció su ministerio profético, según lo dice en el prólogo de su libro, durante los reinados de Jotam, Ajaz y Ezequías³⁴. Fue, por tanto, contemporáneo de Isaías y la data de su libro se calcula unos treinta años posterior al de éste.

Después de haber anunciado el profeta los castigos que recaerán sobre Judá por su infidelidad a Yahvéh (cap. 1-3), relata en el capítu-

32. No obstante, para muchos exegetas esta teoría no concuerda con la cronología. En efecto, es un dato comprobado que Isaías comenzó su ministerio profético en el año 740 a.C. Por otro lado, Ezequías comenzó a reinar entre los años 727-722 (cfr. 2 Reg 18, 2) y entonces tenía 25 años; por tanto, en el momento de la profecía, al menos tenía ocho años.

33. La Pontificia Comisión Bíblica, en el documento antes citado, afirma que «el contexto de Mt 1, 23 da un sentido pleno al oráculo de Is 7, 14 sobre la *'almah*, que concebirá, utilizando la traducción de los Setenta (*parthenos*): 'La virgen concebirá'», PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, o.c., p. 82.

34. Según esta información, su ministerio profético se extendió desde los años 740 a 678 a.C., o sea, de 40 a 50 años. Esta duración tan prolongada cuestiona la exactitud de este dato. Por ello, algunos estudiosos consideran que sólo actuó en tiempo de Ezequías, porque en el libro no hay ninguna alusión a los sucesos anteriores a este rey. Cfr. GEORGE, A., «Michée (le Livre de)», DBS 5 (1957) 1254-1255. También conviene decir que, para la mayor parte de los críticos literarios, el texto Miq 4-5 es postexílico. Aunque no está probada esta tesis, en el caso de que sea exílico, esta perícopa tiene también su interés, porque sería una primera «relectura» de la profecía del Emmanuel.

lo cuarto las promesas futuras que vendrán sobre Sión: será el reino de Yahvéh (vv. 1-5); en él se reunirá el rebaño disperso (vv. 6-8) y vencerá el asedio de sus enemigos (vv. 9-13). En este contexto se enuncia la profecía mesiánica:

'Mas tú, Belén-Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti ha de salir aquel que ha de dominar en Israel, y cuyos orígenes son de antigüedad desde los días de antaño. ²Por eso Yahvéh los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz. ³Entonces él se alzaré y pastoreará con el poder de Yahvéh, con la majestad del nombre de Dios. Se asentará bien, porque entonces se hará él grande hasta los confines de la tierra. ⁴Y él será la Paz.

Lo primero que tenemos que preguntarnos es ¿quién es este Dominador? Algunos judíos afirman que es Zorobabel, quien dominó Israel y condujo al Santuario del Señor las reliquias de sus hermanos, muertos en la cautividad. Sin embargo, este rey no nació en Belén, sino en Babilonia.

Por los atributos que se predicán de este Dominador, no puede ser más que el Mesías. Éste, perteneciente al linaje davídico —su lugar de nacimiento lo certifica—, entronca a la vez con el descendiente de mujer vaticinado en Gen 3, 15, al remontar su origen a los días más antiguos de la humanidad (v. 1). Por el v. 3, se ve además la gran afinidad del personaje profetizado por Miqueas y el Emmanuel del vaticinio de Isaías. De aquí que podamos sostener que esta profecía es esencialmente mesiánica en sentido literal.

Establecida la identidad entre el Dominador y el Mesías, nos corresponde determinar quién es «la que ha de dar a luz». Por la misma conexión interna de la profecía, «la que ha de dar a luz» es aquella mujer de la que nacerá el Salvador en Belén de Efratá, es decir, la Virgen María.

El parentesco de esta profecía con Is 7, 14 es innegable. Se aprecia incluso un paralelismo entre la *'almah* y el Emmanuel con «la que ha de dar a luz» y el Dominador. «La alusión velada a la *'almah* deja atisbar que el nacimiento del Salvador de Israel será un hecho milagroso: no es sorprendente, por tanto, que este suceso sea el signo de una próxima liberación»³⁵. Con esta profecía se complementa el vaticinio de Isaías, afirmándose que la *'almah* dará luz al Emmanuel en Belén-Efratá.

35. ROBERT, A., «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», en *Maria* (MANOIR, H. DU), París 1949, t. I, pp. 38 ss.

3. TEXTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO CON SENTIDO MARIOLÓGICO DISCUTIDO

Jeremías 31, 22

Aunque este texto ha recibido una interpretación mariana, especialmente desde el medioevo, actualmente la mayor parte de los eruditos cuestionan e incluso niegan ese sentido.

La traducción de la Vulgata dice así: «¿Hasta cuándo darás rodeos, oh muchacha infiel? Pues Yahvéh ha creado una novedad en la tierra: la mujer rodeará al varón» (*femina circumdabit virum*).

San Jerónimo hace una interpretación mariológica al decir que «el Señor ha realizado una cosa nueva en la tierra. Sin semen de varón, sin ningún acto carnal, sin concepción, la mujer rodeará al varón en el gremio de su seno [...] el varón perfecto estará contenido en el vientre femenino los meses acostumbrados [...] A la vez ha de constatarse que se llama creación a la natividad del Salvador y a la concepción de Dios»³⁶.

Algunos autores modernos han citado en el mismo sentido las exégesis de San Cipriano³⁷, San Atanasio³⁸ y de San Agustín³⁹; sin embargo, un estudio de Condamin⁴⁰ muestra con nitidez que la obra atribuida a San Cipriano pertenece realmente a Erinaldo de Bonaval, coetáneo de San Bernardo, y que el sermón agustiniano es también espurio. El texto de San Atanasio cita literalmente la versión de Aquila, sin emitir un juicio de valor⁴¹. Por todo esto, «los autores católicos abandonan cada vez más el sentido mariano de este texto»⁴². Un estudio filológico del original hebreo niega además esta posibilidad. En efecto, el texto hebreo dice: *neqebah tesôbeb gaber*.

a) *neqebah* es un término que indica, en este caso, a la mujer en contraposición al varón (Gen 5, 2), o a la hembra en competencia con el macho (Gen 6, 19). Por tanto, nunca se predica de una virgen, porque connota una referencia sexual: es la mujer en cuanto destinada a la unión marital;

b) *tesôbeb* es la forma *po'el* del verbo *sabab*, que significa: girar alrededor, rodear. En Deut 32, 10 se utiliza en un sentido moral, significando «envolver de regalos» (cfr. Salm 32, 10). Por el contrario,

36. SAN JERÓNIMO, *Commentariorum in Jeremiam prophetam*, libro VI, PL 24, 914 ss.

37. SAN CIPRIANO, *Liber de cardinalibus operibus Christi*, I, PL 189, 1620.

38. SAN ATANASIO, *Expositio fidei*, 3 PG 25, 205.

39. SAN AGUSTÍN, *Sermo 119*, 3, PL 39 1983.

40. CONDAMIN, A., «Le texte de Jeremie XXXI, 22 est-il messianique?», RB 6 (1897) 396-404.

41. Cfr. CEUPPENS, P.F., *De Theologia biblica*, o.c., p. 55.

42. ROBERT, A., «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», o.c., p. 25.

según afirma Ceuppens, nunca se aplica este término a la madre que lleva en su seno al hijo⁴³;

c) *gaber* (o *geber*), que literalmente es «ser fuerte», se toma frecuentemente como sinónimo de *'ish* (varón), aunque, con más determinación, se usó como macho u hombre de sexo masculino (Jer 30, 6). En este caso, es un término apropiado para completar la contraposición sugerida por *neqebah*.

Esta exégesis hace imposible el sentido mariológico de la perícopa; por tanto, la interpretación más acorde con la exégesis actual es sostener que se refiere a Israel, que ha tenido un comportamiento infiel, abandonando a Yahvéh y uniéndose a dioses paganos. La gran novedad es que la díscola muchacha que iba dando rodeos por todas partes (Israel), se volverá de nuevo al esposo o varón (Yahvéh).

La esposa del Cantar de los Cantares

Este libro, redactado en la época del postexilio (segunda mitad del siglo V a.C.), retoma las grandes líneas del pensamiento yahvista. Como sostiene Robert, esta obra surge «en un medio intelectual y religioso que vive del pasado y que se nutre preferentemente de la doctrina de los profetas»⁴⁴. Sus fuentes bíblicas son especialmente Os 2; Jer 31; Ez 16 e Is 44, 4-8; 61, 10-11; 62, 3-5; estos textos muestran la relación entre el pueblo de Israel —personificado en forma de esposa— y Yahvéh.

Ninguna obra del Antiguo Testamento ha tenido interpretaciones tan dispares.

Van desde una interpretación naturalista, que la considera un mero libro de amor humano, donde se ensalza el valor de la fidelidad y de la monogamia, hasta un sentido alegórico espiritual (donde las palabras deben tomarse en un sentido literal impropio o figurado), pasando por la interpretación típica, en la que las palabras son susceptibles de dos significaciones (una literal, donde se celebra el amor de Salomón hacia la reina sunamita Abisag; y otra típica, donde se expresa el amor de Dios al pueblo elegido).

La opinión más común en la tradición judía y católica es la interpretación alegórica: en el amor sponsalicio se representa el amor sobrenatural de Dios hacia los hombres. Su significación originaria es

43. Cfr. CEUPPENS, P.F., *De Theologia biblica*, o.c., p. 54.

44. ROBERT, A., «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», o.c., p. 25.

el desposorio de Yahvéh con Israel. De esta primera explicación se pasó a las relaciones entre Dios y la Iglesia; y como «la Iglesia no es una abstracción, sino una comunidad viva —ni Cristo ama a su Iglesia como una abstracción, sino en ella a cada uno de sus miembros—, era natural la exégesis concretizante, en la línea de la relaciones entre Cristo y cada alma»⁴⁵. Y es obvio, que de un modo singular y único, la interpretación cristiana, al menos desde la época medieval, haya visto allí mostrado el amor de Cristo a su Madre. Fue Ruperto de Deutz quien propuso una interpretación alegórica mariana de todo el libro⁴⁶, pues hasta él los Padres aplicaron diversos pasajes de esta obra a María, pero no hicieron una interpretación global mariana.

Sin embargo, debemos preguntarnos si esta interpretación mariana de todo el Cantar, es una interpretación bíblica *stricto sensu*, o más bien es una simple acomodación.

Muchos autores se inclinan por aceptar como cierto y verdadero el sentido mariano del Cantar de los Cantares; no obstante, otros estudiosos ven incompatible la aplicación del Cantar a María ni siquiera en un sentido pleno, porque «si el Cantar de los Cantares es esencialmente el cuadro de las purificaciones y ascensiones sucesivas del Israel arrepentido, nadie puede intentar ver allí el espejo del alma de María, pues las “purificaciones”, el “arrepentimiento” y la “penitencia” no pueden encontrar lugar en ella»⁴⁷. Basan esta afirmación en diversos pasajes del libro (5, 2-6; 2, 7; 3, 5; 8, 4, etc.) donde se aprecia cierta resistencia de la esposa a los requiebros de amor del esposo, que denota una falta de sintonía y de fidelidad. Son actitudes incompatibles con la pureza y entrega de María. Por esto no se pueden «aplicar (esos textos) a la Santísima Virgen, ni en sentido literal, ni en sentido *plenior*, ni en sentido típico, sino sólo en el sentido acomodaticio»⁴⁸.

El salmo 45

Aunque algunos han considerado este salmo como un canto profano que ensalza las bodas de un rey de la dinastía de David con una princesa extranjera, la gran mayoría de la tradición judía y cristiana mantiene que canta las bodas del Mesías con Israel. Es en esencia el

45. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 141.

46. DEUTZ, R., *In Canticum de Incarnatione Domini libri septem*, PL 168, 839-962.

47. COPPENS, J., «La Mère du Sauveur à la lumière de la Théologie vétértestamentaire», *ETHL* 31 (1955) 19; cfr. FEUILLET, A., *Le Cantique des Cantiques. Étude de théologie biblique et réflexion sur une méthode d'exégèse*, Paris 1953, pp. 124 ss.

48. ROBERT, A., «La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament», o.c., p. 33; cfr. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., pp. 141-146.

mismo tema que el Cantar de los Cantares, pero con una diferencia: las bodas no son aquí entre Yahvéh e Israel, sino entre el Mesías e Israel.

Después de una breve introducción (v. 2), se describen las excelencias personales del rey-esposo (vv. 3-10). Son excelencias de carácter admirativo: su reino es eterno (v. 7); su ley, la justicia (v. 8); su cetro es de equidad (v. 7); su hermosura ante Dios es única e incomparable (v. 3); la bendición divina le acompañará por siempre jamás (v. 3), y la unción de Yahvéh es especial (v. 8). Todos esos atributos y dones sólo convienen al Mesías, en cuyo reino escatológico triunfa la justicia.

El v. 10 introduce a la reina ataviada con el oro de Ofir. El resto del salmo se centra en ella.

Ahora bien, si en la primera parte de este salmo se habla en *sensus plenior* del Mesías ¿no cabe suponer que la reina vaticinada en esta segunda parte sea María?

Sin embargo, en el v. 11 se produce un cambio brusco en la exposición del tema. Hay un verdadero reproche: «Escucha, hija, mira y pon atento oído, olvida a tu pueblo y la casa de tu padre». En un sentido literal propio el hagiógrafo da a entender que se trata de una princesa extranjera todavía apegada a la tradición de su familia y de su región de origen. Sólo abandonando y rompiendo con el pasado, podrá participar de las delicias del esposo. La construcción de la frase hebrea mediante un *waw* consecutivo (olvida... sólo entonces), conlleva la necesidad de la renuncia de lo anterior, para que el rey quede prendado de la belleza de la reina.

Evidentemente, en *sensus plenior* no puede aplicarse esta perícopa a María, pues, al estar exenta de pecado original y al poseer la plenitud de la gracia, nunca ha estado separada de Dios, ni con el afecto, ni con el deseo.

Como hemos expuesto al principio, el sentido literal pleno contempla en este salmo a Israel, que se desposa con el Mesías. Para ello, es preciso que el pueblo elegido rompa sus vínculos con el mundo pagano y, a cambio, recibirá la felicidad futura.

La interpretación mariológica de este texto que se hace en la liturgia, se realiza en un sentido meramente acomodaticio.

4. TEXTOS MARIOLÓGICOS POR ACOMODACIÓN

El Antiguo Testamento, a lo largo de su propia historia, va conduciendo progresivamente a la plenitud de la revelación, que culmina en la venida de Cristo. Esta marcha progresiva se realiza no sólo a

través de una gradual revelación de los misterios divinos, sino también por la vida, tanto de aquellos siervos de Yahvéh que constituyen los pilares fundamentales del pueblo elegido —Abraham, Moisés, Samuel, David, Elías, Eliseo, Isaías, etc.—, como de aquel «resto de Israel» que, a pesar de la infidelidad del pueblo, permaneció siempre fiel a Dios. A él pertenecen los *ānawim*, o pobres de Yahvéh, que son objeto de la predilección divina. «Se trata de gente humilde, víctima, muchas veces, de los abusos de los poderosos y que, por tanto, se entregan a Dios con la más viva confianza, tributándole un servicio de genuina religiosidad y bondad. De tal manera que pobre es sinónimo de justo y temeroso de Dios. Cuando San Lucas (2, 25) afirma de Simeón que es “hombre justo y piadoso que esperaba la consolación de Israel”, sintetiza la espiritualidad de los *'anawim*»⁴⁹.

En María se unifican estas dos cadenas vitales: la de los gigantes del espíritu, pues María —que pertenece a la estirpe de David o a la estirpe sacerdotal— es la «excelsa Hija de Sión», y la de los pobres de Yahvéh, ya que es la *ancilla Domini*, la sierva del Señor, la perfecta *'anawah*.

Más aún, la historia del Antiguo Testamento confluye y desemboca en María, porque, por medio de Ella, Israel engendra al Mesías, cumbre de la entrega de Yahvéh al pueblo elegido. Esta confluencia autoriza a pensar en cierta presencia de María en diversos eventos del Antiguo Testamento. Es una presencia no justificada por un sentido bíblico-mariológico de los textos, sino por una acomodación, a través de la cual la Liturgia, los Padres y los escritores eclesiásticos contemplan, de alguna manera, en esas perícopas la figura y las prerrogativas de María.

Acomodaciones marianas

Hay dos textos de los libros sapienciales acomodados a María en la liturgia:

a) *Proverbios* 8. En los primeros capítulos de este libro (caps. 1 al 9) se aborda el tema de la Sabiduría divina. A lo largo de esos textos se va profundizando en la comprensión de este atributo divino. El capítulo 8.º representa el momento álgido de ese desarrollo doctrinal de la literatura sapiencial. Aquí aparece la Sabiduría personificada bajo la forma de un profeta, adornado de autoridad y dignidad (vv. 6-21),

49. PIAZZA, A., «María en el Antiguo Testamento», en *Enciclopedia mariana Theotocos*, Madrid 1960, p. 47.

que desvela el secreto de su origen —«Yahvéh me creó, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui moldeada, desde el principio antes de la tierra» (vv. 22-23)— y su misión es la constitución del mundo —«cuando asentó los cielos, allí estaba yo, cuando trazó un círculo sobre la faz del abismo, cuando arriba condenó las nubes, cuando afianzó las fuentes del abismo, cuando al mar dio su precepto para que las aguas no rebasaran su orilla, cuando asentó los cimientos de la tierra, yo estaba allí como arquitecto» (vv. 24-30)—. Es obvio que estas frases sólo pueden aplicarse en sentido bíblico a la Sabiduría; sin embargo, el hecho de que la Iglesia acomode estos textos a María nos hace descubrir que María está íntimamente vinculada al designio eterno del plan de Redención y su cooperación a la obra salvadora.

b) *Eclesiástico* 24. Este libro, que no figura en el canon judío, fue compuesto por Ben Sirá muy a principios del siglo segundo antes de Cristo (hacia el año 190). Pertenece a la literatura sapiencial y, por su forma, está en la misma línea de sus predecesores. Su doctrina es tradicional: la Sabiduría viene de Yahvéh y su principio es el temor de Dios. Ben Sirá es un escriba amante de la Ley, fervoroso del Templo y de sus ritos, respetuoso del sacerdocio y buen conocedor de los Libros Sagrados. Desea ofrecer una instrucción de la Sabiduría a los *jasidim*, es decir, a los «piadosos» que, con limpio corazón, desean defender la fe judía contra las doctrinas llegadas a Palestina

El espléndido desarrollo del capítulo 24 sobre la Sabiduría es deudor de Proverbios 8; sin embargo, presenta un planteamiento distinto: la Sabiduría, cuya mansión original es el cielo, baja a la tierra y relata su recorrido por todas las regiones, donde ejerce su dominio y poder (vv. 6-7), pero sólo encuentra su morada definitiva en el pueblo escogido (vv. 8-11). Aquí ejerce una función casisacerdotal —«he ejercido el ministerio, en su presencia, en la Tienda Santa» (v. 10)— y en Sión se ha afirmado. Este crecimiento está descrito simbólicamente a través de una frondosidad grandiosa de árboles y arbustos (vv. 13-18). «Finalmente el autor desvela el secreto de esta bella alegoría: la Sabiduría es la Ley de Moisés, heredad de las asambleas de Jacob, es decir, de las comunidades judías de la dispersión»⁵⁰.

Este texto, acomodado a la Virgen, ofrece un cúmulo de ricas perspectivas: la heredad del Señor sobre la que María reina es el conjunto de las almas justas. La exuberante descripción de la vegetación de Palestina, son los frutos de la piedad mariana. «En este ambiente cobra todo su sentido la invitación de la perícopa: “*venid a mí, vos-*

50. ROBERT, A., «La Sainte Vierge dans l’Ancien Testament», o.c., p. 31.

otros que me deseáis, y llenaos de mis productos. Porque mi nombre es más dulce que la miel y mi heredad más que un panal de miel” (vv. 19-20)»⁵¹.

Figuras y símbolos marianos

La Liturgia, la devoción popular y los autores espirituales han aplicado frecuentemente en sus oraciones, cantos y plegarias muchos símbolos y figuras bíblicas a María.

El florilegio mariano abunda en figuras veterotestamentarias. Tenemos que repetir que no son verdaderos «tipos», es decir, personas que en la intención divina prefiguraban a María. Quizá la única excepción sea el paralelo Eva-María, del que podemos afirmar sólidamente que Eva es «figura» de María.

Muchas heroínas y mujeres del Antiguo Testamento han sido consideradas en la literatura mariana prefiguraciones de María. Así por ejemplo y sin agotar el tema citaremos a:

- a) Sara, esposa de Abraham⁵², que contra toda esperanza —era estéril— engendra al hijo prometido;
- b) Rebeca, hija de Bathuel⁵³, esposa de Isaac, que cuando Eliezer siervo de Abraham la conoció en la fuente de agua «era una joven agradable y virgen bellísima que no había conocido varón»;
- c) María, hermana de Moisés⁵⁴, virgen y profetisa que entona un estribillo en alabanza a Yahvéh en el paso del mar Rojo;
- d) Ana, madre de Samuel⁵⁵, atormentada por una larga esterilidad, Dios escuchó su ardiente plegaria y engendró a un hijo. Arrebataada por la alegría, entona un cántico de gratitud⁵⁶;
- e) Ester, esposa de Asuero, que por sus súplicas ante su esposo el rey, libró al pueblo judío de la persecución decretada por el primer ministro Aman⁵⁷;
- f) Débora, profetisa y juez de Israel, que libró a su pueblo de la dominación cananea⁵⁸;
- g) Judith, viuda de Manasés, fiel y temerosa de Dios que cortó la cabeza de Holofernes, librando a su pueblo de la dominación asiria.

51. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 131.

52. Cfr. Gen 17, 16-19; 18, 10-14.

53. Cfr. Gen 24, 12-15.

54. Cfr. Ex 15, 20-21.

55. Cfr. 1 Sam 1 y 2.

56. Cfr. 1 Sam 2, 1-10, es el preludeo del *Magnificat* mariano.

57. Cfr. Ester

58. Cfr. Jud 4 y 5.

A ella cantó el pueblo: «Tú eres la gloria de Jerusalén, tú la alegría de Israel, tú el honor de nuestro pueblo y por eso serás bendita para siempre»⁵⁹.

La devoción a María ha cantado sus prerrogativas por medio de comparaciones y analogías pertenecientes a la historia bíblica. Estos símbolos, a veces de gran belleza, son una manera de ensalzar las perfecciones de María. Así, como botón de muestra, se ha simbolizado a la Virgen con: la hermosura y fecundidad del Paraíso terrenal (cfr. Gen 2, 8-9); el arca de Noé, que flota en las aguas y lleva en su seno al padre de la humanidad renovada (cfr. Gen 6); la escala de Jacob que une el cielo con la tierra (cfr. Gen 28, 12); el arco iris (cfr. Gen 8, 21); la zarza ardiente (cfr. Ex 3, 1-11); el arca de la Alianza (cfr. Ex 25, 10-26); el candelabro de oro (cfr. Ex 25, 31-40); el vaso lleno de maná (cfr. Ex 16, 33); el vellocino de Gedeón (cfr. Jud 6, 36-40); Jerusalén, donde habita el Señor (cfr. Salm 87); la puerta cerrada (cfr. Ez 44, 1-2); etc.

Bibliografía

- ASENSIO, F., *Maria nella Bibbia. Passagio attraverso l'Antico Testamento nel Nuovo*, Roma 1967.
- BEA, A., «Maria SS. nel Protovangelo (Gen 3,15)», Mar 15 (1953) 1-21.
- CANTINAT, J., *La Madonna nella Bibbia*, Bari 1970.
- CEUPPENS, P.F., *Mariologia Biblica*, Roma 1951.
- COPPENS, J., «La Mère de Sauveur à la lumière de la Théologie vétérotestamentaire», EThL 31 (1955) 7-20.
- KÖHLER, T., *Maria nella Sacra Scrittura*, Verbiana 1970, t. I.
- SCOTT, M.P., *A Virgin called Woman*, Portglenome 1986.
- SERRA, A., *Maria nel misterio di Cristo secondo l'Antico Testamento*, Roma 1971.
- SPADAFORA, F., *Maria santissima nella Sacra Scrittura*, Roma 1963.
- SPEDALIERI, F., *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, Messina 1961, t. I.
- SPINETOLI, O. DA, *Maria en la Biblia*, Pamplona-Madrid 1966.

59. Jud 15, 9.

CAPÍTULO IV

MARÍA EN EL PRIMITIVO KERIGMA CRISTIANO

1. INTRODUCCIÓN

En el primer kerigma cristiano, centrado en la figura de Jesús, no aparece la figura de María. Siguiendo la tradición judía veterotestamentaria, Jesús se rodeó de un grupo de discípulos, que son los testigos que Dios había escogido para la formación de la «nueva familia». Ni María, ni las otras mujeres pertenecen a ese grupo de personas depositarias de la propagación de la Nueva Buena. La Virgen no desempeña papel directivo alguno en la nueva comunidad ni posee especiales funciones. Aparece citada explícitamente una sola vez en la narración de los primeros pasos de la Iglesia naciente, cuando San Lucas atestigua que los discípulos del Señor, después de la Ascensión, «perseveraban en la oración con un mismo espíritu, en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús y sus hermanos»¹.

2. GÁLATAS 4, 4-5

La epístola a los Gálatas fue escrita por San Pablo en Éfeso hacia el año 55, está dirigida a los cristianos de la Galacia, para atajar el peligro que las doctrinas de falsos hermanos judaizantes estaban infligiendo a los convertidos por San Pablo en esa región, durante su segundo y tercer viaje apostólico.

1. Act 1, 14.

San Pablo muestra en los primeros capítulos sus credenciales de apóstol, que son su vocación divina y su unión con Pedro, Cabeza de la Iglesia. Hace también una defensa de su doctrina, al manifestar que «*Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé*»².

Después de recordar el episodio de Antioquía, donde recrimina la actuación a Pedro, comienza la parte doctrinal, donde aborda la divergencia radical entre la falsa justificación por las obras de la Ley mosaica y la justificación por la fe.

Es decir, la justificación se apoya en las promesas hechas a Abraham y no en la Ley promulgada 430 años después. La Ley sirvió de pedagogo antes de la venida de Cristo, a partir de Él rige la nueva economía. Para esclarecer esta diferencia, San Pablo recurre a una comparación fácilmente comprensible: el derecho a heredar. Antes de Cristo, los hombres son como los herederos menores de edad; no se diferencian de los esclavos³, pero

4al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo nacido de mujer, nacido bajo la Ley, 5para redimir a los que estaban bajo la Ley a fin de que recibiésemos la adopción de hijos.

Este texto, que es fundamentalmente cristológico, contiene consecuencias mariológicas muy interesantes, que conviene explicitar.

Existen varias interpretaciones marianas de esta perícopa. Se pueden reagrupar en dos:

a) Algunos mariólogos y exegetas han visto en estos versículos una declaración sintética de la virginidad, de la maternidad divina y de la maternidad espiritual. En efecto: es obvio que la mujer de la que nace Cristo es la Madre del Hijo preexistente enviado del Padre al llegar la plenitud de los tiempos.

La utilización del término *genomenon* (nacido) y no del *genno-menon* (engendrado) expresa, según estos teólogos, la concepción virginal, ya que «este Hijo *nacido* de una mujer, no obstante no fue *engendrado* por un hombre, o sea, no tuvo padre carnal»⁴.

2. Gal 2, 9.

3. Cfr. Gal 3, 23-24, 4, 1-3.

4. Cfr. WINNANDY, J., «La conception virginal dans le Nouveau Testament», NRTb 110 (1978) 718; cfr. PHILIP SCOTT, M., *A Virgin called woman*, Portglenome 1986, pp. 10-30.

Por otra parte, el texto presenta la estructura quiástica siguiente:

- | | |
|-----------------------|--|
| Dios envió | a su Hijo |
| 1. nacido de mujer | a fin de que recibiésemos la adopción de hijos |
| 2. nacido bajo la Ley | para redimir a los que estaban bajo la Ley |

Del paralelismo entre 1) y 2) se deduce que, si el sometimiento del Hijo a la Ley redime a los hombres, de la misma manera el nacimiento del Verbo de una mujer nos alcanza la filiación adoptiva divina. Es decir, María nos concede este privilegio: María es madre de todos los cristianos.

b) Otros estudiosos no son tan optimistas. Afirmando la maternidad divina declarada en esta perícopa, no ven en ella una manifestación de la virginidad. Para éstos *genomenon ek gynaikos (natum ex muliere)* indica solamente la condición humana de Cristo, pues se sabe que la expresión hebrea *'adam yelúd 'issah* —«el ser humano nacido de mujer»⁵— es de uso común en el judaísmo. Además expresiones muy semejantes a ésta se utilizan en el Nuevo Testamento⁶, y en la literatura judía de Qumram⁷ como un giro semítico, para indicar simplemente el carácter humano. De aquí que no pueda obtenerse ninguna conclusión rigurosa sobre la virginidad.

Hay otro argumento teológico que, según estos teólogos, corrobora esta tesis. La construcción quiástica de los versículos conlleva que el movimiento antitético de 2) se tenga que repetir en 1). Se desprende directamente que al movimiento de abajamiento (nacido bajo la Ley) le corresponde el movimiento contrario de exaltación (para redimir a los que estaban bajo la Ley). Igualmente en 1) al movimiento de exaltación (recibiésemos la adopción de hijos), le debe corresponder el movimiento kenótico (nacido de mujer).

Es decir, el paralelismo entre 1) y 2) exige que el abajamiento mostrado en 2) —nacido bajo la Ley— se repita en 1). Por tanto, no puede haber en éste nada que llame la atención y que distinga a Cristo del resto de los hombres; más bien expresa el abajamiento del Hijo preexistente que se coloca al nivel de los demás hombres. De aquí, que inferir del texto el nacimiento virginal sería algo extraño, pues evocaría un privilegio único, que rompería el ritmo expositivo. Resu-

5. Job 14, 1; Cfr. Job 15, 14; 25, 4.

6. Rom 1, 3 (su Hijo, nacido del linaje de David según la carne); Mt 11, 11 (entre los nacidos de mujer).

7. 1 QH 13, 14; 1 QH 11, 21.

miendo, para estos autores no se ve insinuado en este texto la concepción virginal, o la maternidad virginal de María.

Sin embargo, la no explicitación de la virginidad de María en esta perícopa, no la excluye; antes bien, según otros teólogos, este texto, por el género adoptado, está abierto a afirmaciones complementarias que otros escritos neotestamentarios pueden ofrecer del nacimiento de Cristo.

Parece que el Apóstol contempla la misión del Verbo como algo posterior al nacimiento. Desde un punto de vista entitativo es previa la misión al nacimiento de Cristo; sin embargo, desde una perspectiva lógica se puede afirmar que la Redención es un misterio de solidaridad: la obtención de la filiación adoptiva divina exige la humanización del Hijo Unigénito; es decir, reclama el nacimiento de mujer. Por tanto, este hecho no es algo accidental o secundario, sino que este nacimiento constituye la plenitud de los tiempos y el comienzo de la época escatológica. La proyección mariológica que está contenida, al menos implícitamente, en esta perícopa es clara: la Madre de Cristo está íntimamente ligada a la Historia de la Salvación.

3. MARCOS 3, 31-35

La fecha de composición del evangelio de San Marcos se puede datar entre los años 60-70. Ya dentro de este encuadre, algunos sostienen su redacción en los albores de los años 60, a partir de la composición de los Hechos de los Apóstoles, que según la opinión más probable fue el año 63. Como éste es el segundo libro de San Lucas, su evangelio hay que datarlo hacia el año 62. Por tanto, el de San Marcos tenemos que retrotraerlo hacia el año 60.

Otros sugieren que se escribió entre los años 64-67, basándose en San Ireneo, quien dice: «Después de su partida (muerte de Pedro) Marcos, discípulo e intérprete de Pedro nos transmitió por escrito lo que Pedro había predicado»⁸.

Marcos cita a la Madre de Jesús en dos textos; 3, 31-35 y 6, 1-3.

El texto Mc 3, 31-35 —«*Llegan su madre y sus hermanos y quedándose fuera le envían llamar. [...]. Él les responde: “¿Quién es mi madre y mis hermanos?”*. Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: “*Éstos son mi madre y mis hermanos. Quien cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre*”»— ha sido considerado por algunos como antimariológico, debido a que parece aludir a diversos defectos en María.

8. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, III, 1, 1, SC 211, pp. 22-24.

Así, por ejemplo, San Juan Crisóstomo, comentando estos versículos, afirma que «lo que ella hizo en esta ocasión provenía de la ambición: quería que la multitud advirtiera el poder que tenía sobre su Hijo, de quien aún no tenía un gran concepto. Por esto se presentó de esta forma tan inoportuna»⁹, y Tertuliano, en su época montanista, acusa a los hermanos y a la madre de Jesús tanto de incredulidad como de impaciencia e inoportunidad¹⁰.

Algunos teólogos actuales, influidos por la crítica liberal protestante, interpretan también negativamente este pasaje. Lo relacionan con Mc 3, 20-21: «Jesús vuelve a su casa. Se aglomera otra vez la muchedumbre de modo que ni siquiera podían comer. Se enteraron sus parientes y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: “Está fuera de sí”». Ambos textos constituyen, según estos autores, una misma escena, que el evangelista ha separado colocando una disputa con los escribas sobre el poder de Jesús.

Afirmarán incluso que la supresión de la perícopa Mc 3, 20-21 en los otros sinópticos es una muestra más de la oposición entre Jesús y su familia. Mateo y Lucas no la incluyen, o bien por decoro con María, o bien para no dañar la imagen de Santiago el Menor, pariente de Jesús y una de las columnas de la Iglesia Apostólica.

No es tan evidente, sin embargo, la conexión entre ambos textos. En primer lugar, la expresión griega *hoi par'autou* significa «sus familiares» en sentido lato —comprendidos los siervos, esclavos— o «sus parientes» en general. Incluso cabe la traducción de «sus amigos»¹¹. Todavía es más incierto el sujeto de *elegon* (decían). Según Danieli¹², nos encontramos ante un plural indefinido utilizado varias veces por San Marcos y precisamente con el verbo *lego*, que equivale a un «se decía». Con esta hipótesis, no son los familiares los que juzgan peyorativamente a Jesús, sino la muchedumbre. Además el aoristo *exeste* —que hemos traducido «está fuera de sí»— no se corresponde exactamente con la traducción habitual —estar enajenado, estar alocado, no estar cuerdo—, pues siempre que en los evangelios se utiliza tal verbo (4 veces en Marcos, 3 en Lucas y 1 en Mateo) se hace referencia, no a una locura, sino a «estar fuertemente sorprendido debido a algo extraordinario»¹³.

Finalmente, tampoco está claro que estos dos textos pertenezcan a la misma escena. Hay datos que muestran su distinción: el primero

9. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Mattheum homil.* 44, 1, PG 57, 464.

10. Cfr. TERTULIANO, *De carne Christi*, c. VII, PL 2, 811.

11. Esta traducción, no obstante, debe ser rechazada por el contexto. Cfr. SCHWEIZER, E., *Il vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, p. 91.

12. DANIELI, G., «María e i fratelli di Gesù nel vangelo di Marco», *Mar* 40 (1978) 94-95.

13. Cfr. Mc 2, 12; 5, 42; 6, 51; etc.

se desarrolla dentro de la casa y en un ambiente de aglomeración; el segundo sucede fuera —quizá en el campo— en un clima de serenidad. Además, el evangelista cuida mucho distinguir claramente a los interlocutores de cada perícopa: en Mc 3, 20-21 son «los parientes» y en Mc 3, 31-35 son «la madre de Jesús y sus hermanos».

Centrándonos ya exclusivamente en los versículos Mc 3, 31-35, a pesar de los textos aducidos anteriormente —que son una excepción—, hay una fuerte tradición patrística que los valora positivamente.

Veamos como ejemplo un sermón de San Agustín: «Os ruego hermanos míos —dice—, paréis mientes, sobre todo, en lo dicho por el Señor, extendiendo su mano hacia los discípulos: “Éstos son mi madre y mis hermanos. Y el que hace la voluntad de mi Padre, que me ha enviado, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre”. ¿Por ventura no hizo la voluntad del Padre la Virgen María que dio fe (a las palabras del ángel) y por la fe concibió y fue escogida para que, por su medio, naciera entre los hombres nuestra Salud y fue creada por Cristo antes de nacer Cristo de ella? La santa Virgen María hizo por todo extremo la voluntad del Padre y mayor merecimiento suyo es haber sido discípula de Cristo que madre de Cristo. Mayor ventura es haber sido discípula de Cristo que madre de Cristo. María es bienaventurada porque antes de parirle llevó en su seno al Maestro»¹⁴.

Igualmente, el Pseudo-Justino afirma: «Con estas palabras no niega a su madre el honor debido, sino que quiere indicar por qué título debe ser proclamada bienaventurada. Ya que el que escucha y practica la palabra de Dios es hermano, hermana y madre de Dios, y su madre escuchaba y practicaba esta palabra de Dios, es claro que ella debía ser proclamada bienaventurada a partir de esta idea de madre»¹⁵.

Según Braun, la actitud de Cristo en este pasaje es una manifestación de lo que él denomina «la ley de la separación». Desde el momento en que Jesús comienza su vida pública, desea permanecer independiente de los lazos de la sangre, para estar totalmente sometido a la voluntad del Padre celestial. La severidad de sus palabras es sólo aparente, pues intenta hacer notar la trascendencia absoluta del Mesías en su misión salvadora¹⁶.

Estudiando el estilo gramatical de Mc 3, 31-35, Kruse afirma que está redactada según las reglas de «la negación dialéctica»¹⁷, pues en

14. SAN AGUSTÍN, *Sermón 25*, en *Obras de S. Agustín*, Madrid 1964, t.º VII, p. 121.

15. PS. JUSTINO, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, PG 6, 13-87.

16. BRAUN, P., *La Mère des Fidèles*, Tournai-Paris 1954, p. 62. Cfr. FEUILLET, A., «Les témoignages de Saint Paul, saint Marc, et Saint Matthieu relatifs à la Vierge Marie», BVC 30 (1959) 48.

17. KRUSE, H., «Die dialektische Negation als semitische Idiom», VT 4 (1954) 385-400. También se llama «negación paradoxal» o «negación relativa». Cfr. VOGIT, E., «Negatio parado-

el lenguaje bíblico —muy condicionado por el hebreo—, una proposición negativa (A) seguida de una contraria afirmativa (B), no forma una negación absoluta, sino relativa, cuya interpretación puede formularse: «No tanto A, cuanto B». Siguiendo esta regla puede leerse el texto de la siguiente forma: «no tanto quien es mi madre en el orden natural es grande en el reino de Dios, cuanto más bien quien desciende del Padre celestial por el cumplimiento de su voluntad».

El papa Juan Pablo II, en la Encíclica *Redemptoris Mater* interpreta este texto en este mismo sentido: «¿Se aleja con esto de la que ha sido su madre según la carne? ¿Quiere tal vez dejarla en la sombra del escondimiento que ella misma ha elegido? Si así puede parecer por el significado de aquellas palabras se debe constatar, sin embargo, que la maternidad nueva y distinta, de la que Jesús habla a sus discípulos, concierne concretamente a María de un modo especialísimo. ¿No es acaso María la primera entre ‘aquellos que escuchan la Palabra de Dios y la cumplen’? y por consiguiente ¿no se refiere sobre todo a Ella la bendición pronunciada por Jesús en respuesta a las palabras de la mujer anónima? Sin lugar a dudas, María es digna de bendición por el hecho de haber sido para Jesús madre según la carne [...], pero también y sobre todo porque ya en el instante de la anunciación ha acogido la palabra de Dios, porque ha creído, porque fue obediente a Dios, porque guardaba la palabra y la conservaba cuidadosamente en su corazón»¹⁸.

El Papa contempla en esta escena una dimensión más profunda en la relación de María con Jesús que la meramente biológica o carnal. Hace hincapié en «la maternidad en la dimensión del reino de Dios», que, situada en la esfera de los valores espirituales, adquiere una significación más plena, convirtiéndose la Madre «en cierto sentido, en la primera discípula de su Hijo, la primera a la cual parece decir ‘sígueme’, aun antes de dirigir esa llamada a los apóstoles o a cualquier persona»¹⁹.

Relacionando esta perícopa con Mc 10, 29-30 —«Jesús respondió: “Yo os aseguro, nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre hijos o hacienda por mí y por el Evangelio quedará sin recibir el ciento por uno”»— aparecen nuevas perspectivas que dan luz al pensamiento del Mesías.

xa», Bib 36 (1955) 146 ss; VACCARI, A., «Antica e nuova interpretazione del salmo 16», Bib 14 (1933) 431.

18. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n.º 20, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano 1988, t. X, l. p. 765.

19. *Ibid.*

4. MARCOS 6, 1-3

Este relato ubicado en Nazaret nos muestra perfiles muy sugestivos del ambiente y de la significación de María entre sus conciudadanos. Así nos lo narra este evangelista.

'Se marchó de allí y vino a su tierra y sus discípulos le acompañaban. ²Cuando llegó el sábado se puso a enseñar en la sinagoga. La multitud al oírle, quedaba maravillada y decía: «¿De dónde le viene esto?» y «¿Qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos? ³¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas entre nosotros?».

Comparando el texto que aquí queremos analizar —«¿No es éste el carpintero, el hijo de María?»— con los pasajes paralelos de los otros evangelios, se aprecian unas ligeras, pero interesantes variantes:

Mt 13, 55: *¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María?*

Lc 4, 22: *¿No es éste el hijo de José?*

Jn 6, 42: *¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos?*

He aquí las divergencias más salientes:

- a) sólo el texto de Marcos califica a Jesús como carpintero;
- b) sólo en Marcos falta la mención al padre de Jesús.

La primera discordancia tiene poca importancia, pues es coherente que el hijo del carpintero sea también del mismo oficio que su padre. En el fondo nos muestra el origen humilde y poco instruido de Jesús, en contraste con su actual prestigio de maestro de la Ley.

La segunda diferencia tiene más importancia desde nuestro punto de vista. ¿Qué sentido tiene que Marcos, en contraste con los demás evangelistas, no cite a José y use la expresión «hijo de María»? Cinco son las explicaciones que se han dado²⁰:

1. Algunos han sugerido que «hijo de María» es una frase coloquial, propia de un ambiente reducido de pueblo, que designa a una persona bien conocida. La consideran equivalente a una frase como ésta: «Ah sí, el chico de María, la que vive calle abajo». Sin embargo, parece que este carácter coloquial está fuera del contexto de la perícopa, que denota un ambiente de incompreensión y rechazo.

20. Cfr. BROWN, R.E., *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1986, pp. 69 ss.

2. Otros ven en esta frase un deseo, por parte de Marcos, de remarcar el carácter humano de Jesús, indicando su profesión y nacimiento de mujer. Según esta interpretación, este texto es equiparable a Gal 4, 4, donde Pablo afirma que Jesús es «nacido de mujer». No es evidente que ésta sea la mente del evangelista, pues las personas que tildan a Jesús de carpintero e hijo de María, son aquellas que no aceptan su autoridad, con las que, por supuesto, Marcos no está de acuerdo.

3. El hagiógrafo alude implícitamente a la concepción virginal de Jesús. Para ello altera intencionalmente la tradición oral —«el hijo del carpintero y de María»— convirtiéndola en «el carpintero, el hijo de María» con objeto de prescindir del padre humano. Aunque es posible tal hipótesis, pues se acomoda al estilo de Marcos, que relaciona a Jesús exclusivamente con el Padre celestial y con María, hay algunos inconvenientes difíciles de sortear; en primer lugar, los dos evangelistas de la infancia del Señor, que sostienen explícitamente la virginidad de María, no tienen inconveniente en designar a Jesús como el «hijo de José», o el «hijo del carpintero»; además, según el texto marcano, la afirmación del nacimiento virginal de Jesús está puesta en boca de los aldeanos de Nazaret. Habría, pues, que explicar cómo accedieron a ese conocimiento; finalmente, si esto es así, no se entiende la extrañeza de la gente, sobre la dignidad y autoridad del «hijo de María»²¹.

4. Otros estiman que los nazarenos desean tratar despectivamente a Jesús, por eso le denominan el carpintero, o sea, un simple artesano inculto; además al decir «el hijo de María» están poniendo en duda a su padre; en otros términos, Jesús es hijo ilegítimo. Stauffer sostiene que esta frase en un contexto samaritano y mandeo tiene un sentido peyorativo²². Esta teoría fue un argumento con el que los judíos posteriores a Cristo intentaron desprestigiar a los cristianos; así en el Talmud se pretende vituperar a Jesús de una forma ofensiva apodándole *Benpantera* (hijo de Pantera, nombre común de los legionarios romanos, convertido en propio). Esta tesis es también afirma-

21. El profesor D. Bertetto, en su último libro, afirma que en este texto no se hace mención de San José, aunque San Marcos indica siempre con solicitud y diligencia la paternidad humana de todos los personajes que intervienen en su evangelio. Por ejemplo, sólo él nombra al padre del ciego de nacimiento, «el hijo de Timeo» (10, 46). Sólo él refiere las palabras de Moisés citadas por Jesús: «honra a tu padre y a tu madre. El que maldiga al padre o a la madre, morirá» (7, 10). Sin embargo, nunca Marcos llama a Jesús, hijo de José, aunque siete veces lo denomina Hijo de Dios —1, 1; 1, 11; 3, 11; 5, 7; 9, 6; 14, 61; 15, 39—. Incluso muchas veces más llama a Jesús «hijo del hombre» y cuatro veces lo cita como «hijo de David» —10, 47; 10, 48; 12, 35, 37—. Su testimonio, por tanto, sobre la maternidad virginal de María es positiva, aunque no explícita. Cfr. BERTETTO, D., *María la Serva del Signore*, Nápoles 1988, p. 39.

22. Cfr. STAUFFER, E., *Jerusalem und Rom*, Bern 1957, p. 118.

da por el pagano Celso y rebatida por Orígenes²³ y Eusebio²⁴. No es sostenible esta explicación por los siguientes motivos:

— en la Biblia la sola filiación materna no es señal de filiación ilegítima²⁵;

— la alusión que San Marcos hace en esta perícopa sería muy sutil y no inteligible al público para el que está dirigido este evangelio. De hecho, a veces, tiene que explicar las costumbres judías más elementales;

— no consta que esta calumnia surgiera en tiempos de Cristo, sino que es fruto de la polémica judía anticristiana. El apodo *Benpantera*, parece que procede de la adulteración del término *parthenos* (virgen).

5. Finalmente, algunos estudiosos interpretan esta frase en el sentido de que José ha muerto y por ello no se le menciona. Los habitantes de Nazaret citan a los parientes de Jesús que en ese momento conviven con ellos y no a los difuntos. Esta explicación satisface y justifica también la ausencia de José en el relato de Marcos antes estudiado (3, 31-35). Desde esta perspectiva esta perícopa no aporta ningún dato a la persona de María.

Bibliografía

- BLINZER, J., *I fratelli e le sorelle di Gesù*, Brescia 1967.
- FEUILLET, A., «Les témoignages de Saint Paul, saint Marc et saint Matthieu relatifs à la Vierge Marie», *BVC* 30 (1959) 45-59.
- GARCÍA DEL MORAL, A., «Los hermanos del Señor y la perpetua virginidad de María», *CuBi* 34 (1977) 5-29.
- SÁNCHEZ-BOSCH, J., «La madre y los hermanos de Jesús», *EstMar* 32 (1969) 93-108.
- SERRA, A., *Maria nel mistero di Cristo secondo Gal. 4 e Mc. 3,20.35*, Roma 1972.
- VANHOYE, A., «La mère du Fils de Dieu, selon Gal. 4,4», *Mar* 40 (1978) 237-247.

23. Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum*, PG 11, 651 ss.

24. Cfr. EUSEBIO, *Eglogae Propheticae*, PG 22, 1136.

25. MCARTHUR, H.K., «Son of Mary», *NT* 15 (1973) 57, tiene un argumento contundente contra la interpretación ilegítimista.

CAPÍTULO V

MARÍA EN EL EVANGELIO DE SAN MATEO

1. EVANGELIOS DE LA INFANCIA

Se denominan evangelios de la infancia aquellos capítulos de los evangelios de San Mateo y San Lucas que narran el nacimiento, la infancia y la vida de Jesús hasta el inicio de su ministerio público. Comprenden los dos primeros capítulos de ambos evangelios y constituyen como un prólogo a la vida pública del Señor. Estos prólogos no están concebidos como el del cuarto evangelio (verdadera exposición teológica sobre la persona y obra del Verbo encarnado), sino que presentan la historia de unos sucesos acaecidos en un lugar y en un tiempo determinados.

Estas narraciones de la infancia del Señor no están escritas por Mateo y Lucas con un fin primariamente histórico-biográfico, sino que tienen una «indiscutible intencionalidad teológica»¹, que no compromete su historicidad. El mismo Lucas hace profesión explícita de que ha decidido, después de una seria y competente investigación, escribir de una forma ordenada los hechos acaecidos, para dejar patente la solidez de la fe². Por tanto, está fuera de duda el carácter histórico de su narración, como algunos han cuestionado.

Es casi seguro que las fuentes orales en las que se basan estos dos relatos son distintas e independientes. Algunos han pensado que el texto de Mateo procede de una tradición vinculada a la familia de San José, en tanto que el de Lucas recoge el testimonio de María. Sin

1. GARCÍA PAREDES, J.C.R., *María en la comunidad del reino*, Madrid 1988, p. 52.

2. Cfr. Lc I, 4.

embargo, a pesar de las diferencias entre estas narraciones, hay en ambas un núcleo común muy determinado:

- a) el nombre de la doncella —María— y su condición de virgen;
- b) desposada con José, de la casa de David;
- c) María concibió cuando aún no vivían juntos;
- d) la concepción virginal por obra del Espíritu Santo;
- e) el anuncio del ángel a María y a José;
- f) el nombre del Niño: Jesús;
- g) el nacimiento en Belén;
- h) el parto tiene lugar cuando José y María viven juntos en matrimonio legal;
- i) en tiempo de Herodes el Grande;
- j) posteriormente, establecen su domicilio en Nazaret.

Encontramos las siguientes diferencias:

- a) En el evangelio de San Mateo la genealogía viene al principio del texto; en tanto que San Lucas la sitúa en el capítulo 3.º, después del Bautismo del Señor. Ambas van en sentido inverso: en San Mateo, de Abraham a Jesús, y en San Lucas, de Jesús hasta Adán;
- b) José es el personaje central del evangelio de San Mateo; María es la que conduce la trama argumental en el de San Lucas;
- c) lo narrado en el capítulo 2.º de San Mateo no se menciona en San Lucas; y a la inversa: la historia de Juan Bautista, que ocupa una buena parte del relato lucano, no se cita en el evangelio de San Mateo;
- d) San Mateo apoya los hechos en citas de cumplimiento del Antiguo Testamento; San Lucas expresa la relación de los acontecimientos narrados con las profecías del Antiguo Testamento mediante himnos, en donde hay alusiones implícitas;
- e) para San Mateo la Sagrada Familia vive establemente en Belén y sólo después de Egipto fija su residencia en Nazaret; para San Lucas, José y María tienen su morada en Nazaret, van a Belén a empadronarse, y vuelven a Nazaret después de la presentación en el Templo.

2. CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL RELATO DE SAN MATEO

San Mateo centra el relato en la figura de San José: él pertenece a la casa de David; a José se le aparece el ángel en sueños; es él quien toma a María y la lleva a su casa; José impone el nombre al Niño, etc.

El trasfondo teológico de esta narración está condicionado por el público a quien se dirige este evangelio: los judíos. Desea mostrarles que Jesús es el Mesías prometido y esperado con tanto deseo. De aquí que lo primero que se proponga demostrar es la pertenencia davídica del Hijo de María. A la vez, la concepción virginal —la generación por obra del Espíritu Santo— indica que Jesús es el Mesías de origen misterioso, que trasciende la mera condición humana: es el Emmanuel en el sentido fuerte del término.

Al señalar a Belén como lugar de su nacimiento, la huida y retorno de Egipto y su posterior estancia en Nazaret, está indicando que en Jesús se cumplen las profecías del Antiguo Testamento referentes al Mesías (cfr. Miq 5, 1; Jer 31, 15; Os 11, 1)³. Hay incluso semejanzas veladas de Jesús con Moisés y Jacob⁴.

3. LA GENEALOGÍA

San Mateo comienza su evangelio mostrando «la genealogía de Jesucristo hijo de David, hijo de Abraham». Ya desde el inicio afirma que Jesús es el Cristo y, por ello, hijo de David y de Abraham; pero no un hijo cualquiera, sino el Hijo en el que se cumplen los planes divinos.

Hay un paralelismo patente entre este versículo y Gen 5, 1 —«Éste es el libro de las generaciones de Adán»—; posiblemente, el evangelista pensaba en ese texto buscando una analogía entre los orígenes de la humanidad y el origen de Jesús. Según Hendrickx, «la aparición de Jesús en la historia es comparada a una nueva creación de la humanidad y del mundo»⁵.

La historia genealógica está dividida en tres grandes períodos, cada uno de ellos comprende —sacrificando varios eslabones de la cadena— catorce antepasados. Comenzando por Abraham y citando catorce sucesores se sitúa en David. De éste, también a través de catorce descendientes, llegamos a la Cautividad de Babilonia y desde aquí a Jesús hay otros catorce eslabones⁶.

3. Mt 2, 23: «... y fue a habitar a una ciudad de Nazaret para que se cumpliese lo dicho por los profetas: Será llamado Nazareno». «Esta profecía no existe en el Antiguo Testamento. Lo único que se dice en Is 11, 1 es que 'saldrá un *néser* (un retoño) de la raíz de Jesé'. Pero a la hermenéutica *derash*, basta que las consonantes de *néser* y *nosrí* (nazareno) sean iguales, para que una palabra se relacione con otra» Díez Macho, A., *La historicidad de los Evangelios de la infancia*, Madrid 1977, p. 24.

4. Cfr. Mt 2, 20 y Ex 4, 19, 20; Mt 2, 15 y Deut 26, 5, etc. Cfr. Díez Macho, A., *La historicidad de los Evangelios de la infancia*, o.c., pp. 26-29.

5. Hendrickx, H., *Los relatos de la infancia*, Madrid 1986, p. 37.

6. Díez Macho opina que el número 14 elegido por el evangelista procede de la suma del valor numérico de las consonantes del nombre de David (*dwd*). Este procedimiento *deráshico* se denomina «gematría». Cfr. Díez Macho, *La historicidad de los Evangelios de la infancia*, o.c., pp. 19-20.

Mateo tiene un fin preciso al iniciar su evangelio con esta genealogía: demostrar que toda la historia del pueblo de Israel ha sido una preparación para la venida de Cristo, verdadero y único Mesías. De hecho, en estos versículos (1-17), de una forma unitaria y coherente, se introducen los temas que serán prioritarios en su libro: el Mesías, el pueblo de Dios, el cumplimiento de las profecías, el hijo de Dios y la escatología.

Hay dos elementos que llaman la atención en esta genealogía, en relación con las genealogías contenidas en los libros del siglo primero:

1. La inclusión de cuatro mujeres en la lista genealógica;
2. la ruptura del ritmo expositivo del versículo 16.

Respecto al 1) podemos decir que no hay un antecedente claro en el Antiguo Testamento. Por tanto, si San Mateo las incluyó, fue con un plan preconcebido.

Una primera explicación procede de la exégesis patristica que sostenía que la inclusión de estas cuatro mujeres —Tamar, Rajab, Rut y Betsabé— era una manifestación del amor de Dios a los pecadores, pues las cuatro lo habían sido. Sin embargo, ni Rut ni Tamar son presentadas en la Biblia como tales.

Otros afirman que San Mateo citó a estas cuatro mujeres por no ser judías y así extender el mesianismo de Cristo a los gentiles. Tampoco esta explicación es del todo convincente, pues, en primer lugar, no se dice que Betsabé fuera gentil, sino que se casó con Urías, a quien San Mateo no da el calificativo de hitita. Además, los escritos judíos del tiempo de Cristo consideran a estas mujeres más como prosélitos que como gentiles.

Quizá la explicación más plausible sea que estas mujeres, a pesar de la irregularidad de su maternidad, son cauce para la realización del plan mesiánico: «Tamar fue instrumento de la gracia divina para que Judá propagase la estirpe mesiánica; Israel entró en la tierra prometida gracias al valor de Rajab; merced a la iniciativa de Rut, ésta y Booz se convirtieron en progenitores del rey David; y el trono davídico pasó a Salomón por haberse interpuesto Betsabé»⁷. Por medio de estas mujeres se comunica el favor divino al pueblo israelita. A pesar de su vida más o menos irregular, ellas recibieron la gracia de Dios y, en tanto que «agraciadas», son las antecesoras de María, «la llena de gracia» que transmite la bendición al pueblo de Dios por obra del Espíritu Santo.

En relación al 2) diremos que en los versículos anteriores, la construcción gramatical es siempre constante: «A engendró a B; B

7. BROWN, R.E., *María en el Nuevo Testamento*, Salaman ca 1982, p. 87.

engendró a C», típica de las genealogías del Antiguo Testamento (cfr. Rut 4, 18 ss.; 1 Cron 2, 9 ss.); sin embargo, en el versículo 16 se rompe el ritmo expositivo y en vez de decirse: «José engendró, de María, a Jesús», dice «Y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que nació Jesús, llamado Cristo». Esta alteración buscada conscientemente por el evangelista, parece indicar que San Mateo deseaba constatar taxativamente que Jesús no era hijo natural o biológico de José, sino exclusivamente de María.

Pero esta incorporación indirecta de Jesús a la dinastía davídica —por ser María esposa de José, éste se transforma en el padre legal de Jesús— no le parece suficiente a San Mateo y por eso el resto de los versículos del primer capítulo (18-25) sirven para esclarecer la conexión entre José y Jesús. Como afirma Díez-Macho, San Mateo «pretende probar que Dios mismo incorpora a Jesús en la genealogía de José, y que José acepta tal incorporación»⁸; o dicho de otra forma: así como algunos de los grandes personajes del Antiguo Testamento son engendrados de padres estériles por una acción directa de Dios —y en este sentido le pertenecen aún más—, el Mesías nace por total voluntad de Dios. Y José es constituido padre de Jesús por designio divino, aunque éste haya sido engendrado por obra del Espíritu Santo, sin concurso de varón. «Jesús es el Hijo de Dios, que Dios mismo da a José para que sea hijo suyo»⁹.

4. LA CONCEPCIÓN DE JESÚS

Acabamos de decir que la ruptura expositiva del versículo 16 exige una explicación. San Mateo intenta aclararla en el versículo 18. Comienza por la misma palabra utilizada en el versículo 1:

¹⁸El nacimiento [genesis] de Jesucristo fue de esta manera: su madre María, estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo.

El uso de este término (*genesis*) es bastante llamativo, pues más bien debería haberse empleado *gennesis* (procreación). Parece ser que San Mateo lo utiliza por influencia de Gen 2, 4 y 5, 1. «De ahí podría deducirse que Mateo atribuía al Espíritu en la 'génesis' de Jesús la misma función que había desempeñado 'al principio' en la 'ge-

8. Díez Macho, A., *La historicidad de los Evangelios de la infancia*, o.c., p. 61.

9. *Ibíd.*

neración del cielo y de la tierra'. En ese caso la generación de Jesús por el Espíritu en Mt 1, 18 correspondería a la obra creadora del Espíritu en Gen 1, 2»¹⁰.

La narración evangélica supone un conocimiento previo del rito matrimonial judío. En estas bodas había dos fases: 1) los esponsales —*'erusin*— que eran el contrato efectivo del matrimonio, otorgando unos derechos recíprocos a las dos partes, aunque la esposa seguía viviendo con sus padres durante un año y no se permitían las relaciones maritales con el esposo; 2) las nupcias —*nísú'in* o *liqquhin*—, cuando la esposa se trasladaba a la casa del marido y a partir de ese instante empezaban a cohabitar, ocupándose el esposo del mantenimiento de su mujer.

Según San Mateo, María había quedado encinta en el período de los esponsales, y para dejar todo bien claro, precisa que fue «por obra del Espíritu Santo». De esta manera evita en el lector de su evangelio cualquier interpretación dudosa sobre María, no así para José, pues a continuación dice:

¹⁹Su esposo José, como era justo y no quería ponerla en evidencia, resolvió repudiarla en secreto.

Es decir, cuando José advierte que su esposa está grávida, no conoce que es «por obra del Espíritu Santo» y, por ello, piensa dejarla ocultamente. Hay tres modos de interpretar esta decisión no consumada de José:

1.º *Hipótesis de la sospecha.* Algunos Padres de la Iglesia afirmaron que José sospechó que María había incurrido en adulterio, pero como era justo no quería difamarla públicamente y por eso pensó concederle el libelo de repudio de una forma velada. Actualmente, ningún mariólogo mantiene esta hipótesis, por faltarle base literaria y teológica. José es justo por ser observante de la Ley. Ahora bien, la Ley afirma que «si no aparecen en la joven las pruebas de la virginidad, entonces se le sacará a la puerta de la casa de su padre y sus conciudadanos le apedrearán hasta que muera, por haber cometido una infamia en Israel prostituyéndose en la casa de su padre» (Deut 22, 20-21). Difícilmente se puede afirmar que José es justo si incumple positivamente una ley tan explícita como ésta, aunque en su tiempo estuviera bastante mitigada.

2.º *Hipótesis de la reverencia.* Algunos mariólogos sostienen que María comunicó a José el hecho de la Encarnación, porque era justo

10. HENDRICKX, H., *Los relatos de la infancia*, o.c., pp. 45-46.

que su esposo supiera la decisión tomada por María en aquel instante y que hacía relación directa a la futura vida de su matrimonio. José no sospecha, por tanto, de la inocencia de María, pero al descubrir la directa intervención divina en la gestación del hijo de su esposa queda turbado y dudoso de saber si es correcto el apropiarse de una paternidad que sólo pertenece a Dios.

«Por un santo temor de Dios, San José decide dejar a su esposa completamente libre para obedecer a Dios y él se retira en la humildad y en el silencio, respetando los planes de Dios sobre María. Se trata de un sacrificio heroico que decide hacer; privándose de una esposa como María, para respetar los derechos de Dios, para colocar a Dios en el primer plano y a sí mismo en el último. Ésta es la justicia de San José»¹¹.

3.º *Hipótesis de la inocencia.* Finalmente, otros autores piensan que San José, conociendo la santidad y perfección de María, no duda de la honradez de su esposa. Capta que algo sobrenatural y extraordinario ha acaecido en su vida, pero desconoce el cómo. La justicia de José consiste en que no quiere interferir en los planes de Dios sobre María, ni quiere presentarse como el padre de un niño cuyo origen desconoce. Desea refugiarse en el silencio y en el abandono.

El ángel viene a quitar esta incertidumbre en su vida:

²⁰Así lo tenía planeado, cuando el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: «José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu esposa, porque lo concebido en ella viene del Espíritu Santo. ²¹Dará a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados».

El ángel le pide sólo una cosa a José: que tome a María consigo; es decir, que no la repudie. Dios desea que José intervenga de una manera positiva en la vida que se está gestando en el seno de su esposa. Hay, pues, tres elementos que debemos considerar:

a) Dios quiere incorporar a Jesús en la genealogía de José, hijo de David, y por esta incorporación Jesús es verdadero miembro de la familia davídica;

b) José es constituido, por voluntad divina, en padre de Jesús. José, por tanto, no sólo es padre adoptivo, ni sólo padre legal, sino que hay un querer explícito de Dios, que le confiere una paternidad única e irrepetible; no es ni padre natural ni meramente nutricio, sino que la paternidad de José es privilegiada: Dios introduce a José no en

11. BERTETTO, D., *Maria la serva del Signore*, Nápoles 1988, p. 48.

la generación, pero sí en el nacimiento de Jesús. Esta paternidad privilegiada le confiere el derecho de poner el nombre al hijo.

c) Dios desvela a José el misterio de la generación: lo concebido por María es obra del Espíritu Santo y no obra de varón.

Aunque el tema central de estos versículos de San Mateo es la paternidad de José sobre Jesús y, con ello, la vinculación de éste a la dinastía davídica, aflora a la vez, no sin intención, la virginidad de María en la generación de su Hijo, como un elemento fundante de toda la escena. De esta forma, ya desde el principio, deja patente que el Mesías, a la vez de ser descendiente de David, tiene una procedencia que trasciende la mera generación natural. El Hijo de María no es simplemente el «hijo del carpintero» (Mt 13, 55), sino que su origen es misterioso.

A continuación hace San Mateo una referencia explícita a Is 7, 14:

²²Todo esto sucedió para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta: ²³«Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrá por nombre Emmanuel», que traducido significa: Dios con nosotros.

Con esta profecía del Antiguo Testamento se desea reforzar lo expuesto en los versículos anteriores. Este oráculo del libro de Isaías, proclamado setecientos años antes, se realiza plenamente en la generación de Jesús. María es la *parthenos* —la virgen— que concibe y da a luz al «Dios con nosotros» (en el sentido más pleno). San Mateo pretende dejar patente a todos los lectores de su evangelio, que María concibió a su Hijo de una manera única y extraordinaria; también deja explícito que en Jesús se realiza plenamente la obra del Espíritu Santo, prefigurada proféticamente en el Antiguo Testamento. Es decir, el evangelista no pretende demostrar la concepción virginal, sino que, al contrario, desea poner en evidencia el cumplimiento del texto profético Is 7, 14, mediante el hecho que narra en estas perícopas.

²⁴Despertó José del sueño, e hizo como el ángel del Señor le había mandado y tomó consigo a su esposa. ²⁵Y no la conocía hasta que dio a luz a un hijo, a quien él puso por nombre Jesús.

Estos dos versículos muestran la obediencia de José a la indicación angélica. Son, en este sentido, la manifestación del *fiat* del esposo de María, ocupando el puesto de padre y cónyuge querido por Dios. La redacción del último versículo «y no la conocía hasta que dio a luz a un hijo...» «está en función de Is 7, 14 citado en el v. 23 y cuyo cumplimiento interesa subrayar: la que se encontró encinta virginalmente (v. 18) da a luz sin que haya intervención de varón (v. 25). Sin embargo la partícula *heos hou* (*donec*, hasta que) no insi-

núa que después la haya conocido; sólo subraya la virginidad de María en el momento del parto del Señor»¹². Según el lenguaje bíblico, el término *heos hou* —traducción del 'ad ki hebreo— es aseverativo no exclusivo. Por tanto, sólo indica una situación de presente: José respetó su virginidad hasta el parto del niño. San Mateo, en este texto, no dice nada de lo que sucedió después del parto.

5. LA ADORACIÓN DE LOS MAGOS

Toda la narración de los doce primeros versículos del capítulo 2.º del evangelio de San Mateo tiene como base y telón de fondo la profecía de Miqueas 5, 1-2, que canta la grandeza de Belén, patria de David. Esta perícopa posee una gran fuerza expresiva y una plasticidad que atrae la atención del lector.

La historia de la adoración de los Magos de Oriente (cfr. Mt 2, 1-12) comprende dos escenas distintas, aunque concatenadas en su desarrollo¹³; San Mateo las inicia con la misma expresión: *idou magoi* (he aquí que unos Magos, Mt 2, 1b) e *idou ho aster* (he aquí que la estrella, Mt 2, 9b).

La primera escena (cfr. Mt 2, 1b-9a) presenta una estructura quiástica centrada (A-B-C-B'-A'), cuyo clímax argumental se coloca en el centro de la narración (C):

- A Mt 2, 1b-2 *He aquí que unos Magos llegaron de Oriente a Jerusalén preguntando ¿dónde está el rey de los Judíos que ha nacido? ...*
- B Mt 2, 3-4 *Al oír esto, el rey Herodes se turbó y con él toda Jerusalén. Y reuniendo [...] les interrogaba dónde había de nacer el Mesías.*
- C Mt 2, 5-6 *En Belén de Judá, le dijeron, pues así está escrito por medio del profeta: Y tú Belén, tierra de Judá, no eres...*
- B' Mt 2, 7-8 *Entonces Herodes, llamando a los Magos, se informó cuidadosamente del tiempo...*
- A' Mt 2, 9a *Ellos, después de oír al rey, se pusieron en marcha.*

La segunda escena (cfr. Mt 2, 9b-12) es un relato expositivo que se dirige linealmente al momento cumbre de toda la historia: la adoración del Niño. No hay ningún diálogo o conversación; es el evangelista quien narra lo sucedido de forma escueta.

12. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990, p. 233.

13. Esta división está tomada de HENDRICKX, H., *Los relatos de la infancia*, o.c., pp. 55-56.

'Nacido Jesús en Belén de Judá en tiempos del rey Herodes, he aquí que unos Magos llegaron de Oriente a Jerusalén.

En el capítulo 1.º hemos visto que San Mateo intenta mostrar a los judíos *quién* es Jesús —el Hijo de David, Hijo de Abraham, es decir, el Mesías prometido— y, al desvelar su concepción virginal, nos dice también el *cómo* —es descendiente de David, no por generación física, sino porque José asumió el Hijo engendrado en María por obra del Espíritu Santo—. Ahora el evangelista nos enmarca histórica y cronológicamente el hecho. O sea, nos desvela el *dónde* y el *cuándo*.

En primer lugar, nos dice que Jesús nació en Belén de Judá.

El hagiógrafo hace esta puntualización para distinguirla de Belén de Zabulón, localidad situada a once kilómetros al noroeste de Nazaret. Belén, al que se refiere San Mateo, es un antiguo pueblo cananeo, a nueve kilómetros al sur de Jerusalén. En el momento del nacimiento de Jesús era una pequeña aldea rural, con escasa influencia en el mundo judío.

Además nos dice que ese evento sucedió *«en tiempos del rey Herodes»*.

Se trata de Herodes el Grande que nació unos setenta años antes de Cristo y fue hijo de Antipatro, mayordomo de Juan Ircano II. En el año 41 a.C. fue nombrado tetrarca de Judea, y en el año 40 a.C., rey de Judea, por un decreto del Senado Romano. Exterminó a los Asmoneos y recibió de Augusto la Traconítide y la Auranfítide. Murió, según Flavio Josefo, en Jericó a finales de marzo o comienzos de abril del año 750 de la fundación de Roma (4 a.C.).

Los Magos —magoi—, es una palabra de origen persa y de significación amplia.

En Persia los magos eran los estudiosos de la doctrina ética y religiosa de Zoroastro. Posteriormente, se dedicaron al estudio de las estrellas, ya que para los babilonios los astros determinaban los sucesos presentes y futuros. Parece ser que con este término San Mateo se refiere a unos astrólogos de Oriente, que tenían cierta relación con el mundo judío¹⁴.

14. En la versión de los LXX la palabra *magoi* aparece en el libro de Daniel (siglo II a.C.). En Dan 2, 2, se nos dice que «el rey mandó llamar a los magos y adivinos, encantadores y caldeos para que manifestaran al rey su sueño». Fue Daniel quien descubrió el significado del sueño y el rey de Babilonia, Nabucodonosor, le confirió el rango de primer Mago o Sabio (cfr. Dan 2, 49). Daniel ex-

Aunque desde un punto de vista exegético no hay ningún motivo para afirmar que fueran reyes, ya Tertuliano sostiene que en su tiempo se les consideraba como tales¹⁵. Respecto al número de Magos tampoco hay dato alguno. La tradición se ha decantado por tres —por simetría al número de dones ofrecidos—, aunque también se han barajado las cifras de dos, cuatro y doce.

De Oriente —apo anatolon—, no indica un lugar exacto, sino el levante, en oposición al poniente. La misma expresión se utiliza en los LXX en la profecía de Balaam¹⁶ y en ambos relatos indica una dirección o procedencia genérica, que hace referencia a un país conocido para los judíos.

¿preguntando: ¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido? Pues vimos su estrella en el Oriente y hemos venido a adorarle.

El título *Rey de los judíos* tiene, por una parte, resonancias nacionalistas, pues es el título con que se designaba el mismo Herodes el Grande y, por ello, el recién nacido podía ser un reto para él. Sin embargo, esta misma expresión se utiliza en los evangelios con bastante frecuencia para nombrar a Cristo¹⁷; de esta forma los Magos reconocen desde el nacimiento del Mesías la prerrogativa que será el título de su muerte.

Vimos su estrella en el Oriente. La referencia a la estrella condiciona el relato, pues debido a su presencia los Magos se pusieron en camino, Herodes se informa del momento de su aparición (cfr. Mt 2, 7), se alegran sobremanera cuando reaparece (cfr. Mt 2, 10) y es también la estrella la que, al detenerse, indica dónde está el niño (cfr. Mt 2, 9).

plica al re y que «los pensamientos que agitaban tu mente en el lecho (cfr. Dan 2, 49). Daniel explica al rey que «los pensamientos que agitaban tu mente en el lecho se referían a lo que va a suceder en el futuro y el que revela los misterios te ha dado a conocer lo que sucederá» (Dan 2, 29). Le revela que después del imperio de Nabucodonosor (imperio Persa) surgirán sucesivamente tres imperios más (el Medo, el Macedonio y el Romano) y después de ellos «el Dios del cielo instaurará un reino que jamás será destruido» (Dan 2, 44); es el reino mesiánico. Esta profecía de Daniel gozó de gran arraigo en el círculo de los magos de Babilonia, convirtiéndose en patrimonio común, tanto para los astrólogos babilonios como para la escuela teológica judía (cfr. EDERSHEIM, A., *Life and Times of Jesus the Messiah*, 2 vol. London 1953, t. I, p. 12). No es extraño, pues, que los Magos de Oriente tuvieran noticia del nacimiento del Rey de los judíos.

15. Cfr. TERTULIANO, *Adv. Marc.*, III, 13. Parece que título de rey procede por la influencia de algunos pasajes del Antiguo Testamento en los que se dice que los reyes traerán sus ofrendas al futuro Mesías.

16. Cfr. Num 23, 7.

17. Cfr. Mt 27, 11.29.37; Mc 15, 2.9.12.18.26; Lc 23, 3.37.38; Jn 18, 33.39; 19, 3.19.

Los datos precisos que la narración evangélica proporciona sobre la estrella —momento de aparición, novedad, etc.— hacen pensar que se trata de un fenómeno físico concreto. Además el uso singular de la palabra *aster* indica una estrella determinada o un fenómeno lumínico celeste preciso. Este hecho celeste no extrañó a los judíos, pues en el Antiguo Testamento y en el judaísmo rabínico las estrellas, como testimonios divinos, anunciaban hechos en los que Dios intervenía de modo extraordinario¹⁸, tal es, por tanto, el caso del nacimiento del Mesías.

Hemos venido a adorarle. El verbo *proskynein* utilizado tres veces por el hagiógrafo en esta narración, significa rendir homenaje y comporta siempre una actitud de reverencia y sumisión. Se aplica frecuentemente a los actos de reverencia y acatamiento ante la divinidad. Tiene, pues, un claro aspecto cultual. Sin embargo, como afirma Brown, en esta perícopa «la asociación del acto con el título *rey de los judíos*, lleva al lector a pensar que el homenaje se rinde a la realeza y no en la adoración a la divinidad»¹⁹.

3Al oír esto, el rey Herodes se turbó y con él toda Jerusalén. 4Y, reuniendo a todos los príncipes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo, les interrogaba dónde había de nacer el Mesías.

La expresión «*con él toda Jerusalén*» es una generalización hiperbólica personificada, propia de la narrativa popular.

Es comprensible que la frase de los Magos causase turbación a Herodes y a los habitantes de Jerusalén. Los motivos de sobresalto son de carácter meramente político: Herodes pensaba que el rey recién nacido le podía arrebatarse el trono y el pueblo temía la reacción del monarca, teniendo en cuenta las experiencias precedentes.

Les interrogaba, el imperfecto griego *epynthaneto* comporta una iteración; es decir, el monarca insiste en la pregunta para conocer con claridad y exactitud.

Es llamativo que Herodes identifique al *rey de los judíos* con el *Mesías*. A pesar de todo, no trasciende de plano y permanece en el meramente político.

18. Cfr. Gen 37, 9; Num 24, 17; Is 40, 26; Salm 148, 3. *Oráculos Sibílicos* 12, 30-33; *Testamento de Leví*, 18, 3-4.

19. BROWN, R.E., *El nacimiento de Mesías*, Madrid 1982, p. 174.

⁵En Belén de Judá, le dijeron, pues así está escrito por medio del profeta. ⁶Y tú, Belén de Judá, no eres la menor entre las principales ciudades de Judá; pues de ti saldrá un jefe que apacentará a mi pueblo Israel.

El texto profético del v. 6 es una combinación de Miq 5, 1 (*Mas tú, Belén Efratá, aunque eres la menor entre las familias de Judá, de ti me ha de salir aquel que ha de dominar en Israel...*) y 2 Sam 5, 2 (... *tú apacentarás a mi pueblo Israel, tú serás el caudillo de Israel*). Esta conjunción de ambos textos es original del texto mateano y no tiene precedentes, ni en los LXX, ni en el texto masorético.

Es llamativo que San Mateo no haya presentado esta cita profética como lo hace en las demás ocasiones (utilizando la expresión: «*para que se cumpliera lo que dijo el Señor por medio del profeta*» cfr. Mt 1, 22; 2, 15; 2, 17; 2, 23). Sin embargo, es muy coherente que haya sido así, pues en este caso el evangelista no emplea este texto como una «cita de cumplimiento», que el mismo hagiógrafo coloca en el texto evangélico, para confirmar a los lectores que se ha realizado el hecho anunciado en el Antiguo Testamento. En nuestro caso la cita está puesta en boca de los sacerdotes y de los escribas del pueblo.

Siguiendo las reglas de la lectura deráshica, San Mateo convierte la frase afirmativa de Miq 5, 1 —*Tú Belén de Efratá aunque eres la menor...*— en negativa —*Tú Belén, tierra de Judá, no eres la menor...*—. De esta forma expresa la grandeza de esta ciudad cuna de David y del Mesías²⁰.

La adición de 2 Sam 5, 2 a la profecía de Miqueas supone, en el texto evangélico, «una actualización por sustitución»; o sea, la promesa hecha por Yahvéh a David —*tú apacentarás a mi pueblo Israel*— ahora, en esta perícopa, se la aplica al Mesías, Hijo de David²¹.

Todas estas variantes en el texto mateano le dan una riqueza de contenido que conviene destacar:

1. Se reafirma la *ascendencia davídica* de Jesús, ya sostenida en el capítulo 1º.

2. Se insiste en el *carácter regio* de Cristo, al incluir la cita explícita de 2 Sam 5, 2.

20. Aquí San Mateo utiliza la técnica deráshica *al-tiqrey* (no leas... sino...). Cfr. Díez Macho, A., *La historicidad de los evangelios de la Infancia*, o.c., pp. 21-22.

21. La técnica deráshica «actualización por sustitución» es un procedimiento muy frecuente en el derash de los targumistas. Cfr. Muñoz Iglesias, S., *Los evangelios de la Infancia*, Madrid 1990, t. III, p. 254.

3. Se indica que Jesús el Mesías, está encargado de apacentar a *todo* el pueblo de Dios, no sólo a unos privilegiados.

7Entonces Herodes llamando en secreto a los Magos, se informó cuidadosamente por ellos del tiempo en que había aparecido la estrella ⁸y les envió a Belén diciéndoles: Id e informaros bien acerca del niño; y cuando lo encontréis, avisadme para ir yo también a adorarle.

Herodes, por las informaciones precedentes, conoce dos cosas muy importantes para él: 1.º por los Magos sabe que ha nacido el Rey de los judíos; 2.º por el Sanedrín se entera que ha nacido en Belén. Ahora sólo le falta conocer cuándo. Tiene el firme convencimiento de que la fecha de su nacimiento debe coincidir con el momento de la aparición de la estrella; por ello, hace esta pregunta a los Magos.

El verbo *akriboun* utilizado en el v. 7 es un término técnico usado en la observaciones astronómicas y se puede traducir por informar de manera cuidadosa.

El v. 8 muestra el carácter de Herodes: finge asociarse a la adoración de los Magos; aunque lo que le interesa es conocer todos los detalles de forma precisa y sin ruido, para eliminar posteriormente la vida del recién nacido. Este versículo sirve de preparación para lo que sucederá luego: la muerte de todos los niños de «dos años para abajo» de la comarca de Belén (cfr. Mt 2, 16).

9Ellos, después de oír al rey, se pusieron en marcha. Y he aquí que la estrella que habían visto en el Oriente iba delante de ellos, hasta pararse en el sitio donde estaba el niño. ¹⁰Al ver la estrella se llenaron de inmensa alegría.

Con el v. 9 a termina la primera escena de este pasaje. Los Magos al recibir toda la información que necesitan, prosiguen su camino, finalizando su estancia en Jerusalén.

San Mateo, como se ha dicho, introduce la segunda escena con la reaparición de la estrella.

Se ha sostenido que esa estrella realiza una doble función: al principio actúa como «signo» del nacimiento del Rey de los judíos (cfr. Mt 2, 1-2); después ejerce la función de «guía» (cfr. Mt 2, 9b-11). Pero no es así. Los Magos son «guiados» a Belén por la informa-

ción de los escribas del pueblo. La estrella no los guía; a lo sumo los «acompaña»²².

En los relatos evangélicos de los nacimientos del Precursor y del Mesías hay una reiteración frecuente del gozo y de la alegría (cfr. Lc 1, 45.47.58; 2, 10.13.20). En el v. 10, dentro del dramatismo de la narración, aparece el tema de la alegría con un lenguaje totalmente mateano, que destaca la intensidad del gozo mediante un acusativo de la misma raíz —la traducción literal es: «se regocijaron muchísimo con un gran gozo»—, subrayado con el adverbio superlativo «muchísimo».

"Y entrando en la casa, vieron al niño con María, su madre, y postrándose le adoraron; luego, abrieron su cofres y le ofrecieron presentes: oro, incienso y mirra. ¹²Y, habiendo recibido en sueños aviso de no volver a Herodes, regresaron a su país por otro camino.

Es muy plausible que, después del nacimiento de Jesús en el establo de Belén al desaparecer el contingente de personas que acudió a empadronarse, María y José se trasladasen a una casa de ese lugar.

El centro de estos versículos lo ocupa *el niño con María, su madre*. Más aún, puede decirse que esta frase es el *leitmotiv* de toda la narración del capítulo 2.º del evangelio de San Mateo, pues se repite cuatro veces más (cfr. Mt 2, 13.14.20.21).

También se aprecia que el evangelista ambienta toda la escena del v. 11 en una atmósfera regia, tanto por la actitud de los Magos ante *el niño con María*, como por los dones ofrecidos.

El verbo *proskynesan* (aoristo de *proskynein*), como ya se ha dicho, supone un acto de abajamiento y de reconocimiento ante la autoridad; de sumisión y acatamiento. Comporta una veneración y una actitud obsequiosa.

Le ofrecieron presentes. La ofrenda de los dones tiene en el evangelio de San Mateo un «marcado matiz ritual litúrgico [...] Así, por ejemplo, en Mt 5, 23-24 se manda al que ofrece sus dones ante el altar reconciliarse con su hermano. Y en Mt 8, 4 se recuerda al leproso curado la obligación de ofrecer su don como había ordenado Moisés»²³.

22. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la infancia*, o.c., p. 211. Díez MACHO, A., *La historicidad de los evangelios de la Infancia*, o.c., p. 30.

23. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la infancia*, o.c., p. 213.

Los dos primeros dones —oro, incienso— son las ofrendas que los habitantes de Sabá entregarán en Jerusalén en la época mesiánica, según la profecía de Isaías: «Todos ellos de Sabá vienen portadores de oro e incienso y pregonando alabanzas a Yahvéh»²⁴. De igual forma en el salmo 72, 15 se afirma que al futuro Rey-Mesías «se le dará el oro de Sabá mientras viva».

La *mirra* es utilizada en el Antiguo Testamento como uno de los ingredientes del óleo con que son ungidos los sacerdotes y los reyes. Esta unción confiere al que lo recibe cierto carácter sagrado²⁵. En el salmo 45, 9 la mirra es también un elemento con que se ungirá al Rey-Mesías.

6. LA DIMENSIÓN MARIANA DE LA ADORACIÓN DE LOS MAGOS

Centrándonos ahora específicamente en el aspecto mariano de la escena de la adoración de los Magos se advierten dos elementos muy significativos:

1. Toda la escena de los Magos está centrada en el homenaje que se desea rendir al «Rey de los judíos». Es un Rey que pertenece a la dinastía de David y que fue profetizado como Rey-Mesías en el Antiguo Testamento²⁶.

2. El evangelio de la infancia de San Mateo centra su relato en la figura de San José. En cambio, en la redacción de la adoración de los Magos, el Santo Patriarca brilla por su ausencia. Como acabamos de ver, el *leitmotiv* de esta escena es *el niño con María, su madre*. No parece pensable que San José estuviera ausente en el momento de la llegada de los Magos de Oriente y del posterior homenaje.

Para muchos autores la inclusión de la frase *el niño con María, su madre* tiene en este relato una evidente intención teológica: San Mateo asocia a María en la función regia de su Hijo, como Madre del Rey.

Ahora bien, la misión de María, como Reina Madre, tiene como modelo precedente a la *gebiráh* del reino davídico veterotestamentario²⁷.

24. Is 60, 6.

25. Cfr. Ex 30, 23; 1 Sam 24, 7.

26. Cfr. Miq 5, 2 ss.; Salm 45, etc.

27. La palabra *gebiráh* es el femenino de *gebir* que significa Señor y es el tratamiento usado por la esclava a la esposa del dueño (Cfr. Gen 6, 6 y 2 Reg 5, 3). En el campo exegético G. MOLIN («Die Stellung der Gebirah im Staate Juda», ThZ 10 1954 161-174) y P.R. DE VAUX («Le nom de couronnement», en *Les Institutions de l'Ancien Testament*, París 1958, t. I, pp. 165-167; versión castellana *Las Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1976, pp. 172-174) estudiaron la figura de la *gebiráh* en el Antiguo Testamento, en un contexto no mariano. El año 1959 Cazelles y Tonner

Efectivamente, en la dinastía de David una mujer ocupó el puesto inmediato al rey: la reina madre, a la que se denomina *gebiráh* —o señora—. No se trata del ascendiente que toda madre tiene con su hijo, sino de una dignidad específica y sustantiva.

Betsabé, la esposa de David y madre de Salomón, es la primera *gebiráh* del Antiguo Testamento. En ella se advierte con claridad la excelencia de este título.

El libro primero de los Reyes narra que, siendo anciano David, su esposa Betsabé entró en la estancia donde él estaba, «*se arrodilló rostro en tierra y se postró ante el rey*»²⁸. La actitud de la esposa ante su marido y rey es de reverencia, sumisión y acatamiento.

Totalmente distinto es su comportamiento cuando, muerto ya David, reina Salomón: «... *entró Betsabé donde el rey Salomón para hablarle acerca de Adonías. Se levantó el rey, fue a su encuentro y se postró ante ella y se sentó después en su trono; pusieron un trono para la madre del rey y ella se sentó a su diestra*»²⁹. La dignidad de Betsabé es llamativamente diversa a la mostrada anteriormente: si con David es la sierva que le rinde acatamiento, con Salomón —hijo de ambos— recibe el reconocimiento del rey y ella ejerce su específica misión, que se explicita en tres funciones³⁰:

a) La imposición de la corona real al nuevo rey: «... *salid a contemplar hijas de Sión, a Salomón el rey, con la corona que le coronó su madre...*»³¹.

b) La *gebiráh* asigna el nombre programático al nuevo monarca.

c) Finalmente, la *gebiráh* aparece como símbolo de la continuidad dinástica. A la muerte del rey ella es la depositaria de la herencia real, por los lazos de parentesco y de fidelidad que le vinculan con el monarca fallecido y al nuevo rey que, obviamente, será descendiente de ella. La *gebiráh* es una dignidad vitalicia, que puede perderse por una acción indigna³².

Por tanto, de una forma implícita, pero patente para los judíos, San Mateo muestra, en la escena de la adoración de los Magos, a María como la nueva *gebiráh* del reino mesiánico que Jesús va a instaurar con su venida a esta tierra.

lo aplicaron a María, a partir de la perícopa Is 7, 14. (Cfr. CAZELLES, H., «La Mère du Roi-Messie dans l'ancien Testament», en *María et Ecclesia*, t. V, pp. 39-56).

28. 1 Reg 1, 16 y 31.

29. 1 Reg 2, 19.

30. Cfr. GARCÍA DEL MORAL, A., «Santa María, la *gebiráh* mesiánica», *Communio* 13 (1980) 170.

31. Cant 3, 11. Texto discutido, en el que para muchos exegetas el término «madre» no debe tomarse en su acepción literal, sino más bien como la nación: su aclamación es la acción previa y necesaria para la entronización real (cfr. 1 Cro 11, 10; 1 Sam 11, 15).

32. Cfr. 1 Reg 15, 13.

Bibliografía

- AA.VV., *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1982.
- BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Madrid 1982.
- CARRILLO ALDAY, S., *María en el Nuevo Testamento*, Bogotá 1986.
- DÍEZ MACHO, A., *La historicidad de los evangelios de la Infancia*, Madrid 1977.
- HENDRICKX, H., *Los relatos de la infancia*, Madrid 1986.
- KAPKIN, D., *María la madre de Jesús, según los evangelios*, Bogotá 1986.
- LAURENTIN, R., *Les Évangiles de Noël*, Paris 1985.
- MAGGIONI, B., *El relato de Mateo*, Madrid 1982.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, Madrid 1986-1990, 4 tomos.
- PAUL, A., *L'Évangile de l'enfance selon Saint Matthieu*, Paris 1968.
- PERETTO, E., *Ricerche su Mt. 1-2*, Roma 1970.
- SERRA, A., *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1987.

CAPÍTULO VI

MARÍA EN LOS ESCRITOS DE SAN LUCAS

1. CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL RELATO DE SAN LUCAS

San Lucas narra la infancia del Señor a través de María: Ella recibe la embajada del ángel; acude a visitar a su prima Isabel; María impone el nombre a su Hijo, lo envuelve en unos pañales y conserva todo en su corazón. La historia narrada en este evangelio tiene una finalidad fundamentalmente teológica: la confesión de fe en la divinidad de Cristo (Hijo de Dios), Mesías verdadero, en quien todas las promesas tienen su cumplimiento (Hijo de David).

La narración lucana presenta los hechos mediante un díptico, en el que se muestra, en paralelismo, las génesis de Juan Bautista y de Jesús¹:

Anunciación de Juan Bautista

- presentación de los padres
- aparición del ángel
- turbación de Zacarías
- comunicación del mensaje
- incredulidad de Zacarías
- castigo
- marcha de Zacarías

Anunciación de Jesús

- presentación de los padres
- aparición del ángel
- temor de María
- comunicación del mensaje
- pregunta aclaratoria de María
- respuesta del ángel
- marcha del ángel

Visitación de María a Isabel Cántico del *Magnificat*

1. Este desarrollo está sustancialmente tomado de HENDRICKX, H., *Los relatos de la infancia*, Madrid 1986, pp. 82-83.

Nacimiento de Juan Bautista

- nacimiento de Juan Bta.
- alegría del nacimiento
- circuncisión
- cántico *Benedictus*
- conclusión del crecimiento de Juan Bautista

Nacimiento de Jesús

- Nacimiento de Jesús
- alegría del nacimiento y cántico de los ángeles
- circuncisión
- cántico *Nunc dimittis*
- conclusión del crecimiento de Jesús

El Niño perdido y hallado en el Templo

En todas estas perícopas, San Lucas, al poner en paralelo a Jesús con Juan Bautista, está evidenciando la superior dignidad de Jesús sobre el Precursor: María es superior a Zacarías y a Isabel; Juan «se llenó del Espíritu Santo desde el seno de su madre» (1, 15), Jesús «será Hijo del Altísimo» (1, 32) y «será llamado Hijo de Dios» (1, 35). Es lógico, por tanto, que los signos del nacimiento del Señor excedan con mucho a los del Bautista.

2. LA ANUNCIACIÓN

²⁶Al sexto mes fue enviado por Dios el ángel Gabriel a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, ²⁷a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David, el nombre de la virgen era María.

El hagiógrafo desea en estos dos versículos encuadrar la escena que se propone narrar. Es una perfecta ambientación temporal, geográfica y humana.

En primer lugar, relaciona cronológicamente este suceso con el relato anterior: lo que ahora va a contar sucede seis meses después de lo acaecido a Zacarías.

En segundo lugar, hay un cambio ambiental. Si la escena anterior se ha realizado en Jerusalén, en el Templo, en plena solemnidad de la liturgia veterotestamentaria, ahora acontece en una humilde habitación de una casa de Nazaret, un pueblo sencillo e ignorado de Galilea.

Finalmente, en el anuncio del Precursor, el interlocutor de San Gabriel es Zacarías, sacerdote de la familia de Abías, casado con Isabel, también ella de la estirpe sacerdotal de Aarón. En este relato, el ángel dialoga con María, muchacha joven de la que no se conoce su ascendencia, desposada con José de la casa de David. Con esto se asegura la descendencia davídica del Hijo de María por vía legal.

Lo único que se afirma de María es su virginidad. Aunque algunos autores sólo ven en este versículo la indicación de que María es una joven en edad núbil —dejando para Lc 1, 34-35 la afirmación estricta de su virginidad—, nos inclinamos a sostener que San Lucas muestra en este texto, de forma expresa, la virginidad de María. En efecto, la duplicidad del uso de *parthenos* aplicado a María es indicativo de que el hagiógrafo quiere dejar constancia en el lector, de que María es real y propiamente virgen, pues gramaticalmente bastaba escribir: «a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David, y su nombre era María». Por tanto, San Lucas, de una manera discreta pero clara, subraya la virginidad como cualidad específica de la doncella².

Es sorprendente, por lo que acabamos de ver, que, si en la primera anunciación todo está revestido de solemnidad —el Templo, Jerusalén, la clase sacerdotal de Zacarías, el elogio de las virtudes de Isabel y su esposo—, en estos versículos se destaca una perfecta sobriedad, simplicidad y modestia. Es decir, toda esta escena rebosa de una perfecta interioridad: María externamente no ofrece nada de particular, no posee ningún título personal que le haga acreedora del favor divino. Sin embargo, si Gabriel se «apareció» a Zacarías en el Templo de pie a la derecha del altar, con signos autoritarios —manda, castiga, etc.—, ahora el arcángel «es enviado» como mensajero.

«Incluso hay una inversión de situaciones: Zacarías ‘entra en el Santuario del Señor’ y allí encuentra al ángel; María no ha de desplazarse, pues es el ángel quien va a Nazaret y ‘entra en su casa’. Esta inversión, tan característica, no puede estar desprovista de significación. Si se la considera a la luz del misterio de la Encarnación, se tiene la impresión de ver delineado el movimiento de este misterio: Dios viene a los hombres y entra en su casa. Anteriormente, los hombres debían subir al Templo para gozar de la presencia de Dios y venerar a Yahvéh, como lo había hecho Zacarías»³.

²⁸Y entrando donde ella estaba, dijo: «Alégrate, llena de gracia, el Señor es contigo». ²⁹Ella se turbó por estas palabras y discurriría qué significaría aquel saludo. ³⁰El ángel le dijo: «No temas María, porque has hallado gracia delante de Dios».

Khaire: el ángel saluda a María con la palabra *Khaire*. Es la fórmula usual del saludo en griego. En cambio, es llamativo su uso por San Lucas, ya que siempre que este evangelista incluye un saludo en

2. Cfr. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990, p. 209. GRAYSTONE, G., *Virgin of all Virgins. The Interpretation of Luke 1, 34*, Roma 1968, p. 83.

3. GALOT, J., *Marie dans l'Évangile*, Paris-Bruges 1958, p. 11.

su evangelio utiliza el término *eirene* (traducción del hebreo *shalom*) (cfr. Lc 10, 5; 24, 36). Por tanto, si lo utiliza, en contra de su norma habitual, es porque quiere expresar positivamente que el ángel saludó a María con esta expresión.

En la versión de los LXX se utiliza cuatro veces este término (cfr. Sof 3, 14; Joel 2, 21; Zac 9, 9; Lam 4, 21) y todos con un sentido de alegría (no de paz, que es el sentido de *shalom*). Posiblemente el arcángel San Gabriel, en ese instante, desea evocar esas escenas del Antiguo Testamento en las que se canta la alegría y el gozo ante un hecho salvador y misericordioso de Dios.

Veamos los textos:

Sof 3, 14-17: *Alégrate, hija de Sión, lanza clamores Israel, alegre y exulta de todo corazón hija de Jerusalén [...] Yahvéh, Rey de Israel, en medio de ti. No tengas miedo, Sión, [...] tu Dios está en medio de ti, el poderoso te salvará.*

Zac 9, 9: *Exulta, sin medida, hija de Sión, lanza gritos de gozo hija de Jerusalén. He aquí que viene a ti tu rey: el justo y victorioso humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna.*

Lam 4, 21: *Regocíjate, exulta, hija de Edom, que habitas en el país de Us [...] se ha borrado tu culpa, hija de Sión...*

Joel 2, 21: *No temas, suelo, jubila y regocíjate porque Yahvéh hace grandezas.*

De estas cuatro perícopas vemos que en tres el saludo *Khairé* se dirige a Israel, simbolizada por la «hija de Sión», e invita al pueblo al gozo que conlleva la liberación mesiánica. Hay ciertamente un verdadero paralelismo entre el relato de Lucas y estos textos; comparemos estas concordancias someramente:

Sof 3, 14-17	Zac 9, 9	Lc 1, 28-30
<i>Alégrate</i>	<i>Exulta sin medida</i>	<i>Alégrate</i>
<i>hija de Sión</i>	<i>hija de Jerusalén</i>	<i>llena de gracia</i>
<i>tu Dios está en ti</i>	<i>He aquí, viene tu Rey</i>	<i>el Señor está contigo</i>
<i>no temas. Sión</i>		<i>no temas, María</i>

A la luz de estas concordancias, muchos mariólogos sostienen que San Lucas considera a María como la verdadera *Hija de Sión*. Desde Oseas, la Alianza de Dios con Israel se presenta como una acción nupcial: la Hija de Sión, que simboliza a Israel, es la esposa de Yahvéh. María representa, en este caso, el «resto de Israel» que nunca ha dejado de ser fiel al Señor y a través de él Dios cumple su Promesa⁴.

4. Cfr. DEISS, L., *María hija de Sión*, Madrid 1967, pp. 97-98; CAZELLES, H., «Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible», *EtMar* 21 (1964) 51-71.

Resumiendo, el saludo *Khair* utilizado por el ángel como pórtico de su mensaje, puede tener como trasfondo una invitación a la exultación y gozo porque han llegado los tiempos mesiánicos. La alegría que Gabriel proclama a María, es la misma alegría del resto de Israel renovado por el amor de Dios (cfr. Sof 3, 17). «Parece, pues, muy fundada la opinión de que el evangelista tuviese clara conciencia de hacer eco a tales pasajes [...] aplicándolos a María. En forma paralela, hay buenas razones para sostener que sus destinatarios estuviesen en grado de advertir tales resonancias, aun cuando sólo fuesen aludidas»⁵.

Kekharitomene. Continúa la embajada con esta palabra que tradicionalmente se ha traducido por «llena de gracia». Este término es el participio pasado perfecto del verbo *kharitoo*.

La interpretación de este vocablo aplicado a María se mueve, actualmente, en dos direcciones distintas:

a) algunos lo interpretan en un sentido de «elección» o de «predestinación» de María por parte de Dios, en orden a la próxima maternidad divina de María. Ésta es la significación que recibe en el ámbito protestante;

b) otros lo traducen por «llena de gracia» en el sentido de que María está colmada del favor divino y de todos sus dones sobrenaturales. Es la explicación de la teología católica. Como afirma el profesor De la Potterie, «esta exégesis se distingue de la de los autores protestantes en tres puntos: 1.º se considera 'la gracia' no desde su origen —en Dios—, sino desde el punto de vista de su efecto —en María—; 2.º esta gracia que Ella ha recibido, no es la de la maternidad, sino anterior; 3.º María recibe esta gracia con vistas a la maternidad divina»⁶.

Este autor realiza un profundo estudio filológico del verbo *kharitoo*, partiendo del carácter causativo de los verbos terminados en *-oo*. Sus conclusiones más importantes son la siguientes:

a) el verbo *kharitoun* empleado en Lc 1, 28 tiene un valor *causativo*, e indica el *efecto* que la *kharis* produce sobre una persona. Significa, por tanto, «hacer gracioso». Este aspecto es claramente patente cuando se utiliza el verbo en su forma activa;

b) en la forma verbal de participio pasado perfecto —que es la de uso más habitual—, se pone el acento sobre el *resultado* conseguido, o sobre el *estado* presente de la persona en cuestión.

5. SERRA, A., «Esulta, "Figlia di Sion" Rilettura di Zc. 2,114-15; 9,9 A-C nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo del I-II secolo», Mar 45 (1983) 53.

6. POTTERIE, I. DE LA, «*Kekharitomene* en Lc. 1,28. Étude philologique», Bib 68 (1987) 362. Para la interpretación de este término seguiremos este trabajo junto con su continuación, «*Kekharitomene* en Lc. 1,28. Étude exégétique et theologique», Bib 68 (1987) 480-506.

Por tanto, ya desde una perspectiva meramente filológica se desprende que Lucas al escribir *kekharitomene* aplicándolo a María, no pretende hablar de la *elección* divina, sino de algo que *ya se había realizado* en la mujer que iba a ser Madre de Dios.

Desde una dimensión teológico-exegética, haciendo en primer lugar un estudio comparativo con Ef 1,6 —único paralelo del Nuevo Testamento— y a continuación estudiándolo en su contexto inmediato (vv. 30 y 34), De la Potterie obtiene las siguientes conclusiones:

1.º el paralelismo entre Lc 1,28 y Ef 1,3-6, exige que la *kharis* del primer texto se encuadre exclusivamente en un contexto religioso y sobrenatural —gracia de Dios— y no en un sentido meramente profano —como Erasmo y Lutero lo consideraron al traducir *kekharitomene* por «agraciada» o «llena de atractivos».

2.º La relación entre Lc 1,28 y 1,30 muestra una secuencia ternaria articulada en unas expresiones estereotipadas —*kharitoun, heurein kharis* (hallar gracia), *kai idou syllempse* (y vas a concebir)— (cfr. la misma estructura en Gen 6, 8-14). Esos tres momentos sucesivos pertenecen, de alguna manera, al tema de «la gracia», de la realización del designio salvador.

Según De la Potterie, la confusión actual existente sobre el significado de *kekharitomene* procede de querer aplicar el *gratia plena* a cada uno de estos tres momentos, que, aunque pertenecientes al único designio salvífico y, por tanto, relacionados entre sí, son distintos. Así, por ejemplo:

— San Ambrosio y San Jerónimo sitúan la plenitud de gracia de María en el tercer estadio. Es decir, identifican esta prerrogativa con la maternidad divina. Exegéticamente, no se mantiene esta interpretación, porque no se puede expresar una gracia futura —concebir en su seno al Autor de la gracia (v. 31)— por un participio pasado perfecto —*kekharitomene*— (v. 28). Bien es verdad, en descargo de estos dos Santos Padres, que ellos basaban su exégesis en el texto latino, que al traducirlo por *gratia plena*, hace estática la frase, sin ninguna referencia al pasado o al futuro.

— Los protestantes reconducen el «llena de gracia» (v. 28) al «has hallado gracia delante de Dios» (v. 30); o sea, al segundo estadio. Por tanto, ellos ven la gracia a la que hace alusión el ángel (v. 28), desde su origen, es decir, desde el lado de Dios, reconociendo la benevolencia divina por la elección de María. Tampoco se sostiene esta interpretación porque el verbo *kharitoun* nunca significa elección o predestinación. Además «hallar gracia delante de Dios» (v. 30) es sinónimo de «agradar a Dios». Pero si el ángel dice a María que ella «agrada a Dios», se debe a que una gracia anterior divina ha ejercido un efecto en Ella; esta gracia previa se describe en esta perícopa por *kekharitomene* (v. 28). Este verbo obliga asimismo a situar la acción en la óptica del efecto, es decir, de María.

— Para algunos católicos, la gracia a la que hace relación *kekharitomene* es la gracia recibida y poseída por María antes de la Anunciación, lo que justifica el uso del perfecto pasivo. En el esquema ternario,

este período anterior constituye el primer estadio, que, aunque previo a los otros, está dinámicamente concatenado y orientado hacia ellos: María, por su perfección de vida y por su correspondencia a los dones divinos, está llena de gracia. Por esta razón, Dios se complace en Ella, haciendo que, por obra del Espíritu Santo, conciba y dé a luz, en el futuro, al Hijo del Altísimo.

3.º Finalmente, si el saludo del ángel en el v. 28 (1.º estadio) se orienta hacia el mensaje posterior (3.º estadio), este saludo inicial debe contener en germen todo el mensaje. O dicho de otra manera: el *kekharitomene* indica que María ha sido preparada por la gracia (v. 28), de una manera concreta (v. 34-35): María engendrará virginalmente, es decir, su maternidad será virginal.

Kyrios meta sou. El saludo habitual entre los judíos era «la paz contigo». Sin embargo, San Gabriel utiliza una expresión de claro sabor escriturístico. Analizando todos los pasajes veterotestamentarios donde aparece esta frase o sus equivalentes (por ejemplo, «yo estoy contigo» cuando es Yahvéh quien habla) se pueden obtener las siguientes conclusiones⁷:

1.º En todos los casos estudiados esta fórmula se aplica siempre, bien al pueblo elegido (cfr. 2 Cro 36, 33), bien a un hombre particular a quien Dios impone una carga o misión importante (cfr. Ex 3, 12; Jer 1, 6-8; Gen 26, 24; 28, 13-16).

2.º Por la preposición «con» se afirma una presencia divina operante, destinada a la misión que ha de realizar por mandato de Yahvéh. Es decir, lo que indica no es tanto la presencia intimista de Dios en el alma del fiel, sino más bien la asistencia o la ayuda divina para ejecutar la obra que interesa a todo el pueblo elegido.

3.º Es habitual que la persona llamada por Dios sienta miedo, por verse incapaz e inepta para responder a la misión encomendada (cfr. Ex 3, 11; Is 6, 5; Jer 1, 6, etc.). Aunque no se puede decir que María ante la presencia del ángel haya sentido miedo, sí se produjo en su ánimo cierta turbación, pues el evangelista dice que «se turbó por esa palabra» (v. 29).

Así pues, el anuncio «El Señor está contigo... no temas» está dirigido a María que, a pesar de su «pequeñez», está llamada a participar en el plan divino de nuestra salvación por medio de su Hijo.

³¹vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. ³²El será llamado Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; ³³reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin.

7. Cfr. HOLSMESTER, U., «Dominus te cum (Lc. 1,28)» VD 23 (1943) 232-237 y 257-262.

En el v. 31, el ángel anuncia explícitamente el objeto de la embajada. Dios ha elegido a María para una misión determinada: ser madre. Esta maternidad se desarrolla en tres momentos:

a) *vas a concebir en el seno*: gramaticalmente es un pleonismo, que queda algo mitigado por el uso continuado de la expresión. Feuillet entrevé en esa insistencia —concebir en el seno— un significado especial en la cultura veterotestamentaria. «Es posible que la curiosa sobrecarga de significado de Lc 1, 31 y 2, 21 [...], redundancia ausente en los textos que se refieren a Isabel (cfr. Lc 1, 24.36), provenga del deseo de subrayar que, por medio de María, se realiza la gran aspiración escatológica del Antiguo Testamento, la habitación de Dios *en el seno* de su Pueblo (cfr. Is 12, 6; Salm 46, 6; Os 11, 9; Miq 3, 11). En todo caso, el Niño que María debe concebir y llamar Jesús corresponde a la presencia de Yahvéh Salvador en el seno de la Hija de Sión»⁸.

b) *vas a dar a luz un hijo*: es el proceso biológico natural de la concepción. La estructura literaria de este texto recuerda mucho al anuncio de Ismael (cfr. Gen 16, 11) y de Sansón (cfr. Jue 13, 3-5). Pero en especial, rememora a Is 7, 14, ya que en toda esta narración está patente la virginidad de María (cfr. Lc 1, 27.34) y la grandeza del Hijo (cfr. Lc 1, 32.33). Además en toda la embajada angélica no aparece en ningún momento alusión alguna a José, su prometido. El personaje central y único de la escena es María.

c) *a quien pondrás por nombre Jesús*. La indicación del arcángel a María de imponer el nombre a su Hijo, es algo que va en contra de las costumbres del mundo judío, pues esta función corresponde primariamente al padre (cfr. Lc 1, 63). Pero en el Antiguo Testamento hay también algunos antecedentes: Agar (cfr. Gen 16, 11), la madre de Sansón (cfr. Jue 13, 24), Ana (cfr. 1 Sam 1, 20), la *'almah* de la profecía de Isafas, etc. En todas estas narraciones acontece una intervención divina especial sobre estas mujeres, que las convierte en beneficiarias del favor de Yahvéh. En nuestro caso, es innegable el paralelismo con la profecía de la *'almah*, incluso por la significación del nombre (Emmanuel = Dios con nosotros; Jesús, equivalente a Joshua = Dios salvó o Dios es salvación). Esta indicación angélica remarca nítidamente que el Hijo va a ser, desde un punto de vista humano, total y exclusivamente de María.

En los vv. 32 y 33, Gabriel anuncia a María que en su Hijo se cumplirán las promesas mesiánicas. Es decir, Jesús será el Rey descendiente de David y profetizado en el Antiguo Testamento como el

8. FEUILLET, A., «La Vierge Marie dans le Nouveau Testament», en *Maria* (MANOIR, H. DU), Paris 1961, t VI, p. 32.

Salvador de Israel. Hay cierto paralelismo con la anunciación de Juan Bautista, que también «será grande ante el Señor» (Lc 1, 15); sin embargo la diferencia es palpable: Juan «estará lleno del Espíritu Santo desde el seno materno» (Lc 1, 15), en tanto que Jesús «será llamado Hijo del Altísimo». Esta construcción gramatical pasiva tiene a Dios por sujeto de la acción: «Dios le llamará». Pero en el lenguaje bíblico, cuando Dios llama a alguien, hace de esa persona lo que llama. O sea, Jesús, el hijo de María, será el Hijo del Altísimo. Como Altísimo (cfr. Lc 1, 35) es el nombre propio con el que los judíos designaban a Dios, para algunos exegetas católicos la expresión *Hijo del Altísimo* muestra el carácter divino de Jesús.

No obstante, para la mayoría de los estudiosos, este título no indica directamente la divinidad del Hijo, sino más bien la dignidad de la función mesiánica. En la misma línea están las restantes calificaciones de la embajada (vv. 32 y 33).

³⁴*María respondió al ángel: «¿Cómo será esto pues no conozco varón?». El ángel le respondió: ³⁵«El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra, por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo del Altísimo».*

Pregunta de María (v. 34). Ha habido diversas explicaciones e interpretaciones a las primeras palabras de María que presentan los evangelios:

a) La expresión *no conozco varón* no sólo subraya un hecho pretérito y presente (no he conocido y no conozco actualmente), sino una decisión futura. Esta interpretación se remonta, por lo menos, a San Gregorio de Nisa⁹. Según esta explicación María previamente a la Anunciación había tomado la firme resolución de vivir en perpetua virginidad.

Contra esta exégesis se han alzado voces, incluso de algunos católicos, diciendo que la virginidad voluntaria por un motivo religioso era algo desconocido en Israel. Sin embargo, está comprobado que Juan el Bautista y los esenios del Qumrán eran célibes. Incluso en el tiempo de Cristo hay textos rabínicos que exponen casos de celibato para dedicarse al servicio de Yahvéh.

Otra objeción que formulan es que si María ha decidido vivir en perfecta virginidad no tiene sentido el casamiento con José. Ante esta tesis, los defensores de la interpretación que estamos considerando afirman que el matrimonio de María y José era virginal de mutuo acuerdo.

9. Cfr. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o. c., p. 218. Cfr. SAN GREGORIO DE NISA, *Oratio in diem natalem Christi*, PG 46, 1140; SAN AGUSTÍN, *Sermo 291*, PL 38, 1318.

Incluso «en un ambiente hostil a la misma idea de virginidad, una joven virgen no podía vivir aislada. Un matrimonio con otro joven, animado del mismo ideal ofrecía a la virgen la condición jurídica que le permitía realizar su propósito. El hecho de que así se haya vivido largo tiempo la virginidad en ambientes derivados del judeo-cristianismo, es decir, un monje acompañado de una virgen, apuntaría a un origen precristiano»¹⁰.

Los defensores de esta tesis, además, alegan que las palabras de María al ángel carecerían de sentido si no tuviera la decisión de la virginidad perpetua; pues como el ángel anuncia en futuro *concebirás*, bastaba con consumar el matrimonio.

b) Para otros, María, en el momento de la Anunciación, es una joven virgen desposada, que a partir de las nupcias vivirá el matrimonio con su esposo José. Pero al oír la embajada del ángel capta una referencia explícita a Is 7, 14. Ella, que conoce el texto, comprende que su futura maternidad y su futura vida deben ser virginales. En ese instante es cuando —según esta corriente de autores— decide vivir en perpetua virginidad.

c) Algunos exegetas sostienen que Lucas no ha transmitido en su evangelio unas palabras textuales, sino un hecho histórico visto desde la perspectiva de la fe apostólica. La primera comunidad de creyentes afirma y cree que Cristo ha nacido por obra del Espíritu Santo, sin intervención de varón. El diálogo plasmado en el evangelio desea constatar esta verdad de fe. De aquí que no se pueda concluir la decisión de la perpetua virginidad de María antes o en el momento de la anunciación. Lo que sí se confirma es la virginidad *de facto* de María.

d) Otros afirman finalmente que estas palabras son un recurso del evangelista que sirven para que el ángel dé una explicación al hecho anunciado. No son palabras de María que intenten reflejar su estado anímico en aquel instante, sino que es una pregunta que se hace el lector, apta para aclarar posteriormente su sentido. Pero esta interpretación parece un poco gratuita, pues si San Lucas ha puesto esta pregunta en labios de María hay que considerarla, en principio, como suya. Esta objeción puede hacerse también a la anterior interpretación.

Respuesta del ángel (v. 35). Este versículo contiene la contestación de Gabriel a la pregunta de María. La primera frase —*el Espíritu Santo vendrá sobre ti*— recuerda a Gen 1, 2, cuando el Espíritu de Yahvéh aleteaba sobre las aguas para ordenar y causar la vida en la primera masa caótica creada. En otros textos del Antiguo Testamento

10. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 225; Cfr. DANIELOU, J., *Les Évangiles de l'Enfance*, Paris 1967, p. 23.

se asocia siempre el espíritu de Dios a la realización de acciones poderosas (cfr. Jue 3, 10; 11, 29; 2 Cro 20, 14; Salm 140, 30, etc.). También en este caso el Espíritu Santo viene sobre María para realizar una acción poderosa: concebir un niño sin concurso de varón.

El poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. El verbo *episkiazin* significa «cubrir de sombra» o «tomar bajo su sombra», y en el Antiguo Testamento lo encontramos dos veces en el *Salterio* (cfr. Salm 140, 8; 91,4) con el sentido de protección divina, y una vez en Éxodo (40, 35), donde se asocia a una nube luminosa y a la gloria de Dios. Las palabras del ángel se entroncan con este último pasaje: la misma presencia —*shekinâh*— del Altísimo que en el pasado, había protegido al Tabernáculo por medio de la nube, cobijará ahora a María. Dicho de otra forma: «Dios mismo se va a hacer presente en María, en el interior de María, en su seno. María será así nuevo tabernáculo de Dios, nueva arca de la nueva alianza»¹¹.

A continuación viene la conclusión: *Por eso (dio kai) lo que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios.* Las partículas *dio kai* hacen referencia a las palabras angélicas inmediatamente precedentes; se podría expresar también como «precisamente por eso, en virtud de este recubrimiento con la sombra de Dios», el niño que nazca será santo e Hijo de Dios. *Hijo de Dios* rebasa aquí la perspectiva mesiánica judía, pues «no había una expectativa de que el Mesías fuera hijo de Dios en el sentido de ser concebido sin padre humano»¹². Jesús es el «Hijo de Dios» en un sentido totalmente nuevo, porque si «Dios está realmente presente en el seno de María, lo que nacerá de ella... es Dios mismo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, el Verbo»¹³.

³⁸*Dijo María: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra».*

Podemos analizar estas palabras de la Virgen, distinguiendo dos partes:

a) *He aquí la esclava del Señor.* Esta frase constituye la definición que María hace de sí misma. Es el tercer nombre que en esta narración se atribuye a la Virgen. El primero es el impuesto por los hombres (*María*), el segundo es el asignado por Dios (*llena de gracia*) y el tercero es el elegido por sí misma y que ella prefiere (*esclava del Señor*).

11. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 228.

12. BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías*, Madrid 1982, p. 322.

13. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 228.

Este nombre tiene un claro sabor veterotestamentario: Ana, madre de Samuel, se denomina «la sierva del Señor» (cfr. 1 Sam 1, 11), lo mismo Ester (cfr. Est 4, 17); igualmente Moisés (cfr. *Jos* 14,7), Josué (cfr. *Jos* 24, 29), David (cfr. 1 Reg 8, 26) son personalmente cada uno de ellos los «esclavos del Señor»; y de una manera colectiva Israel es, por excelencia, el siervo del Señor (cfr. Neh 1, 6).

De esta forma, María se asocia a los *anawim* o pobres de Yahvéh, que perteneciendo a Él, reciben su protección y asistencia.

b) *Hágase en mí según tu palabra*. María, la sierva del Señor, aceptó la palabra de Yahvéh, cooperando positivamente y de una forma inmediata a la obra de Dios anunciada por el ángel. María dio un sí libre y consciente a la concepción humana del Hijo de Dios. Aquí radica la grandeza del *fiat* de María, ya que fue esencialmente un acto de fe. Así María se sitúa «en el mismo centro de aquella ‘enemistad’, de aquella lucha que acompaña la historia de la humanidad en la tierra y la historia misma de la salvación. En este lugar, Ella, que pertenece a los ‘humildes y pobres del Señor’, lleva en sí, como ningún otro entre los humanos, aquella ‘gloria de la gracia’ que el Padre ‘nos agració en el Amado’»¹⁴.

3. LA VISITACIÓN

Durante la embajada angélica San Gabriel da un signo a María como confirmación de sus palabras:

³⁶Mira, también Isabel, tu pariente, ha concebido a un hijo en su vejez, y ³⁷éste es ya el sexto mes de la que llamaban estéril, porque nada es imposible para Dios.

La concepción milagrosa de Isabel «debe ser para María el signo de una manifestación divina aún más maravillosa, el nacimiento virginal de Jesús»¹⁵. Según el relato angélico, la relación entre la maternidad de Isabel y la de María, se constata mediante la conjunción «también». De esta manera, se sitúan ambas maternidades en un contexto mesiánico.

14. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris mater*, n. 11, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano 1988, t. X, 1, p. 754.

15. FEUILLET, A., «La Vierge Marie...», o.c., p. 31.

³⁹*En aquellos días se levantó María y se fue con prontitud a la región montañosa, a una ciudad de Judá; ⁴⁰entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel. ⁴¹Y en cuanto oyó Isabel el saludo de María, saltó de gozo el niño en su seno, e Isabel quedó llena del Espíritu Santo.*

María se fue *con prontitud* (*meta spoudes*), no por un motivo de curiosidad, ni para corroborar la veracidad del mensaje angélico, sino por caridad para con su pariente y por la alegría que le ha causado el designio divino sobre ella.

A la *región montañosa, a una ciudad de Judá*, se supone que es la actual Ain-Karim (situada a 7 km al oeste de Jerusalén). Esta expresión de San Lucas hace una referencia velada al traslado del Arca de la Alianza desde Baalá (antiguo nombre de Quiryat-Yearim) a Jerusalén¹⁶. Parece que el evangelista quiere relacionar ambos sucesos. Veamos las semejanzas:

- a) David y toda la casa de Israel subían el Arca de Yahvéh entre clamores (cfr. 2 Sam 6, 15); cuando María saludó a Isabel, ésta exclamó con gran voz (cfr. Lc 1, 42).
- b) David saltaba delante del Arca (cfr. 2 Sam 6, 16); Juan saltó de gozo en el seno materno ante la presencia de María (cfr. Lc 1, 44).
- c) David gritó maravillado: *¿Cómo voy a llevar a mi casa a Yahvéh?* (2 Sam 6, 9); Isabel exclamó *¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?* (Lc 1, 43).
- d) El Arca de Yahvéh permaneció tres meses en Obededom (cfr. 2 Sam 6, 11); María permaneció con Isabel tres meses (cfr. Lc 1, 56).

Por todas estas coincidencias podemos considerar que San Lucas ve a María como la verdadera Arca de la Alianza, pues lleva en su seno al verdadero Hijo de Dios. Hay, pues, una posible identificación tipológica de María con el Arca.

La presencia de María ante su pariente produce dos efectos:

1.º *Saltó de gozo el niño*. En este instante se realizó la profecía del arcángel San Gabriel en la anunciación a Zacarías: «estará lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre» (Lc 1, 15). Muchos exegetas interpretan este hecho como la purificación del pecado original de Juan Bautista en el seno materno. Otros piensan que el Precursor recibió en ese momento el uso de razón para descubrir al Mesías. Finalmente, algunos exponen que ese gozo mostrado por el niño

16. Cfr. 2 Sam 6, 1-23.

es una manifestación externa de que se han cumplido los tiempos mesiánicos.

2.º *Isabel quedó llena del Espíritu Santo*. Es un dato comprobable en este evangelio de la infancia del Señor que todos los personajes principales de la narración están llenos del Espíritu Santo: María (cfr. Lc 1, 35), Zacarías (cfr. Lc 1, 67), Juan Bautista (cfr. Lc 1, 15), Simeón (cfr. Lc 2, 25) e Isabel. Con esta indicación el evangelista remarca que han llegado los tiempos mesiánicos, caracterizados por la efusión del Espíritu de Dios¹⁷. Todas estas personas actúan bajo la acción del Paráclito, se convierten en instrumentos de Dios y profetizan bajo su inspiración.

⁴²y exclamó con gran voz: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno; ⁴³y ¿de dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?».

La primera vez que en el Antiguo Testamento aparece la expresión *bendita tú entre las mujeres* es en el canto de Débora, como exaltación de Jael¹⁸, donde se conmemora y ensalza la victoria de Dios y su protección sobre el pueblo escogido. Casi diez siglos después se repite la alabanza en Judit¹⁹. Ambas mujeres fueron instrumentos en manos de Yahvéh para derrotar a los enemigos de Israel.

La expresión *bendita entre* es un semitismo que connota un superlativo. A la vez que Isabel revela el hecho prodigioso acaecido a su pariente de Nazaret, la nota característica de estas palabras es la relación existente entre la bendición a María y la bendición al fruto de sus entrañas: la exaltación de María procede de la excelencia del fruto de su seno.

Podemos, pues, captar que la alabanza de Isabel presenta a María como instrumento de Dios; en este caso, como Madre de Aquel que vencerá al enemigo del pueblo elegido.

La madre de mi Señor es una proclamación de la maternidad divina. Aquí Isabel rebasa la mera maternidad biológica y se sitúa en el plano teológico de la maternidad divina. María es la madre del *Kyrios*, título reservado exclusivamente a Yahvéh y que denota el carácter divino del Mesías.

⁴⁴Porque apenas llegó a mis oídos la voz de tu saludo, saltó de gozo el niño en mi seno. ⁴⁵Feliz la que ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor.

17. Cfr. Act 2, 16-17.

18. Cfr. Jue 5, 24.

19. Cfr. Jud 13, 17-18.

Estos versículos constituyen la segunda parte del cántico de Isabel en honor de su pariente. El v. 44 es la constatación en boca de Isabel de lo acontecido y narrado previamente (Lc 1, 41).

En el v. 45 Isabel, movida por el Espíritu, explica que María es bienaventurada por su fe. «En el saludo de Isabel cada palabra está llena de sentido y, sin embargo, parece que es de *importancia fundamental* lo que se dice al final '*feliz la que ha creído que se cumplirían las cosas que le fueron dichas de parte del Señor*'. Estas palabras se pueden poner junto al apelativo '*llena de gracia*' del saludo del ángel. En ambos textos se revela un contenido mariológico esencial, o sea, la verdad sobre María, que ha llegado a estar realmente presente en el misterio de Cristo precisamente porque '*ha creído*'. La *plenitud de gracia* anunciada por el ángel, significa el don de Dios mismo; la *fe de María* proclamada por Isabel en la visitación indica *cómo* la Virgen de Nazaret *ha respondido a este don*»²⁰.

4. EL MAGNIFICAT

La atribución y su autor

Desde Harnack se ha puesto en duda que este himno haya sido pronunciado por María. Este autor y los que sostienen la misma hipótesis se basan en que algunos manuscritos latinos²¹ atribuyen este canto a Isabel.

Esta disyuntiva —si ha recitado este cántico Isabel o María— no se puede resolver acudiendo a la crítica interna del texto, ya que, si bien algunas expresiones convienen perfectamente a María (cfr. Lc 1, 48b), otras cuadran más bien a Isabel (cfr. Lc 1, 48a). La semejanza del himno con el de Ana, madre de Samuel (cfr. 1 Sam 2, 1-10) no solventa tampoco el problema, pues, si Isabel como Ana suspira por tener un hijo (cfr. Lc 1, 23-25; 1 Sam 1, 4-11), María y Ana presentan el hijo en el Templo (cfr. Lc 2, 22-40; 1 Sam 1, 21-28). Sin embargo, el peso de la tradición y de todos los manuscritos griegos y gran parte de los latinos lo arrojan a María, de tal forma que actualmente la crítica no vacila en ponerlos en sus labios.

20. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris mater*, n. 12, o.c., p. 755-756.

21. «En efecto los manuscritos de la *Vetus Latina* a,b,1*, datables entre los siglos IV y VII, los manuscritos latinos C, V, la versión armenia del *Adv. haer.* IV, 7, 1 de Ireneo (independiente de la siríaca, pero en contradicción con *Adv. haer.* III, 10, 2), así como Nicetas de Remesiana, localidad cercana a la antigua Nassus (la actual Nisch de Serbia), en *De Psalmodie Bono* IX, 11, escrito hacia el 400, atribuyen el *Magnificat* a Isabel». PERETTO, E., «Magnificat» en NDM, p. 1226.

Resuelto el problema de la atribución, respecto a su autor hay, también, opiniones dispares:

a) Unos sostienen que el autor de este texto es María. Es la opinión tradicional y actualmente válida para muchos estudiosos. Hay razones de peso para afirmar esta tesis:

- Lo atestigua directamente el evangelista San Lucas.
- Las mujeres hebreas piadosas conocían muchas oraciones e himnos del Antiguo Testamento. No parece difícil que María, basándose en estos textos, compusiera un himno de alabanza a Dios.
- María pertenecía al grupo de los pobres de Yahvéh (*anawim*) que vivían con la esperanza de los tiempos mesiánicos.

b) Otros mantienen que el autor es el propio San Lucas, quien lo pone en boca de María. Sin embargo, debemos decir que San Lucas es un cristiano proveniente del mundo griego. Las continuas referencias del *Magnificat* al Antiguo Testamento y la índole adventicia del cántico, cuya ausencia no impediría la comprensión de la narración, ponen en duda esta hipótesis.

c) Algunos afirman que este himno es un salmo precristiano nacido en el ambiente de los pobres de Yahvéh y que ha sido adoptado por la primera comunidad cristiana de Jerusalén y que el evangelista lo ha puesto en labios de María, porque expresa los sentimientos que en aquel momento embargarían su alma.

Estas dos últimas opiniones derivan de un pre-juicio que las condiciona: que una joven de unos 15 años, sin una formación previa, es incapaz de expresar las ideas contenidas en el *Magnificat* en dísticos perfectos de poesía hebrea. Se afirma, además, que este himno no responde a la salutación hecha por Isabel.

Sin embargo, el P. Lagrange escribe: «No se encuentra en todo el cántico ningún pensamiento rebuscado ni, digámoslo abiertamente, ninguna imagen original. Quizá se ha exagerado a veces su valor literario; encierra demasiadas reminiscencias para hacer excesivo honor al genio poético»²². La perfección del cántico de María reside en la elección de los textos recogidos y en la situación en que fueron dichos, que muestran la riqueza del alma de la Virgen de Nazaret.

Debemos observar finalmente que el *Magnificat* no es propiamente la respuesta de María a la alabanza de Isabel. La estructura de la narración es distinta. En efecto: María saludó a Isabel (cfr. Lc 1, 40) y ésta, en respuesta y movida por el Espíritu Santo, la bendice (cfr.

22. LAGRANGE, M. J., *L'Évangile selon Saint Luc*, Paris 1927, p. 54.

Lc 1, 42-45), y con ello el diálogo queda concluido. A continuación comienza el cántico de María dirigido a Dios.

Estructura

Es normal en el Antiguo Testamento que, al finalizar el relato de una intervención divina en favor de su pueblo, el evento se realce con la proclamación de un cántico²³. El cántico resume la narración, expresa los sentimientos del pueblo y trasciende a un plano teológico los sucesos acaecidos. El *Magnificat* tiene la misma estructura: muestra la intervención de Dios en María; manifiesta los sentimientos que llenan su corazón y contempla la trascendencia de la acción divina en la historia de la salvación.

Desde el comienzo del *Magnificat* se advierte claramente el tono de *alabanza motivada*, que es, según Gomá, el «ejercicio principal de la espiritualidad bíblica. 'Alabad al Señor porque es bueno...' (Salm 134, 3). Al manifestarse en palabras, las expresiones de alabanza suelen preceder a la indicación del motivo. Pero en la experiencia real ha sido el motivo el que se anticipó y suscita la alabanza»²⁴.

Siguiendo la estructura de la *alabanza motivada*, el cántico de María puede dividirse en cuatro partes:

- a) la alabanza a Dios por sus acciones (vv. 46-47)
- b) en favor de María (vv. 48-49)
- c) en favor de los pobres (vv. 51-53)
- d) en favor de Israel (vv. 54-55).

La primera parte pertenece estrictamente a la alabanza, en tanto que las tres restantes constituyen los motivos por los que se alaba.

a) *La alabanza*

⁴⁶Y dijo María: «Engrandece mi alma al Señor y ⁴⁷mi espíritu se alegra en Dios mi Salvador».

El principio de este cántico es prácticamente coincidente con el de Ana: «Mi corazón exulta en Yahvéh y por eso me gozo en su ayuda» (1 Sam 2, 1). Los términos «alma» y «espíritu» son hebraísmos que equivalen a «yo».

23. Cfr. Ex 15, 1 ss.; Jue 5,1 ss.; Jud 16,1 ss.; 1 Sam 2, 1-10.

24. GOMÁ CIVIT, I., *El Magnificat. Cántico de Salvación*, Madrid 1982, p. 40. Nos apoyamos en esta obra para todo lo que sigue.

Estos dos versículos enlazados por la conjunción copulativa (*kai*) presentan la misma estructura gramatical:

	engrandece	mi alma	al Señor
y	se alegra	mi espíritu	en Dios mi Salvador

Este procedimiento formal, muy común en la literatura hebrea, se denomina paralelismo. De esta forma, María va presentando gradualmente los sentimientos que le dominan en ese momento.

b) *En favor de María*

48 Porque ha puesto los ojos en la humildad de su esclava, así pues desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada, *49* porque ha hecho en mi favor maravillas el Poderoso, su nombre es Santo.

Es el primer motivo para la alabanza. En las alabanzas motivadas, el motivo se introduce normalmente por la conjunción «porque» (*hoti*) o una equivalente. Esta conjunción muestra la causalidad objetiva existente entre las dos realidades.

A la luz de esta explicación podemos apreciar el desenvolvimiento lógico de estos versículos, mediante un resumen esquemático:

engrandece mi alma al Señor
porque ha puesto los ojos en la humildad de su esclava,
 así pues me llamarán bienaventurada
porque ha hecho en mi favor maravillas el Poderoso

En el primer período, María alaba a Dios porque ha puesto los ojos en Ella. En el segundo, las generaciones alabarán a María, porque Dios hizo en su favor maravillas.

El sentido literal de la palabra *tapeinosis* (humildad) no es el de la virtud moral, sino la de «condición humilde»; es decir, connota una situación externa de pequeñez, de persona normal no influyente en la sociedad, etc. En este sentido podemos afirmar que María pertenece a los pobres de Yahvéh.

Esta significación queda reforzada con la autodenominación de María como *esclava*. De nuevo emplea el mismo apelativo que había utilizado en la anunciación (cfr. Lc 1, 38). Se siente y se considera la esclava del Señor, con todas las consecuencias de pertenencia a otro, de dedicación laboriosa y de abajamiento. María «sobresale entre los

humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan y reciben de Él la salvación»²⁵.

El v. 50 sirve de transición para el segundo motivo de alabanza.

c) *En favor de los pobres*

⁵¹Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los soberbios de corazón. ⁵²Derribó a los potentados de su trono y exaltó a los humildes. ⁵³A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada.

María extiende su alabanza y pasa de un plano personal de experiencia a contemplar la actuación de Dios sobre los *anawim*. O sea, franquea el tono personal y se fija en el comunitario, en el grupo de personas que constituyen los pobres, los humildes, los *tapeinoi*, que jalonan la historia de la salvación y que, por una acción gratuita divina, se han convertido en personas transmisoras de la gracia de Yahvéh.

Estos versículos son un prelude profético de la predicación del Señor y de su misma vida²⁶. Esta doctrina tiene una rica tradición en el Antiguo Testamento²⁷. Resulta por ello tradicional y no es extraño que María pueda plasmarla en su cántico de alabanza al Señor. Ella se convierte de esta forma en heraldo y portavoz de ese conjunto de pobres de Yahvéh, abiertos a la palabra y a la voluntad de Dios, con un enorme deseo de seguir los designios divinos.

d) *En favor de Israel*

⁵⁴Acogió a Israel, su siervo, acordándose de la misericordia, ⁵⁵como lo había prometido a nuestros padres, en favor de Abraham y su descendencia por los siglos.

En estos versículos —el v. 54 está elaborado basándose en Is 41, 8-9 y Salm 98, 3; el v. 55, en Miq 7, 20— se amplía el horizonte comunitario a todo el pueblo elegido. María ahora reflexiona sobre las maravillas operadas por Yahvéh en su pueblo. Las promesas que se hicieron a Abraham se han mantenido a través de los siglos y alcanzan su cumplimiento en la Doncella de Nazaret, porque Dios acoge

25. *Lumen gentium*, n. 55.

26. Cfr. las bienaventuranzas (Mt 5, 1-12), la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (Lc 16, 19-31) y Filip 2, 5-11.

27. Cfr. Salm 34; 103; 113; 147, etc.

con misericordia a su siervo Israel; es decir, a su pueblo que sufre y espera con ansias la salvación.

5. EL NACIMIENTO DE JESÚS

La narración del nacimiento de Jesús puede dividirse en tres partes:

- a) descripción del tiempo y de las circunstancias (Lc 2, 1-5);
- b) el nacimiento de Jesús (Lc 2, 6-7);
- c) la adoración de los pastores (Lc 2, 8-20).

Anticipadamente, se puede decir que las dos primeras partes son el prólogo de la tercera. Es decir, el hagiógrafo pone el clímax de esta escena en la anunciación y explicación angélica del nacimiento a los pastores y su adoración al recién nacido.

a) *Descripción del tiempo y circunstancias* (Lc 2, 1-5)

¹En aquellos días se promulgó un edicto de César Augusto, para que se empadronase todo el mundo.

Octavio, sobrino-nieto del emperador Julio César, después del asesinato de Julio el año 44 a.C., se alió con Marco Antonio para castigar a Bruto y a Casio. Los vencieron en Filipos el año 42 a.C. Primeramente, formó un triunvirato con Antonio y Lépido. Posteriormente, sojuzgó a Lépido (año 36 a.C.) y venció a Marco Antonio —aliado con Cleopatra— (año 31 a.C.). El Senado le concedió, el año 27 a.C., el título de Augusto. Gobernó el Imperio romano hasta el año 14 d.C.

El empadronamiento entre los romanos tenía una doble finalidad: por una parte, se trataba de conocer el número de habitantes del Imperio; por otra, servía para la distribución y pago de los tributos²⁸. La expresión «todo el mundo» (*oikoumene*) queda restringida al mundo civilizado; es decir, a los límites del Imperio romano.

³Todos iban a inscribirse, cada uno a su ciudad.

Respecto a este versículo algunos objetan que si Roma encargó hacer el censo, éste debía realizarse según la costumbre romana; o sea, cada uno en su lugar de residencia. Esta inclusión lucana, por tanto, es un mero artificio para razonar el nacimiento de Jesús en Be-

28. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, Madrid 1987, t. III, pp. 35-36.

lén. Sin embargo, hay datos perfectamente documentados de que los empadronamientos en Egipto se realizaron en las ciudades de origen y no de residencia. Es muy posible que los censos de los países de Oriente siguieran esa misma regla.

4 José, como era de la casa y familia de David, subió desde Nazaret, ciudad de Galilea, a la ciudad de David, llamada Belén, en Judá, *5* para empadronarse con María su esposa, que estaba encinta.

El evangelista reitera dos datos ya indicados anteriormente: que José pertenece a la estirpe de David y que residía en Nazaret de Galilea.

La palabra subir (*anabainein*) es el término designado de forma usual para ir a las montañas de Judea y en especial a Jerusalén. En el Antiguo Testamento con frecuencia «la ciudad de David» es Jerusalén²⁹, pero también se dice que Belén es «la patria o la ciudad de David»³⁰.

San Lucas emplea el nombre de «esposa» (*gynaiki*) para indicar la relación entre María y José, en tanto que en Lc 1, 27 emplea el término «prometida o desposada» (*emnesteumene*), mostrando de esta forma que ya se habían realizado las nupcias.

Según la opinión de algunos estudiosos, en estos versículos lucanos subyace implícitamente la profecía de Miq 5, 2, pues en este texto se anuncia que el Mesías va a nacer de una mujer parturienta en Belén de Judá. El evangelista utiliza, además, algunos términos empleados en el contexto de la profecía (tal es el caso de, dar a luz, tiempo del parto, pastores/pastorear, gloria de Yahvéh/ gloria del Señor, paz, etc.).

b) *El nacimiento de Jesús (Lc 2, 6-7)*

6 Y sucedió que estando allí, le llegó la hora del parto, *7* dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo recostó en un pesebre, porque no hubo lugar para ellos en la posada.

Comienza esta perícopa con un semitismo (*en to einai autous ekei eplesthesan hai hemerai tou tekein auten*), literalmente «sucedió que, estando allí, se cumplieron los días de dar a luz». El «primogénito» (*prototokon*) equivale con frecuencia a «unigénito» (*monogenes*). San Lucas utiliza ese término —y no unigénito que indica claramente

29. Cfr. 2 Sam 5, 7.9.

30. Cfr. 1 Sam 16; 1 Sam 20, 6: «David me ha pedido con insistencia que le deje hacer una escupada a Belén, su ciudad».

te que es el único hijo— por su carácter legal-religioso, pues la ley mosaica exige la donación a Yahvéh del primer hijo³¹, y, a la vez, expresa el derecho de primogenitura³². De ninguna forma presupone que María haya tenido otros hijos, como algunos autores han insinuado.

A continuación el hagiógrafo indica dos cosas:

a) María «*lo envolvió en pañales*», hecho totalmente ordinario y que indica el cariño y la solicitud de los padres;

b) «*lo recostó en un pesebre, porque no hubo lugar para ellos en la posada*», cosa bastante extraña.

Si el evangelista ha mostrado estos hechos es porque serán los *signos* que los pastores recibirán en la aparición angélica para reconocer al Salvador recién nacido.

La última parte del v. 7 —«*porque no hubo lugar para ellos en la posada*»— es una aclaración que hace San Lucas para justificar el hecho insólito de recostar al Niño en un pesebre.

San Lucas al relatar, en estos dos versículos, el nacimiento del Mesías no lo puede hacer con más sobriedad; la misma sencillez de la narración es como una manifestación sensible de la *kenosis* divina. El Verbo del Padre viene al mundo, para salvarnos, en la intimidad, en el silencio de la tierra, rodeado exclusivamente de los cuidados amorosos de su Madre y de San José. Sólo estas dos personas son los testigos oculares del nacimiento del Hijo de Dios.

c) *La adoración de los pastores* (Lc 2, 8-20)

8Había unos pastores por aquellos contornos que dormían al raso y vigilaban por turno su rebaño durante la noche. 9De improviso un ángel del Señor se les presentó y la gloria del Señor les rodeó de luz y se llenaron de gran temor. 10El ángel les dijo: «No temáis, pues vengo a anunciaros una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: 11hoy os ha nacido, en la ciudad de David, el Salvador que es el Cristo, el Señor; 12y esto os servirá de señal: encontraréis a un niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre». 13De pronto apareció junto al ángel una muchedumbre de la milicia celestial, que alababa a Dios diciendo: 14«Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad».

31. Cfr. Ex 13,12; 34, 19; Num 13, 13.

32. Cfr. Ex 25, 29-33; Deut 21, 15-17.

La estructura de esta escena es la propia de un *anuncio sucedido*, con las partes clásicas de todo anuncio bíblico:

- a) presentación de los sujetos del anuncio y su localización espacio-temporal (v. 8);
- b) presencia del enviado divino (v. 9);
- c) temor causado en los sujetos por la presencia del enviado (v. 9);
- d) palabras de consuelo (v. 10);
- e) mensaje (v. 11);
- f) signos del mensaje (v. 12);
- g) acción confirmatoria del anuncio (vv. 13-14).

Se advierte inmediatamente la gran similitud entre esta estructura y los *anuncios previos* a Zacarías³³ y a María³⁴. Hay una diferencia comprensible: en los dos primeros anuncios hay una pregunta de aclaración de cómo se realizará el oráculo. En este último, tal pregunta no existe. Es lógica esa diferencia porque los dos primeros son *anuncios previos* a la acción, en tanto que el otro es un *anuncio de algo que ya ha sucedido*.

v. 8. La característica de los nuevos tiempos anunciada por María en el cántico del *Magnificat* —*dispersó a los soberbios de corazón. Derribó a los poderosos de su trono y ensalzó a los humildes. Colmó de bienes a los hambrientos...*³⁵— empieza a cumplirse en este momento. Los pastores —es decir, los pobres y humildes— son los que van a ser objeto del anuncio divino.

Era normal que los pastores de Belén apacentaran sus rebaños en unos campos que bajaban hacia el mar Muerto a unos tres kilómetros de la ciudad. Allí pastaban bastantes rebaños y, por las condiciones climáticas de esas tierras, era frecuente que los pastores pernoctaran en ese lugar.

v. 9. La aparición inesperada del ángel produjo un estado de temor en los pastores. Reacción, por otra parte, normal ante las angelofanías³⁶. La presencia del ángel viene acompañada de la gloria del Señor que les rodeó de luz. Sabemos que la «gloria del Señor» en el evangelio de San Lucas está relacionada con la glorificación pascual de Cristo por parte del Padre³⁷. «Esto significa que el Niño de Belén

33. Cfr. Lc 1, 5-23.

34. Cfr. Lc 1, 26-38.

35. Cfr. Lc 1, 51-53.

36. Cfr. Lc 1, 12-13.29-30.

37. Cfr. Lc 9, 26.31.32; 21, 27, etc. La *doxa Kyriou* es el signo característico de la presencia de Dios en la tradición sacerdotal (cfr. Ex 24, 10).

es de naturaleza divina. Es el Salvador-Cristo-Señor (Lc 2, 11): tres títulos que la catequesis lucana de los Hechos atribuye al Resucitado»³⁸.

v. 10. El mensaje angélico comienza con unas palabras que infunden paz a los pastores. Les comunica que no tengan miedo, porque les trae una alegre noticia para todo el pueblo. A pesar de que toda la escena del Nacimiento está enmarcada en un ambiente universalista —se cita al emperador romano y se indica un censo para todo el mundo— en el vocabulario lucano el término *laos* (pueblo), utilizado en este versículo, hace mención sólo al pueblo judío³⁹.

v. 11. «Hoy» (*semeron*), de claro sabor lucano, señala el comienzo de una época nueva. Algunos autores advierten, en este mensaje, cierto fondo veterotestamentario, en especial un recuerdo a la profecía de Isaías: «un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado»⁴⁰. La denominación de Belén como «ciudad de David» connota una reafirmación del origen davídico de Jesús.

A continuación el ángel da tres títulos al niño recién nacido: Salvador, Cristo, Señor. Títulos muy utilizados en la primitiva Iglesia para denominar a Jesús⁴¹:

— «Salvador» (*soter*) se utiliza con frecuencia en el Antiguo Testamento aplicándolo a Yahvéh y también se da a algunos israelitas que en nombre de Yahvéh han salvado al pueblo elegido. En el Nuevo Testamento se usa para denominar a Jesús. Incluso hace mención a su propio nombre «Dios salvará»: Jesús nos salva de nuestros pecados.

— «Cristo, Señor» (*Christos, Kyrios*), esta aposición nominal únicamente aparece en esta escena en todo el Nuevo Testamento. Por eso, algunos autores han propuesto que esa expresión griega es una traducción errónea de dos palabras hebreas en estado constructo, cuya versión correcta sería *Christos Kyriou* —El ungido del Señor—. Sin embargo, San Lucas es el único evangelista que aplica frecuentemente el título de *Kyrios* a Jesús y además todos los códices griegos presentan esta lectura.

El ángel, por tanto, está indicando, con estos tres títulos, el carácter divino del Niño que acaba de nacer y que a la vez es el Salvador del pueblo y el Mesías —ungido— prometido.

v. 12. A pesar de que los pastores no reclaman un signo, el ángel les comunica: «encontraréis a un niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre». En el lenguaje bíblico el *sig no* no tiene un fin ex-

38. SERRA, A., «Troverete un bambino avvolto in fasce», EphMar 43 (1993) 240.

39. Cfr. Lc 3, 21; 7, 29; 8, 47, etc.

40. Is. 9, 6; Cfr. HENDRICKX, H., *Los relatos de la infancia*, o.c., p. 126.

41. Cfr. Filip 3, 20; Act 2, 36; 5, 31.

clusivamente indicativo —para autentificar un hecho—, sino que también incluye un fin didáctico. Esta señal, según muchos autores, está relacionada con el mensaje previo y ayuda a su comprensión. En este caso la señal es triple:

- a) encontraréis a *un niño*
- b) *envuelto en pañales*,
- c) *reclinado en un pesebre*

a) Los títulos «Salvador y Cristo Señor» se encuentran personificados en *un niño*. Esa situación de niño indica la nueva disposición de Dios hacia su pueblo, una disposición de acercamiento, de *kenosis*, de entrega. El Mesías prometido, que es Dios y Salvador, no viene con signos de fuerza y poder, sino que se presenta inerme, débil, próximo, semejante a nosotros y salvará a su pueblo compartiendo nuestra misma condición y vida.

b) La segunda señal —*envuelto en unos pañales*— para algunos hace alusión a la realeza de Jesús. Se apoyan en el texto de Sab 7, 4, donde se dice que Salomón fue criado entre pañales; para otros es una prefiguración de la sepultura de Cristo, que fue envuelto en una sábana⁴²; y según otros indica que Jesús no vino al mundo en la indigencia y el abandono, sino que sus padres lo aceptan con cariño y solicitud. Para Muñoz Iglesias esta señal refuerza la situación de un niño recién nacido; es decir, el Mesías no aparece en una edad adulta, sino que viene a la tierra como los demás hombres, nace de una madre⁴³.

c) Finalmente, la tercera señal —*reclinado en un pesebre*— igualmente para unos hace referencia al sepulcro donde será enterrado; otros relacionan este signo con Is 1, 3 —«conoce el buey a su dueño y el asno el pesebre de su amo. Israel no conoce, mi pueblo no discierne»— de forma antitética: los pastores, primicia del pueblo de Israel, obedecen el mandato angélico y conocen el pesebre del Señor; y para otros este signo ratifica que el recién nacido desciende de David.

vv. 13-14. A continuación el evangelista interrumpe el hilo de la narración —que proseguirá en el v. 15— y muestra otro hecho portentoso que complementa el mensaje: una multitud de ángeles alaba al Señor por el nacimiento del Niño. Hay precedentes de este suceso en el Antiguo Testamento, cuando Isaías, ante la presencia del Templo, oyó cantar a un coro de serafines: «Santo, santo, santo Yahvéh Seboat, llena está toda la tierra de su gloria»⁴⁴.

42. Cfr. Lc 23, 53.

43. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., pp. 88-89.

44. Is 6, 3.

El cántico del Gloria tiene una estructura bimembre, que guarda cierto paralelismo entre ambas estrofas:

	Gloria	a Dios		en los cielos
y				
	paz	a los hombres de buena voluntad		en la tierra

El término «gloria» —*doxa*— expresa el honor que se debe tributar a la majestad de Dios y el reconocimiento de su acción poderosa ante los hombres⁴⁵. Y el vocablo «paz» —*eirene*— «indica los efectos que ese nacimiento va a tener en la tierra»⁴⁶. No es sólo una ausencia de disturbios y guerras; es más bien una situación de felicidad, fruto de una relación de amor de Dios con su pueblo, a causa de la venida del Mesías.

¹⁵Luego que los ángeles se apartaron de ellos hacia el cielo, los pastores se decían unos a otros: «Vayamos hasta Belén y veamos este hecho que acaba de suceder y que el Señor nos ha manifestado». ¹⁶Y vinieron presurosos y encontraron a María y a José y al niño reclinado en el pesebre. ¹⁷Al verlo, reconocieron las cosas que les habían sido anunciadas acerca de este niño. ¹⁸Y todos los que escucharon se maravillaron de cuanto los pastores les habían dicho. ¹⁹María guardaba todas estas cosas ponderándolas en su corazón. ²⁰Y los pastores regresaron, glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían oído y visto, según les fue dicho.

He aquí los diversos pasos conclusivos de la escena:

- a) Los pastores deciden comprobar ocularmente el mensaje angélico;
- b) van con cierta celeridad —corriendo—, desean obedecer con presteza a la revelación;
- c) verifican los signos anunciados;
- d) pregonan lo sucedido a los presentes;
- e) reacciones variadas ante lo acontecido;
- f) regreso de los pastores.

El centro de toda esta parte conclusiva no es la aparición del ángel, sino el hallazgo del niño siguiendo los signos dados en el anuncio.

Cuando el evangelista dice «todos los que escucharon» parece indicar que en ese instante estaban presentes personas distintas a los pastores y a la Sagrada Familia. Todos los espectadores fueron informados por los pastores sobre el mensaje y, ante el Niño, se admiraron. Reac-

45. Cfr. HENDRICKX, H., *Los relatos de la infancia*, o. c., p. 129.

46. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o. c., t. I, p. 269.

ción frecuentemente mencionada por San Lucas en los diversos hechos prodigiosos⁴⁷, que no comporta necesariamente una actitud de fe en quien se admira.

El hagiógrafo distingue netamente entre la admiración de los presentes y la reacción de la Virgen: «María guardaba todas estas cosas ponderándolas en su corazón». «Los primeros se maravillaron y no pasó de ahí su reacción. La actitud de María es mucho más profunda. Estudiemos algo más este v. 19:

El término griego *synterei* supone más que un simple recuerdo, es un conservar para hacer de esos recuerdos algo suyo, propio. Igualmente la palabra *remata* engloba tanto las palabras como los hechos acontecidos que se acaban de escuchar. *Symballousa* (participio de *syballein*) lo utiliza San Lucas para mostrar el ejercicio interno realizado por María con todos esos datos. Según Van Unnik, significa interpretar sucesos oscuros para darles el sentido correcto, a veces con la ayuda divina⁴⁸.

Finalmente *kardia* en la mentalidad semita es el lugar donde se fraguan los pensamientos, a diferencia del sentir occidental, pues en éste el corazón es el asiento de los sentimientos, los afectos y el amor.

Esta frase utilizada por el evangelista para indicar la actitud de María ante los hechos acaecidos, tiene sus paralelos en el Antiguo Testamento, en concreto en la literatura apocalíptica y en la sapiencial.

Después de la visión del Hijo del hombre dice el libro de Daniel: «Yo Daniel quedé muy turbado en mis pensamientos, se me demudó el color del rostro y guardé estas cosas en mi corazón»⁴⁹. Un poco después recibe el mandato de no revelar a nadie la visión pues «se realizará después de muchos días»⁵⁰.

Algo semejante ocurre en Gn 37, 11, cuando el autor sagrado, después de narrar los sueños de José e indicar la envidia de sus hermanos, dice que «su padre meditaba» esos sueños. En estos dos casos y en otros semejantes⁵¹, se trata siempre de conservar, haciendo propios, esos recuerdos hasta que sucedan.

Además este versículo tiene un trasfondo sapiencial. «Implica no sólo interpretar las palabras enigmáticas del pasado, sino también

47. Cfr. Lc 1, 21.63; 2.33; Act 3, 12.

48. Van Unnik examina minuciosamente el empleo de este verbo en el griego contemporáneo al Nuevo Testamento y propone esa significación. VAN UNNIK, W.C., «Sie rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2,19», en VAN BAAREN, T.P. (edit.), *Verbum-Essays on Some Aspects of the Religious Function of Words*, Utrech 1964, pp. 129-147. Cfr. BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías*, o.c., p. 425.

49. Dan 7, 28.

50. Dan 8, 26.

51. Cfr. Ap 1, 3; 22, 7, etc.

cumplir su mensaje en la vida personal. El escriba de Ecclo 39, 1-3 medita con atención las parábolas, profecías, y dichos misteriosos del pasado y reflexiona sobre ellos para entenderlos y ajustar a ellos su vida»⁵².

María, al querer profundizar en el significado de los acontecimientos relativos al nacimiento de Jesús y al intentar acomodar su vida a ellos, anticipa la actitud de todo discípulo de Cristo. Con razón Pablo VI ha podido decir que «María es la primera y más perfecta discípula de Cristo»⁵³.

6. LA PURIFICACIÓN Y PRESENTACIÓN EN EL TEMPLO

²²Y cumplidos los días de la purificación de ellos según la Ley de Moisés, lo llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor, ²³como está mandado en la Ley del Señor: Todo varón primogénito será consagrado al Señor; ²⁴y para presentar como ofrenda un par de tórtolas o dos pichones, según lo mandado en la Ley del Señor.

Toda la escena se presenta en un marco legal que tiene como trasfondo dos costumbres mencionadas en el Pentateuco.

La primera es la consagración de todo primogénito de sexo masculino a Yahvéh⁵⁴. Esta consagración rememora la vida otorgada por el Señor a los primogénitos judíos y la muerte de los primogénitos egipcios. Desde entonces el hijo mayor era consagrado al servicio de Dios. Esta costumbre se modificó al dedicarse la tribu de Leví al culto y servicio del Señor. Desde entonces el primogénito varón de las otras tribus de Israel podía ser rescatado mediante el pago de cinco siclos al sacerdote⁵⁵.

Algunos han querido justificar la omisión del precio del rescate —cinco siclos— en este relato alegando que es para remarcar que Jesús siempre permaneció consagrado al Señor. Otros suponen que Jesús no fue rescatado porque era un levita al servicio de Yahvéh.

La segunda costumbre es la purificación de la madre después del alumbramiento del hijo. Se concreta en el Levítico que «cuando una mujer conciba y tenga un hijo varón, quedará impura durante siete días [...] al octavo día será circuncidado el niño [...] pero ella perma-

52. BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías*, o.c., p. 450.

53. PABLO VI, *Exhortación Marialis cultus*, n. 35.

54. Cfr. Ex 13, 2.12.

55. Cfr. Num 18, 15-16; Ex 13, 13. Un siclo equivalía a cuatro denarios.

necerá todavía treinta y tres días purificándose de su sangre [...] Al cumplirse los días de la purificación [...] presentará al sacerdote, a la entrada de la Tienda de Reunión, un cordero de un año como holocausto y un pichón o una tórtola como sacrificio por el pecado [...], mas si a ella no le alcanza para presentar una res menor, tome dos tórtolas o dos pichones, uno como holocausto y otro como sacrificio por el pecado; y el sacerdote hará expiación por ella y quedará pura»⁵⁶.

En el v. 22 hay una dificultad exegética patente, pues mientras que en Lev 12, 6 se dice textualmente *al cumplirse los días de la purificación para ella*, en el texto lucano se habla *de la purificación de ellos (auton)*, cuando según la ley mosaica en el nacimiento sólo quedaba impura la madre.

Ha habido diversas interpretaciones para solventar esta dificultad:

a) Brown piensa que el hagiógrafo comete una serie de inexactitudes, pues incurre en «una extraña mezcla que combina un conocimiento genérico del judaísmo y un desconocimiento de los detalles»⁵⁷. Sin embargo, «atribuir las dificultades exegéticas de un pasaje a errores o informaciones defectuosas de su autor puede ser una manera cómoda de evadirlas [...] En nuestro caso no me atrevería a suponer gratuitamente error en materia de legislación mosaica, cuando se trata de un autor como el de Lc 1-2, tan claramente inmerso en la mentalidad viejotestamentaria y que habitualmente se expresa en terminología de claro ambiente sacerdotal o levítico»⁵⁸.

b) Laurentin opina que *la purificación para ellos* no se refiere a José y a María, sino a todo el pueblo de Israel que clamaba por su liberación. Justifica esta opinión relacionando el v. 22 —donde se habla de la purificación para ella— y el v. 38 —donde se trata de la «redención de Jerusalén», en donde Jerusalén representa a todo Israel—. También relaciona esta perícopa con Mal 3, 1 ss.⁵⁹

c) Otros autores relacionan este texto lucano con la presentación de Samuel en el Santuario de Silo⁶⁰. Evidentemente hay algunas semejanzas: Elcana y Ana presentan a Samuel; José y María presentan a Jesús. Helí bendijo a los padres de Samuel; Simeón bendijo a los padres de Jesús, etc. Sin embargo, se aprecia una clara divergencia que condiciona el relato: Samuel es entregado al servicio de Yahvéh y permanece en el Santuario; Jesús vuelve a Nazaret con sus padres.

56. Lev 12, 1-8.

57. BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías*, o.c., p. 469.

58. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., p. 173.

59. LAURENTIN, R., *Les Évangiles de l'Enfance*, o.c., pp. 92-98; cfr. TORREY, *The Four Gospel*, Hodder and Soughton 1933, p. 305.

60. Cfr. 1 Sam 1, 19-28, 2, 11.20.

d) Vaccari sostiene que la redacción de este versículo incurre en una licencia gramatical denominada «zeugma», por la que se aplica a varios sujetos lo que realmente conviene a uno de ellos⁶¹.

e) Muñoz Iglesias, retrotrayéndose al hebreo subyacente de este texto, sostiene que *auton* no determina a un sujeto, sino al verbo y debe traducirse de esta forma: «*al cumplirseles el tiempo de la Purificación...*»⁶².

²⁵*Había por entonces en Jerusalén un hombre llamado Simeón. Este hombre, justo y temeroso de Dios, esperaba la consolación de Israel y el Espíritu Santo estaba en él. ²⁶Había recibido la revelación del Espíritu Santo de que no moriría antes de ver al Cristo del Señor. ²⁷Así vino al Templo movido por el Espíritu. Y al entrar con el niño Jesús sus padres, para cumplir lo que prescribía la Ley sobre él, ²⁸lo tomó en sus brazos y bendijo a Dios diciendo.*

A partir del v. 25 toda la escena del Templo se centra en el Niño: se celebra su presencia en la tierra, se profetiza sobre su misión y las referencias que hay sobre María se deben a su condición de Madre del Niño.

De Simeón se nos dice que es justo (*dikaios*) y temeroso (*eulabes*) de Dios, pertenece al grupo de los *anawim* o pobres de Yahvéh, con una disposición y dependencia plena a la voluntad del Señor. Se indica también la presencia del Espíritu Santo en su vida. La triple referencia al Espíritu en esta perícopa es un claro exponente del carácter profético de sus palabras. La frase *esperaba la consolación de Israel* es una expresión rabínica típica para designar los tiempos del Mesías.

Simeón proclama dos oráculos sobre Jesús. El primero —vv. 29 al 32— conocido como el *Nunc dimittis*, causa admiración y sorpresa a sus padres. No lo estudiamos aquí, porque deseamos centrarnos en el aspecto mariano de toda esta escena.

³⁴*Simeón los bendijo, y dijo a María, su madre: «Mira, éste ha sido puesto para ruina y resurrección de muchos en Israel y para signo de contradicción, ³⁵y a tu misma alma le traspasará una espada, a fin de que se descubran los pensamientos de muchos corazones».*

Las palabras que dirige Simeón a María engloban a dos sujetos diversos:

61. Cfr. VACCARI, A., «Edesan auto othonoios (Ioh 19,40). Lessicografia ed esegesi», en *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montiserrati 1953, p. 375-386, citado por MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., p. 175.

62. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., pp. 175-177.

1.º El primer sujeto es el Niño, de quien se afirma que no sólo será, sino que «ha sido puesto», es decir, ha venido a la tierra para realizar una doble misión:

a) ser «ruina y resurrección de muchos». La presencia del Mesías dividirá al pueblo de Israel en dos grupos: unos caerán en la ruina y otros lograrán el triunfo.

«Los comentaristas que pretenden leer ‘caigan y se levanten’ en sentido sucesivo (caerán y después se levantarán) están sin duda en un error. Se trata, más bien, de dos grupos: los que caen y los que se levantan»⁶³. Este binomio antitético es muy propio del lenguaje del evangelio de San Lucas.

Aquí subyace la metáfora de la piedra que puede ser de escándalo en la gente que tropieza y cae (Is 8, 14) o angular de una casa (Is 28, 16); o la parábola de la viña, que es quitada a sus inicuos poseedores y dada a otros (Lc 20, 17-18).

b) Ser «signo de contradicción [...] a fin de que se descubran los pensamientos de muchos corazones». Jesús es signo, porque, en Él, Yahvéh se muestra próximo al pueblo de Israel, pero de contradicción porque las autoridades religiosas no le admitieron ni le reconocieron como Mesías (Lc 19, 46-47).

«El término ‘pensamientos’ (*dialogismoi*) es todavía genérico, sin calificación alguna positiva o negativa. Se necesita un adjetivo, o bien un contexto, para determinar si se trata de intenciones rectas o condenables [...] En Lc 2, 35 el sustantivo mencionado parece tener una función bivalente; es decir, designa las diversas actitudes, favorables u hostiles, frente a Cristo»⁶⁴.

2.º El segundo sujeto es María: «y a tu misma alma traspasará una espada». Como afirma Muñoz Iglesias, «hay un paso del estilo narrativo (en el que Simeón está describiendo lo que va a ser del Niño) al estilo coloquial (con el que se dirige a María para anunciarle lo que le va a ocurrir a ella). Más aún, el apóstrofe personal a María va incluido en la descripción del futuro niño, que continúa después del paréntesis»⁶⁵.

La interpretación exegética de «la espada» (*rhomfaia*) ha sido muy variada y es un tema aún hoy día debatido.

Orígenes es el primero que intentó explicar esta metáfora. Para este autor la espada simboliza las dudas que invadieron el corazón de

63. BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías*, o.c., p. 481.

64. SERRA, A., «Biblia» en NDM, p. 337.

65. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., p. 194.

María ante la Pasión de su Hijo⁶⁶. Para San Epifanio significa la muerte violenta de María⁶⁷.

A partir de San Paulino de Nola y de San Agustín se generaliza —sobre todo en el Medievo— la interpretación de que la espada representa la participación de María en los sufrimientos de Cristo y, en especial, en los de su Pasión.

Actualmente, hay también diversas interpretaciones de esta metáfora lucana:

Laurentin sostiene que «Simeón se dirige a Israel a través de María. El Mesías será para el pueblo elegido un signo de contradicción, una piedra de tropiezo. Su palabra como una espada de juicio introducirá la división en Israel; la vida de María, hija de Sión, será traspasada de forma misteriosa por esta transfixión»⁶⁸. Basa esta interpretación en la relación de este texto con Ez 14, 17.

Serra, basándose en la literatura judeo-bíblica, afirma que la espada es uno de los símbolos más usados para referirse a la *palabra de Dios*. «Una vez asentada esta ecuación simbólica *espada = palabra de Dios*, se asoma la hipótesis de que la espada a la que alude Simeón es figura de la palabra de Dios, tal como se expresa en la enseñanza de Jesús»⁶⁹.

Feuillet y Muñoz Iglesias retoman la interpretación de San Paulino de Nola y de San Agustín y dicen que, aunque Lc 2, 34 no especifica en qué consiste esa contradicción de Jesús respecto al pueblo elegido —tal vez para mantener la imprecisión propia del lenguaje profético— «las palabras dirigidas a María traicionan en cierta manera el recurso literario de mantener imprecisa la profecía. El autor que, sin decirlo, está pensando en una oposición de muerte [...] añade dirigiéndose a María que su participación en aquel asunto será una espada que le atravesará el alma»⁷⁰. El dolor en el alma de la Virgen producida por la Pasión dolorosa de su Hijo queda acrecentado por el daño causado por los que le rechazan. Más aún, «Simeón contempla como un único martirio la Pasión de Jesús y la Compa-

66. Cfr. ORÍGENES, *In Luc. hom.*, 17 PG 13, 1845-1846.

67. Cfr. SAN EPIFANIO, *Pan.*, 78, 11, PG 42, 716.

68. LAURENTIN, R., *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957, pp. 89-90. De la misma opinión, BENOIT, P., «Et toi-même, une glaive te transpercera l'âme! Lc. 2, 35», CBQ 25 (1963)

69. SERRA, A., «Biblia», en NDM, p. 338. De la misma opinión es GIRONÉS, G., *La humanidad salvada y salvadora*, Valencia 1987, p. 63. Sin embargo, Feuillet objeta: «En la profecía de Simeón absolutamente nada permite concluir que la espada que debe traspasar el alma de María es la palabra de Dios; el contexto antecedente no dice ni palabra de la predicación del Mesías, lo que podría autorizar a ver en la espada un símbolo de la palabra de Dios» (FEUILLET, A., «Le jugement messianique et Marie dans Lc. 2, 35», en AA.VV., *Studia Mediaevalia et Mariologica*, Roma 1971, p. 428).

70. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., p. 198.

sión de su Madre. El anuncio de la Compasión de María es para Simeón, ante todo, una manera velada de predecir la Pasión de su Hijo, pues es evidente que el objeto principal de esta profecía es el destino cruel del Mesías»⁷¹.

7. EL NIÑO PERDIDO Y HALLADO EN EL TEMPLO

Hasta el siglo XIX no han existido voces discordantes sobre el origen lucano de este relato. La exégesis crítico-liberal protestante, sin embargo, ha cuestionado en ese siglo la historicidad de esta escena. Unos niegan su carácter histórico; otros sostienen que pertenece a «una añadidura lucana en el segundo estadio de la composición»; otros afirman que procede de una fuente distinta de la de los relatos precedentes, etc.

A pesar de todas estas voces discordantes se puede decir que esta escena «no es ni más ni menos lucana que el resto de Lc 1-2. El ambiente viejotestamentario [...] arguye origen judeo-cristiano jerosolomitano como el resto de la Infancia lucana»⁷². No nos olvidemos que «Lucas se refiere a los recuerdos de María (Lc 2, 19 y 51). Es, entre los evangelistas, el único historiador formado, cualificado en la escuela de los Griegos y el mejor situado para recoger esos recuerdos en la comunidad de Jerusalén donde María vivió (Act 1, 14)»⁷³. Es posible que San Lucas haya tomado este pasaje directamente de María, «dada la experiencia limitada y aislada de esta anécdota, en la que de nuevo se muestra protagonista la Madre. Pero es indudable que Lucas la ha recogido integrándola admirablemente en el esquema total, a causa del profundo valor teológico que en ella ha descubierto»⁷⁴.

Para Laurentin esta escena es la conclusión de todo el relato de la Infancia según San Lucas, donde se remarcan los dos temas centrales: el templo y la filiación divina⁷⁵.

⁷¹Sus padres iban todos los años a Jerusalén para la fiesta de la Pascua. ⁷²Y cuando tuvo doce años, subieron a la fiesta, como era costumbre. ⁷³Pasados aquellos días, al regresar, el niño se

71. FEUILLET, A., «Le jugement messianique et Marie dans Lc. 2, 35», o.c., p. 435.

72. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., p. 228.

73. LAURENTIN, R., «Ce que le Recouvrement (Lc. 2,41-52) enseigne sur Marie», EphMar 43 (1993) 217.

74. GIRONÉS, G., *La humanidad salvada y salvadora*, o.c., p. 74.

75. LAURENTIN, R., *Jésus au Temple*, Paris 1966, p. 93. Este libro es la monografía más completa sobre este tema. De todas formas «tanto en el contenido como en el tono está más cerca de las historias sobre la vida oculta de Jesús que se encuentran en los evangelios apócrifos de los siglos siguientes, el mejor ejemplo de los cuales lo tenemos en el *Evangelio de la infancia de Tomás* del siglo II, el cual, a pesar de su título, trata de la juventud de Jesús», HENDRICKX, H., *Los relatos de la infancia*, o.c., p. 146.

quedó en Jerusalén, sin que lo advirtiesen sus padres. ⁴⁴Suponiendo que iba en la caravana, hicieron un día de camino buscándolo entre los parientes y conocidos, ⁴⁵y como no lo encontrasen retornaron a Jerusalén en su busca.

Los vv. 41 y 42 constituyen el pórtico introductorio de toda la narración. En este sentido poseen un claro paralelismo con los vv. 22-24 de la escena anterior. En efecto, este relato se realiza en el mismo marco geográfico: Jerusalén; son los mismos protagonistas: Jesús, María y José; el motivo es semejante: el cumplimiento de una disposición legal. Según Ex 23, 14 y Deut 16, 16 se prescribe que tres veces al año se presenten todos los varones ante Yahvéh en el Templo: en la fiesta de los Ázimos o de la Pascua, en la fiesta de Pentecostés y en la fiesta de los Tabernáculos. Sin embargo, en la interpretación rabínica, cuando la distancia era de varios días de duración, se obligaba a subir al Templo sólo una vez al año. Este precepto no alcanzaba a las mujeres ni a los niños. El hecho de que María acompañe en la fiesta a su esposo indica que ambos eran unos judíos observantes y cumplidores de la ley mosaica.

Según la praxis talmúdica el estado adulto se alcanzaba cuando el varón cumplía los trece años, a esa edad se convierte en «hijo de la ley».

«En el tratado *Soferim* (18, 5) se cuenta que en Jerusalén, en la época del Templo, los doctores bendecían a los adolescentes que habían terminado su primer ayuno a la edad de once o doce años; pero los que habían cumplido los trece años eran presentados a cada uno de los ancianos para que los bendijesen y rezasen, a fin de que fueran dignos de estudiar la Torá y ponerla en práctica»⁷⁶.

Por lo que acabamos de decir, Jesús no estaba obligado a ir al Templo a la edad de doce años, pero era una práctica común que los padres piadosos llevaran consigo a sus hijos a edad más temprana de la exigida. «Jesús aparece como modelo de lo que hemos llamado 'piedad del Templo'»⁷⁷.

El tiempo de permanencia en Jerusalén era de ocho días⁷⁸. Finalizada la estancia, por la mañana, salía la caravana (*synodia*) constituida por parientes y conocidos de Nazaret. Las mujeres y los niños pequeños iban delante de los hombres. Se reunían al final de la jornada, por

76. SERRA, A., «Biblia», o.c., p. 341.

77. BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías*, o.c., p. 492.

78. Cfr. Lev 23, 5-6; Ex 23, 14-17; Deut 16, 1-17.

la noche. Fue en la noche del primer día de regreso —habían recorrido unos 30 km— cuando María y José advirtieron la ausencia de Jesús.

⁴⁶Y ocurrió que, al cabo de tres días, lo encontraron en el Templo, sentado en medio de los doctores, escuchándoles y preguntándoles. ⁴⁷Cuantos le oían quedaban admirados de su sabiduría y de sus respuestas.

Al cabo de tres días (meta treis hemeras). Esta frase lucana es poco concreta, pues no indica desde qué instante ha de iniciarse la cuenta de los tres días.

Brown conjetura que el hallazgo fue al tercer día después de abandonar Jerusalén: un día de camino, otro de regreso y al final del tercer día de búsqueda encontraron al Niño⁷⁹. A esta indeterminación hay que añadir que *treis* puede tener también un sentido ordinal (tercero). Hay que decir a todo esto que «en el uso corriente el tres se había convertido en un simple número de pluralidad. Lo mismo ocurre con la fórmula *tres días* en la Biblia donde, según el contexto, significa unas veces un periodo largo de tiempo y otros corto: ‘después de tres largos días’ o ‘a los pocos días’»⁸⁰.

Junto a la concreción del hecho acaecido —Jesús fue encontrado por sus padres «al cabo de tres días» o «al tercer día»— algunos autores han querido advertir en este dato una alusión profética velada a lo que sucederá en la Pasión: «al tercer día» Jesús resucitó de entre los muertos.

Lo encontraron en el Templo. Es en el Templo donde los escribas y doctores enseñaban y discutían la Ley y en ese lugar es donde María y José hallaron a su Hijo. En este relato no se indica el lugar exacto del Templo, si era en el atrio o en otra dependencia.

Sentado en medio de los doctores. Aunque el estar sentado era la postura de los escribas y doctores de la Ley cuando ejercían su magisterio, también era la postura de los discípulos: sentados a los pies del maestro escuchaban sus enseñanzas. No debe pensarse, por tanto, en una escena magnificada donde un niño superdotado confunde y domina a los ancianos.

Escuchándoles y preguntándoles que era la forma normal de actuar y aprender los discípulos de sus maestros. Continúa el relato diciendo que tanto los doctores como los demás asistentes quedaban admirados. Esta admiración por las respuestas de Jesús anticipa el

79. BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías*, o.c., p. 496.

80. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., p. 248.

asombro que suscitará su predicación en los oyentes⁸¹. La palabra «sabiduría» (*synesis*) no connota primariamente una dimensión religiosa. En este versículo la *synesis* es compañera de la *sophia*, «que enmarca como cualidad destacada en el crecimiento de Jesús todo el relato. Juntas son objeto de la oración de David en favor de su hijo Salomón (1 Cron 22, 12) y el espíritu de ambas adornará al Mesías según Is 11, 2b»⁸².

48Al verlo se maravillaron y le dijo su madre: «Hijo ¿por qué nos has hecho esto? Mira cómo tu padre y yo, angustiados, te buscábamos». 49Y él les dijo: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que es necesario que yo esté en las cosas de mi Padre?». 50Pero ellos no comprendieron lo que les dijo.

El verbo *ekplessein* etimológicamente significa estar estupefacto. San Lucas lo utiliza tres veces más y siempre en un sentido de estupefacción religiosa⁸³. La pregunta de María —¿por qué nos has hecho esto?— es muy parecida a otras frases bíblicas que siempre conllevan cierto tono de reproche, de pena, de pesar⁸⁴. «Pero dar a esta expresión alguna dureza sería traicionar el estilo de este pasaje y de Lucas en general. El tono es el de una afección respetuosa»⁸⁵. Podríamos decir que es la expresión del desconcierto que tiene María ante un hecho incomprensible para ella y que no es coherente con la actuación normal de su hijo en Nazaret.

El v. 48b ratifica lo que se acaba de decir. El tono de pena de la frase anterior se debe al sufrimiento padecido por José y Ella durante la búsqueda.

La respuesta de Jesús del v. 49 es sorprendente por varios motivos. En efecto: a la pregunta de María, Jesús responde con otra pregunta; a la extrañeza de la Madre, contesta Jesús también con asombro; finalmente hay cierto tono de reprensión en las palabras del Hijo.

Este v. 49 es el centro de toda esta escena relatada por San Lucas. «Literariamente el resto del relato es simple marco histórico con las apoyaturas conceptuales imprescindibles para que el lector entienda lo que Jesús afirma»⁸⁶.

81. Cfr. Lc 4, 32.

82. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., p. 233; Cfr. HENDRICKX, H., *Los relatos de la infancia*, o.c., p. 148.

83. Cfr. Lc 4, 32; 9, 43; Act 13, 12. Cfr. LAURENTIN, R., *Jésus au Temple*, o.c., p. 33.

84. Cfr. Gen 3, 13; 4, 10; 12, 18; 20, 9; 29, 25; Ex 14, 11; 17, 3; Num 23, 11; 1 Reg 1, 6, etc.

85. LAURENTIN, R., *Jésus au Temple*, o.c., p. 36.

86. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., p. 255.

La respuesta de Jesús está en un plano distinto a la pregunta de María. «María habla según la vida cotidiana diciendo de José: 'tu padre'. Jesús responde retomando la misma palabra *padre* con el mismo adjetivo posesivo, paralelamente referido al Padre, pero es de otro Padre del que habla: Dios, no José»⁸⁷. Es decir, «la afirmación de Jesús va directamente a contraponer su filiación divina real a la filiación biológica humana respecto a José, que en su caso no se da [...] La paternidad de José respecto a Jesús, que María coloca en un primer plano al anteponerla a la mención de sí misma, se desvanece y se funde en la Pateridad divina que pasa a primerísimo plano. Sin decir explícitamente que José no es su padre, Jesús afirma claramente que su Padre es Dios: su sitio no es al lado de José, sino en las cosas de su Padre celestial»⁸⁸.

La palabra *dei* (es necesario) connota en el lenguaje lucano un matiz de exigencia y de obligación: Jesús afirma su obligación de dar prioridad absoluta a la voluntad de su Padre, que, en este caso, le pide independencia de su familia terrena y que, al final de su vida, le conducirá a su inmólación por los hombres.

El hagiógrafo apostilla en el v. 50 diciendo que *ellos no comprendieron lo que les dijo*. A pesar de las diversas opiniones dadas a esta frase es patente dos cosas:

- a) *ellos* se refiere a María y a José, pues son los interlocutores inmediatos de todo el diálogo con Jesús;
- b) la ignorancia se aplica de modo directo a las palabras precedentes de Jesús.

Algunos sostienen que lo no comprendido por María y José fue el hecho de la filiación divina natural de Jesús. No parece que sea correcta esta opinión, pues tanto María como José habían recibido directamente del ángel el conocimiento de que el Niño había sido concebido por obra del Espíritu Santo y era el Hijo del Altísimo.

Laurentin afirma que lo no entendido por los padres es la alusión velada hecha por el Niño a su futura Pasión y Resurrección⁸⁹, sin embargo, para muchos autores dar esta profunda carga teológica a esas palabras es algo forzado, cuando pueden explicarse de una forma más inmediata.

Se puede decir que la falta de entendimiento de Jesús con sus interlocutores sucede bastantes veces en el evangelio de San Lucas y ésta es la primera de ellas. Por ejemplo, cuando el Señor comunica a sus discípulos que debe padecer muerte de cruz hay una verdadera in-

87. LAURENTIN, R., «Ce que le Recouvrement...», o.c., p. 219.

88. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, o.c., pp. 256-257.

89. Cfr. LAURENTIN, R. *Jésus au Temple*, o.c., pp. 107-108.

comprensión por parte de ellos. No obstante, existe una clara diferencia entre la falta de comprensión de María y José y todas las demás, que se patentiza en el versículo siguiente:

51Y bajó con ellos, y vino a Nazaret, y les estaba sujeto. Y su madre guardaba todas estas cosas en su corazón.

El evangelista para indicar la actitud de María repite prácticamente la misma expresión que utilizó para mostrar los sentimientos de la madre en la adoración de los pastores. A ella nos remitimos.

8. MARÍA EN LA IGLESIA DE JERUSALÉN

Se puede decir que el tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles constituyen, para San Lucas, una sola y única historia narrada en dos partes; en la primera se relata la vida terrena de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios y Redentor de los hombres; y en la segunda se cuentan los primeros pasos de la vida de la Iglesia fundada por Cristo y continuada por sus discípulos. El prólogo del evangelio, por tanto, es común a los dos libros y por ello San Lucas comienza los Hechos de los Apóstoles haciendo un brevísimo resumen del final de su evangelio (vv. 1-2), y prosigue mostrando los sucesos acaecidos tras la muerte y Resurrección del Señor.

Después de la Ascensión de Cristo los discípulos volvieron a Jerusalén desde el monte de los Olivos. Cuando llegaron a la ciudad, subieron a la estancia superior de donde se alojaban⁹⁰ y

14Todos ellos perseveraban en la oración con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María la madre de Jesús y de sus hermanos.

Este versículo es considerado por los exegetas como una «exposición sumaria» de la que se vale el evangelista para concatenar las sucesivas escenas de los hechos.

Es significativo que, a lo largo de todo este libro, el hagiógrafo haya reseñado sólo en este momento la presencia de María en la primera comunidad cristiana. Según algunos exegetas, la razón de ello es porque, para San Lucas, esta presencia condensa y resume el ser y la vida de María.

90. Cfr. Act 1, 12-13.

En efecto, para el evangelista María es, ante todo, «la Madre que cree y ora». Las escenas del evangelio de la infancia nos muestran a la doncella de Nazaret que, por creer en la palabra de Dios⁹¹ contra toda esperanza, el Padre le hace Madre de su Hijo; que es honrada por Isabel por haber creído⁹² en el oráculo del ángel y que es alabada por Cristo, más por haber aceptado la palabra de Dios que por haberle engendrado en su seno⁹³. Igualmente el evangelista nos presenta dos veces a la Virgen guardando «todas las cosas y ponderándolas en su corazón»⁹⁴.

Si en el evangelio esta actitud creyente y orante de la Madre queda circunscrita al ambiente privado de su intimidad, ahora, después de la glorificación de su Hijo, se proyecta sobre la primera comunidad de discípulos, como modelo, ejemplo y paradigma de todo creyente.

El hagiógrafo en esta perícopa presenta a cuatro grupos de personas diversas reunidas en el mismo lugar: a los apóstoles; a un conjunto de mujeres de las que tenemos cierta referencia por el evangelio⁹⁵; a los hermanos de Jesús⁹⁶, es decir, a sus familiares en diverso grado y finalmente a María. Es notorio que San Lucas cite por su propio nombre en este versículo sólo a Ella, y, no sin sentido, acompaña su cualificación determinante «la madre de Jesús». El evangelista desea que quede patente que, en los albores de la Iglesia naciente, María está presente ejercitando su misión materna, prolongando, así, el misterio de la Encarnación en el misterio de la Iglesia.

«De esta manera aquel doble vínculo que une a la Madre de Dios a Cristo y a la Iglesia adquiere un significado histórico [...] Esto lo explica el Concilio constatando que María ‘precedió’ convirtiéndose en tipo de la Iglesia [...] en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo. Este preceder suyo como tipo, o modelo, se refiere al misterio íntimo de la Iglesia, la cual realiza su misión salvífica uniendo en sí —como María— las cualidades de madre y de virgen. Es virgen que guarda pura e íntegramente la fe prometida al Esposo y que se hace también madre [...] pues [...] engendra a una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios»⁹⁷.

92. Cfr. Lc 1, 45.

93. Cfr. Lc 8, 21.

94. Cfr. Lc 2, 19.51.

95. Cfr. Lc 8, 1-3; 23, 55-56; 24, 22-23.

96. Cfr. Lc 8, 19-21.

97. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 5, o.c., p. 748.

Bibliografía

- AA.VV., *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1982.
- BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Madrid 1982.
- DÍEZ MACHO, A., *La historicidad de los Evangelios de la Infancia*, Madrid 1977.
- Ephemerides Mariologicae*, 36/1 (1986), dedicado al *Magnificat*.
- GOMÁ CIVIT, I., *El Magnificat cántico de Salvación*, Madrid 1982.
- HENDRICKX, H., *Los relatos de la infancia*, Madrid 1986.
- LAURENTIN, R., *Les Évangiles de Noël*, Paris 1985.
- , *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1948.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la Infancia*, Madrid 1986-1990, 4 tomos.
- POTTERIE, I. DE LA, «Kecharitomene en Lc. 1, 28, Étude philologique», *Bib* 68 (1987) 357-382.
- SERRA, A., *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1987.

MARÍA EN LOS ESCRITOS DE SAN JUAN

1. INTRODUCCIÓN

El apóstol San Juan escribió su evangelio en Éfeso a finales del siglo I con una clara finalidad: «Estas cosas han sido escritas —dice— para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre»¹. Como la intención del evangelista es patentemente cristológico-soteriológica, toda la narración y la estructura del evangelio se adecua a este fin. El Verbo encarnado es, por tanto, el principio, centro y fin del cuarto evangelio. Todos los sucesos y milagros narrados son signos que revelan su divinidad y dan testimonio de su misión redentora.

En el cuarto evangelio los discursos de Jesús están asociados, con bastante frecuencia, a algún milagro. Estos discursos muestran la profundidad doctrinal que se encierra detrás de esos prodigios, que actúan a modo de símbolos o señales de realidades trascendentes. Así, por ejemplo, después del milagro de la multiplicación de los panes, Jesús, tomando pie en este hecho portentoso, promete el pan de vida, es decir, la Eucaristía².

El evangelio de San Juan, como los otros tres, es un libro histórico: narra hechos verdaderos, ciertos; pero no es un libro meramente histórico. Se propone dar un testimonio en favor de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios. Juan intenta captar, a través de la fe, el sentido último y pleno, que descubre en los hechos históricos acaeci-

1. Jn 20, 30-31.

2. Cfr. Jn 6; también Jn 9, 1-39.

dos a Jesús de Nazaret. Como afirma Feuillet, «el simbolismo joane no se superpone artificialmente a la historia, sino que es la dimensión teológica profunda de los sucesos reales. Lagrange y otros después de él han demostrado bien que el simbolismo y el misticismo del cuarto evangelio, lejos de oponerse a su realismo histórico, más bien lo presuponen, porque están fundados en la realidad de la Encarnación»³.

También se debe hacer notar que la estructura del libro es tan coherente y orgánica que desgajar una parte y leerla fuera del contexto de todo el evangelio, llevaría fácilmente a una interpretación errónea. El cuarto evangelio presenta en su concepción una estructura compacta, donde el hagiógrafo «tomando un corto número de episodios sobresalientes, los presenta en forma detallada y movida, tan bien ensamblados entre sí, que hace de ellos como las escenas de un gran drama, conectadas, casi siempre, unas con otras mediante las circunstancias de tiempo y lugar»⁴.

2. EL PRÓLOGO DEL EVANGELIO DE SAN JUAN

En la Introducción de los evangelios sinópticos y en el Prólogo del evangelio de San Juan se advierte la impronta personal del hagiógrafo. En ellos queda plasmado lo que puede denominarse el método propio de trabajo de cada evangelista.

Así San Mateo, cuyo evangelio está destinado a los judíos, lo inicia con la lista genealógica (desde Abraham a Jesús) y lo pone bajo el signo de la expectación de los tiempos mesiánicos. San Marcos, que relata preferentemente los hechos y los acontecimientos de la vida pública de Cristo, reduce su introducción a un solo versículo (Mc 1, 1). San Lucas escribe un prefacio literario de carácter helenista, donde adelanta al lector el objeto, las fuentes, el método y el fin del libro (Lc 1, 1-4).

San Juan, el apóstol teólogo, comienza su evangelio con un prólogo magnífico distribuido en estrofas, donde el evangelista se eleva a la divinidad y se remonta al principio. En este prólogo «surgen resumidos los temas que luego tratará en el Cuarto Evangelio, pero sin especificar los detalles, presentando ahora lo fundamental del contenido»⁵.

3. FEUILLET, A., «La doctrine mariale du Nouveau Testament et la Medaille Miraculeuse», EeV 90 (1980) 665, tomado de MARTÍNEZ SIERRA, A., *María, la Madre del Señor*, Madrid 1986, p. 141.

4. WIKENHAUSER, A., *El evangelio según S. Juan*, Barcelona 1967, p. 35.

5. CASCIARO, J.M., MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre*, Pamplona 1992, p. 237.

El número de estrofas del Prólogo varía según los autores. Aquí seguiremos a Schnackenburg y distinguiremos tres secciones⁶:

- 1.^a La preexistencia del *Logos* (vv. 1-5).
- 2.^a La venida del *Logos* al mundo (vv. 6-13).
- 3.^a La encarnación del Verbo y su significado salvífico (vv. 14-16.18).

La preexistencia del Logos

vv. 1-2: *El Logos en Dios*. Comienza San Juan manifestando la eternidad del *Logos* al remontarse al principio de los tiempos —antes de la creación— cuando afirma *en arche en ho Logos*; a continuación muestra el carácter personal del Verbo al relacionarlo —distinguiéndolo— con Dios Padre —*kai ho Logos en pros ton Theon*—, a la vez que indica su divinidad —*kai Theos en ho Logos*.

v. 3. *Relaciones del Logos con lo creado*. Prosigue el himno joaneño insertando el *Logos* en la creación: «*Todo fue hecho por Él y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho*». Hay una clara atribución creadora al *Logos*: «Juan afirma que toda existencia es tributaria de la existencia eterna de la Palabra»⁷. El *Logos* es la causa eficiente del mundo creado. Casciaro sugiere que además es causa *medial*, porque la partícula *dia* —a través de— supone una mediación más elevada que la puramente instrumental⁸.

vv. 4-5. *Relaciones del Logos con los hombres*. El autor del Prólogo afirma que el *Logos* da la vida a los hombres; sostiene, por tanto, de nuevo el carácter divino del Verbo, porque para un hebreo sólo Dios puede dar la vida. A la vez, la vida que comunica el *Logos* es luz de los hombres. En la literatura hebrea la conexión de «la palabra» con «la vida» y con «la luz» es frecuente⁹. San Juan esboza en estos versículos una idea que desarrollará abundantemente a lo largo de su evangelio.

Concluye este texto con una relación antitética de la luz con las tinieblas: «la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la recibieron». Con el término «tinieblas» el evangelista no se refiere a los hombres malos, enemigos de la luz, sino al «mal y a las potencias del Maligno que oscurecen la mente y obstaculizan el conocimiento de Dios»¹⁰.

6. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, t. I, p. 246.

7. BUSCHE, H. VAN DEN, *El Evangelio de San Juan*, Madrid 1972, p. 98.

8. CASCIARO, J.M., MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre*, o.c., p. 240.

9. Cfr. DODD, C.H., *Interpretación del cuarto evangelio*, Madrid 1978, pp. 94-96; cfr. Salm 119, 105; Is 26, 9; Prov 6, 23; Sab 18, 4; Ecclo 24, 27, etc.

10. CASCIARO, J.M., MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre*, o.c., p. 242; Cfr. TUYA, M., *Biblia comentada*, o.c., p. 959. La antítesis luz-tinieblas es muy común en este evangelio con el mismo significado que hemos expuesto aquí (cfr. Jn 3, 19; 8, 12; 9, 4; 11, 9; 12, 35.46; etc.).

La venida del Logos al mundo

vv. 6-8. *El Bautista precursor del Verbo*. El evangelista hace un inciso en la narración para dar entrada a la figura del Precursor, pues «tiene la indudable intención de comenzar con la aparición de Juan Bautista el relato sobre la actividad terrestre del *Logos*, como ya era corriente en el kerigma de la comunidad primitiva (cfr. Act 1, 22; 10, 37; 13, 24)»¹¹. De Juan Bautista se dan los siguientes datos:

- a) era un «hombre», en contraposición a la persona divina del *Logos*;
- b) «enviado de Dios», se subraya su vocación divina y su misión profética;
- c) su tarea fundamental es «ser testigo» cualificado del Mesías ante las autoridades judías religiosas¹².

El v. 8 —*no era él la luz, sino que debía ser testimonio de la luz*— remarca, por medio de esta frase negativa, el carácter testifical de Juan. Es posible que «esta aclaración vaya dirigida a aquellos que sobrevaloraban la misión del Bautista; algunos, en efecto, lo tuvieron por Mesías»¹³.

vv. 9-11. *La manifestación del Logos*. El v. 9 retoma el discurso del v. 4, e igual que en esa perícopa (vv. 4-5) se incide en la fórmula «oferta-rechazo»: el *Logos*, que es la luz verdadera, viene al mundo —hecho por Él— y éste no le conoció; viene a los suyos y éstos no le acogieron.

Esta frase, después del inciso del Bautista, connota la presencia histórica del *Logos* encarnado, que para los hombres es la luz verdadera, en contraste con los portadores de luz del Antiguo Testamento, que ciertamente contenían bastante de verdad, pero no eran la Verdad.

Con la palabra «mundo» se entiende aquí a la humanidad, y esa «humanidad que se movía en un ámbito histórico terrestre no lo conoció»¹⁴. Tampoco «los suyos» —es decir, el pueblo elegido— lo acogieron¹⁵.

11. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, o.c., p. 268.

12. Cfr. Jn 1, 19-28; 1, 31, etc.

13. CASCIARO, J.M., MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre*, o.c., p. 244.

14. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, o.c., p. 273.

15. En el Antiguo Testamento se considera a Israel como el pueblo propiedad de Yahvéh (Ex 19, 5; Deut 7, 6; 14, 2, etc.); en Lev 26, 12 Yahvéh llama a Israel «mi pueblo».

vv. 12-13. *La filiación divina*. En el v. 12 la narración cambia de tono. Llegamos al momento cumbre de esta segunda estrofa: el Verbo concede el don de la filiación divina a los hombres que le reciben en su corazón y creen en Él.

El v. 13 tradicionalmente ha tenido una lectura en plural:

¹³los cuales no han nacido de las sangres, ni de la voluntad de la carne, ni del querer del hombre, sino de Dios.

Este texto, según esta lectura, se refiere a los creyentes que han nacido de Dios y no por mero querer o designio humano. Sin embargo, desde hace unos años va imponiéndose como más genuina la lección en singular:

el cual no ha nacido de las sangres, ni de la voluntad de la carne, ni del querer del hombre, sino que fue engendrado de Dios.

«Desde el punto de vista de la crítica textual, la lección plural está atestiguada por todos los manuscritos griegos, los más antiguos de los cuales, sin embargo, no se remontan más allá del siglo IV; luego, por otros testimonios del siglo III como Clemente Alejandrino, Orígenes, los papiros Bodmer P 66 y P 75 y las versiones coptas. En cuanto a la difusión geográfica, se observa que esos testimonios se concentran en torno al área de Alejandría de Egipto, en la región del Nilo»¹⁶.

La lección singular tiene, desde la perspectiva de la crítica externa, menos documentos probatorios, sin embargo, son más antiguos y mucho más difundidos geográficamente: en Asia Menor, Roma, Norte de África, las Galias, Egipto etc. En efecto, «en el siglo II y al principio del siglo III se puede citar como testimonio de esta lección: *La Epistula XII Apostolorum*, Ireneo, Hipólito (discípulo de Ireneo), Tertuliano y quizá Justino e Ignacio de Antioquía; a los que es preciso añadir el testimonio de dos manuscritos de la vieja versión latina: el *Codex Veronensis* y un leccionario, el *Liber Comicus* de Toledo; y entre las versiones siríacas: probablemente el de uno de los manuscritos de la vieja siríaca (la sirocuretoniana) y varios manuscritos de la Peshitta»¹⁷. Más aún el profesor De la Potterie sostiene que las siete citas de este texto del siglo II que han llegado hasta nosotros traen el versículo 13 en singular¹⁸.

16. SERRA, A., «Virgen», en NDM, p. 1991. Cfr. POTTERIE, I. DE LA, «La mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu», Mar 40 (1978) 64.

17. POTTERIE, I. DE LA, «La mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu», o.c., p. 64.

18. «Todos los textos-testigos del siglo II tienen el singular» (POTTERIE, I. DE LA, *María en el misterio de la Alianza*, Madrid 1993, p. 133).

Tertuliano en su obra *De carne Christi* acusa a los gnósticos valentinianos —para quienes en su docetismo no resulta ningún problema la virginidad de María— de cambiar la lectura de *Jn* 1,13 del singular al plural, apoyando, de esta forma, el nacimiento divino de los «espirituales» o «elegidos»¹⁹.

A pesar de haber sido trasladada esta perícopa del singular al plural por los gnósticos, el hecho de que con el tiempo la lectura católica haya adoptado el plural, parece que es debido a que la lección de la fórmula «no de las sangres» unida al singular «el cual no ha nacido», podía interpretarse en clave doceta. En efecto, en esa época la sangre era considerada como la materia de la concepción. Decir, por tanto, que Cristo no ha nacido *de las sangres* cabría asimilarlo a afirmar la carencia de cuerpo real.

Además un examen desde la óptica de la crítica interna, se inclina preferentemente a aceptar la lección en singular como la primigenia²⁰. «Si se examina atentamente el vocabulario joaneo (en particular el empleo de los tiempos en las formas verbales), el valor explicativo del *kai* al comienzo del v. 14 y el estricto paralelismo entre los vv. 13 y 14, es preciso concluir, a pesar de las apariencias, que el aoristo plural (*egenethesan*) no es joaneo; sólo el singular *egenethe* es conforme al estilo de Juan, quien lo aplica a Cristo»²¹.

Existen, pues, argumentos suficientes para sostener como texto auténtico la variante singular, en tanto que la forma plural se originó en un ambiente de polémica gnóstica en Alejandría. Supuesta como correcta la lectura singular, este versículo tiene claras connotaciones cronológicas y mariológicas.

El padre De la Potterie afirma²² que el plural «sangres» (*haimaton*) se utilizaba en la tradición judía para indicar la pérdida de sangre que acompañaba a todo alumbramiento de mujer. Así, pues, San Juan en su Prólogo está proponiendo, no sólo la concepción virginal de Cristo —*ni de la voluntad de la carne, ni del querer de hombre, sino que fue engendrado de Dios*—, sino el parto virginal, porque la negación —*no de las sangres*— significa que cuando aconteció el parto, no hubo derramamiento de sangre en la madre.

19. Cfr. TERTULIANO, *De carne Christi*, 19, 1-2, SC 216, p. 287; cfr. VINCENT CERNUDA, A., «La doble generación de Jesucristo según Juan 1,13-14», *EstB* 40 (1982) 55-74.

20. Cfr. GALOT, J., *Etre né de Dieu. Jean 1,13*, Roma 1969, pp. 95-124; VELLANICKAL, M., *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Roma 1977, pp. 116-131.

21. POTTERIE, I. DE LA, «La mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu», o.c., p. 66.

22. POTTERIE, I. DE LA, «Il parto verginale del Verbo incarnato "non ex sanguinibus... sed ex Deo natus" (Gv 1,13)», *Mar* 45 (1983) 127-174.

Sentido mariológico de este texto

Lo primero que tenemos que afirmar desde una perspectiva mariana es que el Prólogo del evangelio de San Juan no da ningún relato histórico ni de la concepción ni del nacimiento de Jesús. No obstante, se advierte que el evangelista comunica a los lectores, que el *Logos*, o sea, el Hijo unigénito del Padre, asume una naturaleza humana mediante una concepción y un parto virginales. A pesar de no citar la palabra «madre», de una forma implícita, está presente «la mujer» que concibe y da a luz virginalmente al Verbo Encarnado.

«Para la mariología reviste una significación capital, no sólo que se mencione aquí la concepción y el nacimiento virginal de Jesús, sino que se afirme también, sin sombra de dudas que el Hijo de Dios ha nacido de una mujer: esta afirmación implica la maternidad divina de María. Juan esclarece, al igual que Lucas, los dos aspectos de la maternidad de María: la Madre del Verbo Encarnado concibió y dio a luz virginalmente. Es a la vez *virgen y madre* [...] Estos dos aspectos del misterio de María —su maternidad divina (es la *Theotokos*) y su virginidad— se hallan inseparablemente unidos»²³.

Si ahondamos algo más en los versículos 12-13 —*pero a todos los que le recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre, el cual no ha nacido de las sangres, ni de la voluntad de la carne...*— advertimos que la filiación divina a la que progresivamente somos llamados los hombres se alcanza conforme vamos creyendo en Jesús, modelo de filiación. Dicho brevemente, somos hechos hijos de Dios en el Hijo. Por tanto, María, que es la Madre del Hijo encarnado, debe participar a través de su maternidad en la filiación divina de los cristianos.

«Estamos convencidos de poder decir, de acuerdo con la lectura que hemos hecho de Jn 1, 13, que la doctrina de la maternidad espiritual se halla contenida implícitamente en esta perícopa»²⁴.

3. LAS BODAS DE CANÁ

La escena narrada en estos versículos debe situarse dentro de una sección más amplia que comienza con el testimonio de Juan Bautista (cfr. Jn 1, 19) y concluye con la manifestación de la gloria en Caná (cfr. Jn 2, 12). Toda esta parte constituye la semana inaugural de la vida pública del Señor.

23. Cfr. POTTERIE, I. DE LA, *María en el misterio de la Alianza*, o.c., pp. 152-153.

24. *Ibíd.*, p. 155.

El relato pormenorizado del testimonio del Bautista se extiende a lo largo de los dos primeros días de la narración (1.º día cfr. Jn 1, 19-28; 2.º día cfr. Jn 1, 29-34). Para el evangelista, ese testimonio es de capital importancia —por ello lo cita varias veces en el prólogo (cfr. Jn 1, 6.7.15)— y en él proclama a Jesús como el Mesías que ha de venir.

En los días 3.º y 4.º se narra la elección de los primeros discípulos (día 3.º —cfr. Jn 1, 35-42— presentación de Juan, Andrés y Pedro; día 4.º —cfr. Jn 1, 43-51— elección de Felipe y Natanael). Y a continuación, empieza el relato de las bodas en Caná.

'Al tercer día se celebraron una bodas en Caná de Galilea y estaba allí la madre de Jesús.

Algunos autores piensan que esta narración inaugural tiene un claro sabor veterotestamentario, querido expresamente por el evangelista, pues aprecian cierta similitud temporal con la obra de la creación. Otros ven un paralelismo entre esta escena y la teofanía del Sinaí. Algunos suponen que el milagro «al tercer día» es una velada alusión a la posterior Resurrección de Cristo.

Es llamativo, en contraposición con los sinópticos²⁵, que San Juan nunca llame a María por su nombre, sino que siempre la denomine *la madre de Jesús*²⁶, porque desea, sin duda, trascender del plano personal, familiar e individual al aspecto funcional de colaboración en la obra de su Hijo.

Lo mismo sucede con Jesús, que nunca se dirige a María con la denominación de madre —*'imma* en arameo—, sino con el de «mujer»²⁷, pues desea «hacer pasar a segundo término la relación biológico materno-filial que le une a ella en favor de un papel más universal y representativo»²⁸. Como contrariamente se ha dicho, la palabra «mujer» (*gynai*) no connota ningún matiz despreciativo, como lo tiene entre nosotros; se debería traducir más bien como «señora». Pero «aun en medio del respeto, ciertamente indica una cierta distancia»²⁹, propia de la perspectiva en la que se presenta su misión.

³Y como faltase vino, la Madre de Jesús le dice: «No tienen vino».

25. El nombre de María aparece cinco veces en Mateo, una en Marcos y doce en Lucas.

26. Jn 2, 1.2.3.5.12; 6, 42; 19, 25.

27. Jn 2, 4; 19, 24.

28. MARTÍNEZ SIERRA, A., *María la Madre del Señor*, o.c., p. 142.

29. GONZÁLEZ, I., *María evangelizada y evangelizadora*, Bogotá 1988, p. 157. Algunos la consideran como una evocación simbólica a Gen 3, 15.

Aunque de suyo, las palabras de María a Jesús son una mera información objetiva de un hecho, en el contexto son más bien una súplica delicada que, sin forzar la voluntad de su Hijo, esperan una intervención.

Desde una perspectiva simbólica el vino en el lenguaje bíblico es signo de la benevolencia divina. Cuando los profetas anuncian castigos divinos, predicen la carencia de vino y de pan³⁰ y viceversa³¹. Es también un símbolo de los beneficios que se obtendrán en la Nueva Alianza.

Por tanto, esta frase en boca de María tiene, al menos, dos significados: a) la sintética afirmación de un evento cierto: la falta de vino; b) si el vino era el anuncio profético de la Nueva Alianza³², su falta supone que la Ley Antigua es impotente para salvar al Pueblo elegido. María, que representa al Antiguo Israel, manifiesta a su Hijo la privación de vino, que es signo de la salvación mesiánica. En este sentido, Ella materializa al «resto de Israel» que muestra su indigencia y pobreza y acude a la misericordia divina.

³⁰ *Jesús le respondió: «Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí?».*

Esta frase, una de las más discutidas en su significación por los estudiosos, tiene en el lenguaje bíblico dos sentidos:

a) En algunos textos, este giro o sus similares, es equivalente a la expresión: ¿a ti qué te importa? Connota, por tanto, oposición, divergencia o desacuerdo entre las partes.

Véase la exclamación de los endemoniados de Gerasa «¿Qué tenemos nosotros contigo, Hijo de Dios?» (Mt 8, 29). Así se puede interpretar la frase de los mensajeros de Jeftá al rey de los ammonitas: «¿Qué tenemos que ver tú y yo para que vengas a atacarme a mi propio país?» (Jue 11, 12); o la de los mensajeros del rey Neko de Egipto a Josías rey de Judá: «¿Qué tengo que ver contigo, rey de Judá?» (2 Cron 35, 21); o la de la viuda de Sarepta a Elías: «¿Qué hay entre tú y yo, hombre de Dios?» (1 Reg 17, 18). Hay, en estos casos, una verdadera carencia de comunidad entre las personas que dialogan.

b) Otras veces denota cierto desacuerdo o distinto parecer en un asunto concreto. Según esto, podría equivaler a: «es cosa tuya, ¿a mí qué?», o «¿cómo puedo intervenir en esto?».

30. Cfr. Is 24, 8-11.

31. Cfr. Miq 2, 11.

32. Cfr. Is 25, 6-9; Prov 9, 5.

Así, por ejemplo, podemos interpretar la contestación de Eliseo al rey de Israel: «¿Qué tengo que ver yo contigo? ¡Vete a los profetas de tu padre y de tu madre!» (2 Reg 3, 13); o cuando el profeta Oseas, que recuerda a Israel de la pasada idolatría, anuncia su conversión futura: «Efraim... ¿qué tiene con los ídolos?» (Os 14, 9).

Aun cuando ha habido interpretaciones de este texto en el primer sentido de los aquí presentados, es evidente que debe glosarse de acuerdo con el segundo sentido. «Jesús deja entender que Él se sitúa a otro nivel que María y en otra perspectiva: ella piensa aún en el vino de la fiesta; Jesús piensa en la misión mesiánica que comienza»³³. El mismo hecho de que llame «mujer» a su Madre, indica que Jesús desea trascender del plano meramente familiar y privado al plano salvífico o redentor.

La posible dureza o incompreensión de esta frase queda matizada por las palabras que Jesús dice a continuación:

4b Todavía no ha llegado mi hora.

Según Vanhoye, esta frase, en su primigenia redacción, se formula como pregunta. Sería, por tanto, una frase retórica dicha por Jesús a su Madre para indicar que ya ha llegado su hora³⁴. En este supuesto esa frase equivale a ¿acaso no ha llegado mi hora?

Según esta tesis, «la hora» es el momento de la realización final. «Es necesario decir que 'mi hora', para Jesús, indica de manera complejiva (global), toda su vida pública que culmina en la cruz. En otros términos, es la hora de la manifestación mesiánica de Jesús: comienza en Caná y acaba en Jerusalén la mañana de la Pascua»³⁵.

Otros teólogos no aceptan el carácter interrogativo de esta perícopa. La interpretación anterior tropieza con serias dificultades, pues en el cuarto evangelio se dice varias veces, durante el misterio público de Jesús, que «aún no ha llegado su hora» (cfr. Jn 7, 30; 8, 20). Y a la vez también se afirma, cuando se acerca la pasión, que la «hora ha llegado» (cfr. Jn 12, 23; 13, 1; 17, 1). Por tanto, parece que «la hora» sólo se puede interpretar como el momento de su glorificación. En este sentido, Jesús puede decir, con verdad, que «todavía no ha llegado mi hora».

Según esta exégesis, la respuesta de Cristo está en total consonancia con el diálogo precedente. Jesús manifiesta a su Madre que, en su actuación redentora Él sólo sigue la voluntad de su Padre. Hay así una

33. POTTERIE, I. DE LA, «La Madre de Jesús en el misterio de Caná», *ScrMar* 4 (1981) 13.

34. Cfr. VANHOYE, A., «Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2, 4)», *Bib* 55 (1974) 157-167. Ésta es también la interpretación de SAN GREGORIO DE NISA (*Hom.*, PG 44, 1308), SAN EFRÉN (*Comm.*, CSCO 145, 44), etc.

35. POTTERIE, I. DE LA, «La madre de Jesús...», o.c., p. 14.

perfecta sintonía con la respuesta dada a María, cuando ésta le encuentra, después de tres días de búsqueda, conversando con los doctores de la Ley en el templo: «¿Cómo es que me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?» (Lc 2, 49). Podríamos decir que, en su misión pública, Jesús procura una separación de la relación familiar, para situarse, de forma explícita, en una dependencia exclusiva y absoluta del Padre. A la vez, cuando llegue la hora de la glorificación, María estará junto a su Hijo al pie de la Cruz (cfr. Jn 19, 25-27).

Es decir, «puede trazarse una línea divisoria en la actividad salvífica de Jesús: su ministerio palestinese, en el que se dirige al pueblo de Israel; durante este periodo María deberá retirarse; y la obra universal salvífica en la que Jesús muere por toda la humanidad y funda su Iglesia para todos los hombres; en esa hora María volverá a estar presente»³⁶.

⁵*Dice su madre a los sirvientes: «Haced lo que él os diga».*

Esta indicación de María a los servidores, como conclusión al diálogo con Jesús, muestra que no ha habido un rechazo, o un desacuerdo absoluto entre la Madre y el Hijo. La frase de María tiene un claro sabor veterotestamentario. Cuando el pueblo hambriento clama al Faraón, éste les remite a José: «Haced lo que él os diga» (Gen 41, 55). Sin embargo, es muy escasa la semejanza entre ambas situaciones; actualmente se suele interpretar esta frase como un recuerdo de las palabras con que el pueblo israelita acataba la renovación de la alianza y prometía obediencia a Dios: «haremos todo cuanto ha dicho Yahvéh» (Ex 19, 8; 24, 3). «La palabra de María no es otra cosa, sino la invitación de la madre de Jesús a tomar posición en Israel para hacer posible nuestra alianza»³⁷. María retoma aquí aquellos compromisos que en el Sinaí fueron aceptados por el Pueblo elegido. Es decir, asume el papel de mediadora de la Nueva Ley, como lo hizo Moisés con la Ley Antigua.

Según Serra, es lógico que Jesús se dirija a María con la palabra «mujer» y no «madre», porque en el Antiguo Testamento el pueblo de Israel está simbolizado por una mujer³⁸. María advierte que la relación con su Hijo debe trascender el plano familiar; su misión está sintetizada en las palabras que dice a los sirvientes. Asume, por tanto, una función de mediación entre los hombres y Jesús. No sólo acepta a su Hijo como

36. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990, pp. 235-236.

37. GONZÁLEZ, C.I., *María evangelizada...*, o.c., p. 160.

38. Cfr. SERRA, A., *María a Caná e presso la Croce. Saggio di mariologia giovannea*, Roma 1978, o.c., pp. 36 ss.

Redentor, sino a la vez «se presenta a los hombres como portavoz de la voluntad del Hijo, indicadora de aquellas exigencias que deben cumplirse para que pueda manifestarse el poder salvífico del Mesías [...] En Caná, María aparece como la que cree en Jesús; su fe provoca la primera señal y contribuye a suscitar la fe de los discípulos»³⁹.

Dimensión mariológica del milagro

Cuando se accede a este relato, lo primero que llama la atención es que toda la escena se centra en Jesús y en su madre, y no en los esposos que se casan. De hecho, el novio sólo sale una vez (v. 9) de forma indirecta al ser interpelado por el maestresala.

Caná, para el evangelista, tiene una significación primariamente cristológica: es el «principio» de los signos mesiánicos; igualmente es el comienzo de la manifestación de la gloria de Cristo y el inicio de la fe de los apóstoles (v. 11).

Se puede afirmar que hay una verdadera «transposición» de los esposos de Caná con Jesús y María, asistentes a su boda. «A nivel del relato, el esposo de Caná es progresivamente reemplazado por Jesús, mientras que la esposa se halla totalmente ausente; pero en un plano diferente al del matrimonio, su papel pasa a ser representado por María. Jesús y María actúan como si verdaderamente fueran los personajes principales del relato»⁴⁰. De la misma manera Charlier sostiene que «en sus gestos y en su diálogo, la Virgen María y Cristo trascienden ampliamente el plano humano y material de aquella fiesta, suplantando a los jóvenes esposos de Caná, para venir a ser el Esposo y la Esposa espirituales del banquete mesiánico»⁴¹.

María es la colaboradora de Cristo en la confección del milagro; Ella nos ofrece en este relato una muestra acabada de su intercesión ante el Hijo. La Virgen acude con presteza a remediar una carencia material. Su solicitud materna se abre a los hombres y su comportamiento patentiza de forma implícita su maternidad espiritual.

39. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 21, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano 1988, t. X, 1, p. 767.

40. POTTERIE, I. DE LA, *María en el misterio de la Alianza*, o.c., p. 239. Si en el Antiguo Testamento la alianza mesiánica se representaba por los desposorios de Yahvéh con el pueblo elegido (cfr. Jer 2, 1-2; 3, 1-6; Is 50, 1), Jesús es el esposo de la Nueva Alianza que Dios instaura con la venida del Mesías. «Caná es un signo, un símbolo de la Nueva Alianza» FEUILLET, A., *Études johanniques*, Desclée de Brouwer 1962, p. 29.

41. CHARLIER, J.P., *Le signe de Cana. Essai de Theologie johannique*, Bruselas 1959, p. 77.

Con sus palabras «haced lo que él os diga»⁴² está animando a los servidores⁴³ a que obedezcan con prontitud y a que asuman en el corazón las indicaciones que reciban de Jesús. Resumidamente, María invita a los servidores a que crean operativamente en su Hijo.

4. MARÍA AL PIE DE LA CRUZ

El texto que ahora vamos a estudiar se enmarca en el relato de la crucifixión del Señor; relato cargado de profundo contenido soteriológico. La escena se desarrolla en el momento en el que se cumple «la hora del Señor» cuando Jesús sabe que es inmediato su paso de este mundo al Padre.

Esta narración de San Juan está construida mediante una serie de pequeños cuadros concatenados y todos llenos de un gran simbolismo teológico. La secuencia es la siguiente:

1. Sentencia de condenación y título de la cruz (vv. 16 y 19).
2. Crucifixión entre los dos ladrones (v. 18).
3. Reparto de sus vestidos (vv. 23-24).
4. Las palabras de Jesús a su Madre y al discípulo amado.
5. Ofrecimiento de vinagre en una caña (vv. 28-29).
6. La muerte de Jesús (v. 30).
7. La lanzada y el costado abierto (v. 34).

Es patente que en medio de este relato —con claras referencias veterotestamentarias— se sitúa la perícopa que vamos a estudiar:

²⁵Estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María de Cleofás y María Magdalena.

Existe una similitud esencial con la narración de los sinópticos: la presencia de un grupo de mujeres en la crucifixión de Jesús. Sin embargo, hay algunos matices divergentes:

- a) en los sinópticos, las mujeres miraban a Jesús de lejos⁴⁴, aquí están junto a la cruz;
- b) en los sinópticos se cita al grupo de mujeres y, entre ellas, se nombran a tres: María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y

42. Son las últimas palabras de la Virgen consignadas en el evangelio. Por ello, algunos autores las consideran como su «testamento espiritual».

43. Llama la atención que el hagiógrafo utilice el término *diakonoi* en vez de *douloi* (criados), término que utiliza San Juan para denominar a los discípulos de Jesús (cfr. Jn 12, 26).

44. Cfr. Mt 27, 55-56; Mc 15, 40; Lc 23, 49.

a Salomé, pero no se incluye explícitamente a María, madre de Jesús; en el cuarto evangelio sólo tres mujeres acompañan a María. El nombre de dos de ellas es coincidente en todos los relatos; sin embargo, no parece que se pueda identificar a la hermana de María con Salomé;

- c) en los sinópticos, la presencia de las mujeres en el Calvario se narra después de la muerte de Cristo; aquí, antes.

²⁶ *Jesús viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba que estaba allí, dijo a su Madre: «Mujer, he ahí a tu hijo». Después dice al discípulo: «He ahí a tu madre». ²⁷Y desde aquel momento el discípulo la acogió entre sus cosas propias.*

Una lectura literal e inmediata de estos dos versículos muestra que Jesús, estando ya en trance de muerte, procura atender la soledad de María, confiando su cuidado a Juan. Constituye un gesto de piedad filial.

Sin embargo, hay datos para pensar que este sentido inmediato no agota la significación de esta escena. Es, evidentemente, una acción de amor filial, pero posee, al mismo tiempo, un rico simbolismo soteriológico:

a) El evangelista presenta en estos versículos cuatro veces a María como «la madre de Jesús». Pero éste no le llama Madre —*'imma* en arameo, que era la forma, sin excepción, de llamar a la madre—, sino *mujer*. Es obvio pensar que Jesús lo hace con una intención especial. «El apelativo *mujer*, muestra también que Cristo se ha colocado por encima de sus relaciones familiares con su Madre»⁴⁵; este vocablo indica la intención expresa de superar el estadio de las relaciones de la vida oculta y considerar a María únicamente como la que interviene en el cumplimiento de la función mesiánica: con este título presenta a María como la personificación y la imagen de la «Hija de Sión»⁴⁶.

Esta impresión se refuerza al constatar que las dos veces que Jesús se dirige a su Madre públicamente en este evangelio es con el mismo título *mujer* y ambos casos en el contexto de la «hora de Jesús». Parece que Cristo quiere mostrar la singular misión que Ella tiene en toda la economía de la salvación, pues si Eva fue la *mujer* del Génesis asociada a Adán, María es considerada por Jesús como la *mujer* asociada al Nuevo Adán, para ser la madre de todos los hombres en la nueva vida lograda en la Cruz.

45. GALOT, J., *Marie dans l'Évangile*, Paris 1958, p. 95.

46. Cfr. POTTERIE, I. DE LA, *María en el misterio de la Alianza*, o.c., pp. 244-247.

b) La partícula *ide* (*idou*) (he aquí) con que empiezan las palabras de Jesús en esta escena, es enfática y sirve para llamar la atención de una forma penetrante y visible sobre lo que viene después. En el evangelio de San Juan esta palabra encabeza expresiones de profundo y trascendente contenido teológico; así por ejemplo:

- 1, 29-30: *He aquí (ide) el cordero de Dios*
- 12, 15: *He aquí (ide) que llega tu Rey*
- 19, 5: *He aquí (idou) al Hombre*
- 19, 14: *He aquí (ide) a vuestro Rey*

De ello podemos colegir que la frase de Jesús supera el mero significado inmediato literal⁴⁷. Estas palabras, que constituyen la última voluntad de Cristo —son, por tanto, «el testamento de la Cruz»—, ponen «en evidencia un nuevo vínculo entre Madre e Hijo, del que confirma solemnemente toda la verdad y realidad. Se puede decir que, si la maternidad de María respecto a los hombres ya había sido delineada precedentemente, ahora es precisada y establecida claramente»⁴⁸.

c) El evangelista prescinde también conscientemente del nombre del «discípulo a quien amaba». Hay diversas opiniones sobre la identidad de este personaje:

1. La opinión tradicional, que parte de San Ireneo, identifica al discípulo amado con San Juan apóstol y autor de este evangelio.
2. Otros aceptan que es un personaje real, discípulo de Cristo, pero que no pertenece al Colegio apostólico. Entre éstos, unos lo identifican con el autor del cuarto evangelio, y otros con el fundador de la comunidad joanea.
3. Finalmente, algunos consideran que «el discípulo amado» es una personificación simbólica de los discípulos fieles al Señor.

Sin embargo, nos parece que debe descartarse esta última opinión. El «discípulo amado» aparece cuatro veces en este evangelio y en todas ellas relacionado con Pedro:

47. Goedt, estudiando el evangelio de San Juan, descubre unos pasajes con una estructura que él denomina «esquema de revelación». Son frases con la siguiente secuencia literaria: a) la persona A ve a la B; b) la A mirando a B declara algo cuya frase en griego comienza con *idé* o *idou* (he aquí); c) revelación de un título de B por parte de A. (Jn 1, 21; 1, 36, etc.). Cfr. GOEDT, M. DE, «Un schème de révélation dans le quatrième Evangile», NTS 8 (1961-62) 142-150. Aplicando este esquema a la escena del Calvario que estamos analizando, se puede afirmar que «Jesús, poco antes de morir en la cruz, *revela* que su madre —en cuanto 'Mujer', con toda la resonancia bíblica de esta palabra— será también desde ahora la *madre* del 'discípulo' y que éste, como representante de todos los 'discípulos' de Jesús, será desde ahora el hijo de su propia madre», POTTERIE, I. DE LA, *María en el misterio de la Alianza*, o.c., p. 262.

48. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 23, o.c., p. 769.

- a) en la Última Cena, «estaba recostado en el pecho de Jesús, uno de los discípulos, el que Jesús amaba» (13, 23);
- b) después de la aparición de Jesús a María Magdalena «se echó a correr, fue a Simón Pedro y al otro discípulo al que Jesús amaba» (20, 2);
- c) en la segunda pesca milagrosa, «aquel discípulo a quien amaba Jesús dijo a Pedro...» (21, 7);
- d) «volviéndose Pedro vio que le seguía aquel discípulo que Jesús amaba» (21, 20).

Es imposible negar el carácter físico-personal del discípulo amado, sin violentar el texto y su historicidad.

De las otras dos hipótesis expuestas nos inclinamos por la primera, ya que la proximidad del discípulo amado con Pedro, lleva a identificarlo con uno de los tres apóstoles íntimos del Señor, que le acompañan en momentos especiales. Según esto, debe coincidir con Juan.

Así como el título de *mujer* saca a María del contexto familiar-biológico y la coloca en una órbita trascendente, también la designación *el discípulo que él amaba* supera la relación meramente personal y le constituye como el paradigma de todo discípulo «en el cual se cumplen las palabras de Jn 14, 21: *'el que acepta mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama. Y el que me ama, será amado por mi Padre y yo le amaré'*»⁴⁹.

d) La misma secuencia dialogal supera la interpretación de mera piedad filial. En efecto: si Jesús sólo hubiera deseado que Juan cuidara de su Madre, bastaba con pedir al discípulo que acogiera a María. No obstante, Jesús se dirige primeramente a «la mujer» y a Ella le confía el «discípulo amado». «Dirigiéndose en primer lugar a María para decirle *'he ahí a tu hijo'*, Cristo testimonia una voluntad inversa a lo esperado: que María tome a su cuidado al discípulo. Tal encargo no podía, evidentemente, hacerse al nivel de las relaciones privadas: era una misión oficialmente encomendada a la Virgen, misión que tiene una estrecha relación con la obra redentora que el Señor estaba en trance de consumir»⁵⁰.

Además María no quedaba abandonada de su familia. Según atestigua el evangelista, en el Calvario junto a Ella se encontraban su hermana y María de Cleofás, madre de Santiago y José, parientes de Jesús. Era natural, según las tradiciones y costumbres judías, que María hubiera ido a vivir con su familia después del óbito de su Hijo. El diálogo del Señor hubiera sido superfluo, si éste hubiese tenido como única misión una petición de piedad filial.

49. FORTE, B., *María la donna icona...* Cinisello Balsamo 1989, p. 96; Cfr. BRAUN, F.M., *La Mère des fidèles: Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris 1954, p. 181.

50. GALOT, J., *Marie dans l'Évangile*, o.c., p. 181.

La conclusión del v. 27 —*eis ta idia*— no significa una mera acogida material —como tradicionalmente se ha traducido: «la recibió en su casa»—, sino que, en el lenguaje del cuarto evangelio, esta expresión siempre connota una acción personal, un hecho existencial. Así, por ejemplo, «vino a los suyos (*eis ta idia*) y los suyos (*kai hoi idioi*) no le recibieron» (Jn 1, 11). En este caso *ta idia* designa el conjunto de bienes específicos del «discípulo amado», es decir, aquellos dones que esencialmente le constituyen en «discípulo amado»: la fe en Cristo, su unión con Él, el amor, la entrega de su vida al Maestro. Por tanto, «estas palabras describen el espacio espiritual en el cual vive el discípulo, espacio que está constituido por su comunión con Jesús; así pues, es en este medio espiritual, en esta comunión con Jesús, donde el discípulo acoge también como suya a la Madre de Jesús». Dicho de otra forma: «la madre de Jesús es acogida por el discípulo en un espacio interior que ya estaba constituido para él por su relación con Jesús; la acoge como madre suya en la fe; Ella viene así a agregarse a sus bienes que le venían de Jesús y a perfeccionar su estado de ‘discípulo a quien amaba Jesús’»⁵¹.

Significación mariana

Se puede decir que hay una doble dimensión mariana en la escena que estamos estudiando. En primer lugar, de una forma inmediata e individual, Jesús entrega María —como madre— al discípulo amado. Pero el misterio se amplía, porque la función materna de María se extiende a todos los discípulos de Cristo que han sido representados por el «discípulo amado» en el Calvario. Es Max Thurian quien escribe que «el discípulo designado como ‘aquel que Jesús amaba’ es indudablemente la personificación del discípulo perfecto, del verdadero fiel a Cristo, del creyente que ha recibido el Espíritu. No se trata aquí de un afecto especial de Jesús por uno de sus apóstoles, sino de una personificación simbólica de la fidelidad al Señor»⁵².

En segundo lugar, de esta escena emerge una dimensión eclesiológica. En efecto, el hecho de que Jesús se dirija a María llamándola «Mujer» supone, como ya lo hemos apuntado, que la Virgen asume la realización histórica de la «Hija de Sión» —«Esposa de Yahvéh», «Madre de Sión», «Virgen de Israel»—, figura simbólica de Israel sobre la que los profetas proyectaban las esperanzas mesiánicas de salvación. Según

51. POTTERIE, I. DE LA, «Las palabras de Jesús “He aquí a tu Madre”» en *La verdad de Jesús*, Madrid 1979, p. 218.

52. THURIAN, M., *Marie, Mère du Seigneur et Figure de l'Église*, Taizé 1962, p. 237.

esta tesis, «a los ojos de Cristo, Ella representa a Sión y así [...] le atribuye la maternidad sobrenatural y metafórica que los profetas predijeron de Sión»⁵³. De esta manera, María se convierte a la vez en madre e imagen de la Iglesia, sabiendo que «no hay contradicción alguna al decir que María es, al mismo tiempo, *imagen* de la Iglesia y *madre* de la Iglesia. Como persona individual, ella es la madre de Jesús, y se hace madre de todos nosotros, la madre de la Iglesia. Pero su maternidad corporal con respecto a Jesús se prolonga en una maternidad espiritual hacia los creyentes y hacia la Iglesia. Y esta maternidad espiritual de María es la imagen y forma de la maternidad de la Iglesia»⁵⁴.

5. LA MUJER DEL APOCALIPSIS

Para captar el mensaje contenido en este capítulo, es preciso, aunque someramente, situar la obra en todo su contexto.

Por su carácter eminentemente simbólico, el libro del Apocalipsis ha recibido variadas interpretaciones a lo largo del tiempo.

He aquí las más comunes⁵⁵:

a) Este libro narra la Historia de la Iglesia en el mundo, dividiéndola en siete períodos, el último de ellos coincide con el reino de los mil años que el Mesías y sus seguidores instaurarán antes del fin de los tiempos. Esta interpretación tuvo muchos adeptos en los primeros siglos y en el Medioevo —el exponente más significado es Joaquín de Fiore— y en la actualidad la defienden algunas sectas escatológicas.

b) El Apocalipsis narra de forma simbólica exclusivamente la historia contemporánea a su autor. Es decir, San Juan, a través de unas visiones, presenta las persecuciones sufridas por el cristianismo naciente, causadas por los judíos y los romanos. Esta explicación procede de la Reforma y especialmente la ha defendido, en el siglo XIX, la escuela de exégesis liberal protestante.

c) Como una reacción a esta visión protológica del Apocalipsis, en algunos círculos católicos del siglo XVII se interpretó este libro en clave exclusivamente escatológica; es una predicción de los últimos tiempos y de los fenómenos que entonces acaecerán.

d) El Apocalipsis es la narración de toda la Historia desde una óptica teológica, remarcando su dimensión trascendente. Ciertamente San

53. FEUILLET, A., «L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la mère de Jésus (Jn 19,25-27)», Bib 47 (1966) 370.

54. POTTERIE, I. DE LA, *María en el misterio de la Alianza*, o.c., p. 268; cfr. THURIAN, M., *Marie, Mère du Seigneur et Figure de l'Église*, o.c., p. 238.

55. Estas interpretaciones están tomadas de la *Sagrada Biblia, Apocalipsis*, Pamplona 1992, t. XII, pp. 24 ss.

Juan nos presenta la situación de la Iglesia naciente en aquel momento histórico; pero, a la vez, extiende su exposición hasta los últimos tiempos, teniendo presente que Cristo ha inaugurado, con su venida, el tiempo escatológico. Esta última nos parece la interpretación más verosímil del último escrito del Nuevo Testamento.

El Apocalipsis, aunque es un libro fundamentalmente escatológico, posee una orientación pastoral⁵⁶, donde el autor, a través de una experiencia mística, quiere consolar a los cristianos de la Iglesia primitiva, perseguida por el Imperio romano. Es un canto a la esperanza, teniendo a Cristo resucitado y «testigo fiel»⁵⁷, como garante seguro de la victoria última y del triunfo definitivo de la Iglesia sobre todas las fuerzas hostiles.

Una posible división del libro —*grosso modo*— que, con diversas variantes, es aceptada por la mayoría de los estudiosos, es la siguiente:

- A. Parte introductoria: las cartas a las 7 iglesias de Asia (caps. 1-3).
- B. I Parte:
 - Visión introductoria (caps. 4-5)
 - Cristo abre seis sellos (cap. 6)
 - Interludio (cap. 7)
 - Apertura del último sello (caps. 8,1-6)
 - Sonido de seis trompetas (caps. 8-9)
 - Interludio (caps. 10-11,14)
 - Sonido de la última trompeta (caps. 11,15-19).
- C. II Parte:
 - Visión de la mujer encinta (cap. 12)
 - Poderes de la bestia (cap. 13)
 - El Cordero, su séquito y anuncio del juicio (cap. 14)
 - Las siete copas (caps. 15,1-16,21)
 - Poderes del mal (cap. 17)
 - Caída de Babilonia (cap. 18)
 - Combates y juicio final (caps. 19-20).
- D. III Parte: Epílogo: Instauración del nuevo Mundo (caps. 21-22).

Situado el capítulo 12 —dentro de este majestuoso marco— al principio de la segunda parte del Apocalipsis, los exegetas no han llegado a una interpretación unánime sobre la conexión de esta visión con las profecías precedentes. Hay quienes propugnan una *concepción recapituladora*, donde lo expuesto en los capítulos 4 al 20 es

56. Cfr. GONZÁLEZ, C.I., *María evangelizada...*, o.c., p. 173.

57. Ap 3, 14.

algo ya acaecido y repetidamente narrado bajo las alegorías de los siete sellos, las siete trompetas y las siete copas. Otros mantienen una *concepción progresiva* de nuevos acontecimientos que irán teniendo lugar sucesivamente.

Centrándonos en el texto en cuestión, podemos notar tres partes fácilmente diferenciadas:

- 1.^a Presentación de la mujer, del hijo varón y del dragón (vv. 1-6);
- 2.^a Combate de Miguel con el dragón y su resultado (vv. 7-13);
- 3.^a Fuga de la mujer al desierto ante el ataque del dragón (vv. 14-17).

De ellas sólo veremos con cierto detenimiento la parte 1.^a ya que es suficiente para captar la dimensión mariológica de este texto.

¹Una gran señal apareció en el cielo: una mujer vestida de sol, la luna bajo sus pies y sobre su cabeza una corona de doce estrellas. ²Está encinta y grita al sufrir los dolores del parto y los tormentos de dar a luz. ³Apareció entonces otra señal del cielo: un gran dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos y sobre sus cabezas siete diademas. ⁴La cola arrastró una tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó a la tierra. El dragón se puso delante de la mujer, que iba a dar a luz, para devorar a su hijo en cuanto naciera. ⁵Y dio a luz un hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro. Pero su hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono. ⁶Entonces la mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios, para que allí la alimenten durante mil doscientos sesenta días.

La presentación de la escena introduce al vidente en un marco grandioso, que aparece en el cielo y que llena de alto relieve teológico-simbólico la figura que emerge en esta visión: «la mujer que está encinta» y que se contrapone a otra figura: «el gran dragón rojo».

En estos versículos hay, como acabamos de ver, unos personajes que son los protagonistas de toda la narración y que es preciso analizar con cierto detenimiento.

a) *El hijo varón* (v. 5). Debido a la identidad verbal de esta frase (*eteken hyion*) con Is 66, 7, algunos han querido advertir en esta expresión un carácter exclusivamente colectivo. Sin embargo, la cita que la acompaña, exige matizar el carácter colectivo del hijo varón. En efecto, el texto «*el que ha de regir las naciones con cetro de hierro*» está tomado del salmo 2 (v. 9), que es claramente mesiánico,

como lo atestiguan las abundantes citas del Nuevo Testamento en este sentido⁵⁸. Además un poco después en el v. 11 de este mismo capítulo 12, se ve la conexión y subordinación que existe entre el Mesías y el pueblo de Dios, pues éste por «la sangre del cordero» venció al dragón y sus secuaces. Por ello se puede afirmar que, «hay una superposición de planos en el versículo 5a: por una parte el Mesías y por otra el pueblo que nace en un solo día»⁵⁹.

El nacimiento que se relata en esta perícopa, no parece que se pueda identificar con el nacimiento de Belén porque, inmediatamente continúa el texto sagrado diciendo que «*fue arrebatado hasta Dios y hasta el trono*» (v. 5b). Frase que recuerda al salmo 110 —*ha dicho el Señor a mi Señor, siéntate a mi derecha*— y que conlleva la glorificación del Mesías. Por todo esto, la opinión más generalizada es que este nacimiento se refiere al misterio pascual, por el que Cristo es entronizado a la gloria.

b) *El dragón*. Es la personificación del enemigo de Dios, que quiere eliminar la incipiente comunidad cristiana. La descripción que se nos hace del dragón en este texto evoca la narración del libro de Daniel⁶⁰. Unas veces se puede identificar con el Imperio romano, particularizado en sus emperadores (Nerón o Domiciano); otras con la opresión que sufren los primeros cristianos, causada por Satanás.

En este texto el dragón se identifica con la serpiente genesáca —«Fue arrojado aquel gran dragón, la serpiente antigua, llamada Diablo y Satanás, que seduce a todo el universo» (v. 9)—. Esto «significa que la lucha del dragón con la mujer y su linaje puede tener por objeto la evocación de las palabras dirigidas a la serpiente en Gen 3, 15: '*Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu semilla y la suya*'»⁶¹. Dicho de otra manera, San Juan, en esta visión, contempla la lucha y la victoria definitiva del Mesías contra el Demonio, profetizada en el protoevangelio. Además indica las diversas fases del combate:

1. el dragón en el cielo intenta devorar al Hijo varón (v. 4). El Hijo es arrebatado al trono de Dios (v. 5).

2. Batalla en el cielo entre Miguel y sus ángeles contra la Serpiente y su milicia (v. 7). Victoria de Miguel, y el demonio es arrojado a la tierra (v. 9).

58. Cfr. Act 13, 32-34; 4, 24-30; Ap 19, 15.

59. SALGADO, J.M., *La Maternité Spirituelle de la très sainte Vierge Marie*, Roma 1990, p. 49; cfr. DEISS, L., *María, hija de Sión*, Madrid 1967, pp. 208-209.

60. Cfr. Dan 7, 8.20.24.

61. BROWN, R.E., *María en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1982, p. 221.

3. Combate en la tierra del dragón contra la Mujer (v. 13). La mujer recibe dos alas y vuela al desierto (v. 14).

4. Batalla, en la tierra, del dragón contra el linaje de la mujer (v. 17).

c) *La Mujer*. Ahora deseamos identificar a la «mujer vestida de sol» que está en el centro del drama de esta visión.

En el caso de que «el hijo varón» represente a una colectividad, la Mujer se identifica con la Iglesia del Antiguo y Nuevo Testamento. De hecho, la descripción de los atributos de la Mujer —vestida de sol, la luna a sus pies, una corona de doce estrellas sobre su cabeza y los dolores del parto— evoca al pueblo de Israel⁶², que camina hacia los tiempos mesiánicos y a la Iglesia que está encinta y sufre dolores en el parto de sus hijos.

Por otra parte, no podemos negar el carácter individual del «hijo varón» y su identificación con el Mesías. Ahora bien, si Satanás y el Mesías son históricos, debemos retener que son igualmente históricos los otros personajes que intervienen en el combate: la Mujer, Miguel y sus ángeles y los secuaces del demonio. Por tanto, la Mujer no es un mero símbolo, una simple imagen, sino un personaje real: la Madre del Mesías, es decir, María. Además la misma descripción de la mujer apocalíptica y el admirable paralelismo con la Mujer del proto-evangelio, lleva a la conclusión de que se trata de María; en efecto, en ambos textos se describe la misma lucha —entre la serpiente y la mujer y entre los descendientes de uno y otra— y la misma victoria.

Hemos considerado anteriormente que el «hijo varón» puede tener esas dos interpretaciones y ambas concatenadas. Igualmente en «la mujer» hay la superposición de dos planos en la misma visión: María y la Iglesia. «La Mujer es una figura polivalente, sustenta la parte de dos personajes: de la Madre del Mesías y de la Iglesia»⁶³. Los teólogos y exegetas discrepan sobre cuál de estos dos personajes está representado en el texto de una forma primigenia y directa. Hay diversas teorías que pueden resumirse en éstas:

1. unos admiten un doble sentido literal en el texto. Para éstos, tanto María como la Iglesia están en ese sentido.

2. Otros sostienen que María está en sentido literal y la Iglesia en sentido típico.

3. Algunos afirman que la Iglesia está en un sentido literal primario y María en un sentido literal secundario.

62. Cfr. Gen 37, 9; Cant 6, 10; Is 26, 17; 54, 1; 66, 7-9.

63. SPINETOLI, O. DA, *Maria nella Bibbia*, Genova 1964, p. 217.

4. Otros dicen que en un sentido explícito está la Iglesia y en un sentido implícito María.

Actualmente, las tesis más generalizada entre los estudiosos es que «la mujer vestida de sol» representa primariamente a la Iglesia de los dos Testamentos; es decir, al Pueblo de Dios que a través de María nos ha dado al Mesías y a la Asamblea de la Nueva Ley, protegida por Dios, que lucha contra el dragón. Pero en un sentido más profundo emerge también la figura de María, que, como «excelsa Hija de Sión», representa al antiguo Israel y como modelo de fe es la más perfecta realización de la Iglesia⁶⁴.

Bibliografía

- BRAUN, F.M., *La Mère des fidèles: Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris 1954.
- FERRARO, G., *L'ora di Cristo nel Quarto Vangelo*, Roma 1974.
- FEUILLET, A., *Jesus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean*, Paris 1974.
- , *L'heure de la Mère de Jésus. Étude de théologie johannique*, Galot, J., *Etre né de Dieu. Jean 1, 13*, Roma 1969.
- POTTERIE, I. DE LA, *María en el misterio de la Alianza*, Madrid 1993.
- PRIGENT, P., *Et le ciel s'ouvrit. Apocalypse de St. Jean*, Paris 1980.
- SERRA, A., *Maria a Caná e presso la Croce. Saggio di mariologia giovannea*, Roma 1978.

64. Cfr. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., pp. 243-246; FORTE, B., *Maria la donna icona...*, o.c., pp. 101-103.

CAPÍTULO VIII

LA MATERNIDAD DIVINA

1. INTRODUCCIÓN

El misterio de la maternidad divina de Santa María constituye su razón de ser, la más profunda razón de su existencia y del lugar que ocupa en el plan divino de salvación. La maternidad divina es, en efecto, el misterio central de la vida de Nuestra Señora, en el que se fundamentan los demás misterios concernientes a Ella. Todo en María gira en torno a la Persona y misión de su Hijo. Esta relación con Cristo, esencial y única, tiene como fundamento y eje conductor precisamente la maternidad en toda su plenitud de significados y de consecuencias, de tal forma que, parafraseando un conocido texto del Concilio Vaticano II, puede decirse que, si sólo en el misterio de Cristo se esclarece plenamente el misterio del hombre¹, sólo en el misterio de la maternidad divina se esclarece el misterio de María y del lugar que ocupa en la economía de la salvación.

He aquí cómo lo expresa el Concilio Vaticano II en un pasaje de singular densidad: «La Bienaventurada Virgen, predestinada desde toda la eternidad como Madre de Dios junto con la encarnación del Verbo por designio de la divina Providencia, fue en la tierra la esclarecida Madre del divino Redentor y en forma singular la generosa colaboradora (*socia*) entre todas las criaturas y la humilde esclava del Señor. Concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo en el templo al Padre, padeciendo (*compatiens*) con su Hijo mientras Él moría en la cruz, cooperó en forma del todo singular, por la obediencia, la fe, la esperanza y la encendida caridad, en la restau-

1. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22.

ración de la vida sobrenatural de las almas. Por tal motivo es nuestra madre en el orden de la gracia»².

La esencial y total referencia de Santa María a su maternidad viene subrayada en el texto conciliar por la decidida afirmación de que su elección como madre tiene lugar en la misma decisión (*consilio*) de la encarnación del Verbo: *ab aeterno una cum divini Verbi incarnatione*. Se trata, pues, de una elección unida a la entraña misma del misterio de la Encarnación del Verbo, a su realidad de Hijo del hombre, de descendiente de Adán y de cabeza de la humanidad. Esta maternidad viene descrita como una auténtica maternidad humana, que incluye necesariamente el plano biológico, pero que abarca muchos más aspectos. Es una maternidad que Santa María va desplegando a lo largo de toda su vida, como colaboradora del Redentor. Nótese el cuidado con que se enumeran los diversos momentos de la vida de la Virgen y cómo se dice que en ellos acompaña al Redentor y coopera en forma del todo singular en la restauración de la vida sobrenatural.

Madre e Hijo aparecen así indisolublemente unidos en el plan divino. «En el misterio de Cristo —escribe Juan Pablo II—, María está presente ya ‘antes de la creación del mundo’ como aquella que el Padre ‘ha elegido’ como Madre de su Hijo en la Encarnación, y junto con el Padre la ha elegido el Hijo, confiándola eternamente al Espíritu de santidad. María está unida a Cristo de un modo totalmente especial y excepcional, e igualmente *es amada en este ‘Amado’ eternamente*, en este Hijo consustancial al Padre, en el que se concentra toda ‘la gloria de la gracia’»³.

2. LA MATERNIDAD DIVINA EN LA SAGRADA ESCRITURA

Como nota Schmaus⁴, en la Sagrada Escritura no se afirma explícita y formalmente que Santa María es la Madre de Dios, *Theotokos* o *Deigenitrix*. Sí se llama, en cambio, a María la Madre de Jesús o la Madre del Señor. Sin embargo, en esos mismos escritos se dice que Jesús es el Hijo de Dios, el Verbo eterno del Padre. De aquí se infiere, como hizo la Iglesia ya en el siglo III, que Santa María debe ser venerada verdadera y propiamente con el título de *Theotokos*, de Madre de Dios, porque su Hijo es el *Logos*, Unigénito del Padre y, por tanto, Dios verdadero de Dios verdadero.

2. *Lumen gentium*, n. 61.

3. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 8, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano 1988, t. X, 1, p. 751.

4. Cfr. SCHMAUS, M., *Teología Dogmática. La Virgen María*, Madrid 1963, t. VIII, p. 91.

En la Sagrada Escritura, esta enseñanza en torno a la maternidad divina está directamente referida a la verdad cristológica y ocupa un lugar primordial. Así se destaca especialmente en la importancia que se otorga al pasaje de la Anunciación.

Lc 1, 35: «*El ángel le respondió [...] por eso el que ha de nacer será santo, y será llamado Hijo de Dios*».

La maternidad de la Doncella viene descrita como auténtica maternidad humana que tiene su origen en una intervención extraordinaria de Dios y a la que Santa María contribuye con su aceptación consciente y voluntaria.

Como se desprende del relato de la Anunciación, se trata de un consentimiento de la Virgen, que procede de la fe, de la caridad y de la obediencia y que, por lo tanto, implica la santidad personal de Santa María y su entrega a la obra redentora. Este consentimiento libre forma parte del concepto adecuado de su maternidad divina. Efectivamente, como escribe J.H. Nicolas, el relato de la Anunciación es mucho más rico que la simple afirmación de que Jesús ha nacido de María⁵. Por medio del Ángel, la Virgen recibe la revelación de lo que va a acontecer en Ella si acepta. Desde este momento, «resulta ya imposible concebir la maternidad de María como algo puramente físico cuya importancia histórico-salvífica estribara únicamente en su efecto y permaneciera como algo totalmente externo a la historia de la salvación»⁶.

El texto paulino Gal 4, 4-6, anteriormente estudiado, sostiene de una manera implícita, pero clara, la maternidad divina, ya que el término de la acción generativa expresada en esta perícopa es el Verbo.

Rom 9, 5: «*de ellos son los patriarcas y de ellos según la carne desciende Cristo, el cual es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos. Amén*». A pesar de las diferencias de puntuación de los diversos códices —falta la puntuación en el Códice Sinaítico y es muy incierta en el Alejandrino—, se trata de una expresión privada de verbo, pero que hace referencia directa a su sujeto —Cristo— y a su procedencia —procede de los patriarcas según la carne—. Esta doxología afirma que Cristo descendiente según la carne de los israelitas, es Dios bendito. En consecuencia, la mujer de la que procede Jesús según la carne —es decir, María— es Madre de Dios.

Mt 1, 21: «*Dará a luz a un hijo a quien pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados*». Como afirma A.

5. Cfr. NICOLAS, J.H., *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, p. 467.

6. MÜLLER, A., «Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento Cristo», en *Mysterium Salutis*, Madrid 1969, t. III/II, p. 459.

Serra, «la expresión su pueblo es muy fuerte. El Nuevo Testamento, heredando el lenguaje del Antiguo Testamento, la refiere únicamente al Señor, que había escogido a Israel como su pueblo»⁷. De forma directa, por tanto, se atribuye a Jesús el carácter divino, porque en la nueva Alianza el pueblo de Israel será tanto de Él como de su Padre. Esta tesis se refuerza con el objeto de la salvación: «de sus pecados»; palabras que reiteran indirectamente la divinidad de Jesucristo, pues, en el mundo religioso judío, esa potestad sólo corresponde a Dios; por ese motivo, acusan de blasfemo a Jesús, cuando en nombre propio perdona los pecados⁸.

Lc 1, 43: «¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?». Tal como se ha mostrado en la exégesis de este texto, la palabra Señor —*kyrios*— se aplica a Dios y no solamente al Mesías. Basta comprobar el inmediato contexto, para constatar que el término *kyrios* tiene un sentido verdaderamente divino.

3. LA MATERNIDAD DIVINA A LO LARGO DE LA HISTORIA

Desde el comienzo mismo de la predicación apostólica se ha afirmado con toda claridad que María es la Madre de Jesús y, en consecuencia, que es Madre del Hijo de Dios. En las primeras confesiones de fe ya se recoge la afirmación de que «Jesús es el Señor»⁹. Estas confesiones de fe se plasmarán poco después en formulaciones más explícitas —los Símbolos—, ampliándose, en primer lugar, hacia la afirmación de la Trinidad, ya que el Señor es el Verbo, coeterno y consustancial con el Padre y el Espíritu Santo, que asume una naturaleza humana. En segundo lugar, aparece el modo de la encarnación del Verbo y aquí entra en juego la función materna de María.

Esta función materna de Santa María se viene destacando en la tradición desde un primer momento. Los Padres desde el siglo II, precisamente para afirmar frente a los gnósticos y docetas la verdadera y real humanidad de Nuestro Señor, insisten en la realidad de la maternidad de Santa María. San Ignacio de Antioquía¹⁰, San Jus-

7. SERRA, A., *Madre de Dios*, en NDM, p. 1175.

8. Cfr. Mt 9, 2-3; Mc 2, 7, etc.

9. Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3. Cfr. KELLY, N.D., *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1972, pp. 15-80.

10. Cfr. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Efesios*, 7,2, EMBP, 1; 18,2, EMBP, 2; *Carta a los Tralianos*, 9,1, EMBP, 3; *Carta a los Esmirniotas* 1,1, EMBP, 4.

tino ¹¹, San Ireneo ¹² y Tertuliano ¹³ son un claro ejemplo de esto, al recalcar que el Señor fue engendrado verdaderamente y que nació verdaderamente de Santa María.

Eran tiempos, en efecto, en los que resultaba urgente recalcar la verdadera maternidad de Santa María, para dejar a salvo la verdadera humanidad de Nuestro Señor, pues los gnósticos coincidían en imaginar que el cuerpo de Cristo no es real, sino aparente, fantasmal. Así era el caso de Saturnil ¹⁴, o Tolomeo ¹⁵, como recoge San Ireneo, o Valentín ¹⁶, como anota Tertuliano. El rechazo del valor de la materia por parte de los gnósticos —la materia les parecía incapaz de salvación— les llevaba a negar la realidad del cuerpo de Cristo y, en consecuencia, a negar que Cristo hubiese tomado realmente algo del cuerpo de la Virgen y, por ende, negaban una auténtica maternidad de Santa María. Como puntualiza De Aldama, el docetismo de los gnósticos, manteniendo la realidad humana de Jesús, negó su realidad corporal. Ahora bien, «un cuerpo inmaterial hacía innecesaria e imposible una verdadera actividad maternal en María; la concepción y el parto se reducían así a un mero tránsito a través del seno de María, lo que equivale a suprimir realmente su maternidad» ¹⁷.

En este ambiente, la maternidad de Santa María se convierte en garante de la verdadera humanidad del Señor. La parte biológica de la maternidad aparece así en toda su importancia. Y puesto que el Señor es el Cristo, es decir, el Mesías davídico esperado, no se trata sólo de garantizar su verdadera humanidad, sino su ascendencia davídica.

Los Padres de esta época insisten en la verdadera maternidad de Santa María, teniendo en primer plano la realidad natural, biológica. La partícula *Ex* del Símbolo —*natus ex Virgine*—, tiene una gran im-

11. SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 43,2, EM BP, 12; 84,2, EMBP, 16.

12. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, 3,19,3, EMBP, 37. Comenta De Aldama: «Contra uno y otro docetismo acumula S. Ireneo las expresiones que afirman la realidad humana de la maternidad de María. Ella *praegnans erat*, Jesús estuvo de verdad *in vulva Mariae*, igual que Juan *in ventre matris suae*; fue hijo nacido de María, *partus eius, fructus ventris eius*. Porque ella positivamente ha cooperado, como madre, en su nacimiento. Toda esta realidad de la maternidad de María es necesaria, según San Ireneo como según San Justino, para que se cumplan las promesas hechas por Dios a los padres antiguos» (ALDAMA, J.A. DE, *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970, p. 68).

13. TERTULIANO, *De carne Christi*, 23, EMBP, 83.

14. De él dice San Ireneo: «Decía que el Salvador no había nacido, y que era incorporeal y sin figura, y que sólo era hombre en apariencia» (SAN IRENEO, *Adversus haereses*, 1,24,2, PG 7, 674-675).

15. Tolomeo usa la idea de que Cristo «pasó por María, como el agua por una acequia» (Cfr. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, 1,7,2, PG 7, 513).

16. TERTULIANO, *De carne Christi*, 15,1, PL 2, 779.

17. ALDAMA, J.A. DE, *María en la patrística de los siglos I y II*, o.c., p. 62.

portancia. Pronto, pues, esta maternidad divina se formula directa y rotundamente con la expresión *Theotokos*. Éste es el caso de Orígenes, si nos atenemos a la información de Sócrates¹⁸. Se trata de un título que, con toda probabilidad, tiene su origen en Egipto. Este título aparece ya en la primera oración conocida dirigida a la Santísima Virgen: la oración *Sub tuum praesidium*. Se trata de una oración cuya composición oscila entre el siglo III y el IV, y que reviste una gran importancia teológica.

Puede decirse que, en el siglo IV, el uso del término *Theotokos* se encuentra ya generalizado¹⁹.

En el Símbolo de Nicea (325), se afirmó la fe en la perfecta divinidad del Verbo y en la verdadera humanidad de Cristo contra el error de Arrio, quien mantenía que el Verbo no era Dios, como el Padre, sino que era la criatura más excelsa producida por el Padre. Por eso en su símbolo se profesa que «creemos [...] en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios [...] que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se hizo hombre»²⁰. No hay, sin embargo, ninguna alusión mariana. Esta alusión se hará poco después, en el segundo Concilio Ecuménico, celebrado en Constantinopla el año 381. Al ampliar el Símbolo niceno se dice:

«... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió de los cielos y se encarnó por obra del Espíritu Santo y María Virgen, y se hizo hombre.»²¹

La formulación griega original —*ek Pneumatos hagiou kai Marias tes parthenou*—, que tiene sus antecedentes en la confesión de fe de San Epifanio²², presenta solamente una preposición «de» (*ek*) que «apunta al origen del Verbo encarnado en cuanto tal; indica que tal encarnación tiene un doble principio simultáneo: el Espíritu Santo y María Virgen»²³. Afirmandose tanto la maternidad divina de María como su maternidad virginal.

18. «Razonando así, los antiguos no han dudado en llamar a María *Theotokos* [...]. También Orígenes, en el primer libro de su comentario a la Carta de San Pablo a los Romanos, afirmando que María es llamada *Theotokos*, explica esto exhaustivamente» (SÓCRATES, *Historia de la Iglesia*, 7, 32, PG 67, 812).

19. El uso del término *Theotokos* corre paralelo a la extensión de la devoción a Santa María. Como anota H. Graef, a mediados del siglo IV el culto a María ya se había desarrollado especialmente en Oriente y, por entonces, ya era también de uso corriente el llamar *Theotokos* a la Virgen (cfr. GRAEF, H., *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona 1967, pp. 55-56).

20. D. 125.

21. D. 150.

22. Cfr. SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, p. 127.

23. GONZÁLEZ, C.I., *María evangelizada y evangelizadora*, Bogotá 1988, p. 253.

Así pues, tanto terminológica como conceptualmente, la maternidad divina de Santa María está explícita y universalmente profesada por la Iglesia desde el siglo IV. En el siglo V, las dificultades contra la maternidad divina van a surgir de una cuestión estrictamente cristológica: cómo concebir en Cristo la unidad entre lo divino y lo humano. De hecho, esta unidad ya había sido recalçada en Nicea y en el primer Concilio de Constantinopla al decir que Nuestro Señor Jesucristo es uno. Sin embargo, como demostraría el decurrir histórico, necesitaba una mayor explicitación. Nos encontramos ante la cuestión suscitada por Nestorio en torno a la *Theotokos* y aclarada en el Concilio de Éfeso (a. 431).

La cuestión se agita entre los pertenecientes a las denominadas escuelas de Alejandría y de Antioquía y estrictamente hablando se centra en cómo concebir en Cristo la unidad de las dos naturalezas —la humana y la divina— y, en consecuencia, se manifiesta en el uso de la comunicación de idiomas. En efecto, Santa María es llamada Madre de Dios, no por engendrar a la naturaleza divina de Jesús, sino por haber engendrado su naturaleza humana, la cual está unida al Verbo en unidad de persona²⁴.

Los acontecimientos tuvieron comienzo en Constantinopla. Probablemente en diciembre del año 428, Proclo († 446) pronuncia en la catedral de Constantinopla un sermón en honor de Santa María al que asiste Nestorio, que a la sazón era el Patriarca de Constantinopla. En este sermón, calificado como «típico ejemplo de predicación bizantina»²⁵, Proclo llama *Theotokos* a Santa María, no tanto para exaltar su gloria cuanto para afirmar que Cristo, nacido de Ella, es Dios con toda verdad. Así lo entiende también Nestorio, para el cual María puede ser llamada *Anthropotokos* (madre del hombre), *Khristotokos*, (madre de Cristo), pero no Madre de Dios, pues, según él, Cristo, hablando con rigor, no es Dios, sino un hombre unido en forma especial a Dios. Al terminar de hablar Proclo, el mismo Nestorio subió al púlpito para exponer este pensamiento, rechazando expresamente aplicar a la Virgen el título de *Theotokos*.

Las protestas no se hicieron esperar. La reacción frente a Nestorio, como es sabido, estuvo liderada por San Cirilo, Patriarca de Alejandría, la sede tan frecuentemente enfrentada a Constantinopla. De las cartas cruzadas entre Cirilo y Nestorio tiene particular importancia la segunda de Cirilo a Nestorio (enero-febrero del año 430), en la que se expone el fondo teológico de la cuestión. Éste aparece como

24. Sobre esta cuestión, cfr. OCÁRIZ, F., MATEO SECO, L.F., RIESTRA, J.A., *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1993, pp. 152-170.

25. Cfr. GRAEF, H., *María. La mariología y el culto a través de la historia*, o.c., p. 106.

netamente cristológico²⁶. En el año 430, un sínodo reunido en Roma por el Papa Celestino aprueba la doctrina de San Cirilo y rechaza la de Nestorio; ese mismo año, San Cirilo reúne un sínodo en Alejandría, el cual aprueba la tercera carta suya a Nestorio (noviembre de 430) y los doce anatematismos que allí se contienen.

El Concilio de Éfeso se abre el 21 de junio de 431, bajo la presidencia de San Cirilo, cuando aún no han llegado los legados del Papa, ni el obispo Juan de Antioquía, ni Nestorio. En la primera sesión, que tiene lugar el 22 de junio, se trata la cuestión cristológica, el uso del título *Theotokos*, se aprueba la segunda Carta de Cirilo a Nestorio de que ya se ha hablado, y se condena la respuesta que le da Nestorio.

En Éfeso no se redactó una nueva profesión de fe, sino que se insistió en la fórmula de fe de Nicea²⁷. Así pues, el texto de mayor importancia doctrinal en el Concilio de Éfeso es la segunda Carta de San Cirilo a Nestorio. Los anatematismos, que pertenecen a la Carta tercera, no fueron aprobados por el Concilio. Como constata S. Meo, «la crítica actual clasifica los anatemas y la tercera Carta entre los actos disciplinares del Concilio, subsiguientes al valor teológico-dogmático dado por Éfeso a la segunda Carta»²⁸.

26. «La Escritura no dice que el Verbo se ha unido a la persona de un hombre, sino que se ha hecho carne. Ahora bien, el hecho de que el Verbo se ha hecho carne no es más que esto: El Verbo, al igual que nosotros, ha participado de la carne y de la sangre, ha hecho suyo nuestro cuerpo, ha salido hombre del seno de una mujer [...] Esto es lo que proclama por todas partes la recta doctrina. Así es como han pensado los Padres; por esta razón han llamado Madre de Dios a la Santa Virgen: no porque la naturaleza del Verbo o su divinidad haya comenzado a existir a partir de la Virgen, sino en la medida en que Ella ha engendrado de sí misma su santo cuerpo animado por un alma racional, cuerpo al cual, habiéndose unido personalmente el Verbo, ha sido engendrado según la carne». Cfr. SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epistola*, PG 77, 44-49 (Ed. Festugière, pp. 50-51). Los documentos relativos a los Concilios de Éfeso y Calcedonia se encuentran traducidos y publicados por FESTUGIÈRE, A.J., *Ephèse et Chalcedoine. Actes des Conciles*, Beauchesne, Paris, 1982. A esta edición remitimos en estas páginas. Una amplia selección de la documentación se encuentra también en CAMELOT, TH., *Éfeso y Calcedonia*, Vitoria, 1971.

27. He aquí el decreto de 22 de junio de 431: «Después de la lectura de estos documentos, el santo Sínodo decretó que no es permitido a nadie proponer, redactar o formular otra fe distinta de la que ha sido definida por los Santos Padres reunidos en Nicea con el Espíritu Santo» (Cfr. CAMELOT, TH., *Éfeso y Calcedonia*, o.c., p. 220). La decisión conciliar viene motivada porque en Filadelfia se impone a los que se convierten un símbolo de fe de sabor nestoriano, que es presentado en Éfeso como proveniente de Teodoro de Mopsuestia. Como advierte Camelot, esta decisión de Éfeso fue explotada en Calcedonia por los adversarios de la definición dogmática. La prohibición de Éfeso, como es obvio, no puede ser entendida como si prohibiese el desarrollo dogmático. (Cfr. CAMELOT, TH., *Éfeso y Calcedonia*, o.c., pp. 61-62). San Vicente de Lerins, que escribe su *Commonitorium* tres años después de la celebración del Concilio de Éfeso, comenta que los Padres de Éfeso «procuraron por todos los medios no transmitir a la posteridad nada que no hubiesen recibido de los Padres» (Cfr. SAN VICENTE DE LERINS, *Commonitorium*, 31; MATEO SECO, L.F., *San Vicente de Lerins. Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica*, Pamplona 1977, p. 209).

28. MEO, S., *Madre de Dios*, en NDM, p. 1185. Aunque el Concilio de Éfeso no hiciera propios los doce anatematismos de San Cirilo, aparecen, sin embargo, como fórmulas conciliares de fe en el

En la segunda Carta de San Cirilo a Nestorio, leída y aprobada en este Concilio se afirma la siguiente doctrina:

a) «Primeramente no nació de la Virgen un hombre vulgar, a quien posteriormente descendió el Verbo de Dios; sino que decimos que el Verbo unido desde el seno materno, se sometió a un nacimiento carnal, haciendo suyo el nacimiento de su carne»²⁹.

b) «Por ello los santos Padres no dudaron en llamar a la santa Virgen, Madre de Dios, no porque la naturaleza del Verbo y su divinidad hayan sido generados en la santa Virgen; sino que ha tomado de ella aquel sagrado cuerpo perfecto, con alma inteligente, unido al cual según hipóstasis, el Verbo se dice engendrado según la carne»³⁰.

Los teólogos y el magisterio posterior siempre han recurrido a la formulación de Éfeso para afirmar que María es Madre de Dios. Bajo el aspecto doctrinal, la cuestión de la maternidad divina de María, es decir, de la legitimidad de la *Theotokos*, está relacionada con la cuestión cristológica de la unidad de Cristo, sin embargo, como observa S. Meo, no se la puede considerar como un corolario sin más de la cuestión cristológica, «porque pastoralmente constituía un problema independiente, y porque en el documento la maternidad de María, entendida en sentido propio, aparece como la clave misma de interpretación del misterio de la encarnación»³¹.

En este Concilio, que es eminentemente cristológico y sólo indirectamente mariológico, se define dogmáticamente a María como la *Theotokos* y, a la vez, se muestra la inseparabilidad y la íntima conexión entre los misterios de la encarnación y de la maternidad divina³².

El Concilio de Calcedonia (451). Dentro del símbolo de fe cristológica, aparece un inciso mariano que conviene analizar:

«[El Hijo] que antes de los siglos es engendrado por el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad»³³.

Concilio III de Constantinopla (681), que los recogió e hizo suyos (D. 554). He aquí el texto del primer anatematismo: «Si alguno no confiesa que el Emmanuel es verdaderamente Dios y que por eso la Santísima Virgen es Madre de Dios, puesto que engendró según la carne el Verbo de Dios encarnado, sea anatema», D. 252.

29. SAN CIRILO, *Epistula dogmatica Cyrilli*, D. 251.

30. D. 251.

31. MEO, S., *Madre de Dios*, o.c., p. 1185.

32. Recientemente, se ha llegado a un entendimiento entre los católicos y los nestorianos al firmarse la *Declaración cristológica común entre la Iglesia Católica y la Iglesia Asiria de Oriente*, *L'Osservatore Romano*, 12-XI-1994. Cfr. *Ecclesia*, 3-XII-1994, pp. 34-35.

33. D. 301.

Este texto sintético y aparentemente repetitivo de los concilios anteriores —el término «Virgen María» se toma de Constantinopla y «Madre de Dios» de Éfeso— adquiere una nueva maduración en Calcedonia.

En primer lugar, se declara abiertamente los dos nacimientos de Cristo: uno de Dios Padre, antes de todos los siglos y el otro en el tiempo, de María; además se nos da la clave interpretativa del término acuñado en Éfeso: «*Theotokos* en Éfeso indica la maternidad en sentido propio; en Calcedonia significa la maternidad en sentido verdadero, por cuanto los monofisitas hablaban de la carne de Cristo como carne celeste, fruto de la obra del Espíritu Santo y, por tanto, la maternidad de María no era verdadera; así el título de Virgen en Calcedonia expresa una condición de la madre en sentido veraz, contra la equívoca interpretación monofisita de que la virginidad de la madre en la encarnación es la prueba evidente de que la carne en la unión o es de naturaleza celeste o está absorbida por la divinidad y en todo caso es obra del Espíritu Santo. En conclusión, acerca de la doctrina proclamada en Calcedonia, podemos decir que manifiesta una evidente preocupación racional de profundizar y aclarar la encarnación del Verbo y la divina maternidad de María, siguiendo la reflexión teológica de Éfeso»³⁴.

La formulación mariana del símbolo de Calcedonia es la concreción dogmática de la doctrina ya contenida en Gal 4, 4 —texto para nosotros probatorio de la maternidad divina—, aunque en él Pablo haya omitido el nombre de María; o más implícitamente aún en Jn 1, 14 —*ho logos sarx egeneto*— porque en ambas perícopas se expresa la encarnación —la humanización— del Verbo preexistente; encarnación realizada históricamente en el seno de una mujer de nombre María.

El Concilio II de Constantinopla (553). En su canon 6.º repite la doctrina de los dos nacimientos de Cristo —«Dios Verbo nacido del Padre antes de los siglos, se encarnó de María en los últimos días»— y precisa que la Virgen María «es propia y verdadera Madre de Dios»³⁵.

A partir de estas intervenciones solemnes, la maternidad divina de Nuestra Señora es un hecho pacífica y universalmente profesado a lo largo de los siglos. Como ya sucedió en un comienzo, especialmente con Arrio y Nestorio, la singularidad y grandeza de la maternidad divina se desdibuja cuando la divinidad de Cristo o su personal unidad interna se desdibujan o son malentendidos.

34. MEO, S., *Madre de Dios*, o.c., p. 1190. Cfr. FORTE, B., *Maria, la donna icona del Misterio*, CiniselloBalsano 1989, pp. 116-117.

35. D. 427.

El *protestantismo* ha recorrido un laborioso camino desde su origen. Los padres de la Reforma expresaron con exactitud el dogma de la maternidad divina de María. Pero abrieron el camino a sus sucesores, para que al fin hayan terminado muchos por negar esa maternidad, al poner reparos al culto eminente que merece la Virgen María por su especial dignidad.

En nuestros días, la corriente teológica anticalcedoniana³⁶, incide indirectamente en el dogma de la maternidad divina. En el fondo las tesis de algunos autores de esta corriente teológica conducen a «una reproducción del error monofisita en su versión más peyorativa. Cristo no es solamente Dios, ni un complejo sustantivo de Dios y hombre. Es sólo hombre. Sustancial y personalmente es sólo hombre. Está dotado de una gracia singular, creada, superior a la nuestra y en virtud de ella se le puede llamar hijo de Dios»³⁷. Desde esta perspectiva también podría decirse que se incide en cierto adopcionismo: Cristo es un puro hombre, que por su eminente gracia puede considerarse y titularse hijo de Dios.

Se comprende que desde este punto de vista, se niegue, si no de palabra, sí de hecho, la maternidad de María, en su dimensión ontológica —porque el Hijo de María es un mero hombre— y en su dimensión como gracia singular —pues mal se puede hablar de la gracia de la divina maternidad, si el término de esa generación no es el Hijo de Dios³⁸.

La clara afirmación de la maternidad divina de Nuestra Señora hecha en los primeros concilios redundó en una devoción cada vez mayor hacia la Madre de Dios. Devoción y confianza en su poder de intercesión: Ella es Madre y Abogada nuestra. En la historia de la mariología se pone de relieve cómo la maternidad de Santa María, fue considerada primero en su connotación más estricta, es decir, en el hecho de haber concebido y dado a luz a Nuestro Señor para seguir después considerando, especialmente a partir del Medioevo, el ejercicio de esta maternidad a lo largo de toda la vida del Señor y, sobre todo, al pie de la cruz. Al mismo tiempo, la contemplación de la ma-

36. Cfr. BASTERO, J.L., «Actualidad del símbolo de Calcedonia», en *Actas del IV Simposio de Teología Histórica*, Valencia 1987, pp. 97-113.

37. SAURAS, E., «Maternidad divina y nuevas cristologías», *EstMar* 42 (1978) 82; cfr. ALONSO, J.M., «Maternidad divina y cristologías», *EphMar* 30 (1980) 7-68. AMATO, A., «Rassegna delle principali cristologie contemporanee nelle loro implicazioni mariologiche», en AA. VV., *Il Salvatore e la Vergine Madre*, Roma-Bologna 1981, pp. 99-112; O'CONNOR, J.J., «Mary Mother of God and contemporary Challenges», *MarSt* 29 (1978) 26-43; GALOT, J., «Marie dans la nouvelle Theologie Hollandaise», *EphMar* 30 (1980) 69-83; FERNÁNDEZ, D., «María en las recientes cristologías holandesas», *EphMar* 32 (1982) 932.

38. Remitimos a las atinadas críticas realizadas por GALOT, J., «Marie dans la nouvelle Theologie Hollandaise», o.c.; ALONSO, J.M., «Maternidad divina y cristologías», o.c.; SAURAS, E., «Maternidad divina y nuevas cristologías», o.c.; GHERARDINI, B., *La Madre*, Frigento 1989, pp. 75-78.

ternidad de Nuestra Señora lleva a considerar la extensión de esta maternidad a todos los hombres y su relación con la Iglesia. Se trata de una contemplación teológica que va creciendo en amplitud e intensidad con el correr de los siglos y que encuentra un punto culminante de su desarrollo en la enseñanza del Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II, como ya se ha señalado, toma la maternidad divina de Santa María como el marco en el que estudiar el papel de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Tras citar significativamente Gal 4, 4-5 y los Concilios de Éfeso, Calcedonia y II de Constantinopla³⁹, destaca que esta maternidad es biológica y al mismo tiempo ha tenido lugar por la fe. Se trata de una maternidad que se extiende desde la concepción y el parto hasta la crianza del niño y su acompañamiento en el Calvario, donde el *fiat* de la Anunciación sigue resonando con una nueva aceptación. Esta maternidad aparece no sólo como una maternidad humana y sobrenatural que llena totalmente la vida de la Virgen, sino también como raíz de todas las gracias que ha recibido y como fundamento de su maternidad sobre nosotros. Esta maternidad está estrechamente relacionada con el Espíritu Santo, como se dice explícitamente desde los primeros escritos cristianos hasta los más recientes.

4. DIMENSIONES DE LA MATERNIDAD DIVINA

Como ya se ha dicho la maternidad de Santa María es una auténtica maternidad biológica, humana y natural. Al mismo tiempo esta maternidad es plenamente sobrenatural, tanto en cuanto al modo, porque fue una maternidad virginal, como en cuanto a la causa de la concepción, porque lo fue por obra del Espíritu Santo. En todo lo demás es una maternidad enteramente humana, porque el cuerpo humano de Jesús creció y se desarrolló realmente durante nueve meses en el seno virginal de María, de tal forma que María aportó a la humanidad de Cristo todo lo que las otras madres aportan a la formación y crecimiento de sus hijos.

Decir que una mujer, por muy perfecta que sea, es Madre de Dios, resulta del todo sorprendente. Y, sin embargo, así aparece al menos implícitamente en la Sagrada Escritura, así lo ha definido la Iglesia y los Padres de la Iglesia lo atestiguan. Por ello, puesto que la fe pide cierta explicación, en la medida en que la razón sea capaz de ofrecerla, los teólogos se han aplicado a buscar argumentos racionales.

39. *Lumen gentium*, n. 52.

El argumento utilizado con mayor frecuencia procede como sigue: María es Madre de Dios, pues aunque ella no engendre la naturaleza divina, sino la humana, es la persona de la que se dice que es concebida y no de la naturaleza, ya que *actiones sunt suppositorum*, las acciones son de las personas. Las acciones, como nacer, ser engendrado, crecer, pensar, querer, morir, etc., no se predicán ni son de la naturaleza, sino de las personas, supuestos racionales. Así se dice que «Pedro nace»; y no se dice «nace la humanidad».

Como la maternidad origina una relación permanente de persona a persona, que tiene como fundamento la generación, muchos mariólogos sostienen que María es una criatura dotada de una dignidad única, porque entre todas las criaturas Ella es, con la humanidad de Cristo que procede de la suya, la única que está relacionada con la Persona del Verbo en tanto que Persona, *sua actione propria, attingit fines deitatis*⁴⁰.

5. LA ELECCIÓN DE SANTA MARÍA COMO MADRE DE DIOS

Al comenzar el estudio de la maternidad divina hablábamos de que esta maternidad es la razón de ser de la existencia misma de la Virgen. Esta maternidad, en efecto, es su vocación. El Concilio Vaticano II puntualiza que la Virgen fue predestinada para Madre de Dios desde toda la eternidad juntamente con la encarnación del Verbo⁴¹. Se recogen en este texto del Concilio Vaticano II con una formulación suave las conocidas expresiones de la *Bula Ineffabilis Deus* de Pío IX y de la *Munificentissimus Deus* de Pío XII referentes a la eterna elección de Santa María como Madre del Redentor, elección incluida en el mismo decreto de la Encarnación⁴². El *Catecismo de la Iglesia Ca-*

40. Cfr. NICOLAS, M.J., «Marie, Mère de Dieu», LVF 16 (1854) 53.

41. «Beata Virgo, ab aeterno una cum divini Verbi incarnatione tamquam Mater Dei praedestinata...» (*Lumen gentium*, n. 61).

42. «... ab initio et ante saecula Unigenito Filio suo Matrem, ex qua caro factus est in beata temporum plenitudine nasceretur, elegit atque ordinavit [...] Virginitatis primordia [...] uno eodemque decreto cum divinae sapientiae incarnatione fuerunt praestituta» (Pío IX, *Bula Ineffabilis Deus*, Collectio Laecensis, 6, 836); «Dei Mater, Iesu Christo inde ab omni aeternitate, uno eodemque decreto praedestinationis arcano modo coniuncta [...]» (Pío XII, *Bula Munificentissimus Deus*, AAS 42 [1950] 768). Más recientemente Pablo VI, en su Exhortación Apostólica *Marialis Cultus* reafirma que «Dios Padre la eligió desde toda la eternidad como Madre toda santa y la adornó con dones del Espíritu Santo que no fueron concedidos a ningún otro» y por ello «las expresiones de culto a la Virgen [...] se hagan de tal manera que éstas reflejen el plan de Dios, el cual preestableció, con un único y mismo decreto, el origen de María y la encarnación de la divina Sabiduría» (PABLO VI, Exhortación *Marialis Cultus*, n. 25). Finalmente, JUAN PABLO II en su Encíclica *Redemptoris Mater* escribe: «En el misterio de Cristo, María está presente ya 'antes de la creación del mundo' como aquella que el Padre 'ha elegido' como Madre de su Hijo en la Encarnación, y junto con el Padre la ha elegido el Hijo, confiándola eternamente al Espíritu de santidad» (JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 8, o.c., p. 751).

tólica vuelve a hablar también de la predestinación de la Virgen para Madre de Dios desde toda la eternidad⁴³.

Estas afirmaciones tienen una gran relevancia cristológica y mariológica. Por una parte, determinan la modalidad de la encarnación, que no sólo conlleva el hacerse hombre, sino hijo del hombre, descendiente de Adán; por otra, muestra la esencial referencia de Santa María al misterio de la unión hipostática. Esta estrecha relación histórico-salvífica de Santa María al misterio del Redentor ha llevado a muchos mariólogos a afirmar que María, como Madre de Cristo, «pertenece al *ordo hypostaticus*, y por lo mismo su predestinación es única y esencialmente distinta de la predestinación de los restantes redimidos»⁴⁴. Desde aquí se comprende mejor la novedad de la Virgen con respecto a los demás redimidos, novedad que implica la repetida afirmación de que Santa María ha sido redimida de modo eminente, ya que esta redención eminente está indisolublemente ligada con su maternidad, y su maternidad, con el decreto de la redención. Todo el ser de María aparece así como absoluto y totalmente cristocéntrico como la Madre del Redentor, predestinada juntamente con Él para la redención de la humanidad.

6. EMINENTE DIGNIDAD DE LA MATERNIDAD DIVINA

Algunos teólogos han llegado a afirmar que la dignidad de María Santísima es eminentísima «por sus relaciones con Dios, bien infinito; y bajo este aspecto, no es posible nada mejor, como no es posible encontrar cosa alguna que sea mejor que Dios mismo»⁴⁵.

En efecto, la dignidad de la maternidad divina está vinculada a la dignidad del término de esa maternidad. Ahora bien, María concibe en sus entrañas y da a luz al Hijo de Dios; por tanto, su dignidad es del todo singular.

Dios ha concedido a la Santísima Virgen «una dignidad tan admirable que Dios mismo, a pesar de su omnipotencia, no podría crear

43. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 488.

44. MÜLLER, A., «Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento Cristo», en *Mysterium Salutis*, o.c., p. 436. Cfr. SUÁREZ, F., *De misteriis vitae Christi*, Sect. 2, 4; BITTREMIEUX, J., «Utrum Virgo dici possit causa efficiens instrumentalis unionis hypostaticae», *EThL* 21 (1945) 170 ss.; NICOLAS, M.J., «L'appartenance de la Mère de Dieu à l'ordre hypostatique», *EtMar* 3 (1937) 147-194. Hay que aclarar que, para estos autores, no es lo mismo la unión hipostática, a la que pertenece exclusiva e intrínsecamente Cristo, y el orden hipostático, al que pertenece María por la unión íntima y estrecha que tiene la Virgen con la naturaleza humana de su Hijo. De todas formas esta terminología actualmente está en desuso, porque puede inducir a error. Ahora más bien se dice, como hemos indicado en la pregunta anterior, que María, por ser Madre de Dios, goza de una singular y única perfección.

45. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 25, a. 6, ad 4.

una más sublime. Para que pudiera haber una madre más grande y más perfecta que María, sería necesario un hijo más grande y más perfecto que Jesús: cosa imposible, porque no puede haber nada más grande que Dios. No sólo María viene *de hecho*, inmediatamente después de Dios en la escala de la grandeza, sino que su unión con Él es tan estrecha que no queda sitio para otra criatura inferior a Dios y superior a María»⁴⁶.

Por estas razones el plano de la santidad de María es específico, singular y único por su íntima relación al Verbo encarnado.

Esto no quiere decir que María no tuviera la gracia santificante: la tuvo en grado eminente; sólo se desea expresar que las gracias otorgadas a la Madre de Dios son más y de mayor calidad, en razón de su dignidad y de su misión, que las recibidas por los demás hombres, incluso los más santos.

Estas ideas —aunque no en su formulación técnica— han sido recogidas por el magisterio de los papas. Con ocasión de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, Pío IX ensalzaba a María con estos términos: «... más hermosa, vistosa y santa que los mismos querubines y serafines y que todas las muchedumbres de los ángeles»⁴⁷. Igualmente, Pío XII en una oración mariana alabó a María diciendo: «Aunque abatidos por las culpas y abrumados por infinitas miserias, admiramos y cantamos la incomparable riqueza de los excelsos dones de que Dios os ha colmado por encima de cualquier otra criatura, desde el primer instante de vuestra concepción hasta el día en que, tras vuestra ascensión a los cielos, os ha coronado por Reina del universo»⁴⁸. En el Concilio Vaticano II se afirma que la Virgen «está enriquecida con la suma prerrogativa y dignidad de ser la Madre de Dios Hijo [...] y con el don de una gracia tan extraordinaria que aventaja con creces a todas las otras criaturas celestiales y terrenas»⁴⁹. Finalmente, Juan Pablo II escribe: «... la elección de María es del todo excepcional y única. De aquí, la singularidad y unicidad de su lugar en el misterio de Cristo»⁵⁰.

Además, muchos teólogos sostienen que la maternidad divina es la causa o razón de todas las otras gracias que Dios ha concedido a María; incluso es la medida y el fin de todas ellas.

Santo Tomás da un argumento de razón para justificar la eminencia de la maternidad divina: «... cuanto más noble es la comparación

46. ROSCHINI, G., *La Madre de Dios*, Madrid 1962, t. I, p. 349.

47. Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*, Acta Pii IX, t. I, p. 599. D.M. 269.

48. Pío XII, *Oración compuesta para el año mariano 1953-54*, D.M. 862.

49. *Lumen gentium*, n. 53.

50. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 9, o.c., p. 753.

con que una cosa dice relación con Dios, esa cosa es más noble; y así la naturaleza humana en Cristo es nobilísima por la comparación que la unión hipostática dice a Dios; y después la bienaventurada Virgen de cuyo seno fue tomada la carne que se unió a la divinidad»⁵¹.

Bibliografía

- ALDAMA, J.A. DE, «El tema de la divina maternidad de María en la investigación de los últimos decenios», *EstMar* 11 (1951) 59-80.
- ALONSO, J.M., «La maternidad divina de María desde Éfeso hasta nuestros días», *EphMar* 31 (1981) 365-381.
- FERNÁNDEZ, D., «El Concilio de Éfeso y la maternidad divina de María», *EphMar* 31 (1981) 349-364.
- KARLIC, E., *María Madre de Dios*, Bogotá 1986.
- MARIOLOGICAL SOCIETY OF AMERICA, *MarSt* 6 (1955).
- NICOLAS, M.J., «Marie, Mère de Dieu», *L.V.F* 16 (1954) 35-54.
- SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *EstMar* 8 (1949).

51. SANTO TOMÁS, *In I Lib. Sententiarum*, I, d. 44, q. 1, a. 3.

CAPÍTULO IX

LA SIEMPRE VIRGEN

1. INTRODUCCIÓN

Hemos visto en el capítulo anterior que la maternidad de María es real y verdadera, porque Ella ha aportado a su Hijo todo aquello que una madre da en orden a la existencia de un hijo, desde el momento de la concepción, pasando por la gestación y concluyendo en el alumbramiento.

Por otra parte, esta maternidad de María, tal como fue realizada y revelada por Dios, es totalmente excepcional, milagrosa e irrepetible, porque es una maternidad virginal. Es decir, la Madre de Jesús es totalmente y siempre *Madre-Virgen*. Es, además, una maternidad divina, no sólo porque Dios ha intervenido directa y extraordinariamente con su acción en toda la generación del Hijo, sino especialmente porque su término, o sea, el Hijo engendrado virginalmente por Ella, es la Segunda Persona de la Trinidad.

Ésta es la fe de la Iglesia, que se condensa en la antiquísima fórmula: «Virgen *antes* del parto, *en* el parto y *después* del parto»¹. Pablo VI, en la *Solemne Profesión de fe* —más conocida como *Credo del Pueblo de Dios*—, ha reafirmado sintéticamente este dogma de la perpetua virginidad de María diciendo: «Creemos que María es la Madre, que permaneció siempre virgen, del Verbo Encarnado, nuestro Dios y Salvador Jesucristo»².

1. Esta fórmula aparece ya como expresión explícita y pormenorizada de la fe en el siglo iv. Cfr. ALDAMA, J.A. DE, *Virgo Mater*, Granada 1963, pp. 213-247.

2. PABLO VI, *Solemne Profesión de fe*, AAS 60 (1968) n. 14. Se ha traducido directamente del texto original que pronunció el Papa. En dicho texto italiano la solemne afirmación «creemos» afecta directamente tanto a la maternidad divina como a la virginidad.

Así como antes se ha afirmado el carácter real y verdadero de la maternidad de María, la Iglesia sostiene también la virginidad auténtica de la Madre de Jesús.

El papa Juan Pablo II ha reiterado repetidamente el sentido fuerte de la virginidad de María. Es un hecho que afecta tanto a sus sentimientos, afectos y pensamientos (*virginitas spiritualis*) como a su cuerpo (*virginitas physica*). Recordando a San Ildefonso de Toledo en cuya obra *Sobre la virginidad perpetua de Santa María*³ se «expresa la fe de la Iglesia sobre este misterio»⁴, el Papa precisa «en que la palabra virginidad ha de tomarse en un sentido realístico. Se trata, pues, de una virginidad real, no metafórica. Una virginidad que afecta no sólo al alma, sino también al cuerpo y, por ello, constituye no sólo una gloria de María, sino también un misterio»⁵. Juan Pablo II a continuación glosa y explica la significación que tiene «el sentido realístico de esta verdad de fe. De modo virginal ‘sin intervención de varón y por obra del Espíritu Santo’⁶, María ha dado la naturaleza humana al Hijo eterno del Padre. De modo virginal ha nacido de María un cuerpo santo animado de un alma racional, al que el Verbo se ha unido hipostáticamente. Es la fe que el credo amplio de San Epifanio expresaba con el término ‘siempre virgen’»⁷.

2. SENTIDO TEOLÓGICO DE LA VIRGINIDAD DE MARÍA

Antes de proseguir el estudio y la exposición de la plena y perpetua virginidad de María, parece oportuno ilustrar el concepto mismo de virginidad. Si desde un punto de vista científico se entiende por virginidad la integridad corporal de una persona que no ha tenido comercio sexual; desde una perspectiva neotestamentaria, la virginidad comporta la entrega total de la persona, alma y cuerpo, mente y corazón a Jesucristo. Es un don brindado por el Señor, no impuesto (cfr. Mt 19, 11), que supone una llamada y una elección previas, que consagra a la persona al servicio de Dios.

Esta donación completa de la persona comporta:

— La *virginidad del cuerpo*, es decir, afecta a la corporalidad. Esta integridad inviolada es, como dicen los teólogos, el *elemento*

3. SAN ILDEFONSO, *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, PL 96, 60 ss.

4. JUAN PABLO II, *La evangelización de España está unida a la figura de María*, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II 1982*, t. V, 3 p. 1178.

5. MATEO-SECO, L.F., «María», en *IX Semana de Teología Espiritual: Mensaje espiritual de Juan Pablo II a España*, Madrid 1984, pp. 54-55.

6. *Lumen gentium*, n. 63.

7. JUAN PABLO II, *La evangelización de España está unida a la figura de María*, o.c., p. 1178.

material de la virginidad. Tal integridad corporal plena no debe ser considerada como algo accidental o secundario al hecho mismo de la virginidad; es, por el contrario, elemento esencial e imprescindible.

— La *virginidad del alma*, o sea, la decisión consciente y libre de pertenecer exclusivamente a Dios y apartar todo aquello que atente a la castidad perfecta. Presupone y requiere no sólo la total integridad física de la mujer —como mera realidad biológica—, sino la voluntad de conservar siempre tal integridad. «María en su maternidad, fue requerida totalmente por Dios y se lanzó a este requerimiento sin reserva. Toda su energía anímica y espiritual se abandonó a Dios, y ésta su entrega a la misión que le designó y a su voluntad divina fue tan absoluta que en su corazón no hubo división»⁸.

Esta entrega con corazón indiviso constituye el *elemento formal e intencional* de la virginidad. Si tal entrega tiene por motivo una razón sobrenatural —*propter regnum caelorum* (Mt 19, 12)— entonces la virginidad, del cuerpo, de los sentidos y del alma, adquiere un sentido trascendente y sobrenatural.

De aquí que la integridad corporal haya de ser fruto y consecuencia de la virginidad del alma; ésta es la que da sentido, valor y mérito a la virginidad corporal, que no resulta entonces una renuncia ni una negación, sino «una afirmación gozosa» donde «el querer, el dominio, el vencimiento, no lo da la carne, ni viene del instinto; procede de la voluntad, sobre todo si está unida a la Voluntad del Señor»⁹.

La doctrina católica sobre la virginidad de María incluye indiscutiblemente la corporalidad. Paulo IV censura como contrarias a «los fundamentos de la fe» proposiciones de los unitarios, que «afirmaron, dogmatizaron o creyeron [...] que [nuestro Señor] no fue concebido del Espíritu Santo en el seno de la bienaventurada y siempre virgen María, sino como los demás hombres de la semilla de José [...] y que la misma bienaventurada virgen María [...] no perseveró siempre en la integridad de la virginidad, es decir, antes del parto en el parto y perpetuamente después del parto»¹⁰. Por tanto, lo que la Iglesia enseña como verdad revelada sobre la virginidad de María es lo siguiente:

- a) la absoluta y perpetua integridad corporal de la Virgen;

8. SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*, Madrid 1963, t. VIII, p. 127. Es doctrina aceptada entre los Padres y teólogos que María, ya antes de su Anunciación, había consagrado a Dios su virginidad con firme y definitiva resolución. Tal propósito de María se ha expresado frecuentemente en teología con el término «voto» de virginidad. La expresión *voto* quizá resulte un anacronismo terminológico, porque el concepto ascético y canónico de voto es una elaboración posterior. Pero lo importante no es el término verbal, sino su contenido: la firme e irrevocable voluntad de consagrar a Dios su virginidad.

9. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1989, n. 177.

10. PAULO IV, Constitución *Cum quorundam*, D. 1880.

- b) su virginidad de alma, es decir, la plena y exclusiva unión esponsal de su alma con el Señor. Por lo que María, dice Pío IX, es «más santa que la santidad y sola santa y purísima en el alma y en el cuerpo, que superó toda integridad y virginidad»¹¹.

Este dogma de la fe católica supone:

- 1.º que María *concebido* milagrosa y virginalmente por el poder omnipotente de Dios, por lo que Jesús no tuvo padre humano;
- 2.º que *dio a luz* sin perder su virginidad en el nacimiento de su Hijo;
- 3.º que María, después del nacimiento de Cristo, *permaneció* virgen durante toda su vida terrestre.

3. FUNDAMENTACIÓN ESCRITURÍSTICA

a) Is 7, 14. Esta profecía de Isaías, 754 años antes del nacimiento de Cristo nos anuncia: «*He aquí que la virgen concebirá y dará a luz a un hijo a quien pondrá por nombre Emmanuel*».

En este texto las formas verbales «concebirá» y «dará a luz» se aplican al mismo sujeto: la virgen. Por tanto, «ambas palabras se refieren al sustantivo virgen con el mismo sentido de presencialidad»¹². Para muchos teólogos en este versículo se afirma tanto la concepción, como el parto virginal.

b) San Mateo narra expresamente el *modo* como Jesús fue concebido: «*La concepción de Jesucristo fue de esta manera: Estando desposada María, su madre, con José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo [...] un ángel del Señor le dijo: “José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús [...]” y, sin que él [José] la hubiese conocido, dio a luz un hijo...*» (Mt 1, 18-24).

En este texto se nos dice con toda claridad que la concepción de Cristo se realizó virginalmente, sin concurso de varón, por obra del Espíritu Santo: es la virginidad de María antes del parto.

El mismo Mateo añade explícitamente que «todo esto sucedió para que se cumpliese lo que el Señor había anunciado por el profeta: “He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo y se le pondrá por nombre Emmanuel, que significa Dios-con-nosotros”» (Mt 1, 23). Se ha cumplido así en la concepción y nacimiento de Jesús, la profe-

11. Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*, n. 15, D.M. 294

12. POZO, C.. *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990, p. 253.

cía de Isaías (cfr. Is 7, 14), sobre una virgen-madre que engendrará y dará a luz al Emmanuel.

c) San Lucas narra la Anunciación a María: «*Fue enviado el ángel, de parte de Dios [...] a una virgen desposada con un varón de nombre José [...] la virgen se llamaba María [...] El ángel le dijo: “[...] concebirás y darás a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús...”*» (Lc 1, 26-33).

La doctrina contenida en esta perícopa puede sintetizarse afirmando que María, ya desposada con José, era virgen; y que el modo como ha de concebir es por la virtud del Espíritu Santo, no por obra de varón.

En el relato de San Lucas es evidente el paralelismo de las palabras del ángel con la profecía de Isaías, citada explícitamente

Isaías 7, 14	Lucas 1, 26 ss. y 31
He aquí que la <i>virgen</i>	Fue enviado el ángel a <i>una virgen</i>
<i>concebirá</i>	he aquí que <i>concebirás</i>
y <i>dará a luz un hijo</i>	y <i>darás a luz un hijo</i>
y le <i>pondrá por nombre</i>	y le <i>pondrás por nombre</i>
<i>Emmanuel</i>	<i>Jesús</i>

d) Lc 1, 34. San Lucas nos ofrece la pregunta de María a San Gabriel cuando éste le anuncia la concepción del Hijo de Dios: «*¿Cómo será esto, pues no conozco varón?*». Las palabras de la Virgen revelan su firme y decidido propósito de mantener consagrada a Dios su virginidad. Si tal era la voluntad deliberada de María aun antes de concebir al Hijo de Dios, y esa actitud era fruto de la gracia, se debe admitir que, después de ser Madre de Dios, conservase con fidelidad su virginidad santificada. Tampoco sería inteligible de parte de Dios el que hiciera dos portentosos milagros para conservar la virginidad de su Madre en la concepción y en el parto, si tal integridad no se hubiera de conservar.

e) Lc 1, 35b. Según De la Potterie¹⁴, la lectura más correcta de este texto es: «*lo que nacerá santo, será llamado Hijo de Dios*». En esta

13. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, sintetiza el valor probatorio de estos dos textos del Nuevo Testamento diciendo: «Los relatos evangélicos (cfr. Mt 1, 18-25; Lc 1, 26-38) presentan la concepción virginal como una obra divina que sobrepasa toda comprensión y toda posibilidad humanas (cfr. Lc 1, 34): ‘Lo concebido en ella viene del Espíritu Santo’, dice el ángel a José a propósito de María, su desposada (Mt 1, 20). La Iglesia ve en ello el cumplimiento de la promesa divina hecha por el profeta Isaías: ‘He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo’» (n. 497).

14. POTTERIE, I. DE LA, «El parto verginale del Verbo Incarnato «non ex sanguinibus... se ex Deo natus est» (Gv 1,13)», *Mar* 45 (1983) 127-174. Este autor propone cuatro lecturas distintas para este

interpretación el adjetivo «santo» califica al «nacimiento». El «nacer santo» implica la ausencia de contaminación y, más en concreto, de la contaminación de la efusión de sangre que hacía impura a la mujer¹⁵. Por tanto, cuando el ángel dice que «nacerá santo» está indicando que el parto será virginal.

f) Lc 2, 7. El evangelista San Lucas nos ofrece en su relato del nacimiento una delicada insinuación sobre el parto milagroso, cuando dice que María «dio a luz a su Hijo primogénito y lo envolvió en pañales y lo reclinó en el pesebre». Es la Madre misma que acaba de dar a luz la que presta inmediatamente a su Hijo, sin ayuda de nadie, los primeros cuidados, que se reducen a abrigarlo y dejarlo sobre el pesebre. Son *indicios* muy significativos de que el parto ha sido milagroso. Así lo han interpretado algunos Padres de la Iglesia, muchos autores y exegetas antiguos y modernos.

g) Jn 1, 13. Si aceptamos la lectura en singular, que vimos en su momento —*el cual no ha nacido de las sangres, ni de la voluntad de la carne, ni del querer del hombre, sino de Dios*—, este versículo se aplica directamente a Cristo, de quien se dicen tres negaciones. Las dos últimas —*ni de la voluntad de la carne, ni del querer de hombre*— «se refieren, por exclusión, al modo en que el Verbo tomó carne en María. En el proceso de la encarnación no tuvo parte ningún deseo-instinto sexual [...] ni por parte del hombre. La única paternidad respecto a Jesús fue la de Dios ('sino de Dios')»¹⁶. Se afirma, por tanto, la concepción virginal de Cristo.

La primera negación —*no de las sangres*— da a entender que en el momento del alumbramiento del Niño, no hubo derramamiento de sangre en la madre. El hagiógrafo sostiene de forma velada, pero clara que el parto fue virginal.

h) Jn 19, 25 ss. En el Calvario Jesús agonizante confía María a su discípulo amado, Juan. Este hecho ha sido considerado por los Padres como una constatación sensible de que María no tuvo ningún otro hijo, pues sería extraño, en tal caso, la petición de Cristo a Juan. El testamento de la Cruz es una prueba implícita de la perpetua virginidad de María.

versículo: a) «El Santo que nacerá, será llamado Hijo de Dios»; b) «lo que nacerá santo, será llamado Hijo de Dios»; c) «lo que nacerá, será santo y llamado Hijo de Dios»; d) «lo que nacerá, será llamado Santo, Hijo de Dios». De todas estas variantes éste se inclina por la b), porque es la más conforme a la economía del texto de San Lucas. Para un estudio más a fondo nos remitimos al artículo citado y a SERRA, A., *Virgen*, en NDM, pp. 2008-2010.

15. Cfr. Lev 12, 2.5; 18, 19.

16. SERRA, A., «Virgen», en NDM, p. 1993.

Algunas dificultades exegeticas

a) San José es designado en los Evangelios como «padre» de Jesús. Así, San Lucas, al narrarnos la presentación en el Templo, dice: «*al entrar los padres con el niño Jesús*» (Lc 2, 27); «*su padre y su madre estaban maravillados de las cosas que se decían de él*» (Lc 2, 23); en el relato de la pérdida de Jesús en el Templo entre los doctores nos dice también el mismo evangelista: «*sus padres iban cada año a Jerusalén en la fiesta de Pascua [...], cuando sus padres le vieron quedaron sorprendidos y le dijo su madre: 'Hijo [...] mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote'*» (Lc 2, 41-48). Jesús es conocido entre los habitantes de Nazaret como «*el hijo del carpintero*» (Mt 13, 55).

Todos estos textos no contradicen la afirmación de los mismos evangelistas —Mateo y Lucas— sobre la concepción virginal de Jesús. Manifiestan solamente la verdadera *paternidad legal* de San José y la opinión natural de los conciudadanos del Señor. Por ello San Lucas tiene buen cuidado en aclarar en otro texto que «*tenía Jesús unos treinta años, hijo, según se creía, de José*» (Lc 3, 23).

b) Ciertos textos de la Sagrada Escritura podrían ser interpretados a primera vista como contrarios a la virginidad de María después del nacimiento de Cristo. En ellos se han apoyado, a veces, quienes la negaron; de aquí que sea conveniente recogerlos y dar una explicación de ellos.

Generalmente, la clave de la dificultad y de una recta interpretación de estos textos está en que son giros o modismos hebreos, cuya versión literal a los idiomas occidentales no traduce exactamente el genuino sentido del semitismo oriental.

— Dice el evangelio de San Mateo: «Estando desposada María, su madre, con José *antes de que conviviesen*, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. [...] [José] *no la conoció hasta que dio a luz un hijo*» (Mt 1, 18.25). Los términos convivir y conocer, para algunos autores, tienen sentido específicamente conyugal. La frase «antes de que conviviesen» nos revela claramente la concepción virginal de Cristo sin obra de varón, pues tiene el sentido de «sin haber convivido conyugalmente». Pero no significa en modo alguno que después convivieran; es un modo semita de expresión con el único sentido cronológico de referencia del nacimiento de Jesús. Ya San Jerónimo lo explicaba diciendo: «De ahí no se sigue que después cohabitaran; sino que la Escritura se limita a decir solamente lo que no sucedió»¹⁷.

17. SAN JERÓNIMO, *In Matheum*, 1, PL 26, 25.

La misma respuesta hay que dar al texto «no la conoció *hasta que* dio a luz un hijo». La expresión *hasta que* se usa frecuentemente en la Sagrada Escritura con sentido de término final¹⁸ y no implica nada posterior.

— Otra dificultad es que los evangelistas de la infancia denominan a Jesús, hijo primogénito¹⁹. La expresión *primogénito* designa, en el lenguaje judío, al primer hijo en sentido técnico-legal, prescindiendo si después le siguen o no más hijos²⁰.

Según la Ley de Moisés, el primer hijo era propiedad de Yahvéh y debía ser rescatado²¹. Así se hizo con Jesús en la presentación en el Templo. El primogénito pasaba a ser cabeza de familia a la muerte del padre con especiales derechos patrimoniales²². Todo ello explica que los evangelistas destaquen el carácter legal de Jesús como primogénito y depositario de los derechos como «hijo de David». San Jerónimo respondía a esta dificultad diciendo: «... es el estilo de las Escrituras designar con el nombre de primogénito, no al que más tarde tenga hermanos y hermanas, sino al que nació primero»²³. Por eso, el mismo San Jerónimo concluye en síntesis: «... todo hijo único es primogénito, aunque no todo primogénito sea hijo único»²⁴.

— Una tercera dificultad exegética proviene de las numerosas alusiones que el Nuevo Testamento hace a los *hermanos de Jesús*. En efecto, los cuatro evangelistas, los Hechos de los Apóstoles y San Pablo hablan expresamente de los *hermanos* y las *hermanas del Señor*²⁵.

La dificultad que presentan dichos textos es en realidad inconsistente, porque:

1.º la palabra hebrea hermano ('*ah*) — '*aha*' en arameo— designa, entre los semitas, diversos grados de parentesco; primos, sobrinos, parientes lejanos. Y es que, ni el hebreo, ni el arameo tenían un término lingüístico preciso y exclusivo para expresar esos grados diversos de parentesco y usaban el genérico '*ah* o '*aha*': hermano;

2.º aunque en griego se distingue semánticamente hermano (*adelphos*) de primo (*anepsios*), cuando los hagiógrafos escriben, respetan la

18. Cfr. Mt 5, 18; 13, 33; 22, 24; Lc 22, 16.18.

19. Mt 1, 25; Lc. 2, 7.

20. Así en Egipto, se descubrió el epitafio judío de una mujer de nombre Arsinoe que murió en el parto del primer hijo. En dicha inscripción se lee: «El destino me condujo al fin de mi vida en los dolores del parto de mi hijo primogénito». Este epitafio se remonta al año 5 d.C. Cfr. EDGAR, C.C., «More tombe-stones from Tell el Yahaoudieh», en *Annales des Antiquités d'Égypte* 22 (1922) 7-16; FREY, J.B., «La signification du terme prototokos d'après une inscription juive», *Bib* 11 (1930) 373-390.

21. Cfr. Ex 13, 2; 34, 19; Num 3, 41; 18, 16.

22. Cfr. Deut 21, 15-17.

23. SAN JERÓNIMO, *In Matheum*, PL 26, 26.

24. *Íb.*, *De perpetua virginitate*, 10, PL 23, 202.

25. Mt 12, 46; 13, 55; Mc 3, 31; 6, 3; Lc 8, 20; Jn 2, 12; Act 1, 14; 1 Cor 9, 5; Gal 1, 19.

mentalidad hebrea y utilizan el mismo término (*adelphos*); en esto siguen la tradición de los LXX, que pudiendo haber distinguido en su versión griega ambos términos y emplear las palabras correctas, han preferido permanecer fieles al modelo hebreo, a pesar de la posible confusión;

3.º jamás se dice en ninguno de esos textos que tales «hermanos» fuesen hijos de María;

4.º Santiago y José, que se designan «hermanos de Jesús», son, como consta por San Mateo y San Marcos, hijos de otra María, distinta de la Madre de Jesús²⁶, de la que San Juan dice que era mujer de Cleofás²⁷.

5.º Algún exegeta opina que la expresión «hermanos de Jesús» que aparece en los Evangelios y en las epístolas paulinas no se refiere a un conjunto de personas relacionadas por vínculos de la sangre, sino más bien a un grupo religioso imbuido de ideas mesiánicas en torno a Jesús²⁸.

4. DESARROLLO HISTÓRICO DE LA VIRGINIDAD DE MARÍA

Avalados por los textos escriturísticos que acabamos de presentar, los Padres más primitivos afirmaron en sus escritos la maternidad virginal de María. Haciendo un resumen de la tradición eclesiástica hasta el año 200, se puede decir que la «concepción virginal activa fue considerada por la Iglesia como un indiscutible patrimonio doctrinal y fue puesta al servicio de la defensa de la divinidad del Redentor»²⁹, a pesar de que «esté en cierto sentido en la encrucijada de todas las controversias y debates teológicos del siglo II e incluso del período siguiente»³⁰. En efecto, los Padres defienden la virginidad de Santa María, a pesar de que su defensa pueda resultar incómoda en su controversia con los gnósticos y docetas.

La virginidad de María se contiene también en todos los primitivos Símbolos de fe. En el antiquísimo Símbolo Apostólico redactado por San Hipólito († 235) se afirma que «¿Crees en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació del Espíritu Santo y de María Virgen?»³¹.

26. Mt 27, 56; Mc 15, 40.45; 16, 1.

27. Jn 19, 25.

28. Cfr. PASCHEN, W., «El Hijo de María (Mc 6, 3). Alcances y límites de una interpretación», en AA. VV., *Cristo Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, pp. 567-571.

29. SÖLL, G., *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, p. 66.

30. CAMPENHAUSEN, H. VON, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962, p. 18.

31. D. 10.

La fórmula romana antigua: «Creo en Jesucristo, su único Hijo [de Dios], nuestro Señor, que fue concebido del Espíritu Santo, nació de María Virgen» que es contemporánea a la de San Hipólito, induce a sostener que, en los Símbolos, se distingue el momento de la concepción y del parto, pues «concebido» y «nacido» son dos afirmaciones distintas: la primera se refiere a la generación virginal y la segunda al parto.

El Símbolo de San Epifanio (374) antepone y añade el «siempre virgen» (*aeiparthenos*), con sentido de plenitud y perpetuidad: «... fue perfectamente engendrado de Santa María, la siempre virgen, por medio del Espíritu Santo»³².

En el Credo del Concilio de Constantinopla se confiesa que Jesucristo «se encarnó por obra del Espíritu Santo y de María la Virgen y se hizo hombre»³³.

También en este siglo IV comienza a utilizarse la fórmula ternaria: «antes del parto, en el parto y después del parto», para contrarrestar las doctrinas de algunos herejes que negaban especialmente esto último.

En efecto, algunos Padres salieron en defensa de la perpetua virginidad de María ante doctrinas que se propalaron a mediados del siglo IV. En concreto se pueden citar a la secta de los anticomarianitas³⁴ en Arabia; a Helvidio en Roma y a Bonoso obispo de Iliria. Estos errores provocaron una reacción en defensa de la virginidad; San Epifanio escribió contra los anticomarianitas³⁵; San Jerónimo contra Helvidio³⁶; y San Ambrosio contra Bonoso³⁷.

El papa San León Magno en su célebre Epístola Dogmática a Flaviano, patriarca de Constantinopla, contra la herejía monofisita, formula así la fe católica sobre la virginidad de María en la concepción y en el parto de Cristo:

«Indudablemente, por tanto, Cristo fue concebido por obra del Espíritu Santo en el seno de una madre virgen y ella le dio luz sin detrimento de su virginidad, como sin perder su virginidad lo había con-

32. D. 44. La misma fórmula *aeiparthenos* la usan el Concilio Constantinopolitano II (D. 422), el Concilio Lateranense IV (D. 801), el Concilio Lugdunense II (D. 852).

33. D. 150.

34. Los anticomarianitas (también se denominan antimarianitas y antimarianos) son los adversarios de la virginidad perpetua de María. Mantenían que la Virgen tuvo varios hijos de su esposo José después del nacimiento de Jesús. Esta herejía nació y se desarrolló en Arabia y fue rebatida especialmente por San Epifanio. Cfr. SAN EPIFANIO, *Panarion* 78, 6 PG 42, 705; Cfr. PG 43, 233-234; D. 108. FERNÁNDEZ, D., *De mariologia Sancti Epiphani*, Roma 1968, p. 148.

35. SAN EPIFANIO, *Panarion*, 78, 7-25, PG 42, 708-740.

36. SAN JERÓNIMO, *De perpetua Virginitate B. Mariae Adv. Helvidium*, PL 23, 193-216.

37. SAN AMBROSIO, *Epist. De causa Bonosi*, PL 16, 1172 ss.

cebido [...] El Hijo de Dios, por tanto, descendió del cielo [...] y entró en el mundo de una manera nueva, naciendo también de un modo distinto [...] Jesucristo nació de un seno virginal con un nacimiento admirable»³⁸.

Entre los textos magisteriales posteriores al de Calcedonia cabe hacer una mención especial, entre otros, a los siguientes:

El Concilio II de Constantinopla (553), que en sus cánones incluye la fórmula *aeiparthenos* utilizada en el Símbolo de San Epifanio³⁹.

La profesión de fe del papa Pelagio (557), que confiesa tanto la concepción virginal como la virginidad en el parto⁴⁰.

El Sínodo Romano o Lateranense del año 649, presidido por el papa San Martín I que enseña:

«Si alguien no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres, que la santa y siempre Virgen e inmaculada María es propia y verdaderamente Madre de Dios, como quiera que propia y verdaderamente concibió sin semen, por obra del Espíritu Santo, al mismo Dios-Verbo que nació del Padre antes de todos los siglos; y que lo dio a luz sin corrupción, permaneciendo su virginidad indisoluble, aun después del parto, sea anatema»⁴¹.

En el siglo VII debemos mencionar de manera especial a San Ildefonso de Toledo († 667) que se distingue por su apasionada devoción a Santa María y por la eximia defensa de su virginidad perpetua. Escribió el conocido tratado *De Virginitate perpetua Sanctae Mariae contra infideles*⁴², que es la primera obra en Occidente dedicada por entero a ensalzar las perfecciones marianas y en especial su virginidad. Según algunos autores, San Ildefonso es solidario, en este libro,

38. SAN LEÓN MAGNO, *Epist. Lectis dilect ionis tuae*, D. 291-294. Esta carta dogmática, llamada también *Tomus*, ha sido siempre tenida como auténtica fórmula de fe. Los quinientos Padres del Concilio Ecuménico de Calcedonia la recibieron con entusiasmo y exclamaron: «¡Esta es la fe de los Padres, la fe de los apóstoles! Así lo creemos todos y con nosotros todos los que piensan con rectitud. Sean anatema los que dicen lo contrario. ¡Pedro ha hablado por boca de León!». Cfr. HUGHES, F., *History of the Church*, New York 1935, t. I, p. 316.

39. Cfr. D. 422. Esta misma fórmula se utilizará en el Concilio VI de Toledo (D. 491).

40. D 442: «Quedó a salvo la integridad virginal de la madre; porque de la misma manera que lo había concebido virginalmente, lo dio a luz permaneciendo virgen».

41. D 503. Este canon 3.º del Sínodo Lateranense, aunque no fue Concilio Ecuménico, es considerado como verdadera definición dogmática *ex cathedra* del papa Martín I. Las razones que se alegan son: que fue presidido y sancionado por el Romano Pontífice, quien propuso tal doctrina como condición para estar en comunión de fe con la Sede Romana y condenó como *anatema* la negación de tal doctrina. También apoya esta interpretación el hecho de que el Concilio Ecuménico Constantinopolitano III (D 555) aceptó plenamente la fe que formulaba este canon 3.º. Sobre el valor dogmático de dicho canon lateranense, cfr. CARROL, E.R., «María en el Magisterio de la Iglesia», en CAROL, J.B., *Mariología*, Madrid 1966, pp. 5-53.

42. PL 96, 53-110. Cfr. SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, *La Virginitad perpetua de María*, Madrid 1971 (traducción de Blanco García, Vicente).

del pensamiento de San Agustín, San Isidoro y quizá de las traducciones latinas de San Efrén el Sirio. «La idea directiva del Tratado parece resumirse en las siguientes afirmaciones: Cristo es el Mesías prometido en las Escrituras. Ese Mesías es Dios y hombre (misterio de la Encarnación). La Maternidad virginal, que estaba anunciada también en el Antiguo Testamento, es la gran maravilla obrada por Dios. De esta manera los misterios de la Trinidad y de la Encarnación son el presupuesto y la razón de la maternidad virginal»⁴³.

El Concilio XI de Toledo (675) recoge en su Símbolo la siguiente doctrina: «La persona del Hijo asumió [...] una naturaleza humana verdadera, sin pecado, de la santa e inmaculada Virgen María; de la cual nació según un nuevo orden de cosas y un nuevo nacimiento: un nuevo orden de cosas, porque invisible en su divinidad aparece visible en la carne; nació con un nuevo nacimiento, porque una virginidad intacta proporcionó la materia de su cuerpo fecundada por el Espíritu Santo y sin conocer contacto de varón. Este parto de la Virgen ni se descubre con la razón, ni hay ejemplo que lo esclarezca; porque si se descubre con la razón no es admirable; si se esclarece con un ejemplo, no es singular»⁴⁴.

También los Concilios Ecuménicos IV de Letrán y II de Lyon profesan y defienden la perpetua virginidad de María: «Jesucristo unigénito Hijo de Dios, encarnado [...] concebido de María *siempre virgen*, por cooperación del Espíritu Santo»⁴⁵; «creemos que el mismo Hijo de Dios, Verbo de Dios, eternamente nacido del Padre en la divinidad [...] nació temporalmente del Espíritu Santo y de María *siempre virgen*»⁴⁶.

El año 1555 el papa Paulo IV sale al paso a los errores difundidos por algunos protestantes⁴⁷ mediante la Bula *Cum quorumdam*. En ella se condena a los que afirman que la «beatísima y siempre virgen María no concibió por obra del Espíritu Santo, sino como los demás hombres del semen de José [...] ni permaneció siempre en la *integridad de la virginidad*, es decir, antes del parto, en el parto, y después del parto»⁴⁸.

Clemente VIII da la explicación auténtica del misterio de la virginidad en el Motu proprio *Pastoralis Romani* al declarar el tercer ar-

43. MUÑOZ LEÓN, D., *El uso de la Biblia en el tratado «De virginitate perpetua Sanctae Mariae» de S. Ildefonso de Toledo*. EstMar 55 (1990) 254.

44. CONCILIO XI DE TOLEDO, D. 533.

45. CONCILIO IV DE LETRÁN, D. 801. La cursiva es nuestra.

46. CONCILIO LUGDUGENSE, D. 852. La cursiva es nuestra.

47. Los anabaptistas, los socinianos y los unitarios defendían que Cristo era fruto natural del matrimonio de José y María. Este error fue también combatido por San Pedro Canisio (*De Maria Virgine incomparabili*).

48. D. 1880. La cursiva es nuestra.

título del Credo. Enseña este Papa que se dice *nacido de María Virgen* «porque también en esto hay gran novedad ya que el Hijo de Dios salió del vientre de la Madre al fin del noveno mes, sin dolor ni menoscabo de la misma Madre, no dejando señal alguna de su salida [...] y por esto se dice que la Madre de nuestro Señor Jesucristo fue virgen antes del parto, en el parto y después del parto»⁴⁹.

Los racionalistas del siglo XIX y los modernistas de principios del XX afirmaron que la concepción virginal de Jesús es un *mito cristiano* surgido por influencias paganas: helenistas, egipcias o persas. Otros pretendieron fundar esta teoría del *mito* de la concepción virginal de Jesús en el supuesto entusiasmo mitificador de los primeros cristianos, en su afán de «divinizar» a Cristo.

Sin embargo, la concepción virginal de Jesús, tal como ha sido enseñada por la Iglesia, difiere diametralmente de todo mito pagano; en las mitologías paganas politeístas no se encuentra jamás la idea de una «concepción virginal», sino lo contrario: teogamias o nupcias de un dios con una mujer que concibe por unión sexual con el dios mitológico. María, por el contrario, concibe en intacta e inviolada pureza. El monoteísmo y la trascendencia de Dios propios del cristianismo están en radical oposición a esos mitos paganos. El concepto mismo y el hecho de la concepción virginal son exclusivamente cristianos. La unánime creencia en la concepción virginal de Cristo no es una verdad que se haya creado progresivamente, sino que aparece clara, fija e inmutable desde el inicio mismo de la Iglesia, y pertenece al contenido de la primitiva fe cristiana.

En los últimos años han surgido algunas interpretaciones que, por influjo de planteamientos racionalistas, presentan la concepción de Cristo con un sentido meramente «simbólico-religioso».

Algunos autores han entendido la concepción virginal como simple expresión de «la suma gratuidad del don que Dios nos hizo en su Hijo». Razonan así: si toda paternidad y maternidad son realmente un don que viene de Dios, Jesús es el supremo don divino a los hombres, el don más excelso; sólo eso significaría la concepción virginal de Jesús⁵⁰. Pero decir simplemente que Jesús es el don supremo y más excelso de Dios a los hombres no es afirmar el hecho de que ha sido concebido virginalmente; una cosa es la gratuidad de un don y otra el *modo* en que ese don nos llega.

Aunque estas interpretaciones no niegan explícitamente la concepción virginal de Cristo, silencian su sentido más estricto y esen-

49. CLEMENTE VIII, Motu proprio *Pastoralis Romani*, D.M. 181.

50. Cfr. *Nuevo Catecismo para adultos* —más frecuentemente llamado *Catecismo holandés*—, Barcelona 1969, p. 78.

cial: que Jesús fue concebido «sin semen y por obra del Espíritu Santo»⁵¹; y presentando la concepción virginal como una mera expresión simbólica de la gratuidad divina, parecen olvidar el realismo biológico que implica esta verdad⁵².

Estas opiniones buscan vaciar la concepción virginal de su sentido biológico (que sería en María una mera castidad conyugal); y hacen una dicotomía entre la «concepción virginal», cuyo protagonista es Jesús, y la «virginidad biológica», que pertenece a María. En aras de una desmitologización y de una adecuación a la mentalidad moderna, afirman la primera premisa —equiparándola a «suma gratuidad divina»— y niegan la segunda⁵³.

Otros autores ponen en tela de juicio la concepción virginal basándose en que el único modo racional de admitir esa concepción es acudir a la partenogénesis. Pero, aunque ésta pudiera realizarse, nunca resultaría de ella un varón, sino una mujer, ya que el cromosoma Y no pertenece al genoma femenino. Por tanto, un óvulo virginal nunca posee el cromosoma que origina el sexo masculino. En el fondo de esta teoría hay un pre-judicio de carácter racionalista que lleva a rechazar el poder omnipotente divino, que puede hacer el milagro de engendrar una naturaleza humana que se une al Verbo, en el seno de María Santísima.

Ante tales interpretaciones incorrectas, salió al paso el papa Pablo VI quien, en carta al cardenal Alfrink sobre los puntos en que el *Catecismo holandés* «no debe dejar lugar a ambigüedad alguna», cita

51. SÍNODO III DE LETRÁN, D. 503.

52. «Rechazar la virginidad biológica y dar el nombre de 'virginidad moral' a lo que sería entonces la castidad conyugal de un matrimonio normal, como se ha propuesto, es abusar de las palabras dándoles sentido contrario. Vaciar la significación de su realidad histórica es cosa grave cuando se trata del misterio mismo de la Encarnación» (LAURENTIN, R., «Bulletin sur la Vierge Marie», en RSPHTh 52 [1968] 509).

53. Otros autores son aún más críticos sobre la concepción virginal, así, por ejemplo, H. KÜNG sostiene que «no se puede obligar a nadie a creer en el hecho biológico de una concepción o nacimiento virginal» (*Ser cristiano*, Madrid 1977, pp. 578-580). R. SCHEIFLER pone en duda la concepción virginal («La Vieja natividad perdida. Estudio bíblico sobre la infancia de Jesús», *Sal Terrae* 65 [1977] 835-851). A PIKAZA le parece peligroso afirmar de manera absoluta la realidad histórica de la concepción virginal (*Los orígenes de Jesús. Ensayo de cristología bíblica*, Salamanca 1976); A. SALAS rechaza la virginidad biológica, aunque mantiene la concepción virginal («María, la Madre», *Biblia y Fe* 6 [1980] 184-204; «María, la Virgen», *ibíd.*, 205-225). Ante estas imprecisiones teológicas vertidas por teólogos españoles, la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Comisión Episcopal Española, publicó una nota, el día 1 de abril de 1978, reafirmando que la doctrina de la concepción virginal de Jesús «pertenece a la fe» y está atestiguada por la «más venerada y antigua tradición de la Iglesia» y «ha sido recogida en el Concilio Vaticano II» (Cfr. *Ecclesia*, n. 1.880, 8 de abril 1978, p. 15).

Por contraste, en esta misma época Karl Barth ha afirmado explícitamente la virginidad de María como dogma de fe. En efecto, para este teólogo reformado, la virginidad es un signo que Dios ha querido dar para indicar la gratuidad de la Redención (cfr. BARTH, K., *Esquisse d'une dogmatique*, Neuchatel-Paris 1950, pp. 92 ss).

en primer lugar «cuanto se refiere al nacimiento virginal de Cristo, dogma de fe católica»⁵⁴.

Igualmente, a partir de los años cincuenta del pasado siglo, algunos autores⁵⁵ han pretendido «reinterpretar» la virginidad en el parto de modo distinto al sentido mantenido por la tradición eclesial.

Como postulado de su teoría establecen el siguiente principio: parto virginal sería simplemente el parto normal de una mujer que ha concebido virginalmente; es decir, sin unión natural, sin concurso de varón. Si la concepción —dicen— ha sido virginal en su causa, también el parto —su efecto— será virginal, aunque dicho parto sea natural en su desarrollo y sus consecuencias (y, por tanto, modifique biológicamente a la madre). Esta madre, en tal hipótesis, podría llamarse «virgen», porque lo decisivo y determinante es la concepción.

Apoyan su teoría con la idea de que la permanencia de la integridad orgánica al dar a luz no pertenece a la «esencia» de la virginidad; ésta consiste esencialmente en el firme propósito de excluir toda acción o pasión contraria deliberada y en la ausencia total de unión con el elemento viril.

Concluyen, por tanto, que el nacimiento de Jesús pudo ser y llamarse «virginal», sin necesidad de creer ni afirmar obligatoriamente que fuese milagroso: pudo ser un parto «natural-virginal».

Ante la posible dificultad de que tal hipótesis pueda no estar en sintonía con los textos de la Tradición y del Magisterio sobre el nacimiento de Jesús, responden diciendo que estas fórmulas de la Tradición y del Magisterio podrían ser simples residuos de conceptos biológicos arcaicos, ya superados; y que, en todo caso, la virginidad en el parto pertenece a las verdades «periféricas y secundarias de la fe».

A estas teorías se pueden oponer las siguientes objeciones:

a) Según la tradición eclesial y la doctrina del Magisterio no basta admitir la sola concepción virginal de Jesús, sino que también hay que profesar su virginal nacimiento.

b) Estos autores parecen excluir del concepto de virginidad la integridad física, siendo éste un elemento esencial, como hemos afirmado; porque una mujer que da a luz con un parto natural no puede

54. Cfr. POZO, C., *Correcciones al Catecismo holandés*, Madrid 1969, p. 56.

55. Cfr. MESSENGER, E.C., *Two in One Flesh*, London 1948, t. II, p. 101; MITTERER, A., *Dogma und Biologie der Heiligen Familie*, Viena 1952, pp. 98-132; CLIFFORD, E.L.H., «A Doctor considers the Birth of Jesus», *Homiletic and Pastoral Review* 54 (1953) 219-223; RAHNER, K., *Virginitas in partu*, en *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1960, t. IV p. 197; GALOT, J., «La virginité de Marie et la naissance de Jésus», *NRTh.* 92 (1960) 449-461; GONZÁLEZ, C.I., *María Evangelizada y Evangelizadora*, Bogotá 1988, pp. 423-435.

ser considerada estrictamente virgen, aunque haya concebido virginalmente.

c) Según las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, la permanencia de la integridad corporal de María al dar a luz a Jesús no es algo meramente somático, sino que se considera como *signo* de realidades sobrenaturales. Por eso afirman con frecuencia *Talis partus Deum decebat*: ése era el parto que convenía a Dios⁵⁶.

d) Además la integridad física, como constitutivo esencial de la virginidad, está explícitamente indicada en el canon 3.º del Concilio Lateranense: «La siempre Virgen María [...] concibió así sin semen por obra del Espíritu Santo [...] e incorruptiblemente lo dio a luz permaneciendo ella aun después del parto en su virginidad indisoluble»⁵⁷. Ahora bien, es forzar el sentido propio de las palabras y hacer violencia al sentido primario de la frase el que la expresión modal *incorruptibiliter* no haga referencia a la integridad física, como sostienen algunos autores.

e) En el año 1961, el Santo Oficio (actual Congregación para la Doctrina de la Fe) salió al paso de las doctrinas de algunos autores modernos que tratan del dogma de la virginidad en el parto «discordando claramente de la doctrina tradicional de la Iglesia y del sentir piadoso de los fieles»⁵⁸.

f) En un documento reciente, Juan Pablo II con ocasión del XVI centenario del Concilio plenario de Capua donde el papa Siricio condenó a Bonoso por negar la virginidad perpetua de María, resume la doctrina del Magisterio diciendo que María «dio a luz verdaderamente y de forma virginal, por lo cual después de su parto permaneció virgen; virgen [...] también por lo que atañe a la *integridad de la carne*»⁵⁹.

También en años recientes del siglo xx, algunos autores, al escribir sobre la virginidad de María después del parto, han utilizado frases más o menos ambiguas, como que «es muy *improbable* que María tuviera otros hijos» o que «los evangelistas no dicen que Ella tuviera otros hijos» o que los «hermanos y hermanas de Jesús de los que hablan los evangelistas *no son necesariamente* hijos de José y de María», etc.

Tales afirmaciones —que al menos relativizan la fe de la Iglesia— lejos de mostrar con claridad el dogma de la perpetua virgini-

56. Por ejemplo véase este texto del siglo IV: «Al nacer Cristo conservó el seno y la virginidad inmaculados a fin de que la inaudita naturaleza de ese parto fuese para nosotros el signo de un gran misterio». PITRA, *Analecta Sacra*, IV, 391.

57. D. 533.

58. Cfr. EphMar II (1961) 137-138.

59. JUAN PABLO II, Discurso *La Virginidad de María*, n. 6, *L'Osservatore Romano* 25/26-V-1992, p. 13. La cursiva es nuestra.

dad de María, la ponen en entredicho, presentándola sólo como *probable*. Lo que significa dejar en el orden de la probabilidad los hechos revelados y la verdad definida.

La Santa Sede en el año 1968, por medio de la Comisión de Cardenales, urgía y pedía «que el catecismo Holandés proclame abiertamente que la Santísima Madre del Verbo encarnado gozó siempre el honor de la virginidad»⁶⁰.

El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Lumen gentium*, ha reiterado la misma doctrina: María «por su fe y obediencia engendró sobre la tierra al mismo Hijo de Dios sin conocer varón, cubierta con la sombra del Espíritu Santo»⁶¹; «y en el nacimiento, cuando la Madre de Dios, llena de gozo presentó a los pastores y a los Magos a su Hijo primogénito, que, lejos de menoscabar, consagró su integridad virginal»⁶².

Pablo VI, en la *Solemne Profesión de fe* (1968) proclama: «Cree-mos que María es la Madre, que permaneció siempre virgen, del Verbo Encarnado, nuestro Dios y Salvador Jesucristo»⁶³.

El papa Juan Pablo II, en el documento que recientemente acabamos de citar, afirma que «en la confesión de fe en la virginidad de la Madre de Dios, la Iglesia proclama como hechos reales que María de Nazaret: [...] dio a luz verdaderamente y de forma virginal a su Hijo, por lo cual después de su parto permaneció virgen; virgen —según los Santos Padres y los concilios que trataron expresamente la cuestión— también por lo que atañe a la integridad de la carne»⁶⁴.

Recientemente, el *Catecismo de la Iglesia Católica* resumiendo el sentir de la Iglesia dice que «desde la primeras formulaciones de la fe (D. 10-64) la Iglesia ha confesado que Jesús fue concebido en el seno de la Virgen María únicamente por el poder del Espíritu Santo, afirmando también el aspecto corporal de este suceso: Jesús fue concebido *absque semine ex Spiritu Sancto* (D. 503), esto es, sin elemento humano, por obra del Espíritu Santo»⁶⁵.

Un poco después prosigue: «... la profundización de la fe en la maternidad virginal ha llevado a la Iglesia a confesar la virginidad real y perpetua de María (cfr. D. 427) incluso en el parto del Hijo de Dios hecho hombre (cfr. D. 291; 294; 442; 503; 571; 1880). En efecto, el nacimiento de Cristo 'lejos de disminuir consagró la integridad

60. AAS 60 (1968) 685-691.

61. *Lumen gentium*, n. 63.

62. *Ibid.*, n. 57.

63. N. 14, AAS 60 (1968) 438.

64. JUAN PABLO II, Discurso *La Virginidad de María*, n. 6, o.c., p. 13.

65. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 496.

virginal' de su madre. La liturgia de la Iglesia celebra a María como la *aeiparthenos*, la siempre-virgen»⁶⁶.

Breve y precisamente se ha calificado en nuestros días el misterio de la virginidad de María como «... la integridad que Dios quería legar al mundo como una señal más de su venida entre las criaturas»⁶⁷.

5. RAZONES DE CONVENIENCIA

De la concepción virginal

Siendo la Encarnación del Verbo un misterio, no es posible al entendimiento humano comprender adecuadamente las razones últimas de por qué se realizó virginalmente. Dios no nos ha revelado los motivos de esa concepción virginal.

Sin embargo, los teólogos han intentado descubrir algunas razones de conveniencia por las que el Verbo tomó carne y se hizo hombre de modo virginal.

Los mariólogos ven como razones de conveniencia de este misterio:

a) la gratuidad absoluta de la Redención; al excluir y suplir Dios la acción humana del varón, queda resaltada la exclusiva iniciativa de Dios en la salvación del hombre;

b) el Salvador no es obra y fruto de los hombres, sino de Dios;

c) se anticipa y prefigura en la concepción de Cristo el estado definitivo escatológico de los redimidos en el cielo, donde «serán como ángeles de Dios» (Mt 12, 25);

d) en la aceptación total de María para concebir, por obra del Espíritu Santo, al Hijo de Dios se representa y realiza el paradigma de la entrega absoluta y fecunda del hombre a los planes salvíficos de Dios.

Del parto virginal

Santo Tomás enseña que «de esta maldición de Eva (concebir con detrimento, gestar con molestias y parir con dolor) se vio libre la Virgen, que concibió sin menoscabo, gestó con contento y dio a luz con gozo al Salvador»⁶⁸.

66. *Ibíd.*, n. 499.

67. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1989, n. 40.

68. SANTO TOMÁS, *Expositio super salutationem angelicam*.

Y nos ofrece tres razones de conveniencia para este parto virginal:

1.º Siendo el que nace el Verbo de Dios, era conveniente que su nacimiento temporal de una virgen intacta imitase la incorruptibilidad de su nacimiento eterno del Padre;

2.º el Verbo, que venía a curar todos nuestros males y corrupciones, no debía, al nacer de su Madre, lesionar su virginidad;

3.º el Verbo encarnado que manda honrar a los padres debía, con su nacimiento incorruptible, honrar y santificar a su Madre⁶⁹.

Sin duda, el parto virginal es consecuencia de la concepción virginal: la que concibió sin concurso de varón, debía dar a luz sin menoscabo de su integridad y sin dolor, del que se hubiera seguido cierta aversión al Hijo, lo cual desdice absolutamente de ese Hijo-Dios y de esa Madre.

De la virginidad después del parto

Santo Tomás recoge diversas razones y las resume así:

a) siendo el Unigénito del Padre desde la eternidad, convenía que, en el tiempo, fuese el hijo único de María;

b) lo contrario hubiera sido una injuria para el Espíritu Santo, que había elegido y santificado el seno de María como santuario de su acción admirable;

c) hubiera sido indigno de la santidad de María y de José al que también había sido revelado el misterio de su virginal esposa⁷⁰.

6. RELACIÓN ENTRE LA MATERNIDAD DIVINA Y LA CONCEPCIÓN VIRGINAL

La divina maternidad y la concepción virginal de Jesús no son solamente hechos milagrosos, sino que son verdaderos misterios relacionados. Al menos se advierte de forma inmediata que la relación existente entre ellos es *histórica y personal*, pues ambos se realizaron en María.

Pero algunos teólogos se preguntan si no existe entre ellos un nexo más íntimo.

Los Padres de la Iglesia enseñaron con frecuencia que el Verbo de Dios no podía nacer más que de «madre-virgen» y, viceversa, que una concepción del todo virginal no podía tener por sujeto más que al

69. *Íd.*, *S. Th.*, 3, q. 28, a. 2.

70. *Ibíd.*, a. 3.

Hijo de Dios. Tal enseñanza parece superar la mera relación histórica entre ambos misterios y parece insinuar que existe cierta relación.

Recientemente el *Catecismo de la Iglesia Católica* —repitiendo la doctrina patristica— da diversas razones por las que:

«Dios, en su designio salvífico, quiso que su Hijo naciera de una virgen. Estas razones se refieren tanto a la persona y a la misión redentora de Cristo como a la aceptación por María de esta misión para con los hombres.

La virginidad de María manifiesta la iniciativa absoluta de Dios en la Encarnación. Jesús no tiene como Padre más que a Dios. 'La naturaleza humana que ha tomado no le ha alejado jamás de su Padre [...]; consustancial con su Padre en la divinidad, consustancial con su Madre en nuestra humanidad, pero propiamente Hijo de Dios en sus dos naturalezas (D 619).

Jesús fue concebido por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María, porque él es el *Nuevo Adán* que inaugura la nueva creación: 'El primer hombre, salido de la tierra, es terreno; el segundo viene del cielo'. La humanidad de Cristo, desde su concepción, está llena del Espíritu Santo porque Dios 'le da el Espíritu sin medida'. De su plenitud, cabeza de la humanidad redimida, 'hemos recibido todos gracia por gracia'.

Jesús, el nuevo Adán, inaugura por su concepción virginal el nuevo nacimiento de los hijos de adopción en el Espíritu Santo por la fe. '¿Cómo será eso?' La participación en la vida divina no nace 'de la sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino de Dios'. La acogida de esta vida es virginal porque toda ella es dada al hombre por el Espíritu. El sentido esponsal de la vocación humana con relación a Dios se lleva a cabo perfectamente en la maternidad virginal de María.

María es virgen porque su virginidad es *el signo de su fe* 'no adulterada por duda alguna' y de su entrega total a la voluntad de Dios. Su fe es la que le hace llegar a ser madre del Salvador: '*Beatior est Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carne Christi*'.

María es a la vez virgen y madre porque ella es la figura y la más perfecta realización de la Iglesia. 'La Iglesia se convierte en Madre por la palabra de Dios acogida con fe, ya que, por la predicación y el bautismo, engendra para una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios. También ella es virgen que guarda íntegra y pura la fidelidad prometida al Esposo»⁷¹.

71. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 502-507.

7. SENTIDO DE LA VIRGINIDAD EN EL PARTO

Es un logro positivo de la teología posterior al Concilio Vaticano II haber ahondado en la significación teológica que encierran los hechos salvíficos. Con frecuencia los teólogos y también el Magisterio se preguntan: «¿Qué nos comunica Dios de sí mismo a través de esos acontecimientos? [...] ¿Qué iluminación se deriva para nuestro conocimiento de la Iglesia? [...] ¿Qué luz arrojan esos acontecimientos para la comprensión del hombre y de su destino de gracia y de gloria?»⁷².

a) En primer lugar, la virginidad *in partu* tiene un valor de *signo*: «... el hecho exterior del parto virginal era el signo de un hecho anterior, más secreto, la concepción virginal; pero uno y otro, tomados juntos, hacen comprender que Jesucristo, por haber sido engendrado por Dios, era realmente el Hijo de Dios, el Hijo Unigénito venido del Padre»⁷³.

b) Tiene asimismo una dimensión soteriológica: sabemos que las curaciones físicas realizadas por Cristo en su vida pública son señales anticipadas de la nueva vida escatológica que va a conseguirnos con su Redención: una vida que al final será liberada de los sufrimientos y dolores corporales. Igualmente ocurre en el parto virginal: «... el modo de entrar el Verbo en el mundo nos hace comprender cuál será el resultado último de su venida a nosotros»⁷⁴; es decir, la protología del nacimiento indoloro de Jesús es *signo* del nacimiento escatológico de aquellos que han obtenido la salvación por su incorporación a Cristo.

c) La tradición eclesial ha relacionado el modo de entrar Cristo al mundo con su regreso glorioso en la Resurrección. En ambos casos permanecieron intactos los sellos del seno materno y de la tumba⁷⁵.

d) María aparece como prototipo del nuevo Pueblo de Dios, pues en Ella se anticipan los rasgos esenciales —virgen y madre— de la Iglesia, Esposa de Cristo, que engendra y da a luz a sus hijos virginalmente⁷⁶.

72. JUAN PABLO II, Discurso *La Virginidad de María*, o.c., p. 13.

73. POTTERIE, I. DE LA, «Il parto verginale del Verbo incarnato: "Non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est" Jn. 1,13», *Mar* 45 (1983) 171.

74. Cfr. SERRA, A., «Virgen» en NDM, pp. 2010-2011.

75. *Ibid.*

76. Cfr. JUAN PABLO II, Discurso *La Virginidad de María*, o.c., p. 13.

Bibliografía

- ALDAMA, J.A. DE, *Virgo Mater*, Granada 1963.
- ALONSO, J.M., «Boletín de mariología. Cuestiones actuales: la concepción virginal», *EphMar* 26 (1976) 247-306.
- BERTETTO, D., «La natura della verginità di Maria SS nel parto», *Sal* 23 (1961) 7-42.
- CRAGHAN, J.F., *Mary. The Virginal Wife and the Married Virgin. The problematic of Mary's Vow of Virginity*, Roma 1967.
- GALOT, J., «La conception virginale du Christ», *Gr* 49 (1968) 637-666.
- LAURENTIN, R., «Sens et historicité de la conception virginale», en *Studia Mediaevalia et Mariologica*, Roma 1971, pp. 515-542.
- NICOLAS, J.H., *La virginité de Marie. Étude théologique*, Fribourg 1962.
- NICOLAS, M.J., *Il est né de la Vierge Marie*, Paris 1969.
- POTTERIE, I. de la, «La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu», *Mar* 40 (1978) 41-90.
- ROSCHINI, G.M., *La verginità di Maria oggi*, Roma 1972.

LA INMACULADA CONCEPCIÓN

I. INTRODUCCIÓN

Como se ha estudiado anteriormente, en el mismo designio eterno en el que Dios decidió la encarnación de su Hijo, se encuentra también la elección de Santa María como Madre del Verbo encarnado. Se trata, pues, de un designio que afecta esencialmente a la forma en que el Verbo se hace carne —el Verbo no sólo se hace hombre, sino descendiente de Adán—, y que afecta también a la forma de la maternidad de Santa María. Es una maternidad perfecta y plena en todos sus aspectos, en la que la persona de la Virgen se encuentra en total y absoluta referencia a la Persona del Redentor y a la salvación del mundo. Santa María es no sólo la Madre del Redentor, sino su compañera (*socia*) y su colaboradora en la obra de la redención de los hombres.

La piedad cristiana ha visto en la misión materna de María —maternidad sobre el Verbo encarnado y sobre todos los hombres— la razón profunda de la santidad y plenitud de gracia de que Nuestra Señora se halla revestida desde el primer instante de su concepción. De ahí que la piedad cristiana haya visto una estrecha conexión entre maternidad divina e inmaculada concepción. En efecto, «un decreto divino que consiste en hacer de una persona la madre corporal del Redentor ha de ser el decreto de gracia y de redención por antonomasia y el más perfecto que pueda imaginarse, el que haga de María la llena de gracia y la redimida de la manera más perfecta»¹. Ella es con

1. MÜLLER, A., «Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento Cristo», en *Mysterium salutis*, Madrid 1969, t. III/II, p. 439.

toda verdad la aurora de nuestra salvación y, por eso, en Ella esa salvación resplandece de modo perfecto y pleno.

Puede decirse que no es del todo acertada una visión teológica que entienda la concepción inmaculada como un privilegio otorgado a Santa María en atención a la dignidad de la maternidad divina, como si se tratase de una gracia extrínseca a esta maternidad, como un don pedido simplemente para el ornato de quien posee semejante dignidad. Más bien hay que considerar que la total santidad de María —y, en consecuencia, su inmaculada concepción— es un momento interno de esta maternidad, que es, indisolublemente, maternidad biológica y, al mismo tiempo, plenamente humana y plenamente sobrenatural, e incluye, por lo tanto, una participación perfecta en la misión redentora del Hijo.

Si la santidad no es otra cosa que unión del hombre con Cristo, una relación de filiación en Cristo por el Espíritu, la relación única e irreplicable con el Verbo que establece la maternidad, convierte a Santa María en una criatura del todo singular. Por ello, si ya en los planes eternos de Dios estaba presente María, cuando llegó el momento de su cumplimiento, el Señor hizo a Nuestra Señora la toda santa (*panaghia*), desde el primer momento de su generación.

Esta santidad plena de María comporta dos aspectos inseparables: uno negativo, que es la preservación de todo pecado, tanto original como personal; el otro positivo, que es la plenitud de gracia recibida. Se trata de dos aspectos de una misma y única realidad, que se desglosan aquí siguiendo el orden habitual en su tratamiento: Inmaculada Concepción y santidad plena.

2. LA INMACULADA CONCEPCIÓN

La doctrina sobre la Inmaculada Concepción de Santa María, es decir, la afirmación de su total preservación de toda mancha de pecado desde el primer instante de su concepción, tal y como hoy se profesa en la Iglesia, es el resultado de un largo proceso en el que a lo largo de los siglos el pueblo cristiano primero y los teólogos después han ido tomando una conciencia cada vez más clara de las implicaciones que se encuentran en la afirmación de la plenitud de gracia y de la total santidad de la Madre del Señor. «A lo largo de los siglos, la Iglesia ha tomado conciencia de que María la 'llena de gracia' por Dios (Lc 1, 28) había sido redimida desde su concepción»².

2. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 491.

Se trata de una toma de conciencia que, como veremos, comienza por la expresión de la fe que se manifiesta en la celebración litúrgica y en la piedad popular, prosigue en la profundización y discusión teológica, y culmina en la definición dogmática realizada por Pío IX.

Aunque en los primeros escritores cristianos no se encuentran textos explícitos en torno a la Inmaculada Concepción, sí queda claramente apuntada por ellos la singular relación existente entre Santa María y la obra de la Redención. Así se refleja en el paralelismo Eva-María —tan universal— que constituye como el esquema de base al que se refieren las afirmaciones mariológicas de esta época. En esos textos se hace referencia a la obediencia de María al mensaje del ángel, en contraposición a la desobediencia de Eva al mandato divino. Si la desobediencia es el pecado, la obediencia es la santidad. Más aún, la desobediencia de Eva fue perdonada por la obediencia de María. Si Eva se muestra como mujer pecadora, origen del pecado e inductora de la tentación y de la caída de su esposo, María aparece, antitéticamente, como la toda pura, origen de la salvación, en tanto que de Ella nació el Redentor y fue cooperadora en la obra redentora de su Hijo.

Así, cooperación a la obra de la redención y santidad de María aparecen en la predicación de la fe y en estos escritos estrechamente relacionados, pues pertenecen a la naturaleza de su misión de nueva Eva. En efecto, frente a la desobediencia de Eva está la obediencia de María; frente a la infidelidad de Eva está la fidelidad de María; es decir, frente al pecado de Eva está la santidad de María. Precisamente al siglo II, al menos a sus finales, pertenece el llamado Protoevangelio de Santiago en el que se encuentra el primer relato de una concepción milagrosa de Santa María. Para el tema de la Inmaculada, la importancia del relato estriba no en su real autoridad doctrinal —se trata de un evangelio apócrifo—, sino que dimana de la gran autoridad de que por entonces gozaba y del testimonio que aporta en torno a las creencias populares. Como observa J. Galot, el relato habla de una concepción virginal de Santa María, cosa que no será aceptada por los Padres —San Epifanio, San Andrés de Creta—, pero abre la puerta a entender esta concepción como una concepción singular. Este relato se encuentra, además, en la base de la fiesta litúrgica de la concepción activa de Santa María, es decir, de su concepción por Santa Ana. El Protoevangelio de Santiago ha desempeñado un gran papel en la determinación de esta fiesta. «Ahora bien, una fiesta de la concepción milagrosa de María debería conducir necesariamente a la idea de una concepción perfectamente santa: la piedad cristiana no habría podido soportar el pensamiento de que esta concepción es-

pecialmente venerada hubiese estado manchada por el pecado original»³.

En estos siglos, precisamente en el desarrollo y profundización del paralelismo Eva-María por parte de los Padres, se extraen también algunas de sus consecuencias, especialmente las que se refieren a la santidad de la nueva Eva. Se escribe, a la vez, abundantemente acerca de la santidad de María. Se dice de Ella que es la *panaghia*, «la que agrada del todo a Dios», «la siempre bendita», etc.

Baste citar como ejemplo a San Efrén, que alaba a María diciendo que es la toda bella, porque no hay en Ella mancha alguna⁴, a San Epifanio que ensalza a la «toda bella, santa y digna de honor»⁵, a San Gregorio Nacianceno que habla de la prepurificación de María, porque iba a ser la Madre de Dios⁶. Al mismo tiempo hay algunas voces discordantes que, basándose en Orígenes, sostienen la existencia de imperfecciones en María⁷.

Especial importancia reviste la posición de San Agustín en sí misma y en su influencia histórica. Se ha dicho que San Agustín «comienza propiamente la tematización de esta verdad mariana: su exención del pecado original»⁸, ya que, si bien rebate las tesis pelagianas al afirmar que todos nacemos en pecado, excluyendo de esta ley a María, en su controversia con Julián de Eclana, da una respuesta evasiva a la objeción de aquél. Si, por una parte, la tematización explícita de la cuestión ayuda a su planteamiento consciente y, por tanto, a su clarificación; por otra, la evasiva respuesta de San Agustín a Julián de Eclana influirá pesadamente durante muchos siglos en el pensamiento teológico occidental.

La cuestión planteada por Julián de Eclana y la respuesta de San Agustín son muy conocidas. Julián de Eclana, recurre a la Inmaculada Concepción precisamente para oponerse a la doctrina agustiniana de la universalidad del pecado original, apoyándose en la piedad popular que venera la santidad de María también en su concepción. El argumento de Julián contra Agustín es elocuente: «Eres peor que Joviniano: él evacua la virginidad de María en la forma del parto; tu la entregas al diablo a María en persona por la forma de su nacimiento»⁹.

3. GALOT, J., «Immaculée Conception», en *Maria* (MANOIR, H. DU), t. VII, pp. 50-53.

4. Cfr. SAN EFRÉN, *Himnos Nisebinos*, edición Bickell, Leipzig-Brockhaus 1866, p. 112.

5. SAN EPIFANIO, *Adv. haer.*, 79, 7, PG 42, 782B.

6. Cfr. SAN GREGORIO NACIANCENO, *Sermo 38*, 12, PG 36, 325.

7. Tal es el caso de San Basilio, San Juan Crisóstomo, Anfiloquio de Iconio, San Cirilo de Alejandría, etc.

8. CALERO, A.M., *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Madrid 1990, p. 183.

9. «Ille virginitatem Mariae partus conditione et dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascenti conditione transcribis» (SAN AGUSTÍN, *Opus imperfectum adv. Julianum*, IV. 122, PL 45, 1417). Ju-

El argumento de Julián es claro: la doctrina de la universalidad del pecado de origen va contra la piedad popular que estima que jamás hubo pecado en Santa María.

Aunque la pregunta de Julián era directa y rotunda, la respuesta de San Agustín no lo fue tanto: «... no entregamos —dice— a María al diablo por la condición de su nacimiento, sino porque la misma condición se desata por la gracia de renacer»¹⁰. La ambigüedad de la respuesta ha dado lugar a numerosas interpretaciones. Dentro de su oscuridad, parece claro que San Agustín en este texto referido al origen de Santa María pone como principio indiscutible que este origen —este nacimiento— debe ser alcanzado por la gracia del «renacer» en Cristo. También es claro que una vez sentado el principio de la universal necesidad del «renacer», San Agustín no menciona excepción ninguna para Santa María. Quizá se lo impida su decidido empeño por mostrar la universalidad del pecado original frente a pelagianos y semipelagianos.

En cualquier caso, el pensamiento subyacente de que para ser redimido es necesario haber participado del pecado de Adán, es decir, de que la universalidad de la redención depende de la universalidad de la participación *de facto* en el pecado de origen va a ser el argumento básico contra la Inmaculada Concepción, de tal forma que esta verdad sólo se irá aceptando por los teólogos en la medida en que se vaya solucionando esta cuestión. La doctrina agustiniana sobre la gracia, el pecado original y su transmisión precisamente por el acto generativo llevan a la conclusión de que San Agustín no afirma la Concepción Inmaculada. Le faltan, en efecto, las precisiones y distinciones que irán haciendo los teólogos posteriores fundamentados en su pensamiento. Y sin embargo, en la oscuridad de la frase agustiniana late un testimonio: el testimonio del respeto de San Agustín por la piedad popular, que intuía como santa la misma concepción de la Virgen.

La primera afirmación explícita en torno a la Inmaculada Concepción parece que se encuentra en Teoteknos de Libia¹¹ cuyo panegírico se sitúa entre los años 550-650. Le sigue el de San Andrés de Creta.

lián sencillamente destaca con lógica que la exclusión de todo pecado en María comporta también la exclusión del pecado original.

10. «Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi». SAN AGUSTÍN, *Op. imp. adv. Jul.* IV, 122, PL 45 1417-1418.

11. TEOTEKNOS DE LIBIA, *Panegyrique pour la fête de l'Assomption*, 5, ed. de A. WENGER, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle*, Paris 1955, pp. 275 ss.

Juntamente con estos testimonios patrísticos, debemos hacer notar que la fiesta litúrgica de la Concepción se celebraba en muchas iglesias de Oriente en el siglo VII¹².

Al principio se conmemoraba en esta fiesta especialmente la concepción activa de Ana, anciana y estéril, que por una gracia especial divina engendró a María. Poco después cambia el sentido y de la concepción activa se traslada a la concepción pasiva de María. Desde el principio se relaciona de hecho con la Natividad de María —de más antigua tradición litúrgica—. Los oradores subrayan, en la fiesta de la Concepción, la especial intervención de la Trinidad para preparar en María una digna morada al Hijo de Dios. «La importancia de esta fiesta fue enorme en orden a propagar y robustecer la fe del pueblo cristiano en la Inmaculada Concepción. Esa fe permaneció firme, no obstante las controversias teológicas del periodo siguiente»¹³.

En la Alta Edad Media encontramos muchos escritores, especialmente en el Oriente, que reafirman la plena santidad de María desde su concepción. Podemos citar, como ejemplo, a San Teodoro Estudita¹⁴ († 826), a San Tarasio¹⁵ († 805), a Focio¹⁶ († 897), Patriarca de Constantinopla, a Jorge de Nicomedia¹⁷, a Juan el Geómetra¹⁸ († 989), etc.

En Occidente mencionaremos, entre otros, a Pascasio Radberto¹⁹ y a San Fulberto de Chartres²⁰.

La fiesta de la Concepción de María pasa de Oriente a Occidente en el siglo IX: primero a Nápoles y Sicilia e inmediatamente después a Inglaterra e Irlanda. Fijada en el calendario bizantino por Basilio II (976-1025) en el día 9 de diciembre, en el siglo XI ya se celebraba en toda Italia, España, Francia, Normandía (suscitando la fuerte oposición de San Bernardo), Bélgica y Alemania. Desde el siglo XII se la entiende ya en el sentido preciso de la fiesta de la Concepción Inmaculada.

A principios del siglo XII fue suprimida la fiesta de la Concepción en Inglaterra. Sin embargo, al poco tiempo, fue restaurada por Anselmo el Joven († 1148). Es en este momento cuando comienza el ardor

12. Consta por el canon de San Andrés de Creta la existencia de la fiesta de la concepción de Ana. La primera homilía conocida de esta fiesta es de Juan de Eubea. El objeto de la fiesta, por lo que se colige de las homilías, comprende tanto la concepción activa milagrosa en el seno estéril de Ana, como la concepción pasiva de María, que se realiza con una santidad que excluye toda mancha.

13. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990, p. 304.

14. SAN TEODORO ESTUDITA, *Homil. in Nativ. Deip.*, PG 96, 967.

15. SAN TARASIO, *Homil. de Praesent. B. M. V.*, PG 98, 1481, 1489.

16. ARISTARCHUS, *Discursos y homilías de Focio*, Constantinopla 1901, t. II, pp. 372-374.

17. JORGE DE NICOMEDIA, *Homil. in Praesent.*, PG 100, 1453.

18. JUAN GEÓMETRA, *In Deip. Annuntiat.*, PG 106, 820.

19. PASCASIO RADBERTO, *De partu Virginis*, PL 120, 1371.

20. SAN FULBERTO DE CHARTRES, *In ortu Virginis*, PL 141, 326.

en la controversia teológica sobre la concepción inmaculada de María.

Las causas de esta controversia, con diversas variantes, las podemos resumir en estas dos:

1.^a la doctrina agustiniana sobre la transmisión del pecado original: la concupiscencia del acto generador mancha la carne engendrada. Esta mancha inficiona al alma cuando se une a ella al cabo de un cierto tiempo;

2.^a la universalidad de la Redención es incompatible con la inmaculada concepción de María; pues si la Virgen fuese inmaculada, estaría exenta de la Redención al no tener ni pecado original, ni personal.

Con estas tesis los teólogos se dividieron en dos tendencias.

a) *Tendencia negativa* (se niega la concepción sin mancha de María)

San Anselmo sólo trata de la exención de pecado en María en la medida en que le resulta necesario para afirmar la absoluta pureza y santidad de Cristo. Niega la Inmaculada Concepción, pero su explicación del pecado original en la que reduce considerablemente el papel atribuido por los teólogos anteriores a la concupiscencia de los padres en el acto generador, facilita la aceptación de una concepción no virginal y al mismo tiempo exenta de pecado.

A pesar de la negación explícita de la Inmaculada por parte de San Anselmo, su pensamiento influye poderosamente en la defensa de la Inmaculada como se hace patente en Eadmero, uno de sus más cercanos discípulos.

Pedro Lombardo influyó mucho en los teólogos de esta época. «La carne concebida en la viciosa concupiscencia —escribe— está corrompida y manchada; el alma, cuando se infunde en esa carne, contrae la mancha, con la que se transforma en rea»²¹. Con este planteamiento tan material sobre la transmisión del pecado original, es imposible que pueda admitirse la concepción inmaculada de María. Para que se dé ese hecho, es preciso que la concepción sea virginal, o bien haya una purificación previa del cuerpo de María antes de la animación. De la misma opinión son San Bernardo²² y San Alberto Magno, quien afirma que la Virgen fue purificada muy pronto después de su generación²³.

21. PEDRO LOMBARDO, *Com. in Sent. II*, dist. 31, PL 192, 724.

22. SAN BERNARDO, *Carta contra los canónigos de Lyon*, PL 182, 332-336.

23. SAN ALBERTO MAGNO, *In III Sent.*, dist. III, a. 4, en edit. BORGNET, S.C.A., *Opera omnia*, Paris 1894, t. XXVIII, pp. 46-47.

Santo Tomás²⁴, San Buenaventura²⁵ y Alejandro de Hales²⁶ entre otros, niegan la concepción sin mancha de María, al no considerarla compatible con la universalidad de la Redención.

b) *Tendencia positiva* (se afirma la concepción inmaculada)

Las bases planteadas por San Anselmo sirvieron para superar las explicaciones excesivamente materialistas de la transmisión del pecado original, y sus discípulos pudieron afirmar esta verdad.

Eadmero († 1124) defiende con sólidos argumentos que María fue concebida sin mancha de pecado²⁷. Distingue entre la concepción activa y la pasiva y dice que, si en la concepción de María hubo algún influjo del pecado original, fue en los padres (concepción activa), no en María (concepción pasiva), que fue preservada del pecado cometido por otros. De hecho, se trata de mostrar el momento en que se interrumpe la cadena de pecado de la humanidad.

Hay en toda persona que comienza una radical novedad con respecto a los padres y, al mismo tiempo, esa persona viene al ser a través de la herencia de ellos. Así, mientras que la concepción activa implica continuidad, la concepción pasiva es el comienzo de un nuevo ser, y es precisamente en esta novedad donde se puede encontrar la ruptura con la larga cadena del pecado.

Así pues —prosigue Eadmero en su argumentación—, Dios pudo hacer nacer algo realmente nuevo en las espinas de la carne. Ahora bien, si ha podido y ha querido, lo ha hecho²⁸. El argumento hará fortuna con Duns Escoto y a partir de él será universalmente utilizado en la defensa de la Inmaculada. Para mostrar que Dios no sólo ha podido hacer Inmaculada a Santa María, sino que ha querido, Ead-

24. SANTO TOMÁS, *Quodlibet*. VI, q. 5, a. 7, 4. Los comentaristas del Aquinate no están de acuerdo sobre su postura respecto a este privilegio mariano. Algunos afirman que Santo Tomás defiende la tesis inmaculista (por ejemplo: VOSTE, P., *Commentarius in S. Theol. De Mysteriis Vitae Christi*, Roma 1950, pp. 13 ss.; EUPIZI, P.S., *El pensamiento de Tomás de Aquino respecto al dogma de la Inmaculada Concepción* (Varallo-Sesia 1941), aunque la mayoría de los comentaristas niegan esta tesis (cfr. ROSCHINI, G.M., *La Madre de Dios*, Madrid 1962, t. II, pp. 54-55). Cfr. también KUNICIC, J., «De Beatae Virginis Conceptione apud D. Thomam», *EphMar* 8 (1951) 105-204; GARCÍA VELASCO, C., «Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor», *DT* 1954, 181-219; ROSSI, G.F., «Quid senserit Angelicus Doctor S. Thomas de Immaculata Conceptione», *DT* 1954, 333-392.

25. SAN BUENAVENTURA, *In III Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2.

26. ALEJANDRO DE HALES, *In III Sent.*, dist. III, membr. 2, en *Bibliotheca Francescana Scholastica*, Florencia 1954, t. XIV, pp. 35 ss.

27. EADMERO, *Tractatus de conceptione S. Mariae*, PL 159, 301.

28. «Potuit plane et voluit; si igitur voluit, fecit» (EADMERO, *Tractatus de conceptione Beatae Mariae Virginis*, 10, PL 159, 305).

mero presenta diversos argumentos para mostrar cuán conveniente era que Dios quisiese hacer Inmaculada a la que iba a ser Madre de su Hijo²⁹.

Se hace notar frecuentemente —y es de gran importancia— que Eadmero no habría podido tomar esta postura de defensa de la Inmaculada Concepción frente a la mayor parte de los teólogos de su tiempo, si no hubiese tenido, además, la convicción de que Dios comunica su verdad en la humildad y pequeñez de los sencillos, que celebraban la fiesta de la Inmaculada movidos por el afecto de la piedad y de la sincera devoción hacia la Madre de Dios y que se sentían ofendidos cuando oían decir que María fue mancillada por el pecado. En efecto, en el tema de la Inmaculada Concepción, la liturgia y la fe popular fueron muy por delante de la teología docta, sirviendo de guía. En su defensa de la Inmaculada, Eadmero puede calificarse como el primer teólogo del medioevo que presta su fuerza argumentativa a esta creencia popular³⁰. Y lo hizo con vigor y sabiduría.

La segunda objeción contra la Inmaculada Concepción fue resuelta por la escuela franciscana, al formular la *redención preservativa*. Guillermo de Ware († 1300), maestro de Duns Escoto en Oxford, niega que María haya contraído el pecado original, ya que fue preservada. Y esta preservación se debe a los méritos de la pasión de Cristo³¹.

Duns Escoto es quien expone armónicamente toda la doctrina inmaculista³². En sus lecciones de Oxford presentó como probable la opinión favorable a la Inmaculada Concepción; en las de París la presentó como posible. En estas lecciones, Escoto presenta su opinión con verdadera modestia³³.

Es claro, sin embargo, que Duns Escoto se inclina decididamente por la opinión favorable a la Inmaculada Concepción. «Sus méritos

29. Cfr. EADMERO, *Tractatus de conceptione Beatæ Mariæ Virginis*, 11 y 13, PL 159, 306-307. Cfr. GALOT, J., *Immaculée Conception*, o.c., pp. 57-58.

30. En el caso de la Inmaculada Concepción, la divergencia entre la fe popular y la posición de los teólogos es tan palpable, que todavía en el siglo XVI Melchor Cano, al reivindicar para los teólogos la capacidad de discernir la verdad de las proposiciones en materia de fe, anotaba que si el pueblo tuviese esta capacidad ya estaría decidida la cuestión de la Inmaculada, pues cada vez que el vulgo oye decir que la Virgen ha contraído el pecado original, «al punto se siente turbado, ofendido, torturado» (Cfr. FLORES, S. DE, «Inmaculada», en NDM, p. 913).

31. GUILLERMO DE WARE, *Comment. in I Sent.*, dist. 3, (edit. Quaracchi), Florencia 1904, pp. 1-11.

32. «La Bienaventurada Virgen María jamás fue enemiga de Dios, ni por el pecado actual, ni menos por el pecado original; lo hubiese sido, si no hubiera sido preservada». DUNS ESCOTO, *In III Sent.* dist. 18, q. 1, n. 13. Para un estudio profundo de su doctrina, cfr. BALIC, C., «De significatione interventus Joannis Duns Scoti in historia dogmatis Immaculatae Conceptionis», en *Virgo Immaculata*, Roma 1957, t. VII, fasc. I, pp. 121 ss.

33. Cfr. GALOT, J., «Immaculée Conception», o.c., p. 67.

principales son: 1.º) Desarrolla la idea de redención preservativa, como la redención más perfecta; 2.º) propone una fórmula clara, según la cual, aunque María no tuvo pecado original, tuvo su 'débito': habría sido enemiga si no hubiese sido preservada»³⁴.

Precisamente en el desarrollo de su pensamiento en torno a la redención preventiva Duns Escoto pone de relieve que la Inmaculada Concepción no quita nada a la unicidad y universalidad de la mediación de Cristo, sino que la destaca aún más, pues brota de ella. En la concepción de Santa María se muestra, en toda su plenitud, que Cristo es el perfecto Mediador, pues Ella ha sido preservada de toda mancha de pecado en atención al Redentor. Es Cristo mismo quien ha merecido que su Madre fuese preservada del pecado original³⁵. Con Escoto adquiere el argumento de la santificación preventiva de Santa María su plena dimensión cristocéntrica: la Virgen no sólo ha sido santificada desde el primer instante de su concepción en atención al Redentor, sino por los méritos del Redentor. Ella es fruto de la perfección infinita del Redentor. Ella no es una excepción a la redención, sino que es la más perfectamente redimida; su exención del pecado original no es una simple exención, sino auténtica redención, que le ha evitado el contraerlo.

Francisco de Meyronnes Maironis, discípulo de Duns Escoto, fue quien explicitó el famoso argumento inmaculista —*potuit, deuit ergo fecit*—, «Dios pudo hacer que la Virgen fuese concebida inmaculada; fue conveniente, luego lo hizo»³⁶, utilizado primeramente por Eadmero³⁷ y posteriormente por Escoto en la defensa del privilegio³⁸.

Resueltos teológicamente los dos grandes escollos doctrinales que cuestionaban la Inmaculada Concepción —gracias en especial a las aportaciones de Eadmero y Duns Escoto—, se fue imponiendo gradualmente la tesis inmaculista entre los teólogos.

La controversia siguió su curso, aunque algo más confusa, debido a que en ella, no sólo se planteaban las opiniones de uno u otro teólogo, sino que las diversas familias religiosas tomaron partido en pro o en contra de la Inmaculada Concepción. Dividiéndose en maculistas (los dominicos) e inmaculistas (los franciscanos). Los primeros se basaban en la autoridad doctrinal de Santo Tomás, máxime cuando en

34. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 308.

35. Cfr. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* III, d. III, q. 1, en BALIC, C., *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis*, Roma 1954, pp. 3-21.

36. FRANCISCO DE MEYRONNES, *In III Sent.*, dist. 3, q. 2; cfr. D'ALENÇON, E., «Meyronnes François de», *DThC*, t. X, p. 1637.

37. Además de la cita 28 de este capítulo, cfr. EADMERO, *De quatuor virtutibus quae fuerunt in Beata Maria*, PL 159, 584.

38. Cfr. DUNS ESCOTO, *In III Sent.*, dist. 3, q. 1, n. 5 (ed. Vivés, vol. XIV, p. 160b-161a).

1323 fue declarado «Doctor universal»; los segundos cerraban filas alrededor de Duns Escoto.

Especial importancia revisten los acontecimientos del Concilio de Basilea. En el año 1431, bajo el pontificado de Eugenio IV, se convocó el Concilio de Basilea, para combatir los errores de Juan Hus y afrontar la reforma de la Iglesia. El 8 de diciembre de 1435 —precisamente en un sermón pronunciado ante los Padres conciliares con motivo de la fiesta de la Inmaculada—, Juan de Romiroy pide al Concilio que se ponga fin a la controversia inmaculista evitando así el escándalo de los fieles y que se establezca universalmente la fiesta de la Inmaculada Concepción.

El texto del decreto que verá la luz el 17 de septiembre de 1439, en la sesión 36, dice así: «Definimos y declaramos que la doctrina según la cual la gloriosa Virgen María, Madre de Dios, en virtud de una gracia divina singular preveniente y operante no ha estado realmente sometida al pecado original, ha estado siempre inmune de toda culpa de pecado original y actual y, por tanto, es santa e inmaculada, es una doctrina piadosa, conforme al culto de la Iglesia, a la fe católica, a la recta razón y a la Sagrada Escritura»³⁹.

Se trata de un texto importante por su misma estructura y por la influencia que ejerce. El tono es claramente solemne; la intención, la de pacificar la discusión teológica. En cualquier caso su decisión carece de autoridad. Desde 1437 el Concilio de Basilea venía realizando sus trabajos como un concilio cismático en rebelión contra el Papa. A pesar de esto, el texto no carece de valor, pues en él se muestra el sentir común de la época en torno a este tema.

Por influencia de este Concilio, la Universidad de París decidió el año 1497 la implantación del voto y juramento de la defensa de este privilegio. Le siguieron las de Colonia (1499), Maguncia (1500), Viena (1501), etc. Esta costumbre de prestar juramento de palabra, escrito e, incluso, hasta el derramamiento de sangre por su defensa, tuvo un notable movimiento ascensional. Especialmente en el siglo XVII existe un verdadero fervor concepcionista, de tal manera que más de 150 universidades defienden el privilegio y unas 50 exigen el juramento en la colación de grados⁴⁰.

A partir de este siglo se puede decir que los teólogos de la Compañía de Jesús, los franciscanos, los servitas, los agustinos, los carmelitas y algunos dominicos defienden la concepción inmaculada de María; en tanto que en la práctica sólo los dominicos sostienen la tesis contraria. Los argumentos utilizados, tanto a favor como en con-

39. MANSI, 29, 182; Cfr. SÖLL, G., *Storia dei dog mi mariani*, Roma 1981, pp. 300-302.

40. Cfr. PÉREZ, N., *La Inmaculada y España*, Santander 1954.

tra, permanecen sustancialmente idénticos a los ya esgrimidos en los siglos anteriores. El progreso tiene lugar ahora precisamente en las decisiones del Magisterio.

Magisterio previo a la definición dogmática

1. Sixto IV († 1484) no emanó ninguna decisión doctrinal, pero prohibió a los partidarios de ambas tendencias acusarse recíprocamente de herejes⁴¹. Reconoció además la fiesta de la Inmaculada Concepción y la celebró públicamente, enriqueciéndola con una octava.

2. El Concilio de Trento no aprobó, en su decreto sobre el pecado original, la doctrina inmaculista; pero abrió la posibilidad de una posterior definición al decir: «Declara este Santo Concilio que no es intención suya comprender en este decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, sino que han de observarse las constituciones del papa Sixto IV, de feliz memoria»⁴².

3. Alejandro VII (1661) en la Bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, determina además el contenido teológico de la fiesta: «... existe —dice— un antiguo y piadoso sentir de los fieles de Cristo hacia su Madre beatísima, la Virgen María, según el cual su alma fue preservada inmune de la mancha del pecado original desde el primer instante de su creación e infusión en el cuerpo, por especial gracia y privilegio de Dios, en vista de los méritos de Jesucristo Hijo suyo, Redentor del género humano»⁴³. Como veremos a continuación la Bula definitiva utiliza casi las mismas palabras.

La Bula Ineffabilis Deus

Pío IX convocó en el año 1848 una comisión de diecinueve teólogos para que cada uno personalmente diera su parecer sobre este tema. En el mismo año formó una comisión de cardenales con la finalidad de estudiar si la Concepción Inmaculada de María se podía definir como dogma. Esta comisión propuso al Papa la consulta a los obispos de todo el mundo.

41. Bulas *Cum praeexcelsa* (D 1425) y *Grave nimis* (D 1 426). Para este tema cfr. LAURENTIN, R., *L'action du Saint Siège par rapport au problème de l'Inmaculée Conception*, Act. Congr. Mar. Roma 1954, t. II, pp. 1-98.

42. D 1516.

43. D 2015.

El 2 de febrero de 1849, Pío IX publicó la Encíclica *Ubi Primum*, pidiendo la opinión a todos los obispos del orbe católico. De los 603 obispos que contestaron, 546 lo hicieron con parecer favorable; muy pocos se mostraron contrarios y el resto, aunque aceptaban el privilegio mariano, no veían oportuna su formulación dogmática, para no herir la susceptibilidad de los protestantes.

Después de varias consultas a diversas comisiones constituidas al efecto, el papa Pío IX, haciendo suya la decisión positiva del episcopado mundial, la doctrina papal anterior, la difusión del culto y el sentir de la piedad popular, decidió definir como dogma la Inmaculada Concepción de María. Lo hizo mediante la Bula *Ineffabilis Deus* el día 8 de diciembre de 1854. La fórmula definitoria dice así:

«Declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la bienaventurada Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser, por tanto, firme y constantemente creída por todos los fieles»⁴⁴.

Esta definición dogmática contiene varias afirmaciones:

a) «La persona de María» —no sólo el alma, como afirma la Bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* de Alejandro VII— fue inmune de toda mancha de pecado original, es decir, no contrajo el pecado original, y, por tanto, ni su mancha, ni el reato de culpa y de pena⁴⁵. Puesto que en la actual economía de la gracia, en la que todo hombre nace manchado, la alternativa es: o en gracia o en pecado, la inmunidad de pecado original supone necesariamente la santificación por la gracia, y se puede hablar tanto de Inmaculada Concepción de María como de Purísima Concepción.

b) El dogma se refiere a la concepción pasiva de María, es decir, en el seno de su madre y alude al mismo momento de la concepción, o sea, cuando se produce la infusión del alma. Es, por tanto, erróneo sostener que fue santificada en el seno materno antes de su nacimiento, pero después de la concepción.

c) El hecho de ser preservada de pecado original fue un don absolutamente *singular*, que por omnipotencia divina la sustrajo a la ley general de todos los hombres⁴⁶.

44. D 2803.

45. Cfr. Pozo, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 310. No queda definido que María haya sido preservada de las consecuencias del pecado original, como, por ejemplo del dolor y de la muerte, de las que ni el mismo Salvador quiso estar exento, por solidaridad con el género humano (Heb 4, 15). Igualmente, del hecho que la Virgen no haya tenido pecado original no se infiere que Dios le haya concedido los dones preternaturales.

46. La Bula definitoria tampoco aclara la controversia del «débito». Escoto afirmaba que María habría sido enemiga de Dios, si no hubiera sido preservada. Es decir, para este teólogo y para to-

d) La causa meritoria de la Inmaculada Concepción es el mérito de Cristo. Pablo VI enseñaba en el *Credo del pueblo de Dios*, del 30 de junio de 1968: «Creemos que María es la Madre, siempre Virgen, del Verbo Encarnado, nuestro Dios y Salvador Jesucristo y que en virtud de esta elección singular Ella ha sido, en atención a los méritos de su Hijo, preservada de toda mancha de pecado original y colmada del don de la gracia más que todas las demás criaturas»⁴⁷.

3. FUNDAMENTACIÓN ESCRITURÍSTICA

Aunque no existe en la Sagrada Escritura ningún texto explícito sobre esta verdad, en la Bula definitoria del dogma de la Inmaculada encontramos varios pasajes bíblicos aducidos por el papa Pío IX⁴⁸.

1.º *Gen 3, 15*. Sólo recordaremos que en esta perícopa existe un perfecto paralelismo entre la enemistad de la mujer con el diablo y la enemistad del descendiente de la mujer —el Mesías— con la serpiente. Esta enemistad es total, absoluta y radical y conlleva la exclusión de toda amistad con el demonio. La mujer, es decir, María, nunca ha estado sujeta a la ley del pecado: ha sido concebida sin pecado original.

2.º *Lc 1, 28*. *Ave gratia plena*. El término *kekharitomene* expresa que María posee la plenitud de gracia de modo estable o permanente. Esta plenitud, para que sea total exige tanto la plenitud intensiva como la extensiva. Por tanto, para que María sea la *kekharitomene*, es necesario que haya tenido la plenitud de gracia desde el momento primero de su concepción.

3.º *Lc 1, 42*. *Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre*. Lo característico de este versículo es la relación existente entre la bendición de María y la bendición de su Hijo: la exaltación de la Virgen procede de la excelencia de Jesús. Es decir, con la misma bendición con que es alabado el Señor, lo es su Madre. Como en la bendición al Hijo no cabe de ninguna manera la maldición hereditaria, que es el pecado original, lo mismo sucede en María.

dos sus seguidores, María habría contraído el pecado original, si Dios no la preserva de él; por tanto, la Virgen estaba dentro de la ley de la transmisión del pecado original, pero fue *eximida* de esa ley por una gracia y privilegio singular de Dios. En tanto que los teólogos que no admiten el «débito» en María, sostienen que la Virgen no estaba *incluida* en la ley de la transmisión del pecado original. Cfr. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., p. 311.

47. PABLO VI, *Credo del pueblo de Dios*, n. 14.

48. El argumento bíblico no se presenta separado, sino englobado en la Tradición; más aún, se introduce «donde se habla de los Padres y escritores eclesiásticos que interpretan la Escritura. Por tanto, la Biblia no se separa nunca de la lectura que de ella ha hecho la Iglesia», SERRA, A., «Inmaculada», en NDM, p. 920.

4. MARÍA, LIBRE DEL «FOMES PECCATI»

Por «fomes peccati» se entiende la inclinación a pecar, que proviene del apetito sensitivo. Es, por tanto, la concupiscencia desordenada que nace del pecado y a él se orienta. El Concilio de Trento enseñó que el «fomes peccati» permanece en los bautizados y, aunque en sí mismo no es pecado en los renacidos por el bautismo, es una escuela del pecado original⁴⁹.

Pío IX enseña en la Bula definitiva que Dios colmó a María «mucho más que a todos los espíritus angélicos y a todos los santos con la abundancia de todos los dones celestes, sacados del tesoro de su divinidad, en tan maravilloso modo que Ella estuvo siempre libre de toda mancha de pecado y, del todo bella y perfecta, fue dotada de tal plenitud de inocencia y santidad, que no puede concebirse otro mayor fuera de Dios [...] la purísima de alma y cuerpo»⁵⁰.

Aunque no ha sido objeto de la definición dogmática podemos concluir de las palabras del Papa, que la Virgen María se vio libre del «fomes peccati». Los teólogos afirman comúnmente que María se vio libre de esa inclinación al pecado que se adelanta incluso a la reflexión consciente del hombre. Lo cual no quiere decir que las otras consecuencias del pecado fueran también excluidas: se entiende que se excluyan las que de alguna forma dicen relación al orden moral; las demás —dolor, angustia, muerte, etc.— no tuvieron en Ella, al igual que en Cristo, aspecto de castigo, sino que fueron el resultado de la plena incorporación a la humanidad, que en Cristo es redimida.

5. MARÍA, LIBRE DE TODO PECADO PERSONAL

Hemos visto las vicisitudes que esta doctrina ha tenido en la patristica y cómo paulatinamente ha ido progresando la aceptación de la inmunidad de todo pecado en María; de tal modo que, a partir del siglo V, es afirmada por los Padres de forma unánime.

Podemos decir que los elegidos por Dios para una misión determinada, son preparados y dispuestos de tal modo que sean idóneos para aquello a que son elegidos. María fue divinamente elegida para ser Madre de Dios y por eso no puede dudarse de que Dios la hizo apta, por su gracia, para esa misión. Pero no hubiera sido idónea Madre de Dios si hubiera pecado alguna vez; y esto por tres razones:

49. D 1520.

50. Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*, 8, D.M. 269.

1.^a porque el honor de los padres redundaba en los hijos, y a la inversa, la ignominia de la madre hubiera redundado en el Hijo;

2.^a porque María tuvo una especial afinidad con Cristo, que tomó carne de Ella;

3.^a porque el hijo de Dios, que es la Sabiduría de Dios, habitó en Ella de una manera singular; no sólo en el alma, sino también en sus entrañas⁵¹.

El Concilio de Trento enseña que Dios concede gracia suficiente a todos los justos para observar los preceptos divinos⁵². Aunque caigan en pecados leves y cotidianos —pecados veniales—, no por eso dejan de ser justos. Aquí, por tanto, no se trata de plantear si la Virgen cometió pecados mortales —porque es patente que no los cometió—, sino de saber si también se vio libre de los pecados veniales que pueden cometer los justos.

La Virgen María fue inmune toda su vida de cualquier pecado venial, por especial privilegio de Dios. No cometió pecado alguno, ni mortal, ni venial. Dice Trento: «Si alguno dijere que el hombre, una vez justificado [...] podría evitar todos los pecados durante su vida entera, aun los veniales, sin especial privilegio, como de la Virgen lo sostiene la Iglesia, sea anatema»⁵³. San Pío V enseña que en María no hubo pecado actual⁵⁴. Pío IX afirma que fue limpia de todo pecado, y libre de toda mancha en el cuerpo, el alma y el entendimiento⁵⁵.

La misma idea es subrayada por Pío XII: «María —dice— está inmune de toda mancha, ya personal, ya hereditaria»⁵⁶ y «jamás se alejó ni siquiera mínimamente de los preceptos y de los ejemplos de su divino Hijo»⁵⁷, de tal manera que «allí donde está María, no está Satanás»⁵⁸.

El Concilio Vaticano II ha reiterado la misma doctrina, al decir que fue enriquecida desde el primer instante de su concepción con el resplandor de una santidad enteramente singular⁵⁹.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* enseña que «María ha permanecido pura de todo pecado personal a lo largo de toda su vida»⁶⁰.

51. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, 3, q. 27, a. 4.

52. Cfr. CONCILIO DE TRENTO, ss. VI, canon 18, D 1568.

53. D 1573.

54. SAN PÍO V, *Bula Ex omnibus afflictionibus*, D 1973.

55. Cfr. PÍO IX, *Bula Ineffabilis Deus*, D.M. 291.

56. PÍO XII, Encíclica *Mystici corporis*, AAS XXXV (1943) 247-248.

57. Íd., Encíclica *Fulgens Corona*, *Ecclesia* 13 (1953) 397-402.

58. Íd., Radiomensaje *Quando lasciate*, I, 2, *Ecclesia* 13 (1953) 738.

59. *Lumen gentium*, n. 56.

60. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 492.

6. LA SANTIDAD DE MARÍA

La Sagrada Escritura nos muestra a María, en la escena de la Anunciación, como la «llena de gracia» (Lc 1, 28). Santo Tomás, glorificando este pasaje, afirma que el ángel veneró a María cuando hasta entonces nunca se había oído que un hombre fuese venerado por un ángel⁶¹. Los teólogos, en especial a partir del siglo xv, reflexionando sobre esta plenitud de gracia, se han preguntado si la gracia inicial de María fue mayor que la gracia final de cada uno de los ángeles y hombres, y aun que la gracia final de todos los ángeles y de todos los santos juntos. Los mariólogos enseñan comúnmente que su gracia inicial fue superior a la de cualquier ángel y santo; doctrina que ha sido reflejada en la Bula definitoria del modo siguiente:

«... tan maravillosamente la colmó de la abundancia de todas las celestiales gracias, sacada del tesoro de la divinidad, muy por encima de todos los ángeles y santos, que Ella, absolutamente siempre libre de toda mancha de pecado y toda hermosa y perfecta, manifiesta tal plenitud de inocencia y santidad, que no se concibe en modo alguno mayor después de Dios y nadie puede imaginar fuera de Dios»⁶².

La primera gracia fue otorgada a María como una digna preparación para la maternidad divina; y aun la gracia consumada de los demás santos no es todavía digna preparación para la maternidad divina; por tanto, la primera gracia de María supera ya a la gracia de cualquier ángel o santo.

Tal plenitud no excluye en modo alguno el aumento de gracia, pues María fue viadora y no podía estar en peor condición que cualquier justo, para quien cabe la posibilidad de un continuo aumento de gracia. Podemos afirmar que la plenitud de gracia inicial de María no fue infinita y que, en consecuencia, podía crecer.

7. LAS VIRTUDES DE MARÍA

Los justificados, tanto los niños como los adultos reciben, junto con la gracia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo. María tuvo desde el primer momento de su concepción pasiva, con la plenitud de la gracia inicial, las virtudes infusas y los dones; pero cuanto más perfecta sea la gracia, tanto más perfectas serán también las virtudes

61. Cfr. SANTO TOMÁS, *Expositio super salutatione e angelica*.

62. Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*, D.M. 269.

que proceden de ella; y como la gracia de María fue perfectísima, hay que decir que las virtudes infusas —teologales y morales— florecieron en Ella no conforme a la común medida, sino en sumo grado y con cierta eminencia especial.

Con respecto a otras gracias, denominadas técnicamente *carismas*⁶³, habría que concluir que «tuvo todo cuanto convenía a su condición»⁶⁴.

De todas formas, esta perfección en las virtudes y en los carismas, que le hace ser la criatura más perfecta salida de las manos de Dios, no nos debe hacer olvidar que Ella vivió una existencia plenamente humana, corriente y normal, a los ojos de los demás. «Si Dios quiso ensalzar a su Madre, es igualmente cierto que durante su vida terrena no fueron ahorrados a María ni la experiencia del dolor, ni el cansancio del trabajo, ni el claroscuro de la fe»⁶⁵.

Bibliografía

- ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *Virgo Immaculata*, dieciocho tomos. Roma 1955-1958 (dos tomos editados en Madrid).
- BERTETTO, D., *Maria Immacolata*, Roma 1953.
- JUGIE, M., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la Tradition Orientale*, Roma 1952.
- O'CONNOR, E.D., *The Dogma of the Immaculate Conception*, Notre Dame 1958.
- PÉREZ, N., *La Inmaculada en España*, Santander 1954.
- SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *EstMar* 15 (1955).
- SOCIÉTÉ CANADIENNE D'ÉTUDES MARIALES, *L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie*, Ottawa 1955.
- SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES, *EtMar* 5 (1947).

63. Por carisma se entiende la gracia *gratis data*, que no pertenece al desarrollo normal de la vida sobrenatural y que más bien es para provecho de los demás que para el propio provecho (por ejemplo: el carisma de profecía, el hablar lenguas, hacer milagros, etc.).

64. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, 3, q. 27, a. 5, ad 3.

65. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1989, n. 172.

LA ASUNCIÓN Y REALEZA DE MARÍA

1. INTRODUCCIÓN

Desde los primeros siglos de la Iglesia existe en los cristianos el sentir común de que María es la primera criatura redimida por Cristo y que fue redimida de forma eminente. Ella es la Madre del Redentor, esencial y absolutamente referida al Redentor y a su obra de salvación. En Ella llega a su plenitud y se manifiesta en toda su perfección la redención operada por Cristo. Esta perfección con que Santa María es redimida abarca todos los misterios de su existencia, desde la concepción y nacimiento hasta su glorificación, es decir, hasta el misterio de su gloriosa ascensión a los cielos y haber sido constituida reina de cielos y tierra. Al igual que el ser y el vivir terreno de Santa María, su glorificación sólo encuentra marco adecuado en su referencia maternal a Cristo y al puesto que, como madre, ocupa en la historia de la salvación de los hombres¹.

La glorificación de Santa María encuentra su fundamento y su sentido en la maternidad divina y en la misión materna sobre todos los hombres que se le ha conferido por ser la Madre del Redentor. La unión con su Hijo fue causa de que, ya en esta vida terrena, María recibiese en grado singular las gracias obtenidas por Él: en previsión de los méritos de Cristo, fue preservada de todo pecado por una especial gracia divina; engendró y dio a luz a Jesús sin menoscabo de su virginidad; participó íntimamente de la vida terrena de su Hijo; por su aceptación a la voluntad de Dios, intervino activamente en la obra re-

1. Cfr. BASTERO, J.L., «Fundamentos cristológicos de la realeza de María», *EstMar* 51 (1986) 201-211.

dentora, siendo configurada con Cristo de forma única. Asimismo, María fue asociada por el Padre de modo extraordinario a los misterios gloriosos de Cristo resucitado y a la obra redentora de Cristo: su glorificación es no sólo el coronamiento de esta asociación a la glorificación de Cristo, sino también la condición necesaria para el ejercicio pleno de su misión materna con respecto a los hombres.

En la consideración teológica, la realidad de la glorificación de Nuestra Señora se suele estudiar principalmente en dos facetas: la Asunción y la Realeza. Ambas verdades —la Asunción y la Realeza— se hallan íntimamente conexas y constituyen como dos fases de la glorificación de María. En efecto, si Cristo después de su Resurrección «subió al cielo, está sentado a la derecha del Padre, de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin»², por el principio de analogía, María fue asunta para reinar con su Hijo en el cielo. Asunción y realeza están tan estrechamente unidas que en la oración de la Iglesia se encuentran muchas veces unidas. Baste recordar esta conocida invocación de las letanías: *Regina in caelum assumpta, ora pro nobis*. Como se hace notar en la Exhortación *Marialis cultus*, la razón por la que la fiesta de la Virgen Reina se ha colocado el 22 de agosto, en la octava de la Asunción, es precisamente para mostrar la unión entre ambas festividades: «La solemnidad de la Asunción se prolonga jubilosamente en la celebración de la fiesta de la realeza de María, que tiene lugar ocho días después y en la que se contempla a aquella que, sentada junto al rey de los siglos, resplandece como reina e intercede como madre»³.

El texto citado no puede menos de evocar el misterio de la Ascensión del Señor con el que la Asunción de Santa María se encuentra indiscutiblemente relacionada. Así lo ponen de manifiesto tanto la Bula *Munificentissimus Deus*⁴ como la Encíclica *Ad caeli Reginam*⁵. Se trata de una relación de causa a efecto: en la Asunción de la Virgen resplandece el triunfo de Cristo manifestado en su Ascensión a los cielos y en su «estar sentado a la derecha del Padre para interceder por nosotros». Esta relación produce cierta semejanza, pero hay

2. D. 150.

3. PABLO VI, Exhortación *Marialis cultus*, n. 6. Comenta D. Sartor: «El texto sobreentiende que, para la liturgia romana, la solemnidad del 15 de agosto constituye, hablando con rigor, la celebración más plena de la realeza de María: a la luz de la Asunción, la fiesta del 22 de agosto aparece sólo como una prolongación de la fiesta del día 15, como una peculiar contemplación de la que 'resplandece como reina-madre'. Y hay que decir que el binomio reina-madre, aquí recordado, está constantemente presente en los formularios litúrgicos propios de la misa del día» (SARTOR, D., «Reina», en NDM, 1728).

4. Cfr. AAS 42 (1950) 768-769.

5. Cfr. AAS 46 (1954) 635.

que añadir inmediatamente que se trata sólo de semejanza, de una relación analógica⁶. En efecto, ni la Asunción ni la Realeza de Santa María pueden ponerse como un simple «duplicado» de estos misterios de la vida del Señor.

En un documentado trabajo, Roo concluye afirmando «la conveniencia profunda que relaciona la Asunción gloriosa de la Madre de Dios con su Realeza [...] En este sentido —dice— creemos encontrar en la Realeza de María un argumento de conveniencia para su Asunción corporal, y por ello podrá decirse *Assumpta quia Regina*. Y sólo porque la Asunción corporal ha sido la ocasión y la condición para que María, ya Reina por la Encarnación y la Compasión, ejerza efectivamente su poder sobre el Reino universal, puede decirse *Regina quia Assumpta*»⁷.

Es de origen ciertamente antiguo, la tendencia a fundamentar la Asunción de María por su Realeza. Así, por ejemplo, San Andrés de Creta dice que «el Señor trasladó a María de la tierra al empíreo, como Reina de la naturaleza humana»⁸; para San Bernardino, «la Reina no puede estar separada del rey ni en cuanto al alma, ni en cuanto al cuerpo»⁹; de la misma forma puede apreciarse esta interrelación en los escritos de Domingo León, Bernardino Bustos, San Roberto Belarmino, Álvarez de Paz, Guillermo de Gibieuf, etc.¹⁰.

María ha sido llevada al cielo en cuerpo y alma, y allí es glorificada de modo singular por Dios. Esta glorificación singular y única que recibe la que es Hija, Madre y Esposa de la Trinidad, se resume prácticamente en el título de «Reina de cielos y tierra». Es lógico, por tanto, que por metodología, incluyamos en este capítulo el estudio de la Realeza de María a continuación del de su Asunción. Ambas realidades, en efecto, no son otra cosa que dos aspectos del mismo misterio de la vida de María: asunta a los cielos, la Madre del Redentor, reina con su Hijo eternamente. Al considerar esta verdad, se destacan en la consideración teológica dos textos de la Sagrada Escritura, que guardan una estrecha conexión entre sí: el pasaje de Filip 2, 5-11 —*kénosis* y exaltación de Cristo—, y el del *Magnificat*: «Porque ha mirado la humildad de su sierva, por eso me llamarán bienaventurada todas las generaciones» (Lc 1, 48).

6. Para un estudio detenido de estas semejanzas y desemejanzas, cfr. «Royauté de Marie et assumption», en *Maria et Ecclesia*, t. V, pp. 171-189.

7. ROO, R.J. DE, *Regina in caelum assumpta. Les rapports entre l'assomption et la royauté de Marie*, Nicolet 1953, p. 64; cfr. GARCÍA GARCÉS, N., «La realeza y Asunción de la Virgen», *EphMar* 12 (1962) 239-240; JOUASSARD, G., *Royauté de Marie et assumption*, o.c., pp. 171-189.

8. SAN ANDRÉS DE CRETA, *Hom. II in Dormitione S. Mariae*, PG 97, 1080A.

9. SAN BERNARDINO DE SIENA, *Sermones eximii*, Venecia 1745, t. IV, p. 71.

10. Cfr. MANOIR, H. DU, «La royauté de Marie. État de la question après *Ad caeli Reginam*», en *Maria et Ecclesia*, Roma 1959, t. V, p. 28.

En la vida de María, tan íntimamente asociada a Cristo, se reproduce también este misterio de kénosis y exaltación. Su exaltación y realeza están relacionadas con el anonadamiento de su entrega y sacrificio: con la humildad de la esclava. Al mismo tiempo, esta realeza no es más que manifestación plena del reino de Dios. En María se manifiesta en forma singular y plena esa realidad teológica de la realeza del pueblo cristiano que hacía escribir a San Pedro al dirigirse a los cristianos: *vosotros sois linaje escogido, sacerdocio regio, gente santa* (1 Pet 2, 9). La glorificación de Santa María, en efecto, es participación materna en la glorificación del Hijo y manifestación singular y plena del carácter regio del pueblo de Dios.

Llamar, pues, reina a Santa María tiene mucho que ver con la verdad revelada y muy poca o ninguna relación con una determinada concepción de la vida de la sociedad civil. Su realeza ha sido siempre analógicamente relacionada con el ministerio regio de Cristo y no con otras realezas. Ella ha sido siempre entendida en el sentido evangélico, en el mismo sentido en que la Doncella de Nazaret entendió siempre su vida: como la vida de *la esclava del Señor* (cfr. Lc 1, 38). María es reina en cuanto Madre del Redentor y Madre de todos los hombres; y ha sido hecha Reina de cielos y tierra precisamente para que pueda ejercer con plenitud su influencia materna sobre todos. Su realeza está estrechamente relacionada con su misión materna. Ella es —como se reza en la *Salve*— «Reina. Madre de Misericordia». Una intelección de la verdadera naturaleza de esta exaltación y de esta realeza exige tener presente toda la vida de la Virgen —todo su misterio—, pues estos misterios no son otra cosa que el cumplimiento de su razón de ser: la elección eterna para una Maternidad singular y única.

I. LA ASUNCIÓN DE LA VIRGEN

2. EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN

La Asunción de María, lo mismo que sucede con la Inmaculada Concepción, no se encuentra de forma explícita en ningún texto de la Sagrada Escritura. Esta verdad dogmática se halla testimoniada principalmente en la Tradición. Desde los primeros siglos existen testimonios de la fe de la Iglesia en este misterio. El objeto y contenido de esa fe (la glorificación anticipada de María en cuerpo) se fue manifestando con progresiva claridad y precisión. La fe en la Asunción fue profesada por los fieles que «iluminados por la divina gracia e impulsados por el amor hacia aquella que es Madre y Madre nuestra

dulcísima han contemplado con luz cada vez más clara la armonía maravillosa de los privilegios que el Providentísimo Dios concedió a la augusta socia de nuestro Redentor»¹¹.

*Padres de la Iglesia*¹²

En los tres primeros siglos no se encuentra entre los Padres ninguna referencia al destino final de María¹³, quizá por dos motivos: a) en esos siglos, los Padres Apostólicos y los Apologistas expusieron y defendieron la fe con argumentos racionales en aquellos puntos objeto de controversia con los judíos, gnósticos, maniqueos, etc.; b) aún no se había precisado la doctrina escatológica.

En el siglo IV, un texto de San Efrén, que sostiene que el cuerpo de María no fue sometido a la corrupción, puede interpretarse en clave asuncionista¹⁴. Hay también insinuaciones sobre la Asunción en San Ambrosio¹⁵ y en San Gregorio de Nisa¹⁶.

San Epifanio es el primer Padre que habla de forma explícita de la Asunción de María, cuando al exponer las diversas hipótesis sobre la consumación de la vida terrena de la Virgen, se inclina por su asunción corporal al cielo, pues su final terreno «estuvo lleno de prodigios» y su cuerpo fue trasladado al cielo sin sufrir la muerte ni la corrupción¹⁷.

A lo largo de los siglos siguientes los Padres, con motivo de la fiesta de la Asunción, van mostrando el alcance y los fundamentos de esta prerrogativa mariana. Al final de la patrística el clamor es prácticamente unánime. Así, de las ocho homilias marianas que nos han llegado de San Andrés de Creta, tres son asuncionistas. En ellas cimenta la Asunción en la maternidad divina, la perpetua virginidad y la plena santidad de María¹⁸. De la misma forma, San Juan Damasceno

11. Pío XII, Constitución Apostólica, *Munificentissimus Deus*, o.c., p. 758.

12. Un estudio más exhaustivo puede encontrarse en IBÁÑEZ, J., MENDOZA, F., *La Madre del Redentor*, Madrid 1988, pp. 117-217 y BALIC, C., *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, Roma 1948.

13. Cfr. BOVER, J.M., *La Asunción de María*, Madrid 1951, p. 98. Parece que ya a finales del siglo II existía cierta preocupación teológica acerca del «tránsito» de la Virgen. Está reflejada en los Apócrifos que, aunque carecen de toda autoridad doctrinal, son expresión del sentir religioso y, en este punto, descubren un sustrato de fe en la Asunción (aun mezclado con narraciones fantásticas), cuyo origen bien podría remontarse a la edad apostólica.

14. SAN EFRÉN, *Hymni et sermones*, Edic. Lamy Th., Mechliniae 1886, t. II, p. 584.

15. SAN AMBROSIO, *De instit. virg.*, VII, 49, PL 16, 318.

16. SAN GREGORIO DE NISA, *De virginitate*, XIV, 1, PG 46, 377, SC 119, 434.

17. SAN EPIFANIO, *Panarion*, 3, 43 PG 41, 777.

18. Cfr. SAN ANDRÉS DE Creta, *Sermo II In Dormit. S. Mariae*, PG 97, 1080.

no nos ha dejado tres sermones sobre la Dormición y utiliza los mismos argumentos de los Padres anteriores para afirmar la glorificación corporal de la Virgen¹⁹.

Liturgia

La Iglesia ora según cree. El culto público (especialmente la liturgia eucarística y el oficio divino) es una profesión oficial y solemne de las verdades de fe contenidas en la Revelación. De aquí, que la sagrada liturgia «pueda suministrar argumentos y testimonios de gran valor para determinar puntos particulares de la doctrina cristiana»²⁰.

Uno de los testimonios y argumentos más claros y válidos que atestiguan la fe católica en la Asunción de María es la solemne y antiquísima fiesta que comenzó a celebrarse en Oriente a mediados del siglo VI, bajo el nombre de *koimesis*, o *Dormición*²¹. Antes de terminar el siglo, esta fiesta quedó definitivamente establecida en todas las Iglesias del Oriente. Lo que se celebraba en esa solemnidad era el «tránsito» de María (*natalis Deiparae*), pero fue evolucionando hasta conmemorar propiamente su glorificación (muerte y resurrección).

Desde Oriente, la festividad pasó a las Galias y a Roma, donde comienza a celebrarse como simple «memoria» de María, en la fecha del 15 de agosto.

En el siglo VII queda propiamente establecida en Roma la fiesta de la «Asunción de Santa María» con su preciso significado teológico y con la máxima solemnidad. En los siglos VII y VIII se extendió a todo el Occidente²², haciéndose así universal en la Iglesia. No se celebraba un simple hecho histórico, sino un acontecimiento salvífico que era objeto de fe y de culto.

Al testimonio puramente litúrgico cabe añadir, «los innumerables templos [...] en honor de María Virgen asunta al cielo y las sagradas imágenes [...] ciudades, diócesis y regiones [...] puestas bajo el patro-

19. Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *Homilia in dormitionem B. V. Mariae*, PG 96, 700-761.

20. Pío XII, Encíclica *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 451. Reitera el Papa el principio *lex credendi legem statuat supplicandi* (que la norma de la fe sea la que determine la norma de la oración).

21. Ya en el siglo IV se celebraba en Oriente la fiesta de la «Memoria» de María. Es decir, el «natalicio» de la Virgen para el cielo; aunque no aparece con claridad si el objeto de esta fiesta era propiamente su glorificación corporal (Cfr. JUGIE, M., *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge. Étude historique-doctrinale*, Vaticano 1944, p. 174).

22. En España, por la datación del Antifonario de León y el *Liber Comicus* de San Millán puede darse como fecha de establecimiento de la fiesta hacia el año 672. El objeto de ella era «la asunción en cuerpo y alma a los cielos, como consecuencia de su fecunda maternidad divina».

cinio de la Virgen asunta [...], así como institutos religiosos que toman nombre de dicho privilegio. Y no se debe silenciar que en el rosario mariano, cuyo recitación recomienda tanto la Sede Apostólica, se propone a la meditación piadosa un misterio que [...] trata de la Asunción de la Beatísima Virgen»²³.

Doctores y teólogos posteriores

En el siglo IX surgen algunas dudas sobre la Asunción de María por influjo de una obra del Pseudo-Jerónimo (quizá Pascasio Radberto) como reacción ante los relatos de los Apócrifos. Este autor pone en suspenso el tema de la asunción —por falta de datos ciertos— y, sosteniendo la muerte gloriosa de María, centra la fe de los cristianos en la glorificación del alma de la Virgen²⁴.

Esta corriente antiasuncionista queda contrarrestada por la obra del Pseudo-Agustín (quizá Ratramo) del siglo XI, que, afirmando la prerrogativa mariana, la relaciona directamente con la maternidad virginal de María²⁵.

Los teólogos escolásticos contribuyeron decisivamente a la progresiva penetración de este misterio de la Asunción. Todos ellos van exponiendo con claridad el significado de este privilegio, su íntima conexión con las demás verdades reveladas, la armonía entre la fe y la razón teológica.

Destacan San Antonio de Padua, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino²⁶, San Buenaventura, etc.

Todos estos autores apoyan su doctrina sobre la Asunción de María —siguiendo a los Padres de la Iglesia— en las siguientes razones: la divina maternidad, la plenitud de gracia, la perpetua y perfecta virginidad, el amor de Cristo a su Madre, y la perfecta felicidad que exigiría también la glorificación del cuerpo²⁷.

En línea de máxima se puede decir que, a partir del siglo XV, la doctrina de los teólogos —tal es el caso de San Bernardino de Siena, San Pedro Canisio, Francisco Suárez, San Roberto Belarmino, San

23. Pto XII, Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, o.c., p. 758.

24. PSEUDO-JERÓNIMO, *Ep. 9 ad Paulam et Eustachium de Assumptione (Cogitis me)*, PL 30, 1233. Por influjo de esta obra niegan el privilegio Adón de Vercelli († 960), Gilberto de Nogent († 1124), Juan Belet († 1165), Isaac de la Estrella († 1169), Elredo de Rieval († 1166), etc.

25. PSEUDO-AGUSTÍN, *De Assumptione B.M.V.*, c. 5, PL 40, 1146.

26. Santo Tomás, aunque no trató detenidamente la Asunción de la Virgen, siempre que ocasionalmente alude a ella sostiene que, junto con el alma, subió también al cielo el cuerpo de María (Cfr. *S. Th.*, 3, q. 27, a. 1; q. 83, a. 5).

27. Los testimonios de estos doctores y teólogos están citados profusamente en la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, o.c., pp. 762-768.

Francisco de Sales y San Alfonso M.^a de Ligorio, etc.— sobre la Asunción es unánime. Se tacha incluso de herética su negación y se califica la verdad como definible dogmáticamente.

Resulta también significativo que las Iglesias orientales hayan mantenido siempre la Asunción como una verdad de fe.

3. MAGISTERIO

Breve historia del dogma

A partir de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, aparece un creciente *movimiento asuncionista*. Así lo hace constar Pío XII: «Este privilegio —dice— resplandeció con nuevo fulgor desde que nuestro predecesor Pío IX, de inmortal memoria, definió solemnemente el dogma de la Inmaculada Concepción de la augusta Madre de Dios. Estos dos privilegios están, en efecto, estrechamente vinculados entre sí [...] Por eso cuando fue solemnemente definido que la Virgen Madre de Dios, María, estaba inmune de mancha hereditaria desde su concepción, los fieles se llenaron de una más viva esperanza de que fuera definido cuanto antes por el supremo magisterio de la Iglesia el dogma de la Asunción corporal al cielo de María Virgen»²⁸.

Resulta significativo que, para definir la Asunción de María como dogma de fe, el papa Pío XII —como hizo su predecesor Pío IX antes de la definición de la Inmaculada Concepción—, quisiera verificar con toda certeza cuál era la fe de la Iglesia —Tradición viva— en este misterio. A tal fin, envió el 1 de mayo de 1946 a todos los obispos del orbe católico la Carta *Deiparae Virginis Mariae*, requiriéndoles respuesta a las siguientes cuestiones: «... os rogamos insistentemente que nos deis a conocer con qué devoción, conforme a su fe y piedad, el clero y el pueblo a vosotros confiado veneran la Asunción de la beatísima Virgen María. Y sobre todo deseamos vivamente conocer si vosotros juzgáis que la Asunción corporal de la bienaventurada Virgen María puede ser propuesta y definida como dogma de fe; y si vosotros, con vuestro clero y vuestro pueblo, así lo deseáis»²⁹.

28. Cfr. Pío XII, Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, o.c., pp. 754-755. En el Concilio Vaticano I unos doscientos obispos solicitaron al papa Pío IX la definición dogmática de la Asunción. Cfr. «Acta et decreta sacrorum conciliarum recentiorum», en *Collectio Lacensis*, Friburgo 1882, t. VII, p. 868.

29. AAS 42 (1950) 783. Es un acto de genuina colegialidad doctrinal esta consulta del Vicario de Cristo a todos los obispos del mundo católico, como testigos y maestros de la fe, para verificar de modo inequívoco qué cree y enseña la Iglesia.

De las 1.191 respuestas que llegaron al Papa, 1.169 fueron afirmativas (98,2%) y sólo 22 (1,8%) manifestaron alguna duda sobre la oportunidad y conveniencia de la definición.

Este consentimiento casi unánime de pastores y pueblo fiel constituye por sí solo *norma próxima de fe* sobre una verdad que, como la Asunción, sólo puede ser conocida por revelación divina. De aquí, que el principal fundamento y la razón última de la definición dogmática de este misterio ha sido la *fe católica* de la Iglesia: que toda la Iglesia —docente y discente— *creía* la Asunción de la Virgen como verdad revelada por Dios³⁰.

Constitución Munificentissimus Deus

El texto de la definición dogmática dice así:

«Proclamamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial»³¹.

Las palabras de la definición dogmática determinan el sentido de la verdad que se define; por ello, explicaremos brevemente los términos principales de esta fórmula definitoria:

— *María*: es la persona de la Virgen la que fue asunta en toda la plenitud de su ser.

— *cumplido el curso de su vida terrena*: estas palabras fueron intencionadamente escogidas para prescindir, en la definición de si María murió o no. Esta fórmula designa el término final de la vida terrena de María, prescindiendo en absoluto de si esa vida terminó por la muerte y resurrección o sin pasar por la separación natural de alma y cuerpo.

— *fue asunta*: asunción (de *assumptio*), designa aquí la acción de trasladar, elevar, o subir a María. Esta asunción no se realiza por virtud propia (como sucedió en la *Ascensión* del Señor), sino por virtud y acción de otro; es Dios quien asciende a María.

— *en cuerpo y alma*: son los dos elementos o aspectos que constituyen la unidad del ser humano. María fue asunta y glorificada en

30. Este consentimiento universal de los pastores y fieles del magisterio ordinario al enseñar y creer la Asunción, justifica la opinión de muchos teólogos —que creemos cierta— de que la Asunción de María, aun antes de ser definida como dogma, era ya, estrictamente hablando, una verdad de fe (Cfr. CONCILIO VATICANO I, Constitución Apostólica *Dei Filius*, c. 3, D. 3011).

31. Pío XII, Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, o.c., p. 770.

toda la plena realidad existencial de su ser. El dogma definido se centra, especialmente, en la glorificación *corporal* de la Virgen.

Así pues, la Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos, excluye «la corrupción mortal del sepulcro»³²; incluye la positiva glorificación de todo el ser de la Virgen; todo ello pertenece al sentido del dogma que, en síntesis, es: la *realización anticipada*, para María, de aquella glorificación escatológica que tendrán todos los justos al fin de los tiempos, en la resurrección final. La Virgen no tuvo que esperar al término escatológico de la historia humana. Lo ratifica Pablo VI en su *Profesión de fe*: «... hecha semejante a su Hijo, que resucitó de entre los muertos, recibió anticipadamente la suerte de todos los justos»³³. El *Catecismo de la Iglesia Católica* dice: «La Asunción de la Santísima Virgen María constituye una participación singular en la Resurrección de su Hijo y una anticipación de la resurrección de los demás cristianos»³⁴.

Esta glorificación total y anticipada de María la explica como singular privilegio la misma Constitución Dogmática: «Cristo, con su muerte venció la muerte y el pecado; y sobre el uno y sobre la otra reporta también la victoria, en virtud de Cristo, todo aquel que ha sido regenerado sobrenaturalmente por el bautismo. Pero por ley general de Dios no quiere conceder a los justos el pleno efecto de esta victoria sobre la muerte y sólo el último día volverá a unirse cada uno con su propia alma gloriosa.

Pero de esta ley general quiso Dios que fuera exenta la bienaventurada Virgen María. Ella, por privilegio del todo singular, venció al pecado con su concepción inmaculada; y tampoco estuvo sujeta a la ley de permanecer en la corrupción, ni tuvo que esperar la redención de su cuerpo hasta el fin del mundo»³⁵.

Fundamentos bíblicos de la Bula definitoria

La Constitución Dogmática *Munificentissimus Deus* que define la Asunción de María enseña que «todas las razones y consideraciones de los Santos Padres y de los teólogos (sobre la Asunción) *se apoyan como último fundamento en la Sagrada Escritura*»³⁶.

32. Excluir la corrupción del sepulcro no supone afirmar ni negar la muerte de la Virgen. Muriese o no, es de fe que no sufrió en su cuerpo la corrupción mortal.

33. PABLO VI, *Profesión de fe*, n. 15.

34. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 966.

35. Pío XII, Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, o.c., p. 754.

36. *Ibid.*, p. 767. La cursiva es nuestra.

Tal enseñanza del Magisterio solemne indica que la verdad dogmática de la Asunción de la Virgen se funda (*nituntur*) en la Palabra de Dios escrita, aunque no esté explícitamente revelada en la Biblia. Pero si se funda y apoya en la Sagrada Escritura, es claro que, al menos virtual o implícitamente, se halla en la revelación escrita, como lo dan a entender los textos escriturísticos que cita la Constitución.

La Bula definitoria recuerda unos textos de la Escritura³⁷ que los teólogos han interpretado como apoyos o indicios de la Asunción de María. Examinemos brevemente los pasajes bíblicos más significativos:

a) Gen 3, 15: Dios anuncia y promete después del pecado de Adán y Eva que la *mujer* (María) estará estrechamente unida a su descendencia (Cristo) en la lucha victoriosa contra el demonio. Hay que contemplar el pasaje a la luz de la tradición patrística sobre María como *Nueva Eva* y en relación con la doctrina de San Pablo sobre el nexo entre pecado y muerte³⁸. Parte esencial e histórica de esa victoria fue la Resurrección de Cristo; de ahí que se pueda concluir también la glorificación del cuerpo de María, asociada plenamente a la victoria del *Kyrios*³⁹.

b) Lc 1, 28: el arcángel San Gabriel llama a María «llena de gracia». A esta plenitud de gracia debe corresponder la plenitud de gloria, también corporal. Además «la bendita entre todas las mujeres» (Lc 1, 42) debía quedar exenta de toda maldición del pecado, también de aquella por la que el cuerpo se convertirá en polvo (cfr. Gen 3, 19).

c) Ap 12, 1: nos presenta «una gran señal que apareció en el cielo: una mujer vestida de sol y la luna bajo sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas». Muchos teólogos y exegetas ven en este texto un sentido mariológico asuncionista cierto.

Estos textos de la Escritura no se pueden interpretar aislados, sino en la armonía unitaria de toda la Revelación, a la luz de la Tradición y en la analogía de la fe. Así contemplados, fundamentan el dogma de la Asunción y puede afirmarse que tal verdad está implícitamente —o al menos virtualmente— revelada en la Sagrada Escritura. Pues, como enseña el Concilio Vaticano II, reiterando la doctrina definida en Trento⁴⁰, «... la Iglesia no obtiene exclusivamente de la Es-

37. *Ibíd.*, p. 763. Los textos escriturísticos que se utilizan en la Constitución son los siguientes: Gen 3, 15; Ex 20, 12; Is 60, 3; Salm 45, 10.14-16; 132, 8; Cant 3, 6; Lc 1, 28; Ap 12.

38. Cfr. Rom 5 y 6; 1 Cor 15, 21-26.54.57.

39. Cfr. Pozo, C., *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990, p. 315.

40. D. 1501.

critura su certeza sobre las verdades reveladas»⁴¹, sino que acude también a la fuente viva de la Tradición, custodiada e interpretada auténticamente por el Magisterio⁴².

4. SIGNIFICADO DEL DOGMA

a) *Unida a Cristo glorioso*. El privilegio de la Asunción es el coronamiento de todos los dones que María recibió de Dios. Es el cumplimiento final de su predestinación en Cristo y con Cristo. Es la consecuencia de la íntima y activa asociación de la Virgen con su Hijo Redentor.

El íntimo e indisoluble vínculo que une a María con Cristo y la asocia a Él, física y sobrenaturalmente, no podía quedar limitado a la mera realización histórica y temporal de la Redención: si estuvo asociada a su Hijo en cuanto «Siervo doliente» en su estado de *kénosis*, también tenía que estar unida a Él en su estado de *Kyrios*, en su triunfo como Señor Resucitado. Y así como la Redención de Cristo fue para Ella del todo singular y eminente —preventiva—, también los méritos, gracias y efectos de esa Redención debían ser para María del todo singulares y plenos en la victoria sobre la muerte.

La Asunción de María a los cielos es, en definitiva, la realización suprema de la gracia redentora del *Kyrios*, incluso en su aspecto temporal anticipado. Siendo Ella la primera y más excelsamente redimida, participó así, del modo más pleno y singular, del triunfo de su Hijo, vencedor de la muerte y Rey inmortal de los siglos. «Fue ensalzada por el Señor [...] a fin de que se asemejara de forma más plena a su Hijo, Señor de señores (cfr. Ap 19, 16) y vencedor del pecado y de la muerte»⁴³.

b) *Primicia y ejemplar de la Iglesia*. La Virgen Asunta es también, en este misterio, primicia y modelo ejemplar de la Iglesia escatológica. Así la contempla el Concilio Vaticano II: «Mientras la Iglesia ha alcanzado en la Santísima Virgen la perfección [...] los fieles luchan todavía por crecer en santidad, venciendo enteramente al pecado, y por eso levantan sus ojos a María que resplandece como modelo de virtudes para toda la comunidad de los elegidos [...] la Madre de Jesús [...] glorificada ya en los cielos en cuerpo y alma, es imagen

41. *Dei Verbum*, n. 9.

42. Cfr. CONCILIO VATICANO I, Constitución *Dei Filius*, D 3020; CONCILIO VATICANO II, Constitución *Dei Verbum*, n. 10.

43. *Lumen gentium*, n. 59; cfr. Pío XII, Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, o.c., pp. 767-769.

y principio de la Iglesia que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura»⁴⁴.

El itinerario sobrenatural de María que culmina con su Asunción «ha de ser también nuestro camino. María nos muestra que esa senda es hacendera, que es segura. Ella nos ha precedido por la vía de la imitación de Cristo, y la glorificación de Nuestra Madre es la firme esperanza de nuestra propia salvación; por eso la llamamos *spes nostra* y *causa nostrae laetitiae*, nuestra esperanza y causa de nuestra felicidad»⁴⁵.

La Asunción de María es la primicia del término final —adelantado en Ella— de toda la Santa Iglesia. Es el modelo ejemplar de la glorificación futura —en alma y cuerpo— de los miembros del Cuerpo de Cristo.

También en este misterio de su Asunción, María es síntesis y plena realización de la Iglesia. En la Virgen se ha realizado ya lo que constituye el objeto final de la esperanza cristiana.

5. REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA ASUNCIÓN

Al explicar el significado del dogma hemos hablado de la íntima e indisoluble unión de María a su Hijo Redentor y vencedor de la muerte, como una de las razones más profundas de la Asunción.

Las principales consideraciones teológicas que muestran la conveniencia de la Asunción, por la estrecha conexión con las gracias y privilegios que Dios otorgó a María, son las siguientes:

a) *La Inmaculada Concepción*. La Santísima Virgen fue concebida sin pecado original, y libre de toda culpa. Ese triunfo pleno sobre el pecado debía extenderse también a las consecuencias y castigos de éste. María no debía estar sujeta a la corrupción del sepulcro, ni esperar allí la redención de su cuerpo hasta el fin del mundo. La Bula definitiva reconoce un nexo causal —y no meramente declarativo— entre ambas prerrogativas, al relacionarlas con la expresión *atque adeo*⁴⁶. Es decir, la redención anticipada de la culpa original en el alma (Inmaculada Concepción) exigía la anticipada redención del cuerpo respecto a la pena de la muerte (Asunción).

44. *Lumen gentium*, nn. 65 y 68. «En Ella, la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella —la Iglesia— toda entera, ansía y espera ser» (*Sacrosanctum Concilium*, n. 103).

45. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 176.

46. «Quae quidem singulari prorsus privilegio, immaculata conceptione sua peccatum devicit atque adeo legi illi permanendi in sepulcri corruptione obnoxie non fuit».

b) *La Maternidad divina*. Siendo la carne de Cristo carne de María, era sumamente conveniente que el cuerpo de la Madre fuese glorificado como lo fue el de su Hijo. Repugna pensar que el cuerpo santo de la Madre de Dios sufriera el oprobio de la corrupción mortal, que el Señor no padeció. Pudiendo preservar a su Madre de tal corrupción, debe creerse que así lo hizo con amor filial, para tener en el cielo a la que le engendró en la tierra dentro de su seno virginal.

Dice la Bula: «Parece imposible figurarse separada de Cristo, si no con el alma, al menos con el cuerpo, después de esta vida a Aquella que lo concibió, le dio a luz, le nutrió con su leche, lo llevó en sus brazos y lo apretó en su pecho»⁴⁷.

c) *La perpetua virginidad*. La que concibió virginalmente y dio a luz sin corrupción corporal, la que es plena y perfecta virgen inviolada, debía ser también exenta de la corrupción del sepulcro y asunta —con su cuerpo intacto— a la vida incorruptible del Cielo.

Estas razones teológicas no son simple raciocinio humano. Las encontramos desarrolladas en la doctrina de los Santos Padres, el Magisterio, los teólogos y los santos, y nos permiten discernir aspectos de la sabiduría y de los designios de Dios.

Como resumen, puede servirnos este texto de una homilía sobre la Asunción: «Misterio de amor éste. La razón humana no alcanza a comprender. Sólo la fe acierta a ilustrar cómo una criatura haya sido elevada a dignidad tan grande, hasta ser el centro amoroso en el que convergen las complacencias de la Trinidad. Sabemos que es un divino secreto. Pero, tratándose de nuestra madre, nos sentimos inclinados a entender más —si es posible hablar así— que en otras verdades de fe.

¿Cómo nos habríamos comportado si hubiésemos podido escoger la madre nuestra? Pienso que hubiésemos elegido a la que tenemos, llenándola de todas las gracias. Eso es lo que hizo Cristo: siendo Omnipotente, Sapientísimo y el mismo Amor, su poder realizó todo su querer»⁴⁸.

6. INCIDENCIA DE ALGUNAS DOCTRINAS ESCATOLÓGICAS ACTUALES EN EL DOGMA DE LA ASUNCIÓN⁴⁹

Al explicar el sentido y significado de este dogma dijimos que era la realización *anticipada*, para la Virgen, de aquella glorificación

47. Pío XII, Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*, o.c., p. 768.

48. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 171.

49. Para un estudio profundo y documentado de este tema nos remitimos a POZO, C., «El Dogma de la Asunción en la nueva escatología», *EstMar* 42 (1978) 173-188; GOENAGA, J.A., «El misterio de la Asunción y la escatología cristiana», *Mar* 42 (1980) 13-63.

escatológica que, también en cuanto al cuerpo, obtendrán todos los justos en la Resurrección final. En esta anticipación radica el privilegio propio y específico de la Virgen Asunta.

El sentido dogmático de este misterio se halla en estrecha conexión con otras verdades reveladas, especialmente con la Resurrección universal al fin de los siglos y con la existencia de las almas inmortales de los difuntos, separadas de sus cuerpos hasta la resurrección escatológica. Esta doctrina fue definida por el papa Benedicto XII⁵⁰.

Algunos teólogos católicos, influidos quizá por las opiniones formuladas precedentemente por autores protestantes, sostienen que la resurrección tiene lugar, para cada uno, en el momento de la muerte. Según esta teoría, el hombre entra en la eternidad como *persona* y no como *alma separada*⁵¹. Posteriormente, el cuerpo que, junto con el alma está en el cielo, será glorificado en el momento de la resurrección de los muertos⁵².

Esta doctrina es difícil de compaginar con las enseñanzas de la Iglesia y vacía la Asunción de la Virgen de su propio contenido dogmático⁵³. En efecto, si la resurrección se realizase para todos en el momento de morir, la Asunción corporal no sería ningún *privilegio* específico de la Virgen, distinto de los demás santos; la definición dogmática equivaldría a una simple «canonización» de María⁵⁴; la Asunción de la Virgen, resultaría ininteligible como verdad de fe expresamente definida.

50. BENEDICTO XII, Constitución *Benedictus Deus*, (D 1000-1002). En esta definición dogmática se declara y enseña infaliblemente que inmediatamente después de la muerte las almas —separadas de sus cuerpos— entran en la visión beatífica del cielo, o en el purgatorio, o en el infierno «aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal...». Está, pues, implícitamente enseñada «la escatología intermedia», que supone la dualidad antropológica alma-cuerpo y la pervivencia del alma separada.

Según el dogma católico (Cfr. CONCILIO DE FLORENCIA, D 1305 ss; CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, nn. 48-49; PABLO VI, *Solemnis Professio fidei* nn. 28-29. AAS 60 [1968] 438 ss.), la escatología tiene dos fases: escatología final de la resurrección universal al fin de los tiempos, y escatología intermedia de las almas separadas, que para cada uno va desde su muerte hasta el final de los tiempos (Cfr. POZO, C., *Teología del más allá*, Madrid 1980; RATZINGER, J., *Escatología*, Barcelona 1992).

51. Cfr. BOFF, L., *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección a la muerte*, Santander 1980. FLANAGAN, D., «La escatología y la Asunción», *Conc.* 41 (1969) 135-146.

52. Cfr. SCHOONENBERG, P., «Creo en la vida eterna». *Conc.* 41 (1969) 97-113.

53. En esta corriente revisionista se presenta el n. 35 de EphMar del año 1985, dedicado a *La Asunción de María desde las antropologías y la escatología actuales*, en especial los artículos de HERNÁNDEZ, J.M., «La Asunción de María en el debate actual sobre la escatología intermedia», pp. 37-80 y de FERNÁNDEZ, D., «Asunción y Magisterio», pp. 106 ss.

54. Resultaría verdaderamente paradójico y extraño que la Santa e Inmaculada Madre de Dios, la «llena de gracia» necesitase de una «canonización» [...] hecha casi dos mil años después de su muerte (Cfr. POZO, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., pp. 14-15).

Saliendo al paso de estas interpretaciones, Pablo VI sostiene en la *Profesión de fe* que «la Beatísima Virgen María, Inmaculada, terminado el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste y hecha semejante a su Hijo, que resucitó de los muertos, recibió ‘anticipadamente’ (*in antecessum*) la suerte de todos los justos»⁵⁵.

Posteriormente la Congregación para la Doctrina de la Fe, en un documento dirigido a los obispos, dice: «La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de *único* o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la *anticipación* reservada a todos los elegidos»⁵⁶.

7. LA MUERTE DE LA SANTÍSIMA VIRGEN

El hecho de la muerte de la Virgen no está incluido en la fórmula definitoria de la Asunción; no está, por tanto, definido como de fe. Es, sin embargo, algo avalado por un elevado número de testimonios a lo largo de la historia.

Podemos decir de manera resumida que hasta el siglo III no consta ningún documento histórico sobre la muerte de María. En el siglo IV, San Epifanio duda de si murió. En el siglo V surgieron algunas opiniones, bastante minoritarias, a favor de la inmortalidad de la Virgen, que se fueron renovando esporádicamente en los siglos posteriores (XVII y XVIII), pero que no tuvieron gran relieve ni difusión.

Aunque hay un grupo de autores que defienden la tesis inmortalista⁵⁷, actualmente la mayoría de los estudiosos sostienen que María murió. Basan su tesis en argumentos de tradición, en los textos litúrgicos de la fiesta y sobre todo presentan la muerte de María como garantía de la realidad de la Encarnación de Cristo: la Virgen al morir atestigua que es una persona humana, y como tal tiene el débito de la muerte⁵⁸.

55. PABLO VI, *Solemnis Professio fidei*, n. 28-29, AAS 60 (1968) 438.

56. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología*, 17 de mayo de 1979, n. 6, AAS 71 (1979) 939-943.

57. JUGIE, M., «La mort de la sainte Vierge et la spéculation théologique», Mar 4 (1942) 242-247, 5 (1943) 115-130; GALLUS, T., *La Madonna immortale*, Torino 1952; ROSCHINI, G.M., *La Madre de Dios*, Madrid 1962, t. II, pp. 236-273.

58. Cfr. GALOT, J., *Maria, nella opera di salvezza*, Roma 1991, pp. 324-335; BERTEGTO, D., *Maria la Serva del Signore*, Nápoles 1988, pp. 381-383.

Opinión inmortalista

La cuestión teológica de si María murió o no, se suscitó a partir de la definición dogmática de la Inmaculada. Pocos años antes de ser definida la Asunción, el tema de la muerte de María fue replanteado especulativamente por algunos teólogos. Éstos sostenían que, en el estado actual de la ciencia teológica, el hecho de la muerte de María era indemostrable⁵⁹. Otros afirmaban incluso la inmortalidad de hecho⁶⁰.

Las razones en que se apoyan estos autores para dudar de la muerte de la Virgen, o para afirmar su inmortalidad, son:

- a) el silencio de los primeros siglos sobre la muerte de María;
- b) las dudas de algunos Padres (San Epifanio, San Isidoro de Sevilla, etc.);
- c) el dogma de la Inmaculada Concepción sirve de fundamento teológico para defender la posición inmortalista. En efecto, si María no tuvo pecado original y siendo la muerte el castigo del pecado, Ella —concluyen— no tuvo que morir. Además, añaden que su perfecta virginidad reclama la incorrupción esencial de la muerte (separación alma-cuerpo) y que la victoria plena de María sobre el pecado exigiría la inmortalidad.

Opinión mortalista

A pesar de los argumentos aducidos para defender la inmortalidad de María, el sentir casi unánime de los doctores, los teólogos y los santos es que la Virgen murió. Se fundan en las siguientes razones:

- a) *Argumento histórico*: durante más de mil años ha prevalecido en la Iglesia la creencia pacífica y casi unánime en la muerte de María. Testimonios antiquísimos de esa creencia son, en Oriente: Orígenes, San Efrén, San Gregorio de Nisa, San Modesto de Jerusalén, San Germán de Constantinopla, San Juan Damasceno, etc.; y en Occidente: San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio de Tours, San Pedro Damiano, etc.

59. Cfr. JUGIE, M., *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, o.c.; una documentación bastante completa de la posición inmortalista y su refutación se encuentra en GALOT, J., *María, la donna nell'opera de la salvezza*, o.c., pp. 324-335.

60. La hipótesis de la inmortalidad de María no va en contra del dogma definido, pero opinamos que está en contra del sentir común de la tradición doctrinal. La cuestión no afecta a la sustancia de la verdad definida de la Asunción, pero sí al sentido real de la glorificación: si murió, la glorificación presupone la resurrección anticipada; si María no hubiese muerto, la Asunción sería una simple traslación de la vida terrena a la celestial (dormición). Cfr. ROSCHINI, G.M., *La Madre de Dios*, o.c., pp. 234-274.

Esta unanimidad moral de testimonios históricos inclina a pensar que se remonta a una primitiva tradición oral apostólica. A partir del siglo XIII la casi totalidad de los doctores, santos y teólogos enseñan y explican la Asunción de María como una resurrección anticipada.

b) *Argumento litúrgico*: la antiquísima fiesta de la Asunción (*dormición, tránsito*) se entendió y se celebró con el sentido de muerte-resurrección. Así lo demuestran los más antiguos Sacramentarios en los textos litúrgicos de esa festividad.

c) *Argumento teológico*: por su maternidad divina María estuvo asociada en todo a Cristo Redentor y compartió con Él los misterios de su vida, muerte y glorificación. Siendo Ella la primera y más excelentemente redimida, más que nadie hubo de estar configurada con Cristo. Y habiéndonos redimido el Señor por su muerte y resurrección, ésa tenía que ser también la suerte de la Virgen. Si Cristo llegó a la glorificación a través de la muerte, así también tenía que llegar María: asimilada en todo a su Hijo.

El dogma de la Inmaculada Concepción no exige de hecho la inmortalidad de la Virgen. Ciertamente que la muerte es pena y consecuencia del pecado original y que María fue concebida sin culpa original. Ello significa que la muerte no fue para la Virgen pena o castigo del pecado, que nunca tuvo. Pero la inmortalidad era un don preternatural que se perdió para la humanidad en el pecado de nuestros primeros padres —para ellos y su descendencia—; María tenía la naturaleza recibida de Adán y por ello su muerte fue simple consecuencia de la condición propia de esa naturaleza: mortal y pasible.

Podemos concluir que la muerte de la Virgen no es un puro hecho histórico, sino que está en la tradición doctrinal, litúrgica, teológica y en el común sentir de los fieles.

II. LA REALEZA DE MARÍA

La doctrina de la realeza mariana se explicita progresivamente en la Patrística en las homilías que los Padres pronuncian en las diversas fiestas marianas y en especial en los sermones que tratan de la Dormición de María. De tal manera que el siglo VIII, último de la Patrística, es un clamor de alabanzas a María Reina⁶¹.

En los siglos posteriores se sigue reafirmando la misma doctrina, y se coloca como fundamento de la realeza mariana, la maternidad divina y su cooperación a la redención.

61. Véase, por ejemplo, en Oriente, a San Andrés de Creta, San Germán de Constantinopla, San Juan Damasceno; en Occidente, a San Beda, a San Ambrosio Autperto, al Pseudo-Jerónimo, etc.

8. MAGISTERIO

A partir de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción los papas, en su magisterio ordinario, se han referido con mucha frecuencia a María como Reina y Señora de todo lo creado. En sus enseñanzas han ido explicitando el carácter sobrenatural, los fundamentos teológicos y el alcance de este privilegio. Pero con toda justicia se ha llamado a Pío XII el Papa de la Realeza de María. Este Pontífice tiene tres textos en los que estudia y profundiza este privilegio mariano:

1.º Alocución radiofónica *Bendito seia*, del 13 de mayo de 1946 con ocasión de la coronación de la Virgen de Fátima⁶². Es un documento denominado por Pío XII «mensaje de la realeza de María»⁶³.

2.º Encíclica *Ad Coeli Reginam*⁶⁴ del 11 de octubre de 1954, que es el documento programático de la realeza mariana, en el que se expone toda la fundamentación escriturística, de Tradición, teológica y litúrgica de este título. Las bases teológicas de este privilegio enunciadas por el Papa en esta carta son:

a) La Maternidad divina: «... como antes hemos mencionado, venerables hermanos, el fundamento principal (*praecipuum principium*) documentado por la tradición y la sagrada liturgia en que se apoya la realeza de María es indudablemente la maternidad divina. Ya que se lee en la Sagrada Escritura del Hijo que una Virgen concebirá: “Hijo del Altísimo será llamado y a El dará el Señor la sede de David su padre y en la casa de Jacob reinará eternamente y su reino no tendrá fin” (Lc 1, 32-33) y con esto María llámase *Mater Domini* (Lc 1, 43) de donde fácilmente se deduce que Ella es también Reina»⁶⁵.

b) La asociación de María a la Redención: «... con todo, debe ser llamada Reina la Virgen María Beatísima, no sólo por razón de su maternidad divina, sino también porque, por voluntad divina, tuvo parte excelentísima en la obra de nuestra salvación»⁶⁶.

c) Esta Realeza es participada de la soberanía de su Hijo, pues «sólo Jesucristo Dios y hombre, es Rey en sentido pleno, propio y absoluto». Por la unión íntima de María con Cristo Rey «sea como Madre de Dios, sea como asociada a la obra del divino Redentor [...] par-

62. Pío XII, *Discorsi e radiomessagi di sua Santità*, Roma 1955, t. VIII, pp. 85-89. El texto traducido al castellano puede encontrarse en D.M., pp. 581 ss.

63. Íd., AAS 38 (1946) 264-267.

64. Íd., AAS 46 (1954) 625-640. *L'Osservatore Romano* la publicó en latín el 24-X-1954. La traducción castellana puede encontrarse en *Ecclesia*, t. II (1954) pp. 538-541, y en D.M., pp. 789 ss.

65. *Ibid.*, p. 540.

66. *Ibid.*, p. 540.

tipica Ella también de la dignidad real, aunque de modo limitado y analógico»⁶⁷.

3.º Estos dos documentos quedan refrendados por el Discurso de Pío XII al instituir la fiesta de Santa María Reina, el 1 de noviembre de 1954. En este discurso el Papa puntualiza que esta realeza no es análoga a las realidades de la vida pública moderna, sino que es una realeza ultraterrena, que, sin embargo, al mismo tiempo «penetra hasta lo más íntimo de los corazones y los toca en su profunda esencia, en aquello que tienen de espiritual y de inmortal»⁶⁸.

El Concilio Vaticano II asume la doctrina de Pío XII. Afirma que la Inmaculada Virgen María, Madre de Dios «concluido el curso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a los cielos y fue exaltada por el Señor como Reina del Universo, para que fuese plenamente conformada con su Hijo, Señor de los que dominan y vencedor del pecado y de la muerte»⁶⁹.

Aunque algunos autores ven en la doctrina de Pío XII tres argumentos probatorios de la realeza mariana —la sublime dignidad de María, la maternidad divina y su asociación a la Redención—, se pueden reducir a los dos últimos, pues la excelencia o supremacía de María sobre toda la creación es una consecuencia de su maternidad divina y de su participación en la obra del Redentor. Estudiaremos, pues, estos dos fundamentos.

9. LA MATERNIDAD DIVINA Y LA REALEZA DE MARÍA

Como acabamos de exponer, Pío XII considera como fundamento principal (*praecipuum principium*) de la realeza de María su maternidad divina. En la Alocución del 1 de noviembre de 1954, el Papa afirma que «el origen de todas las glorias de María, el momento solemne que ilumina toda su persona y su misión, es aquel en que, llena de gracia, dirigió al arcángel Gabriel el *fiat* que manifestaba su consentimiento a la divina disposición; de tal forma que Ella se convertía

67. Íd., Encíclica *Ad Caeli Reginam*, *Ecclesia*, t. II (1954) p. 540.

68. Íd., AAS 46 (1954) 662-666. Traducción castellana en *Ecclesia*, t. II (1954) p. 511. Además de estos textos citados, Pío XII trata también de la realeza de María en los siguientes documentos: *Discurso en Santa María Mayor*, AAS 31 (1939) 706-708; *Discurso a los peregrinos de Génova*, en *L'Osservatore Romano* (22-23 abril 1940); *Carta al Cardenal Maglione*, AAS 34 (1942) 125-127; *Consagración del Mundo al Corazón de María*, AAS 34 (1942) 345-346; Encíclica *Mystici corporis*, AAS 35 (1943) 193-248; *Mensaje radiofónico a México*, AAS 37 (1945) 264-267; *Mensaje radiofónico al Congreso Internacional de Congregaciones Marianas de Barcelona*, AAS 39 (1947) 632-634; Bula *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950) 753-771.

69. *Lumen gentium*, n. 59.

en Madre de Dios y Reina»⁷⁰. Según este texto la maternidad divina y la realeza de María surgen de la misma acción y, en la práctica, son inseparables: es decir, la realeza de María es maternal.

En la Encíclica *Ad Caeli Reginam*, Pío XII fundamenta la realeza en la maternidad basándose en los siguientes textos escriturísticos:

a) En el Antiguo Testamento hay referencias implícitas a esta prerrogativa, especialmente en la relación entre Is 7, 14 e Is 11, 1 ss. Efectivamente, el Emmanuel profetizado en Is 7, 14 se reviste de las características de rey davídico en Is 11, 1 ss.: será lleno del espíritu profético, instaurará la justicia entre los hombres, implantará la paz paradisíaca. La Virgen-Madre del Emmanuel debe participar, por tanto, de la dignidad real de su Hijo.

b) Lc 1, 26-28. Cuando Gabriel se dirige a María la trata como la madre del descendiente de David, que reinará eternamente sobre la casa de Jacob: «... vas a concebir en el seno y darás a luz a un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo y el Señor Dios, le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin»⁷¹. La conexión de las palabras del mensaje con las profecías de Natán⁷², de Isaías⁷³ y de Daniel⁷⁴ es patente y muestra un evidente fundamento para afirmar la realeza davídica de Cristo: el que va a nacer restaurará la dinastía de David en un reino de carácter escatológico.

Si este mensaje tiene como figura principal al Mesías, que es Rey —hijo de David—, implícitamente también se refiere a la madre del Mesías, que asume el título de Reina Madre, cuyo tipo en el reino mesiánico del Antiguo Testamento es la *gebiráh*⁷⁵.

c) Lc 1, 42-43. En la escena de la Visitación nos narra el evangelio de San Lucas que «así que oyó Isabel el saludo de María... se llenó del Espíritu Santo y clamó con fuerte voz [...] ¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?»⁷⁶. En estos versículos se aprecia con claridad cómo Isabel reconoce la dignidad de María y la sitúa en el plano que le corresponde. El evangelista precisa que la esposa de Zacarías «llena del Espíritu Santo» llama a María «la madre de mi Señor», frase que, al menos implícitamente, equivale a denominarla «Señora».

70. Pío XII, *Alocución del 1-XI-1954*, *Ecclesia* t. II (1954) p. 511.

71. Lc 1, 31-32. Cfr. GARCÍA MORENO, A., *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, Pamplona 1982, pp. 84-85.

72. Cfr. II Sam 7, 14 ss.

73. Cfr. Is 7, 14 y 9, 1-6.

74. Cfr. Dan 7, 14.27.

75. Cfr. capítulo 5.º, & 6.

76. Lc 1, 41-42. Cfr. GARCÍA MORENO, A., *Pueblo, Iglesia...*, o.c., p. 85.

d) Ap 12, 1 ss. Cuando en su momento estudiamos esta escena, sostuvimos que la «mujer vestida de sol» de esta visión representa primariamente a la Iglesia de los dos Testamentos, pero que en un sentido más profundo emerge también la figura de María, ataviada con las prerrogativas de la realeza celeste: «... vestido de sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza». Según el Vidente de Patmos, María es la Madre del «Príncipe de los reyes de la tierra»⁷⁷, es la madre del «Rey de Reyes y Señor de Señores»⁷⁸.

Aunque Pío XII no cita en esta Encíclica ningún texto del evangelio de San Mateo, se puede afirmar que en su evangelio de la infancia subyace la tradición y la doctrina de la *gebiráh*. En efecto:

e) Mt 1, 16. Existe un perfecto paralelismo en la narración de los brevísimos relatos que preceden a la exposición de los diversos reyes del reino de Judá y la presentación que San Mateo hace de María en su evangelio. Así, el segundo libro de los Reyes narra que «Josías tenía ocho años cuando comenzó a reinar [...] y el nombre de su madre era Yedihá» (22, 1). El mismo ritmo expositivo se utiliza un poco después, al presentarnos al sucesor e hijo de Josías, «Joacaz tenía veintitrés años cuando comenzó a reinar [...] y el nombre de su madre era Jamital» (23, 31). Idéntico recurso emplea al contar la entronización del rey siguiente: «... veinticinco años tenía Yoyaquim cuando comenzó a reinar [...] y el nombre de su madre era Zebida» (23, 36)⁷⁹.

De forma semejante, cuando el evangelista relata la genealogía del Mesías, afirma que «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que nació Jesús, llamado Cristo»⁸⁰. De una manera velada, pero a la vez patente, el hagiógrafo atribuye a la Virgen la misma dignidad y rango que las *gebiráh* del reino de Judá⁸¹.

f) Mt 2, 11. Los Magos «entraron en la casa y vieron al Niño con María, su madre, y postrándose le adoraron». En este texto queda muy subrayado el carácter regio de Jesús. Ciertamente la Epifanía está en

77. Ap 1, 5.

78. Ap 19, 16.

79. Pueden aducirse también los siguientes textos: 1 Reg 14, 12; 15, 2 y 10; 22, 42; 2 Reg 8, 26; 12, 2; 15, 2; 18, 3; 24, 8 y 18. Después de esta última cita se interrumpe la enumeración de las *gebiráh* en los relatos del Antiguo Testamento.

80. Mt 1, 16.

81. También puede admirarse la hondura de la profecía de Isafas (Is 7, 14) desde la perspectiva de la *gebiráh*, cuando es retomada por San Mateo en el anuncio del ángel a José (Mt 1, 20-21), «no es a causa de la incredulidad de Ajaz por lo que el profeta habla de la madre y no del padre. Es debido a un misterio más grande que los otros textos escriturísticos nos permiten entrever», CAZELLES, H., «La mère du Roi-Messie dans l'ancien Testament», en *Maria et Ecclesia*, t. V, p. 53. Igualmente en la Epifanía María asume la función de la *gebiráh* del reino mesiánico (cfr. BASTERO, J.L., *Fundamentos cristológicos de la Realeza de María*, o.c., p. 207).

íntima conexión con el reino davídico veterotestamentario. De hecho, cuando la estrella se oculta a los Magos, éstos preguntan a los doctores de la Ley: «¿Dónde está el rey de los judíos que ha nacido?»⁸². Los escribas judíos responden con una profecía mesiánica: «... según Miqueas, Belén será el lugar del nacimiento del Rey de los judíos que acaba de nacer y cuya estrella brilla en el firmamento»⁸³.

10. LA ASOCIACIÓN A LA REDENCIÓN Y LA REALEZA DE MARÍA

«Si María fue asociada por voluntad de Dios a Cristo Jesús, principio de la salud, en la obra de la salvación espiritual, y lo fue en modo semejante a aquel con que Eva fue asociada a Adán, principio de muerte [...] si además se puede decir que esta gloriosísima Señora fue escogida para Madre de Cristo principalmente para ser asociada a la redención del género humano [...] se podrá legítimamente concluir que como Cristo nuevo Adán, es Rey nuestro no sólo por ser Hijo de Dios, sino también por ser Redentor nuestro, así, con una cierta analogía, se puede afirmar que la Bienaventurada Virgen es Reina, no sólo por ser Madre de Dios, sino también porque, como nueva Eva, fue asociada al nuevo Adán»⁸⁴. Con estas palabras el Papa hace un resumen exacto de la relación entre la asociación de la Virgen a la liberación de los hombres y la realeza de María.

El Romano Pontífice da por evidente el hecho de la participación de María en la obra redentora de su Hijo: es una verdad indiscutida. María fue elegida como Madre del Mesías «principalmente para ser asociada a la redención del género humano». En otras palabras, «la asociación a la obra redentora aparece en el primer plano de la predestinación de María: es el último fin en la mente de Dios y, por consiguiente, causa de todos los demás»⁸⁵. En el designio divino, la participación de María en la vida de Cristo no sólo se reduce a emitir el *fiat* en la generación humana del Verbo, sino que, desde entonces, la vida de la Virgen queda vinculada íntimamente a la vida de su Hijo. La participación de María comienza en la Anunciación y llega a su punto culminante en la Cruz; por tanto, toda su vida está ligada a Cristo.

En esta Encíclica, el Papa, siguiendo la doctrina paulina y una amplia tradición patristica, relaciona antitéticamente a Adán y Eva

82. Mt 2, 2.

83. *Ibíd.*

84. Pío XII, Encíclica *Ad Caeli Reginam*, o.c., p. 540.

85. ILDEFONSO DE LA INMACULADA, «La realeza y la Corredención según la encíclica "Ad Caeli Reginam"», *EstMar* 17 (1956) 361.

con Cristo y María. Es decir, María queda asociada a la Redención operada por Cristo, como Eva colaboró en la perdición de su esposo Adán. Ahora bien, Eva no sólo participó en el pecado de origen por ser esposa, sino que cooperó activamente; del mismo modo, María participa no sólo por razón de parentesco con Jesús, sino de una manera positiva y libre, a través de sus acciones.

Si Cristo es Rey, no sólo por su unión hipostática, sino por ser nuestro Redentor —o sea, por derecho adquirido—, María será Reina, por divino parentesco y por mérito.

En este doble paralelismo antitético Adán-Eva y Cristo-María, el ligamen marido-mujer de nuestros primeros Padres, en cierta manera, queda asumido por la segunda pareja. Por tanto, la relación Cristo-María en la obra de la Redención, no sólo es de Hijo a Madre, sino que conlleva una vinculación sponsalicia. Por ello puede denominarse a María en un sentido propio la Nueva Eva, título que procede de una tradición que debe «considerarse prácticamente apostólica»⁸⁶.

De aquí que el hecho de ser Mediadora confiera a María una realeza al menos de distinto origen que la otorgada por su maternidad divina; ésta se adquiere por vínculos de parentesco, es decir, de naturaleza; la otra, como dice Pío XII, se logra por título de conquista.

Resumiendo, si la maternidad divina es el fundamento de que María sea la *gebiräh* escatológica del nuevo reino davídico; la Virgen, por ser la Nueva Eva unida íntimamente al Nuevo Adán, posee una realeza fecunda, concatenada con la maternidad espiritual sobre todos las criaturas.

11. ALCANCE DE LA REALEZA DE MARÍA

Hemos visto que María es Reina por derecho natural, porque al ser Cristo, en cuanto hombre, Rey del Universo, la Virgen participa, por derecho materno, de ese poder regio universal de su Hijo.

Además es Reina por derecho de conquista. Al aceptar el mensaje del ángel en la Anunciación, María voluntariamente se asoció, del modo más íntimo posible, a la obra de salvación operada por su Hijo. Ahora bien, si el Redentor, por su muerte en la Cruz, se convierte en Rey del pueblo adquirido con su sangre, La Virgen, que cooperó directa y estrechamente con Él en la victoria sobre el demonio, el pecado y la muerte, participa de esa dignidad lograda por Cristo.

86. Pozo, C., *María en la obra de la salvación*, o.c., pp. 239-240.

De Gruyter atribuye —a semejanza del concepto político de la realeza, que abarca los tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial— a María una participación en esa triple potestad⁸⁷. Tal tesis causó una verdadera polémica en el campo teológico⁸⁸, que fue superada por la Encíclica de Pío XII.

En ella se afirma que la Virgen «tiene una participación de aquel influjo con que su Hijo Redentor nuestro se dice con justicia que reina en la mente y voluntad de los hombres»⁸⁹. Por tanto, María participa del modo y forma que le es propio en el poder real de su Hijo y Señor.

a) En primer lugar la Encíclica dice que «en sentido pleno, propio y absoluto solamente Jesucristo, Dios y hombre, es Rey; con todo, también María, sea como Madre de Cristo Dios, sea como asociada a la obra del divino Redentor [...] participa Ella también de la dignidad real, aunque de modo limitado y analógico»⁹⁰. Esta *realeza relativa y subordinada* de María se proyecta en un poder de intercesión ante su Hijo, de una eficacia incomparable y segura.

b) Es una *realeza espiritual*, porque primariamente el reino de Cristo es un reino espiritual, ya que el objeto propio de la Redención es rescatar y liberar a la humanidad del pecado y conducirla a la patria definitiva, mediante el ejercicio de las virtudes cristianas. Cristo asoció a su Madre en este reinado y, afirma Pío XII, «¿por qué no puede servirse de los oficios y de la acción de su Madre Santísima en la distribución de los frutos de la Redención?»⁹¹. Si ya en su vida terrena fue la perfecta seguidora de su Hijo y la intercesora de los hombres, actualmente en la gloria celeste ejerce su mediación eficaz para la salvación y santificación de los redimidos. Por ello, María ejercita su poder regio especialmente sobre aquellos dones espirituales y sobrenaturales que conducen a los hombres a su fin último.

c) Es una *realeza universal*, que abarca a todas las criaturas: a los hombres y a los ángeles. Su reinado se extiende al cielo, donde los ángeles y los santos la honran y veneran como verdadera Madre del Rey; al purgatorio, ejercitando su poder, al inducir a los fieles a ofrecer sufragios por las almas del purgatorio, intercediendo ante Dios en su favor y consolándolas en sus tormentos; y a la tierra, cuidando de

87. Cfr. GRUYTER, L. DE, *De beata Maria regina. Disquisitio positivo-speculativa*, Torino 1934.

88. Cfr. CONGAR, Y.-M., «Bulletin de Théologie», RSPht 25 (1936) 761; BARRE, H., «Marie, reine du monde», EtMar 3 (1937) 35; NICOLAS, P., «La Vierge Marie», RThom 41 (1939) 9.

89. Pío XII, Encíclica *Ad caeli Regnam*, o.c., p. 541.

90. *Ibid.*, p. 540.

91. *Ibid.*, p. 541.

la Iglesia militante y de todos los hombres, alcanzándoles, de su Hijo, todas las gracias necesarias para su salvación. También tiene poder sobre los demonios, haciendo vanos sus esfuerzos para perder a los hombres.

Bibliografía

- AIELLO, A., *Tradizione e sviluppo del dogma. Nella problematica sulla definibilità dogmatica dell'assunzione di Maria al cielo*, Roma 1979.
- BALIC, C. *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, Roma 1948-1950, dos tomos.
- , *De Constitutione Apostolica Munificentissimus Deus*, Roma 1951.
- Ephemerides Mariologicae*, 35 (1985) dedicado a *La Asunción de María desde las antropologías y la escatología actuales*.
- GARCÍA DEL MORAL, A., «Santa María, la guebiráh mesiánica», *Communio* 13 (1980) 3-70.
- GRUYTER, L. DE, *De Beata Maria Regina. Disquisitio positivo-speculativa*, Torino 1934.
- JUGIE, M., *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-dogmatique*, Vaticano 1944.
- ROO, R.J., *Regina in caelum assumpta. Les rapports entre l'assomption et la royauté de Marie*, Nicolet 1953.
- SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *EstMar* 6 (1947) y 12 (1952).
- SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES, *EstMar* 6 (1948); 7 (1949); 8 (1950).

CAPÍTULO XII

LA MISIÓN MATERNA DE MARÍA

1. INTRODUCCIÓN

La maternidad de Santa María dice una primera y principal referencia al Redentor. Ella es verdadera Madre de Jesús, perfecto Dios y perfecto hombre, Redentor y Salvador de los hombres. Dada la insolubilidad con que se unen en Cristo ser y misión, la maternidad de la Virgen dice, al mismo tiempo, esencial referencia a la misión de su Hijo y, en consecuencia, dice esencial referencia a la salvación de los hombres. La Madre del Redentor ocupa un lugar preciso y singular en el plan de la salvación¹. Se trata de un papel que es consecuencia de su maternidad divina y reviste en sí mismo caracteres maternos. Ella coopera a la salvación de los hombres ejerciendo precisamente la maternidad en toda su plenitud.

El presente capítulo está dedicado al estudio de esta cooperación de Santa María en la salvación de los hombres. He aquí cómo la describe el Concilio Vaticano II: «María, hija de Adán, aceptando la palabra divina, fue hecha Madre de Jesús, y abrazando la voluntad salvífica de Dios con generoso corazón y sin el impedimento de pecado alguno, se consagró totalmente a sí misma, cual esclava del Señor, a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo al misterio de la Redención con Él y bajo Él, por la gracia de Dios omnipotente. Con razón, pues, los Santos Padres estiman a María, no como un mero instrumento pasivo, sino como una cooperadora a la salvación humana por la libre fe y obediencia»².

1. Cfr. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 1, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano 1988, t. X, 1, p. 745.

2. *Lumen gentium*, n. 56.

Esta cooperación de Santa María a la salvación humana aparece con nitidez ya en la primera predicación de la Iglesia. Es clara la intencionalidad teológica con que en el Nuevo Testamento se presenta a Santa María recibiendo el anuncio del Ángel y aceptando, con fe y con entrega, el ser la madre del Redentor (cfr. Lc 1, 38), intercediendo ante el Hijo y adelantando «su hora» en las Bodas de Caná (cfr. Jn 2, 1-11), perseverando en esta unión y aceptación materna al pie de la Cruz (cfr. Jn 19, 25-27), agrupando en torno a sí a la primera comunidad a la espera de Pentecostés (Act 1, 14). La intencionalidad teológica de estos pasajes es tan palpable, que se puede decir que esta verdad se encuentra implícitamente contenida en la Sagrada Escritura. Está también explícitamente presente en la Tradición desde los primeros tiempos. Como hemos visto, en la enseñanza de los Santos Padres, esta cooperación de María a la historia de la salvación se vertebra ya desde el siglo II, principalmente en torno al paralelismo Eva-María.

A lo largo de la historia, esta cooperación ha ido recibiendo diversos nombres, que llevan consigo una gran riqueza de matices y de aplicaciones. El paralelismo Eva-María, ha llevado a considerar a Santa María —al igual que Eva— como madre de todos los vivientes poniendo de relieve su maternidad espiritual; ha llevado también a considerar su relación con la Iglesia en cuanto madre y virgen, es decir, en cuanto prototipo de la Iglesia; al igual que Eva es compañera del primer Adán, Santa María es considerada como compañera del nuevo Adán —Cristo—, y de aquí parten diversas consideraciones sobre su cooperación en la obra de la Redención. Se trata de una cooperación que ocupa toda la vida de la Virgen: comienza con el *fiat* de la Anunciación, adquiere un matiz nuevo y único en su unión con Cristo en el Calvario, y se despliega en su eficacia salvadora a lo largo de toda la historia.

Esto lleva consigo, como un aspecto del paralelismo Eva-María, la afirmación de la maternidad de Santa María sobre los renacidos en Cristo por el bautismo. Nuestra Señora es, por la gracia, madre de los vivientes, al igual que Eva es por la naturaleza madre de los que mueren. Esta maternidad espiritual de Santa María no es una hermosa metáfora, sino una gozosa realidad y, en consecuencia, se encuentra indisolublemente ligada con la realidad de su influjo materno, con la realidad con que Ella colabora a nuestro nuevo nacimiento en Cristo.

Esta consideración de la maternidad espiritual lleva ineludiblemente a la consideración de la forma en que Santa María nos da la vida, es decir, a su mediación en el Mediador, a su dispensación de las gracias, a su intercesión en favor de los hombres, pues es a través de esta mediación y de esta dispensación de la gracia como realmen-

te nos regenera en Cristo, ejerciendo así sobre nosotros una maternidad que no es metafórica, sino real, en atención a que su influjo no es metafórico, sino real.

Esto lleva a plantear cada vez con mayor precisión la forma en que Santa María coopera —con Cristo, en Cristo, bajo Cristo— a la redención y salvación de los hombres. Las formulaciones son muy variadas. Desde San Pedro Damiano, que afirma que en la obra de nuestra redención nada se ha hecho sin María³, hasta San Anselmo, que destaca que los bienes de la Redención nos han venido a través de Ella⁴, Eadmero, que dice explícitamente que Santa María ha contribuido con sus méritos a nuestra redención⁵, o las bellas expresiones de San Bernardo, llamando a María *gratiae inventrix, mediatrix salutis, restauratrix saeculorum*⁶, hasta los más recientes textos del Magisterio que, al hablar de Santa María, la saludan con los títulos de «Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora», viendo en la realidad que se designa con estos títulos aspectos diversos del ejercicio del oficio (*munus*) materno⁷ con el que María coopera con Cristo en forma singular en la obra de la Redención.

Se trata de nombres y títulos diversos que, aunque apuntan hacia la misma realidad, no son sinónimos, sino que designan diversos aspectos de la ayuda materna de Santa María. Con unos se designa su labor de intercesión; con otros, su ayuda poderosa, su mediación universal, su cooperación a la misma Redención, su dispensación de todas las gracias. Se trata de títulos brotados muchas veces de la piedad popular, y cuyos contornos no están, a veces, suficientemente precisados y exigen por parte del teólogo una especial atención para usarlos con precisión, pues con frecuencia son utilizados para significar demasiadas cosas al mismo tiempo.

De entre tantos títulos como se utilizan para designar la cooperación de Santa María a la obra de la salvación, hemos escogido dos de los más constantes en la tradición teológica: su maternidad espiritual y su mediación universal. Son dos títulos de larga tradición y de amplio significado. En ellos, en efecto, se concentra lo más esencial de la cooperación de Santa María a la obra de la salvación, cooperación que, en la economía divina, se encuentra incluida en su vocación de Madre del Redentor. Por esta razón comenzamos nuestro estudio por la maternidad espiritual para continuar con el estudio de su mediación.

3. Cfr. SAN PEDRO DAMIANO, *Sermón XI*, PL 144, 743.

4. Cfr. SAN ANSELMO, *Oratio*, 47 y 52, PL 158, 945, 955, 959.

5. Cfr. EADMERO, *De excellentia Beatae Mariae*, 9 y 11, PL 159, 573 y 578.

6. Cfr. SAN BERNARDO, *Epístola 174*, 2, PL 182, 333.

7. *Lumen gentium*, n. 62.

Como es sabido, los mariólogos, sobre todo antes del Concilio Vaticano II, se encuentran divididos a la hora de estructurar las diversas facetas de la cooperación de María en la salvación de los hombres. Hay quienes parten del concepto de maternidad espiritual, para desde aquí estudiar su cooperación con Cristo en la Redención, su mediación universal, su dispensación de las gracias. Hay, por el contrario, quienes piensan que la maternidad espiritual de Santa María ha de estudiarse como derivada de la cooperación de Santa María a la Redención obrada por Cristo, pues de una forma u otra entienden que esta maternidad espiritual se deriva de esta cooperación con Cristo⁸.

En realidad, podría decirse que ambos aspectos se encuentran tan entrelazados que se implican mutuamente. En efecto, difícilmente podría decirse que la maternidad espiritual de Santa María es algo más que una hermosa metáfora, si esta maternidad no se manifestase en una intervención real de Santa María en la salvación de los hombres; al mismo tiempo, esta intervención como intercesora, mediadora y dispensadora de todas las gracias difícilmente podría entenderse correctamente desgajada de lo que es su fundamento y raíz, y le da su matiz propio: el *munus maternum* de Santa María. A su vez, este oficio materno sobre la Iglesia y sobre los hombres no es más que un aspecto inseparable del *munus maternum* de Santa María con respecto al Redentor.

En este sentido, es claro el *iter idearum* del Concilio Vaticano II: La vocación materna de Santa María, por designio de la Divina Providencia, fue ser Madre del Redentor y, al engendrar al Hijo, al alimentarlo, al presentarlo en el templo, al padecer con Él en la cruz, cooperó en forma del todo singular en la restauración de la vida sobrenatural en las almas. Por tal motivo es Madre nuestra. Esta maternidad sobre los hombres «perdura sin cesar en la economía de la gracia, desde el momento en que prestó fiel asentimiento en la Anunciación, y lo mantuvo sin vacilación al pie de la cruz, hasta la consumación perfecta de todos los elegidos»⁹.

Nos encontramos aquí ante un conjunto de cuestiones que han suscitado el mayor interés entre los mariólogos del siglo xx y que es en sí mismo extremadamente delicado: la cooperación de Santa María a la obra de la Redención. Esta cooperación, obviamente, ha de concebirse en tan estrecha relación con Cristo, tan en dependencia de la verdad de que Él es el único Salvador y el único Mediador (cfr. I

8. Así, por ejemplo, para el profesor Ocariz la maternidad espiritual es un aspecto —quizá el primer aspecto— de la mediación mariana. Cfr. OCÁRIZ, F., «La Mediazione Materna (Riflessione teologica sull'Enc. *Redemptoris Mater*)», *Romana* 5 (1987) 312.

9. *Lumen gentium*, n. 61-62.

Tim 2, 5), que de ninguna manera pueda presentarse a Santa María como un coprincipio, como algo que se añade a la obra redentora de Cristo.

Esta cuestión aparece con especial nitidez en un término muy usado en las décadas anteriores al Concilio Vaticano II, que adrede no fue utilizado por el Concilio, y que los mariólogos actuales no suelen emplear sin adelantar algunas precisiones. Nos referimos al término *corredención*, que apunta directamente a la cooperación de Santa María con el sacrificio del Calvario. Se trata, antes que nada, de un problema de vocabulario, pues el término en sí, dado el prefijo, puede dar pie a la idea de que Santa María cooperó al sacrificio de Cristo como un coprincipio, con un dolor y con unos méritos que se yuxtaponen al dolor y los méritos de Cristo, olvidando que Ella sólo puede cooperar en cuanto redimida.

Pero el problema no es sólo de terminología. La palabra *corredentora* apunta directamente, por la historia y por su misma estructura filológica, a una participación de Santa María en el sacrificio redentor. En el uso de muchos mariólogos, la palabra *corredención* designa una participación en el sacrificio del Calvario, hecha por Santa María allí presente, que tiene lugar en cuanto redimida, pero que a la vez es una participación singular y única, como *socia Christi*, es decir, como compañera del Nuevo Adán. Dedicamos a este asunto un *excursus*.

Finalmente, y dejando aparte las cuestiones suscitadas con el término y el concepto de *corredentora*, es claro que al afirmar una cooperación maternal —sea al nivel que sea— de Santa María en la salvación de los hombres, se entra en un terreno de graves repercusiones teológicas: la posibilidad de que un redimido coopere con el Redentor en la obra de la redención. Nos encontramos pues aquí ante una de las cuestiones nucleares en el diálogo ecuménico con las diversas confesiones protestantes, cuestión que afecta esencialmente a la antropología teológica. ¿La redención operada por Cristo es tan perfecta que consigue hacer al hombre realmente santo y cooperador consigo en la obra de la salvación, o ha de considerarse que la salvación del hombre se realiza en medio de su total pasividad, pues es imposible que la criatura coopere en algo con la obra de la salvación?

La cuestión es universalmente conocida, pues afecta a la identidad de la enseñanza de la Iglesia en torno a la justificación y la gracia. En mariología, esta cuestión —la cooperación de Santa María a la obra de la salvación— es de la mayor importancia, pues la maternidad espiritual de Santa María es proyección y consecuencia de su maternidad divina. Podría decirse que en ella se manifiesta la plenitud de la maternidad divina. A este respecto, la enseñanza del Conci-

lio Vaticano II no deja lugar a dudas al destacar que la cooperación libre y consciente de Santa María a la encarnación del Verbo no se limita al momento de la Anunciación, sino que se prolonga a lo largo de toda la vida, tiene un momento culminante en el Calvario y sigue prolongándose en su cuidado materno hacia los hombres.

En el presente capítulo trataremos los diversos aspectos de la cooperación de Santa María a la historia de la salvación, dividiendo el estudio en dos grandes apartados; I) la maternidad espiritual y II) la mediación materna.

I. LA MATERNIDAD ESPIRITUAL

Como hemos visto, el Concilio Vaticano II enseña que María es verdadera Madre de los hombres en el orden de la gracia, porque coopera a la vida y al crecimiento espiritual de los fieles¹⁰. En efecto, la Virgen colabora con Cristo —en un plano subordinado y dependiente de Él— en el nacimiento de los miembros de la Iglesia y es por ello verdadera y propia Madre espiritual de cada uno de los fieles. Por tanto, sería insuficiente afirmar que María es nuestra Madre sólo metafóricamente, diciendo, por ejemplo, que es nuestra madre, porque nos ama *como si* fuera nuestra Madre. Igualmente no es del todo correcto sostener que la Virgen es nuestra Madre por adopción, como si nos hubiera adoptado al pie de la Cruz, pues María no es madre por un simple título legal, sino que nos comunica una verdadera vida en el orden sobrenatural.

2. BASES BÍBLICAS DE LA MATERNIDAD ESPIRITUAL

En el Nuevo Testamento, todas las escenas que se refieren a María como Madre de Jesucristo encierran una alusión implícita a la maternidad espiritual. Hay también textos evangélicos que hacen referencia explícita a esta verdad. En concreto:

a) Jn 2, 1 ss. Todo este episodio se encuadra en la perspectiva de María como *madre* —cuatro veces aparece la Virgen en esta escena con el título de madre de Jesús—. Como madre actúa también ante el Hijo y ante los servidores.

b) Jn 19, 25-27. Ya vimos en su momento que las palabras pronunciadas por Jesús otorgan a María una misión que está en íntima

10. Cfr. *Lumen gentium*, n. 53-54.

conexión con la obra redentora, que el Señor consuma en aquellos momentos: María es Madre de los seguidores de su Hijo.

3. LA MATERNIDAD ESPIRITUAL A LO LARGO DE LA HISTORIA ¹¹

En los primeros Padres de la Iglesia la maternidad espiritual de María viene expresada por la figura de la Nueva Eva. Doctrina de rancio sabor patristico y que se remonta a los albores de la predicación apostólica ¹². El paralelismo Eva-María prosigue con más amplitud y hondura en los siglos siguientes, donde se va profundizando en la relación de la maternidad espiritual de la Nueva Eva con el misterio de la Cruz.

San Agustín desarrolla la doctrina en la que María es Madre del «Cristo total», es decir, del Cuerpo Místico de Cristo que tiene a Él como cabeza y a los fieles como a miembros. Doctrina que será asimilada por la patristica más tardía ¹³.

En la Edad Media se generaliza la doctrina que pone como base y fundamento de la maternidad espiritual de María el Testamento de Jesús en el Calvario. María, al pie de la Cruz, da a luz con dolor a la humanidad y se convierte en Madre de todos los hombres.

A partir de entonces se hace lugar común la cita joanea, para afirmar esta maternidad de la Virgen, prerrogativa que será pacíficamente aceptada a lo largo de toda la historia posterior de la Iglesia.

4. MAGISTERIO

León XIII es el primer Papa que utiliza la expresión «maternidad espiritual» en un documento magisterial ¹⁴ y sostiene que este título no es una simple expresión metafórica, sino que realmente Ella nos ha dado a luz en el Calvario ¹⁵. Todos los Romanos Pontífices

11. Para una amplia documentación de este tema cfr. BERTETTO, D., *Maria Madre universale*, Firenze 1965, pp. 477-483.

12. Cfr. JOUASSARD, G., «La Nouvelle Eve chez les Pères Anténéciens», *EtMar* 12 (1954) 40 ss.; JOURION, M., «Marie, Avocate d'Eve, selon saint Irénée», en *Primordiis cultu Mariani*, Roma 1970, t. II, pp. 146-147; SALGADO, J.M., *La Maternité Spirituelle de la très Sainte Vierge Marie*, Vaticano 1990, p. 62.

13. Cfr. SAN ANDRÉS DE Creta, *Oratio XIV in Stmae. Dominae nostrae Deiparae Dormitionum*, PG 97, 1107. SAN JUAN DAMASCENO, *Hom. II. in Dormitione B. M. Virginis*, PG 96, 735.

14. LEÓN XIII, Encíclica *Adiutricem populi*; cfr. BITTREMIEUX, I., *Doctrina mariana Leonis XIII*, Brugis 1928.

15. Cfr. *Ibíd.*, Encíclica *Quamquam pluries*, en TONDINI, A., *Le encicliche mariane*, Roma 1954, p. 116.

posteriores han confirmado de muchas y variadas formas la misma doctrina.

Es patente que en el capítulo VIII de la Constitución *Lumen gentium*, la «maternidad espiritual constituye como una filigrana que serpea a través del texto, originando su tema de base»¹⁶.

En efecto, en la introducción de este capítulo se afirma que «la Virgen María [...] es reconocida y venerada como Madre de Dios y del Redentor [...] Pero a la vez, está unida, en la estirpe de Adán, con todos los hombres que necesitan de la salvación; y no sólo eso, sino que es verdadera Madre de los miembros [de Cristo] [...] por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles, que son miembros de aquella Cabeza»¹⁷. A partir de esta afirmación el Concilio va reiterando la maternidad espiritual¹⁸.

Pablo VI sigue la línea programática del Concilio Vaticano II y abunda en la prerrogativa de la maternidad espiritual. En la Exhortación *Marialis cultus*, afirma que los cristianos «son hijos de la Virgen, a cuya generación y educación espiritual ella colabora con amor materno»¹⁹. María es «la Madre de Cristo y de los cristianos»²⁰, por eso debemos venerarla y honrarla con amor de hijos. Incluso llega a afirmar que «ésta es una verdad muy consoladora y, por la libre voluntad de Dios sapientísimo, es parte integrante del misterio de la salvación humana; por lo cual debe ser tenida como de fe por todos los cristianos»²¹.

Juan Pablo II prosigue el desarrollo de la doctrina contenida en el último Concilio²² y el *Catecismo de la Iglesia Católica* repite la doctrina del Concilio Vaticano II, citando literalmente los puntos que antes hemos comentado²³.

16. SALGADO, J.M., *La Maternité Spirituelle...*, o.c., p. 160. Cfr. IBÁÑEZ, J., MENDOZA, F., *La Madre del Redentor*, Madrid 1988, pp. 219-225; BERTETTO, D., *Maria la Serva del Signore*, o.c., pp. 539-541; LLAMERA, M., «María Madre de los hombres y de la Iglesia», en *Enciclopedia Mariana Posconciliar*, Madrid 1975, pp. 401-414.

17. *Lumen gentium*, n. 53, la cursiva es nuestra.

18. Cfr. *Ibid.*, nn. 54, 56, 57, 58, 60, 61, 62, etc.

19. PABLO VI, Exhortación *Marialis cultus*, n. 28.

20. *Ibid.*, n. 32.

21. Cfr. PABLO VI, Exhortación *Signum Magnum*, AAS 49 (1967) 468, la cursiva es nuestra.

22. Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a los cardenales*, 22-XII-1978, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano, I (1978) 401; *Alocución a los jóvenes*, 10-I-1979, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano, II, 1 (1979) 39; *Homilía en Éfeso*, 30-XI-1979, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano, II, 2 (1979) 1289; *Homilía*, 20-I-1980, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano, III, 1 (1980) 164; cfr. Encíclica *Redemptoris Mater*, nn. 21, 23, 24, 38; en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano, X, 1 (1988) 767, 769-771, 785-786.

23. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 967-970. En concreto cita los nn. 60-63 de la Constitución *Lumen gentium*.

5. FUNDAMENTO TEOLÓGICO DE LA MATERNIDAD ESPIRITUAL

Del desarrollo patrístico, de la tradición posterior y de la doctrina pontificia se deduce que a María le compete ser Madre espiritual de todos los hombres por los siguientes motivos:

a) *Por ser Madre física de Jesús.* En el eterno designio divino de la Encarnación del Verbo está incluida la elección de María como Madre de Dios. Toda la vida de la Virgen, por tanto, está condicionada por su Hijo y por la misión de su Hijo. Ahora bien, Cristo ha venido para que, regenerados, formemos un solo Cuerpo con Él. Por tanto, María al concebir a su Hijo, a la vez, concibe a todos los que, a lo largo del tiempo, constituiremos el Cuerpo Místico. María engendra y da a luz físicamente a Jesús, Cabeza del «Cristo total»; a nosotros, miembros del Cuerpo, nos origina espiritualmente. El último Concilio sintetizará esta relación al decir: «... [María] concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo [...] cooperó en forma enteramente impar a la obra del Salvador [...] *por eso*, es nuestra Madre en el orden de la gracia»²⁴. San Josemaría Escrivá resume esta doctrina diciendo: «María está muy unida a esa manifestación máxima del amor de Dios: la Encarnación del Verbo, que se hizo hombre como nosotros y cargó con nuestras miserias y pecados. María, fiel a la misión para la que fue criada, se ha prodigado y se prodiga continuamente en servicio de los hombres, llamados todos a ser hermanos de su Hijo Jesús. Y la Madre de Dios es también realmente, ahora, la Madre de los hombres»²⁵.

b) *Por su cooperación en la obra salvadora.* María al asociarse como nueva Eva a su Hijo, participa activamente en la Redención, como de forma activa intervino Eva en la caída del género humano. Si Eva es la madre de todos los vivientes, María —con más títulos que Eva— nos consigue, con Cristo, una nueva vida que nos regenera con el Padre. De aquí que se pueda afirmar con total exactitud que María es causa de nuestra vida sobrenatural; por tanto, en ese plano es verdadera Madre nuestra.

c) *Por su presencia al pie de la Cruz.* Jesús, antes de morir, dirigiéndose a su Madre le confió a Juan —y en él a todos los hombres— como hijo suyo. Tal es el sentir unánime de la Tradición y del Magisterio. Allí María, aceptando «el testamento de la Cruz», con su muerte mística, «con el mayor dolor humano —no hay dolor como su dolor—, llena de fortaleza»²⁶, alumbró a la humanidad a la vida sobrenatural de la gracia.

24. *Lumen gentium*, n. 61. La cursiva es nuestra.

25. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, o.c., n. 140.

26. *Íd.*, *Camino*, o.c., n. 508.

Se puede decir de forma resumida que María, en Nazaret, al asentir, mediante su *fiat*, al mensaje angélico se convierte *inicialmente* en nuestra Madre, porque en aquel instante comienza nuestra Redención. Concibiendo biológicamente a Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico, nos engendró en potencia a nosotros, miembros de ese Cuerpo. O sea, el *fiat* de María es el *elemento esencial constitutivo*, pero inicial de la maternidad espiritual.

La cooperación de la Virgen en la Redención es el *elemento integrativo* de esa maternidad y su presencia al pie de la Cruz es el *elemento completivo y perfectivo* de la maternidad espiritual sobre todos los hombres.

6. NATURALEZA DE LA MATERNIDAD ESPIRITUAL DE MARÍA

Por todo lo expuesto en esta lección, se debe afirmar que María es Madre de los hombres en un *sentido real*, no metafórico ni de simple adopción; pero respecto al sentido y profundidad de esta maternidad ha habido opiniones dispares.

Algunos teólogos católicos sostienen que la Virgen es Madre de los hombres de un modo remoto y mediato. Estos autores afirman que se puede decir que María es Madre nuestra, porque es Madre de Jesús y Él es nuestra vida. La maternidad de María, según esta teoría es meramente pasiva: Ella no colabora activa ni positivamente con sus acciones.

Otros conceden algo más y mantienen que la Virgen no sólo es nuestra Madre porque ha dado a luz a Jesús, sino que, por ser María prototipo de la Iglesia —madre nuestra—, al hacer suya la obra de la Redención y recibir sus frutos para sí misma y para toda la Iglesia, transmite a todos los hombres la vida y la gracia de Cristo.

Sin embargo, para captar con más hondura la naturaleza de la maternidad espiritual, se debe distinguir²⁷:

1. la maternidad espiritual respecto a la naturaleza humana —maternidad objetiva;
2. la maternidad espiritual respecto a cada hombre concreto —maternidad subjetiva.

En relación a 1. se puede decir que María engendró a la humanidad a la vida sobrenatural, cuando biológicamente engendró a Cristo, que es Cabeza de la humanidad, ya que en ese instante comenzó la

27. En esta tesis seguimos a ROSCHINI, G.M., *La Madre de Dios*, Madrid 1964, t. I, pp. 383-384.

Redención, esto es, la regeneración sobrenatural de los hombres; y al pie de la Cruz dio a luz a la humanidad redimida, puesto que en aquel acto supremo tuvo lugar la culminación de la Salvación.

No obstante, a cada uno de los hombres —2.— María lo concibe espiritualmente cuando recibe la regeneración bautismal —pues la gracia bautismal viene a través de María— y culmina su acción materna en el momento que los introduce en el cielo —el don de la perseverancia final, como todas las gracias, pasa por las manos de la Virgen.

María es nuestra Madre:

- a) en un *sentido propio*, porque nos comunica, aunque de forma subordinada, la vida sobrenatural;
- b) en un *sentido espiritual*, no físico o biológico, como lo es de Cristo; pues nos da la vida del espíritu y no la de la carne;
- c) finalmente, en un *sentido formal*, no meramente material, porque ha aceptado voluntariamente ser Madre y nos ayuda a lograr la vida de la gracia.

7. EXTENSIÓN DE LA MATERNIDAD ESPIRITUAL

Como el fundamento primigenio de la maternidad espiritual de la Virgen es la pertenencia de todos los hombres al Cuerpo Místico de Cristo, la extensión de esa maternidad está condicionada a la incorporación de las criaturas a ese Cuerpo.

Siguiendo esa doctrina paulina, sabemos que Cristo es el primogénito y Cabeza de toda la Creación²⁸, pero la vinculación de las criaturas con Él es graduada y diversa. Así también María es Madre de todos los seres racionales, pero no en la misma medida:

- a) es Madre de modo excelente de los santos y de los ángeles, que ya gozan de la bienaventuranza eterna;
- b) es Madre en acto y de modo perfecto de los bautizados en gracia, pues están plenamente unidos, por la caridad, con Cristo Cabeza;
- c) es Madre en acto, pero de modo imperfecto, de los bautizados en pecado mortal, ya que están unidos a Cristo Cabeza sólo por la fe;

28. Cfr. Col 1, 15 ss.

- d) es Madre en potencia de los infieles (no bautizados), porque, aunque actualmente no estén vinculados con Cristo Cabeza, están predestinados a poder ser miembros suyos;
- e) finalmente, no es Madre de los condenados.

II. LA MEDIACIÓN MATERNA DE SANTA MARÍA

Si María es verdadera Madre de Dios, porque en su seno el Verbo asumió una naturaleza humana, y si, al mismo tiempo, es Madre espiritual de todas la criaturas, porque nos ha hecho posible la vida sobrenatural, se desprende que la Virgen debe realizar las funciones de esta doble maternidad.

María ejerció la maternidad divina «concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo al templo, padeciendo con su Hijo cuando moría en la Cruz»²⁹. Estas acciones provenían de su intimidad física, afectiva y sobrenatural con Jesús. Se puede afirmar, por tanto, que María cooperó de una forma del todo singular y única a la salvación del género humano.

Por ser nuestra madre, María desempeña a la vez su función materna intercediendo ante su Hijo por todos los hombres y concediéndonos las gracias necesarias para nuestra regeneración espiritual y para nuestra salvación eterna. La conciencia de esta asistencia materna de la Virgen ha sido constante a lo largo de la historia bimilenaria de la Iglesia, y así lo ha sentido y aceptado el pueblo cristiano.

Esta honda veneración se ha plasmado en un sinfín de oraciones, himnos y devociones. Baste recordar la oración *Sub tuum praesidium* que, según las fuentes más autorizadas, se remonta a los siglos III o IV³⁰ y que resume la fe de los fieles en la intercesión poderosa y única de la siempre Virgen María.

Esta función materna se plasma en la doctrina de la mediación mariana; pero antes de abordar su estudio, conviene que precisemos los términos que se van a utilizar.

Se denomina *mediador* a aquella persona que media entre otras; es decir, aquella que se ocupa de unir dos o más personas entre sí (si no lo estaban) o de volver a unir (si habiéndolo estado, ahora están separadas por una discordia).

Para ser mediador se requieren dos cosas: a) la razón de *medio* entre dos extremos —mediación ontológica— y b) el oficio de *unir* los dos extremos —mediación moral³¹.

29. *Lumen gentium*, n. 61.

30. Cfr. GIAMBERARDINI, G., *Il culto mariano in Egitto*, Jerusalén 1975, t. I, pp. 96, 97, 114, etc.

31. Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, III, q. 26, a. 1 c. y a. 2, ad 3.

La razón de *medio* exige en el mediador que *convenga* en algo con las partes a unir, y *difiera* en algo de ellas. Sin estas dos condiciones no cabe la razón de medio³².

Tampoco se es mediador si, en la práctica, no se ejerce la función de unir. Es preciso que existan unos hechos conducentes a la unión de los extremos, para que realmente se pueda decir que se es mediador.

María es verdadera y propiamente mediadora, porque Ella cumple todas las condiciones que se acaban de exponer. En efecto, se encuentra como medio entre Dios y los hombres: por ser Madre de Dios, se distingue de las demás criaturas; mientras que por su condición de persona humana se aleja de Dios y se asemeja a los hombres.

La Virgen cumple también el oficio de unir, porque por su *fiat* consiguió que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana y logró con ello que Dios se acercara al hombre, y a la vez que el hombre se uniera a Dios.

Según la doctrina paulina, la mediación de Cristo tiene dos fases: 1.^a) la adquisición de la gracia por medio de la Redención. Esta fase coincide con la Redención objetiva, que comienza en la Encarnación y se consuma con la muerte y glorificación de Cristo; 2.^a) la distribución de las gracias a las personas. Esta segunda fase se identifica con la Redención subjetiva, es decir, con la aplicación de la Redención objetiva a cada uno de los hombres. Evidentemente, entre estas dos fases hay una íntima conexión: la primera es el fundamento de la segunda.

Por el principio de analogía, se puede decir que la mediación de María tiene también dos estadios: a) la cooperación de la Virgen a la obra redentora de su Hijo; b) la intercesión y la dispensación de las gracias, o sea, su cooperación en la aplicación de la redención —y por ello de la gracia— a cada uno de los hombres.

No parece correcto reducir la mediación mariana al segundo estadio de la mediación, como lo consideran algunos teólogos. En primer lugar porque el primer estadio es una verdadera mediación: María une los dos extremos —a Dios y a los hombres—, al hacer posible que el Verbo asuma la naturaleza humana en su seno virginal. Y además porque, siguiendo la analogía con la Redención, el primer estadio es el fundamento del segundo.

Para un estudio más comprensivo y ordenado de la mediación mariana, conviene distinguir y analizar por separado cada una de estas dos fases, pero previamente haremos un breve estudio terminológico de los vocablos utilizados para mostrar la participación de María en la Redención.

32. Cfr. SANTO TOMÁS, *In II. Sent.*, d. 19, q. 1, a. 5, sol 2.

Aunque ya se ha indicado en la introducción de este capítulo, debemos constatar que antes del Concilio Vaticano II ha habido cierta imprecisión terminológica en los autores al explicar la colaboración de la Virgen en la obra salvadora. Se han utilizado bastantes palabras —algunas de ellas sin demasiado rigor—, por ejemplo: Socia del Redentor, Asociada, Corredentora, Reparadora, Mediadora, Intercesora, Dispensadora, Abogada, Auxiliadora, etc. Sin embargo, en línea de máxima, se puede decir que algunos de estos términos se utilizaban preferentemente para indicar la cooperación de María en la Redención objetiva —Socia, Asociada, Corredentora, etc.— y otros se referían a la intervención de la Virgen en la aplicación de los frutos de la Redención —Mediadora, Intercesora, Abogada, Auxiliadora, Dispensadora, etc.

«Esta polivalencia de términos y conceptos hizo que la discusión entre los teólogos se prolongara viva y activa en los años anteriores al Concilio Vaticano II. De hecho, se observa, en esos años, una extraordinaria actividad investigadora del tema, puesta de relieve en la abundante bibliografía»³³.

El último Concilio no tiene «la intención de proponer una doctrina completa sobre María» ni desea «resolver las cuestiones que aún no ha dilucidado plenamente la investigación de los teólogos»³⁴, pero explica la función de la Virgen en la economía de la salvación³⁵ de tal manera que en ningún documento precedente del Magisterio —afirma Galot— la doctrina de la cooperación mariana a la obra redentora ha sido expuesta con tanta amplitud³⁶.

Juan Pablo II en su amplio magisterio acorde con la línea conciliar explica la asociación de María en la Redención utilizando preferentemente la expresión «mediación materna»³⁷.

8. COOPERACIÓN DE MARÍA A LA REDENCIÓN *IN FIERI*

Después de la caída original, Dios podía haber liberado a la humanidad de muchas y variadas formas; podía habernos condonado el pecado, o bien redimido por una sola acción de Cristo, sin el concurso de su Madre, o bien con su intervención. Para el Concilio Vaticano II

33. CALERO, A.M., *María en el Misterio de Cristo y de la Iglesia*, Madrid 1990, p. 304.

34. *Lumen gentium*, n. 54. En el III Congreso Mariológico-Mariano celebrado en Lourdes el año 1958 se delimitaron las posturas teológicas sobre la cooperación de María en la Redención.

35. Cfr. *Lumen gentium*, n. 55-62.

36. Cfr. GALOT, J., *María, la donna nell'opera della salvezza*, Roma 1991, p. 250.

37. Cfr. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, nn. 21-24 y 38-41, o.c., pp. 766-771; 785-791.

la participación de María en la obra salvadora no es algo accidental o accesorio, sino un hecho predestinado desde toda la eternidad en el plan divino redentor³⁸. Esta convicción profunda de la Iglesia procede de una lectura conjunta de la Sagrada Escritura y la doctrina de la Tradición, tal como es leída en la Iglesia.

Como afirma Meo, el capítulo VIII de la Constitución *Lumen gentium* «elabora la doctrina sobre la cooperación de María en la redención de Cristo, releyendo toda la Sagrada Escritura y la más antigua tradición patrística y conservando las precedentes interpretaciones dadas por el Magisterio de la Iglesia»³⁹.

Este documento conciliar es muy parco en sus expresiones y abandona algunos términos usados con frecuencia por los teólogos e incluso por el Magisterio anterior. Prescinde, también, de la terminología teológica usual. Muestra la función de la Santísima Virgen en la Redención a través de la historia de la salvación: comienza por el Antiguo Testamento⁴⁰ y se centra después en los misterios de la vida oculta⁴¹ y en el ministerio público de Jesús⁴².

La doctrina contenida en la Constitución conciliar sobre la asociación de María a la obra de Cristo se puede resumir en los puntos siguientes:

- a) Es voluntad expresa de Dios que «así como la mujer contribuyó a la muerte, también la mujer contribuyera a la vida. Lo cual se cumple de modo eminente en la Madre de Jesús por haber dado al mundo la Vida misma»⁴³.
- b) María no fue un instrumento meramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres⁴⁴.
- c) La unión de la Virgen con su Hijo en la obra de la salvación abarca toda su vida y especialmente desde la Anunciación hasta la muerte de Cristo⁴⁵.
- d) María cooperó en forma del todo especial a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad a fin de restaurar la vida sobrenatural de las almas⁴⁶.
- e) En el momento de la consumación de nuestra Redención, no sin designio divino, María estuvo erguida junto a la Cruz, su-

38. Cfr. *Lumen gentium*, nn. 55-62.

39. MEO, S., «Nueva Eva», en NDM, p. 1482.

40. Cfr. *Lumen gentium*, n. 52.

41. *Ibíd.*, nn. 56-57.

42. *Ibíd.*, nn. 58-59.

43. *Ibíd.*, n. 56.

44. *Ibíd.*

45. *Ibíd.*, n. 57.

46. *Ibíd.*, n. 61.

friendo y asociándose con entrañas de madre a su sacrificio y consintiendo amorosamente a la inmólación de la víctima⁴⁷.

El papa Juan Pablo II desarrolla la doctrina del último Concilio:

- a) Siguiendo la abundante tradición patrística llama a María, nueva Eva⁴⁸ y afirma que su *fiat* no se reduce a aceptar la concepción y nacimiento de Jesús, sino que supone una aceptación voluntaria y libre de la obra de su Hijo⁴⁹.
- b) Ella estuvo íntimamente asociada a la vida y obra de Cristo⁵⁰.
- c) Esta asociación singular alcanza su momento supremo en el Calvario: «¿Cómo dudar que especialmente en el Gólgota esta frase —Mujer ahí tienes a tu hijo— no se refiera al misterio de María, alcanzando *ella el singular lugar que ocupa en toda la economía de la salvación?*»⁵¹.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* recoge resumidamente la doctrina expuesta en el Concilio Vaticano II⁵².

*Diversas posiciones de los teólogos contemporáneos*⁵³

Afirmando la doctrina de la asociación de la Virgen a la Redención, hay diversos modos de entenderla. Podemos agruparlos en los siguientes:

- a) Algunos autores sostienen que María cooperó en la Redención de una manera mediata y remota. La Virgen consintió libremente en ser Madre del Redentor, pero este consentimiento constituye una acción previa para la Redención, que se realiza en el Calvario. Por ello, dicen, la Virgen sólo interviene de una forma mediata y remota. Estos autores admiten que María se unió a los dolores de su Hijo, pero esta acción no es eficaz para la redención objetiva, sino para la aplicación

47. *Ibíd.*, nn. 58 y 61. «La expresión *non sine divino consilio* retoma cuanto había dicho Benedicto XV (cfr. *Inter sodalicia*, AAS 10-1918-181). Ella subraya el valor dado a la sintonía de María con la voluntad del Padre, que reclamaba su cooperación en la obra de la salvación» GALOT, J., *María, la donna nell'opera della salvezza*, o.c., p. 249.

48. JUAN PABLO II, *Homilía en la casa de la Virgen (Éfeso)*, en *Juan Pablo II habla de la Virgen*, 3.ª ed., Pamplona 1982, n. 99.

49. Cfr. *Íd.*, *Homilía en Belén 5-VII-1980*, en *Juan Pablo II habla de la Virgen*, o.c., n. 137.

50. Cfr. *Íd.*, *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla*, en *Juan Pablo II habla de la Virgen*, o.c., n. 172.

51. JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptoris Mater*, n. 24. La letra cursiva es nuestra.

52. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 968.

53. Cfr. ROSCHINI, G.M., *Diccionario mariano*, Barcelona 1964, pp. 407-411.

de la redención a los hombres, como las acciones de los santos, aunque en grado eximio.

En la base de esta doctrina hay dos presupuestos:

1. restringir la Redención al Calvario, o por lo menos no valorar soteriológicamente, en su exacta medida, toda la vida de Cristo;

2. prescindir, o no atribuir toda su importancia a la redención preservativa de María al colocar a la Virgen en la misma condición de todos los demás redimidos, y ninguno de ellos puede participar, ni inmediata, ni directamente en la Redención.

b) Hay otra sentencia, mantenida especialmente por mariólogos del área germánica, que admite la cooperación *inmediata* de María a la obra salvadora. Pero tal cooperación inmediata es pasiva, no activa, pues ésta corresponde en exclusiva a Cristo. Según esta teoría, la Virgen, estando junto a la Cruz como representante de la Iglesia, es la primera en aceptar y recibir los frutos de la redención operada por Cristo y, a través de Ella, los reciben los demás miembros de la Iglesia.

La aceptación que todo hombre debe hacer respecto a la redención subjetiva, la hizo María, en nombre de toda la humanidad, en la redención objetiva.

Según estos autores, esta teoría salvaguarda la trascendencia de Cristo, como *Unus Mediator*, y, a la vez, defiende la cooperación inmediata de María a la redención objetiva. Sin embargo, «aunque esta hipótesis tiene sus logros reales: el emparejamiento entre la mariología y la eclesiología; tiene sus puntos débiles en aquello que la califica: la distinción entre activo y pasivo. Cristo no es el sujeto de una cooperación activa, sino de la Redención en cuanto tal. Ser sujeto, y serlo en sentido exclusivo, no contradice la libre y activa aportación de otros instrumentos»⁵⁴.

c) Otros mariólogos —de las áreas italiana y española— sostienen la cooperación inmediata de María a la Redención. Dios decidió que la Redención se efectuara por los méritos y satisfacciones de Cristo —como agente principal, independiente, necesario y suficiente— y por los méritos y satisfacciones de María —como agente secundario, dependiente, insuficiente por sí mismo e hipotéticamente necesario.

Según esta teoría, los actos de María —las oraciones, las buenas obras, los dolores, etc.— realizados durante toda su vida y de modo especial su presencia en el Calvario han sido eficaces para la Redención en sí misma y no sólo para la aplicación de las gracias a los

54. GHERARDINI, B., *La Madre*, Frigento 1989, p. 280.

hombres. La asociación de María a la obra de su Hijo, por tanto, no es algo accidental, sino que, por designio divino, es un elemento esencial para la Redención tal como Dios la ha decidido.

Naturaleza de la cooperación de María

El Concilio Vaticano II, según su expreso deseo, no intentó resolver las cuestiones debatidas entre las diversas escuelas teológicas (LG, n. 54). No se decantó por ninguna tendencia teológica, sino que, asumiendo lo mejor de cada una, llegó a una posición de equilibrio. «Por lo que atañe a los contenidos doctrinales —de la mediación— se limitó a enunciar aquellos elementos esenciales debidamente profundizados, mantenidos por la fe común de la Iglesia, proponiendo además verdaderas y propias precisiones teológicas y metodológicas sobre el tema»⁵⁵:

- a) el primer criterio lo constituye el principio paulino de que Cristo es el único Mediador (1 Tim 2, 5-6) (LG, nn. 60 y 62);
- b) la mediación mariana no oscurece la mediación de Cristo, ni la aumenta ni la disminuye (LG, nn. 60);
- c) la mediación de María no es absolutamente necesaria; proviene del querer divino y procede de la sobreabundancia de los méritos de Cristo (LG, n. 60);
- d) la mediación de María no es una mediación intermedia entre los hombres y Cristo; al contrario, es una mediación indisolublemente unida a la de Cristo y absolutamente dependiente (LG, n. 60);
- e) la cooperación de María en la obra del Redentor es diversa a la de las demás criaturas: es una cooperación eminente y singular (LG, n. 61).

La cooperación de María a la Redención, por tanto, aunque querida por Dios, es, sin embargo:

- a) *secundaria*: ya que la salvación de los hombres no se puede atribuir de igual forma a Cristo y a María: a Aquél principalmente y a Ésta secundariamente;
- b) *dependiente*: porque la eficacia de las acciones de María se basa en los méritos de Cristo y de ellos depende intrínsecamente;
- c) *por sí misma insuficiente*: pues las acciones de Cristo son de valor infinito y sobreabundante, para satisfacer a la justicia di-

55. MEO, S., «Mediadora», en NDM, p. 1308.

- vina. Las acciones de María no añaden intrínsecamente ningún valor a los méritos y satisfacciones del Señor;
- d) *hipotéticamente necesaria*: es decir, Dios habría podido redimirnos exclusivamente por los méritos de Cristo, sin la cooperación de María. Pero, como ha dispuesto asociar a María a la obra redentora, los méritos y satisfacciones de la Virgen son necesarios hipotéticamente que se unan a los de su Hijo, como precio de la liberación de los hombres.

9. COOPERACIÓN DE MARÍA A LA REDENCIÓN *IN FACTO ESSE*

Podemos decir que la misión de distribuir las gracias por parte de María es una consecuencia de su asociación a la Redención y de su maternidad espiritual. Con toda propiedad se puede aplicar a la Virgen el título de Dispensadora, porque, por voluntad divina, Ella, subordinada a Cristo, aplica a los hombres todas las gracias obtenidas en la Redención. María, por tanto, ejerce cierta causalidad en la dispensación de esas gracias.

Algunos ven la mediación como una ayuda de María, por medio de su oración y su intercesión, en la impetración de las gracias, como lo hacen los demás santos, pero en grado eminente. Otros teólogos afirman que la Virgen interviene en la distribución de las gracias de forma mediata, en cuanto Ella ha engendrado a Cristo, autor de todas las gracias.

Sin embargo, la gran mayoría de los autores sostienen que María distribuye todas las gracias a los hombres de un modo directo e inmediato.

Doctrina del Magisterio

Ciñéndonos al magisterio reciente, se puede decir que la afirmación de que María es la mediadora universal de las gracias ha sido constante. La doctrina proclamada por San Bernardo ha sido desarrollada con diversos acentos y matices por los últimos Romanos Pontífices. Todos ellos reiteran que:

- a) todas las gracias obtenidas en la redención se nos otorgan a través de Santa María⁵⁶: Ella es «el cuello» que une la Cabeza

56. Cfr. LEÓN XIII, Encíclica *Oct. mense*, D.M. n. 376; Pío XI, Encíclica *Charitate Christi compulsi*, AAS 24 (1932) 192; Pío XII, Carta *Superiore anno*, AAS 32 (1940) 145.

al cuerpo⁵⁷; el acueducto de la divina gracia⁵⁸; es la ministro de la distribución de las gracias⁵⁹.

- b) Así como nadie puede llegar al Padre, sino por el Hijo, así nadie puede llegar al Hijo sino por la Madre⁶⁰.

La doctrina proclamada en el Concilio Vaticano II referente a este tema puede resumirse en los siguientes puntos:

1. la mediación de la Virgen no cesa con su Asunción a los cielos. O sea, la asociación de María a la obra de Jesús es permanente a lo largo de la historia de la salvación: desde el protoevangelio⁶¹ hasta la segunda venida de Cristo⁶².

2. Su mediación es integral, total, pues nos consigue no sólo algunas gracias, sino «los dones de la salvación eterna» y «con su amor materno coopera a la regeneración y formación de *todos* los fieles»⁶³.

3. Esta mediación mariana es subordinada a la de Cristo. La asociación permanente y singular de María en la obra de la salvación de su Hijo es totalmente dependiente y subordinada respecto al único Mediador⁶⁴.

Juan Pablo II, en continuidad con el Concilio, desarrolla en su abundante catequesis las diversas facetas de esta doctrina. El *Catecismo de la Iglesia Católica* repite literalmente la doctrina de la Constitución *Lumen gentium*⁶⁵.

Fundamento teológico de la dispensación mariana de las gracias

Podemos vislumbrar los fundamentos de la intercesión y de la dispensación de las gracias por parte de la Virgen en las siguientes prerrogativas:

a) *La maternidad divina*. Cuando María con su *fiat* dio el consentimiento para que se encarnara el Verbo divino, se vinculó para siempre a la misión de su Hijo mediante «una entrega total de sí misma, de su persona, al servicio de los planes salvíficos del Altísimo [...] Este hecho clave de ser madre del Hijo de Dios significa desde el comienzo un estar abierta por entero a la persona de Cristo, a todo su ministerio, a toda su misión [...] A través de ese amor fervoroso que apunta a

57. Cfr. SAN Pío X, Encíclica *Ad diem illum*, ASS 3 6 (1903/04) 454.

58. *Ibíd.*

59. Cfr. BENEDICTO XV, Carta a la *Confraternidad de N. Sra. de la Buena Muerte*, AAS 10 (1918) 182.

60. Cfr. LEÓN XIII, Encíclica *Jucunda semper*, ASS 27 (1894/95) 179.

61. Cfr. *Lumen gentium*, n. 55.

62. Cfr. *Ibíd.*, n. 59.

63. *Ibíd.*, n. 63.

64. *Ibíd.*, n. 60.

65. Cita textualmente los nn. 60 y 62 de la Constitución *Lumen gentium*. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 969-970.

lograr, junto con Cristo, *el restablecimiento sobrenatural de las almas*, María ha entrado de una manera totalmente personal en la única mediación entre Dios y los hombres: en la mediación del hombre Jesucristo»⁶⁶.

b) *Por su cooperación a la Redención*. «El sí de María no es sólo un sí a que Cristo se encarnase en su seno, sino el asentimiento a unir su vida, sus alegrías y sus dolores a la vida, a las alegrías y a los dolores de su Hijo»⁶⁷. Si María cooperó directa y activamente —con sus acciones— a la Redención, debe cooperar también personalmente en la distribución de las gracias obtenidas en ella; pues «con la muerte redentora del Hijo, la mediación materna de la esclava del Señor alcanzó una dimensión universal»⁶⁸.

c) *Por su maternidad espiritual*. El hecho de la maternidad supone la donación de la vida, en este caso, espiritual —por medio de la gracia santificante— y juntamente debe suministrar los medios oportunos para la conservación y desarrollo de ella —a través de las gracias actuales—. María, por tanto, ejerce su maternidad espiritual intercediendo ante el Hijo y dispensando «los dones de la salvación eterna»⁶⁹.

Respecto a la causalidad de la Virgen para dispensar las gracias, se debe afirmar que Ella, junto con Cristo y subordinada a Él, es causa moral de toda gracia mediante su intercesión. Sólo Dios es el autor de la gracia, María mueve a Dios para que conceda las gracias a los hombres.

Juan Pablo II reafirma tres características de la mediación mariana:

a) Es una mediación participada: «... la enseñanza del Concilio Vaticano II presenta la verdad sobre la mediación de María, como una *participación de esta única fuente que es la mediación de Cristo mismo* [...] Esta función es, al mismo tiempo, especial y extraordinaria. Brota de su maternidad divina y puede ser comprendida y vivida en la fe, solamente sobre la base de la plena verdad de esta maternidad»⁷⁰. «Y tal cooperación es precisamente esta mediación subordinada a la mediación de Cristo»⁷¹.

66. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 39, o.c., p. 769.

67. POZO, C., «La maternidad salvífica de María en la teología actual», en AA.VV., *Il Salvatore e la Vergine Maria*, Roma-Bologna 1981, p. 242.

68. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 22, 40.

69. *Lumen gentium* n. 62. C. Pozo pone además como fundamento de la función mediadora de María «la plenitud de santidad», que corresponde a la maternidad divina (cfr. POZO, C., *Maria en la obra de la salvación*, o.c., p. 91) y A.M. Calero sostiene como «fundamento definitivo la condición de resucitada, de Asunta al cielo, de plenamente glorificada» (cfr. CALERO, A.M., *María en el misterio de Cristo y la Iglesia*, o.c., p. 359). El profesor Ocariz reasume ambas opiniones al poner como fundamento de la mediación materna «la plenitud de gracia ya ciertamente consumada en la gloria», cfr. OCÁRIZ, F., «La Mediazione Materna», o.c., pp. 315-317.

70. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 38, o.c., p. 786.

71. *Ibíd.*, n. 39, o.c., p. 787.

b) Es una mediación materna: «Efectivamente, la mediación de María está *íntimamente unida a su maternidad* y posee un carácter específicamente materno que la distingue del de las demás criaturas que, de un modo diverso y siempre subordinado, participa de la única mediación de Cristo»⁷².

c) Es una mediación universal: «La cooperación de María *participa*, por su carácter subordinado, *de la universalidad de la mediación del Redentor*, único mediador [...] Con este carácter de intercesión, que se manifestó por primera vez en Caná de Galilea, la mediación de María continúa en la historia de la Iglesia y del mundo»⁷³.

III. EXCURSUS

¿Es correcto el uso del título de Corredentora?

Como se ya ha visto por extenso, en la reflexión teológica, la cooperación de Santa María a la obra de la salvación se hace presente, en primer lugar, por su participación en la Encarnación, es decir, por su maternidad aceptada conscientemente con el *fiat* de la Anunciación. Más tarde esta participación activa y consciente se extiende a su presencia en el Calvario, de pie junto a la Cruz, *compadeciendo*, es decir, aceptando también con un *fiat* silencioso el sacrificio de su Hijo.

Esta aceptación dio pie, en primer lugar, a que se designase a Santa María como redentora, *Redemptrix*, con el significado de Madre del Redentor⁷⁴. Se constata su presencia ya en el siglo X, en unas letanías. No se trata de una palabra que quiera significar nada en especial. Sencillamente, si ya antes de este siglo se viene diciendo que Santa María redimió al mundo, porque dio a luz al Redentor, ahora se condensa el pensamiento en una única palabra: *Redemptrix*. En el uso de los términos, el femenino *Redemptrix* no comportaba lo mismo que el masculino *Redentor*.

Es con San Bernardo y con San Anselmo cuando se comienza a destacar la *compasión* de Santa María en el Calvario, es decir, su cooperación al sacrificio de la Cruz, y cuando se comienza a sentir malestar ante el término *Redemptrix*. Precisamente por lo ilógico de que en masculino se signifique con este término al Redentor en sentido

72. *Ibíd.*, n. 38, o.c., p. 786.

73. *Ibíd.*, n. 40, o.c., p. 789.

74. El tema ha sido estudiado profundamente por R. Laurentin en su ponencia al Congreso Mariológico-Mariano de 1950 que tuvo lugar en Francia, y está publicado en *Marianum* 13 (1951) con el título «Le titre de Corrédemptice. Étude historique». Viene acompañado por un amplio dossier de textos. A este estudio y a este dossier nos remitimos al presentar la historia del término «corredención».

estricto, mientras que en femenino se designe a quien sólo colabora en la redención en forma subordinada. Se pasa así del término *Redemptrix* al de *Corredemptrix* que, indiscutiblemente, se inspira en los conocidos textos paulinos en que se habla de conmorir con Cristo y de coresucitar con Él (cfr. 2 Tim 11; 2 Cor 7, 3; Ef 2, 6; Col 2, 12, etc.). El texto más antiguo conocido es el llamado Himno de Salzburgo, en el que se evidencia la dimensión teológica que se le otorga: *Tu com-passa Redemptori...Tu cor-redemptrix fieres*. De la *compasión* se ha pasado a la *corredención*, en un intento, además, de mostrar la participación de Santa María en la obra de Cristo, preservando al mismo tiempo la verdad de que Él es el *único* Redentor.

A lo largo de la historia, el uso del término *corredentora* se mantendrá en un discreto plano hasta 1904 —año de gran fervor mariano por ser el cincuentenario de la promulgación del dogma de la Inmaculada Concepción— en el que se convierte en el centro del debate en torno a la participación de Santa María en la obra de la Redención, suscitando aceptación y rechazo⁷⁵. En 1914 se conceden indulgencias a una oración a la Virgen en la que se la denomina *Corredentora*⁷⁶, Pío XI usa este título en algunos discursos que escasamente pueden comprometer su autoridad doctrinal. Por su parte, ni el Concilio Vaticano II ni el *Catecismo de la Iglesia Católica* lo usan.

El rechazo del uso de este término por parte de algunos teólogos está motivado precisamente por el temor a que esta co-redención sea concebida en el mismo plano de igualdad que Cristo, restando algo a la unicidad de su sacrificio o de su mediación. A otros semejante argumento les pareció un escrúpulo teológico, pues es evidente que *Corredemptrix* surgió precisamente para evitar este malentendido y que así como se llama a María *corredentora* con Cristo, a nadie se le ocurre llamar a Cristo *corredentor* con Santa María.

En cualquier caso, es claro que el término *Corredentora* nunca ha encontrado total aceptación entre los teólogos. He aquí cómo R. Laurentin describe la situación en 1950: «¿Se puede decir que el término de *Corredentora* se encuentra totalmente aclimatado? La respuesta comporta características distintas según el ámbito: así, el término se ha aclimatado mejor en las obras de piedad que en las obras de doctrina: entre los *mariólogos* que entre los *teólogos*, cuyos puntos de vista, a veces, son difíciles de unir. Si Italia y España han acogido el término sin reticencias, no ha pasado lo mismo en Francia, en Alema-

75. En ese año se publicaron varios artículos y libros con este título en la portada y se estudió la *Corredención* en algunas sesiones del Congreso Mariano Internacional, teniendo sus fervientes partidarios —Renadin, P., Lepecier, A.M., Lebon, J., etc.— y sus detractores —Bartman, B., Martin, R.M., etc.— Cfr. LAURENTIN, R., «Le titre de *Corrédemptrice*», o.c., p. 413.

76. Cfr. AAS (1914), 108.

nia y, menos aún, en los países de habla inglesa»⁷⁷. La situación actual podría describirse en forma parecida.

Es claro también que, aunque la cuestión se refiera directamente a un término —Corredentora—, en el fondo se encuentra una cuestión de conceptos: cómo ha de concebirse la cooperación de Santa María a la Redención operada por Cristo. La corredención es entendida muchas veces por sus defensores como participación activa de Santa María no sólo en la aplicación de los frutos de la Redención, ni simplemente como intercesión, sino como participación activa e inmediata en el mismo acto redentor del Calvario. Se trata de una participación que es calificada a veces como «cooperación activa a la redención objetiva» y que, por tanto, no viene descrita sólo como una forma de corredimir superior a la de los santos, sino como una cooperación de otro orden. Es decir, María estuvo asociada a Cristo *ad illud opus (redemptionis) perficiendum*, y ciertamente en forma inmediata, aunque secundaria y subordinada. De hecho, no raras veces, al valor redentor de la *compasión* de Santa María en el Calvario se le aplica la misma causalidad y siguiendo el mismo esquema que emplea Santo Tomás a la hora de analizar cómo nos redime la muerte de Cristo (*S. Th.*, III, q. 48): con su *compasión*, Santa María coopera de forma inmediata a la redención «por modo de mérito, de satisfacción y de sacrificio».

Se comprende que quienes no aceptan una cooperación inmediata de Nuestra Señora en el mismo hacerse de la obra redentora de Cristo no acaben de aceptar el término Corredención, tantas veces utilizado expresamente para designar específicamente esta cooperación. Entre quienes no aceptan esta cooperación inmediata se encuentran autores como J. Rivière, Y. Congar, H. Lennerz, G. Philips, A. Michel, W. Goosens, mientras que entre los que la aceptan se encuentran J. Lebon, J.M. Bover, G. Alastruey, J.A. de Aldama, J. Bitremieux, C. Dillenschneider, B.H. Merkelbach, M.J. Nicolas, G.M. Roschini, D. Bertetto, J. Galot. No se trata, por lo tanto, de una simple cuestión de palabras.

En cualquier caso, los motivos que aducen para la eliminación del término Corredentora se pueden resumir en los siguientes⁷⁸:

- 1) Es un título reciente y, por tanto, ajeno a la Tradición de la Iglesia.
- 2) Este apelativo puede inducir a error, pues la partícula *co* (del término *Corredentora*) no indica subordinación, sino coordinación y por eso univocidad e igualdad⁷⁹.

77. LAURENTIN, R., «Le titre de Corrédemprice», o.c., p. 420.

78. Seguimos en este tema a ROSCHINI, G.M., *La Madre de Dios*, o.c., t. I, pp. 537-544.

79. Cfr. CONGAR, Y.M., «Bulletin de Theologie», RSPTh 27 (1938) 648.

3) Dificulta el diálogo ecuménico, al herir la sensibilidad de los hermanos separados, porque se opone frontalmente a su principio *Unus Mediator*.

Respecto a la 1.^a) objeción, el profesor Laurentin, en el estudio histórico que hemos citado, ha mostrado que no se trata precisamente de un título tan reciente. Se encuentra por primera vez, como ya hemos dicho, en dos manuscritos del Salzburgo del siglo xv, en un himno latino. Este título se deriva de otro mucho más antiguo, el de *Redentora*, que se encuentra unas 94 veces desde el siglo x hasta 1750, pero utilizado en el sentido de «Madre del Redentor».

La permuta de ambos títulos, como hemos notado, se realiza a mediados del siglo xvii, cuando se comenzó a tratar más frecuentemente de la cooperación inmediata de la Virgen a la obra de la salvación. Pues en esa cooperación inmediata no podía llamarse Redentora a María, sino sólo Corredentora. Por tanto, hasta ese siglo es mucho más frecuente en la literatura mariana la denominación de Redentora que Corredentora.

Después de la controversia suscitada por el *Monita salutaria* de Adán Widenfeld⁸⁰ (xvii) —en el que se ataca directamente el título Corredentora— va tomando cuerpo la utilización de este nombre, de tal manera que prevalece sobre el antiguo.

En el siglo xix, decae el uso del término Redentora y se generaliza el de Corredentora y en el siglo xx, se utiliza en algunos documentos emanados por la Santa Sede: en el pontificado de San Pío X, aparece tres veces en el *Acta Apostolicae Sedis* —en dos documentos del Santo Oficio y en uno de la Sagrada Congregación de Ritos— y Pío XI usa este título en dos discursos y un mensaje radiofónico⁸¹.

En relación a la 2.^a) dificultad, es fácil constatar que «en nuestro caso no se trata de *Un Redentor y una Redentora* (en un plano de igualdad o de coordinación), sino de *un Redentor y una Corredentora* (en un plano de desigualdad o de subordinación). Se vuelve así a la razón misma que dio origen al término Corredentora. No se ve, pues, cómo puede rechazarse este término»⁸².

Por último, la objeción 3.^a) no sólo hace referencia al nombre o título de esta verdad mariana, sino a la misma verdad. No se trata de un problema meramente terminológico, sino de una negación *a radice* de la cooperación a la obra salvadora.

Aunque en los documentos más recientes del Magisterio, y entre ellos en el Concilio Vaticano no se ha utilizado la palabra *Correden-*

80. En esta obra el autor pone en boca de María la siguiente frase: *Ne me vocaberis salvatricem et corredemptricem*. WIDENFELD, A., *Monita salutaria B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos*, Gante 1673, n. 9.

81. Cfr. *L'Osservatore Romano*, 1-XII-1933; 25-III-1934; 29/30-IV-1935.

82. ROSCHINI, G.M., *La Madre de Dios*, o.c., t. I, p. 540.

tora, se exalta el servicio de María a la Redención, en tanto que Ella intervino activamente en la salvación del género humano. Se puede concluir que se ha prescindido de esta terminología por motivos pastorales y ecuménicos, pues «podría engendrar equívocos interpretativos, sea al pueblo de Dios, no familiarizado con sutilezas teológicas, sea entre los hermanos separados particularmente hostiles a tal terminología»⁸³.

Por tanto, debe decirse que es correcto el uso del título de Corredentora, siempre que se utilice en su sentido adecuado: María, por designio divino, coopera con su profunda fe, con su obediencia constante y con su eximio amor en la Redención de la humanidad, pero no en el mismo plano que el Redentor⁸⁴. «La Iglesia sabe y enseña con S. Pablo que uno solo es nuestro mediador: *Hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate de todos*. La misión maternal de María para con los hombres no oscurece ni disminuye en modo alguno esta mediación única de Cristo, antes bien sirve para demostrar su poder: es mediación de Cristo»⁸⁵.

Bibliografía

- BARAUNA, G., *De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921-1958)*, Roma 1960.
- BERTETTO, D., *Maria corredentrice, la cooperazione prossima e immediata di Maria alla redenzione cristiana*, Alba 1951.
- BOVER, J.M., *Maria mediadora universal. Soteriología mariana*, Madrid 1946.
- CAROL, J.B., *De Corredemptione B. Mariae Virginis*, Roma 1950.
- IDÍGORAS, J.L., *La maternidad espiritual de María*, Bogotá 1986.
- JAVELET, R., *Marie la femme mediatrice*, Paris 1984.
- SALGADO, J.M., *La Maternité Spirituelle de la très Sainte Vierge Marie*, Vaticano 1990.
- SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ÉTUDES MARIALES, EtMar 16 (1959); 17 (1960); 18 (1961); 23 (1966); 24 (1967).
- SPIAZZI, R., *La mediatrice de la reconciliazione*, Roma 1951.

83. MEO, S., «Nueva Eva», en NDM, p. 1483.

84. Como escribe J. Galot, considerada en sí misma la expresión —Corredentor— es atrevida. «Pablo tenía profundamente conciencia de la infinita distancia que separa a Dios del hombre, y sin embargo afirma una verdadera cooperación del apóstol con Dios. Si se añade que todo cristiano está llamado a una misión apostólica, se debe reconocer que todo cristiano debe cooperar con Dios en la obra redentora. La palabra *corredentor* es más atrevida que aquella de *cooperador de Dios*; es más o menos equivalente. Ésta es la perspectiva en que se aplica a María el calificativo de Corredentora. Incluso precisando que en Ella el título tiene un valor único y superior, se le atribuye conservando ante los ojos el horizonte de una Iglesia corredentora y de cristianos totalmente entregados a una tarea de corredención» (GALOT, J., *María, la donna nell'opera della salvezza*, o.c., 243).

85. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 38, o.c., pp. 785-786.

CAPÍTULO XIII

EL CULTO A LA SANTÍSIMA VIRGEN

1. SENTIDO DEL CULTO A MARÍA

En las páginas de este libro, hemos contemplado a María adornada con los excelsos dones que Dios le ha otorgado.

En primer lugar, hemos estudiado la Maternidad divina, que es el privilegio mayor que el Señor ha podido conceder a una criatura y que la eleva a una dignidad singular. A continuación se ha tratado de su maternidad virginal, ya que, por una gracia singular divina, concibió y dio a luz al Redentor de los hombres, sin menoscabo de su integridad corporal.

Después, hemos observado cómo Dios, para preparar una digna morada al Redentor, la preservó de toda mancha de pecado desde el primer instante de su concepción y cómo al finalizar su vida en este mundo, el Creador la glorificó, llevándola en cuerpo y alma a los cielos, donde, coronada como Reina de cielos y tierra, está sentada en el trono a la derecha de su Hijo.

Posteriormente, hemos visto su misión materna, por la que extiende su intercesión, protección y ayuda a todos los hombres.

Vamos a tratar finalmente del culto debido a María.

Se define el culto como «los actos por los que se reconoce la excelencia de una persona y donde se manifiestan la sumisión y dependencia del que los realiza». San Juan Damasceno lo define como «un acto de sumisión procedente del reconocimiento de la excelencia de otro»¹. Santo Tomás dice que culto es «el acto o los actos con los que

1. SAN JUAN DAMASCENO, *Or. 3 de Imaginibus*, 26, PG 94, 1346. También se ha definido como «species honoris ordinis religiosi».

expresamos el reconocimiento de nuestra dependencia de Dios y por los que elevamos nuestra mente a Él»².

Como Dios posee una excelencia infinita, cualquier reconocimiento de la excelencia de una criatura tiene sentido, en tanto en cuanto ese reconocimiento tenga su término en Él, pues todos los seres creados participan, en diverso grado, de su excelencia increada. Es, por tanto, esencialmente diverso, y no sólo de grado, el culto tributado a Dios y el otorgado a todos los demás seres. A Dios se le profesa un culto de adoración y a los santos, a los ángeles y a María un culto de veneración.

Como María sobresale en dignidad, honor y santidad a todos los ángeles y santos, debe recibir un culto del todo singular, dentro de la veneración.

Se suelen distinguir los siguientes tipos de culto:

- a) de *latría*, o de adoración, debido a Dios por su excelencia increada e infinita;
- b) de *hiperdulía*, o de sobre veneración³, tributado a María por su excelsa dignidad de Madre de Dios y su plenitud de gracia;
- c) de *dulía*, o de veneración⁴, dado a los santos, a causa de su excelencia sobrenatural.

Por la forma de tributarlo, el culto puede ser *interno*, si el reconocimiento de la excelencia se hace sólo mentalmente, o *externo*, si ese reconocimiento se expresa con signos externos. Y éste, a su vez, se subdivide en *público*, cuando es testimonio de los sentimientos de la sociedad religiosa, o *privado*, si sólo lo tributa un individuo.

2. EL CULTO MARIANO EN EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio afronta en la cuarta parte del capítulo VIII de la Constitución *Lumen gentium* el culto a la Bienaventurada Virgen María en la Iglesia (nn. 66-67).

El n. 66 está centrado en la naturaleza y el fundamento del culto mariano:

2. SANTO TOMÁS, *Summa contra gentiles*, I, III, c. 119.

3. Cfr. *Id.*, *S. Th.*, 3, q. 25, a. 5; SAN BUENAVENTURA, *In 3 S ent.* dist. 9, a. 1, q. 3.

4. El término *dulía* procede de la palabra *duloi* (siervos); el culto de *dulía* es la «veneración dirigida a los que son siervos de Dios. Esa veneración es, por lo mismo, distinta de la que se dirige al que por esencia es el único Señor, a Dios. Así decía el Concilio Romano del año 993, refiriéndose al culto de los santos: Honramos a los siervos de modo que redunda el honor en el Señor que dijo: 'El que os recibe a vosotros, me recibe a Mí'». ALDAMA, J.A. DE, «El culto de la Santísima Virgen en la Iglesia», en AA.VV. *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1966, p. 1051.

1. Afirma que la Iglesia tributa a la Virgen «un culto especial». No utiliza la terminología *ad usum* de hiperdulía, pero sin tecnicismos sostiene que es «enteramente singular», distinguiéndose esencialmente de la adoración rendida a Dios y también diferenciándose del culto otorgado a los santos.

2. A continuación expone los fundamentos del culto mariano.

3. Indica además el carácter permanente del culto mariano, afirmando su antigüedad y su progresiva profundización a partir de la definición dogmática de la maternidad divina en Éfeso.

4. Se explicitan las cuatro modalidades del culto a María:

a) *la veneración* —es el elemento esencial del culto—, por cuyo medio se reconoce su egregia dignidad. Esta veneración se plasma de modo especial en la mención mariana de las plegarias eucarísticas;

b) *el amor*, que surge de la piedad filial ante una «madre amantísima»⁵. María es amable por el caudal de tesoros que Dios le ha otorgado y, en especial, por haber sido constituida en Madre de Dios y madre nuestra;

c) *la invocación*, por ser «Abogada, Auxiliadora, Socorro y Mediadora»⁶;

d) *la imitación*, por ser la llena de gracia, adornada de todas las virtudes en grado excelso.

5. Finalmente, concluye este número ratificando la subordinación del culto mariano al de adoración tributado a la Santísima Trinidad. También muestra la orientación cristológica de todo el culto a María, ya que «las diversas formas de piedad hacia la Madre de Dios [...] hacen que, al ser honrada la Madre, el Hijo [...] sea mejor conocido, amado y glorificado»⁷.

En el n. 67 se dan algunas directrices para el correcto ejercicio del culto mariano:

1. «A todos los hijos de la Iglesia» hace tres exhortaciones:

a) que fomenten el culto a María, particularmente el litúrgico;

b) que estimen en mucho las prácticas tradicionales de piedad mariana, frecuentemente recomendadas por el Magisterio;

c) que observen las normas sancionadas por la Iglesia acerca de la veneración a las imágenes de culto.

5. *Lumen gentium*, n. 53.

6. *Ibíd.*, n. 62.

7. *Ibíd.*, n. 66.

2. «A los teólogos y predicadores» les recomienda:

- a) que se abstengan de toda falsa exageración;
- b) y de toda excesiva mezquindad al tratar de la singular dignidad de la Madre de Dios;
- c) que eviten toda expresión que pueda inducir a error a los hermanos separados;
- d) que cultiven el estudio de la Sagrada Escritura, de los Padres y doctores, de la liturgia bajo la guía del Magisterio y expliquen rectamente los oficios y privilegios de la Santísima Virgen.

3. «A todos los fieles» les recuerda que la verdadera devoción «no consiste ni en un sentimentalismo estéril y transitorio, ni en una vana credulidad, sino que procede de la fe auténtica, que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios»⁸ y a un amor filial a María imitando sus virtudes.

3. LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA *MARIALIS CULTUS*

El Concilio Vaticano II, por medio de la Constitución *Lumen gentium*, que acabamos de estudiar y de la Constitución *Sacrosantum Concilium*, ha puesto las bases para una provechosa reforma litúrgica del culto mariano, que quedó plasmada especialmente en la Exhortación Apostólica *Marialis cultus*, promulgada por Pablo VI el 2 de febrero de 1974. Este documento consta de tres partes netamente diferenciadas.

A) La primera parte —*El culto a la Virgen en la liturgia*— consta de dos secciones entre sí complementarias.

1. La sección primera se centra en el lugar de la *Virgen en la liturgia restaurada*. Siguiendo las directrices del último Concilio se enfatiza en la ubicación de María dentro del ciclo anual de los misterios de Cristo.

En la liturgia de Adviento se recuerda a la Virgen Inmaculada en la espera mesiánica y en la espera del retorno glorioso de Cristo. De esta forma se da «un feliz equilibrio cultural que puede ser tomado como norma para impedir toda tendencia a separar [...] el culto a la Virgen de su punto necesario de referencia: Cristo»⁹.

El tiempo de Navidad es una prolongada memoria de la maternidad divina virginal. «En la solemnidad de la Natividad del Señor, la

8. *Ibíd.*, n. 67.

9. PABLO VI, Exhortación *Marialis cultus*, n. 4. Los textos de esta Exhortación se han tomado de *Insegnamenti di Paolo VI*, Roma 1974, t. XII, pp. 100-146.

Iglesia, al adorar al divino Salvador, venera a su Madre gloriosa, en la Epifanía del Señor, al celebrar la llamada universal a la salvación, contempla a la Virgen, verdadera Sede de la Sabiduría y verdadera madre del Rey [...] y en la fiesta de la Sagrada Familia, escudriña venerante la vida santa que llevan en la casa de Nazaret Jesús, Hijo de Dios e Hijo del hombre, María, su Madre y José el hombre justo»¹⁰. Siguiendo una antigua sugerencia de la liturgia de Roma, el día 1 de enero se conmemora la fiesta de la Maternidad divina, donde se celebra la parte que tuvo María en el misterio de la salvación y se ensalza la singular dignidad de que goza la Madre Santa, por la que merecimos recibir al Autor de la vida¹¹.

Se colocan a continuación las demás fiestas marianas en el calendario litúrgico —la Anunciación, la Asunción, la Natividad de María, la Visitación, la Presentación, etc.—. Queda remarcado notablemente en este documento la inserción de todos estos momentos de la vida de la Virgen en la celebración de los misterios salvíficos de Cristo, a los cuales María estuvo íntimamente unida «como Madre del Siervo doliente de Yahvéh, como ejecutora de una misión referida al antiguo Israel y como modelo del nuevo Pueblo de Dios».

Se estudia, a continuación, la presencia de la Virgen en algunas plegarias eucarísticas —tanto del Canon Romano, como de la III.^a Plegaria—: esta «memoria cotidiana, por su colocación en el centro del santo sacrificio, debe ser tenida como una forma particularmente expresiva del culto que la Iglesia rinde a la Bendita del Altísimo»¹³.

El documento realiza un rápido recorrido sobre el *Misal restaurado* y resalta la síntesis que hace entre los temas marianos tradicionales —la Inmaculada, la plenitud de gracia, la maternidad divina, la Asunción, la Realeza maternal y algunos más— y otros nuevos, por ejemplo, el tema María-Iglesia¹⁴.

También se fija en los Leccionarios y en la Liturgia de las Horas, que contienen «preclaros testimonios de piedad hacia la Madre de Dios»¹⁵, y concluye que el resumen del «examen realizado sobre los libros litúrgicos restaurados lleva a una confortadora constatación: la instauración posconciliar, como estaba ya en el espíritu del movimiento litúrgico, ha considerado con adecuada perspectiva a la Virgen en el misterio de Cristo y en armonía con la tradición, le ha reco-

10. *Ibíd.*, n. 5.

11. *Ibíd.*, n. 5.

12. *Ibíd.*, n. 7.

13. *Ibíd.*, n. 10.

14. *Ibíd.*, n. 11.

15. *Ibíd.*, nn. 12-15.

nocido el puesto singular que le corresponde dentro del culto cristiano, como Madre santa de Dios, íntimamente asociada al Redentor»¹⁶.

2. La segunda sección —*La Virgen modelo de la Iglesia, en el ejercicio del culto*— profundiza en las relaciones entre María y la liturgia. Es decir, presenta a María como ejemplo de la actitud con que la Iglesia debe celebrar los sagrados misterios.

En efecto: se toman como modelo de referencia, para todo acto de culto, las disposiciones de María en su relación con Cristo:

- María es la *Virgen oyente* que acoge con fe la palabra de Dios (cfr. Lc 1, 28-45)¹⁷.
- María es la *Virgen orante* que abre su espíritu en expresiones de gloria a Dios (cfr. Lc 1, 46-50; Jn 2, 1-12)¹⁸.
- María es la *Virgen-Madre* que por su fe y obediencia engendró en la tierra al verbo de Dios (cfr. Lc 2, 1 ss.)¹⁹.
- María es la *Virgen oferente* (cfr. Lc 2, 22-35; Jn 19, 25-27)²⁰.
- María es la *Maestra de la vida espiritual* para cada uno de sus hijos²¹.

B) En la segunda parte —*Por una renovación de la piedad mariana*— Pablo VI desea indicar los principios programáticos para adecuar la veneración a la Madre de Dios a las circunstancias actuales, según el lugar y el tiempo, y según la distinta sensibilidad de los pueblos y su diferente tradición cultural.

1. En la sección primera muestra las notas características de una válida devoción mariana:

- *Trinitaria*, fundada en la necesaria pertenencia del culto mariano al único culto cristiano, que «por su naturaleza, es culto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo o como se dice en la liturgia al Padre por Cristo en el Espíritu»²².
- *Cristológica*, pues «en la Virgen María todo es referido a Cristo y todo depende de Él: en vistas a Él, Dios Padre la eligió desde toda la eternidad como Madre toda santa y la adornó con dones del Espíritu Santo que no fueron concedidos a ningún otro». Por esto es esencial «que en las expresiones del culto a la Virgen se ponga en particular relieve el aspecto cristológico y se haga de manera que éstas reflejen el plan de

16. *Ibíd.*, n. 15.

17. *Ibíd.*, n. 17.

18. *Ibíd.*, n. 18.

19. *Ibíd.*, n. 19.

20. *Ibíd.*, n. 20.

21. *Ibíd.*, n. 21.

22. *Ibíd.*, n. 25.

Dios, el cual preestableció, con un único y mismo decreto, el origen de María y la encarnación de la divina Sabiduría. Esto contribuirá indudablemente a hacer más sólida la piedad hacia la Madre de Jesús y a que esa misma piedad sea un instrumento eficaz para llegar al pleno conocimiento del Hijo de Dios, hasta alcanzar la medida de la plenitud de Cristo»²³.

- *Pneumatológica*, ya que «la reflexión teológica y la liturgia han subrayado cómo la intervención santificadora del Espíritu en la Virgen de Nazaret ha sido un momento culminante de su acción en la historia de la salvación»²⁴. Por ello se pide a los estudiosos que profundicen en la acción del Espíritu Santo en el *mysterium salutis* y así «lograr que los textos de la piedad cristiana pongan debidamente en claro su acción vivificadora; de tal reflexión aparecerá, en particular, la misteriosa relación existente entre el Espíritu de Dios y la Virgen de Nazaret, así como su acción sobre la Iglesia; de este modo, el contenido de la fe [...] dará lugar a una piedad más intensamente vivida»²⁵.
- *Eclesial*, poniendo de manifiesto el puesto que María ocupa en la Iglesia: «... el más alto y más próximo a nosotros después de Cristo»²⁶ y de esta manera «sentir más intensamente los lazos fraternos que unen a los fieles porque son hijos de la Virgen, a cuya generación y educación espiritual Ella colabora con materno amor, e hijos también de la Iglesia, ya que nacemos de su parto, nos alimentamos con leche suya y somos vivificados por su Espíritu y porque ambas concurren a engendrar el Cuerpo místico de Cristo»²⁷.

2. En la sección segunda se dan cuatro orientaciones, para que la renovación del culto mariano esté en sintonía con el espíritu del Concilio y así refuerce las notas indicadas en la sección anterior:

- *Orientación bíblica*. En la actualidad la impronta bíblica es un postulado general de la piedad cristiana. El culto a la Virgen no puede estar, por tanto, al margen de esta realidad; más aún, la devoción mariana debe basarse en el dato bíblico para adquirir un nuevo vigor. «La Biblia al proponer de modo admirable el designio de Dios para la salvación de los hombres, está toda

23. *Ibíd.*, n. 25.

24. *Ibíd.*, n. 26.

25. *Ibíd.*, n. 27.

26. *Lumen gentium*, n. 54.

27. PABLO VI, Exhortación *Marialis cultus*, n. 28.

ella impregnada del misterio del Salvador y contiene, además, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, referencias indudables a aquella que fue Madre y Asociada del Salvador»²⁸. Las fórmulas de oración marianas se deben inspirar en la Biblia y así, al mismo tiempo que los fieles veneran a María, *Sedes Sapientiae*, son iluminados por la luz de la palabra divina.

- *Orientación litúrgica*. La Exhortación papal recomienda que las devociones marianas «se ordenen de manera que estén en armonía con la sagrada liturgia, se inspiren de algún modo en ella y, dada su naturaleza superior, conduzcan a ella al pueblo cristiano»²⁹. También sale al paso de dos actitudes erradas por parte de los pastores:

- a) la de aquellos que abandonan los ejercicios de piedad y crean un vacío devocional;
- b) la de los que amalgaman en celebraciones híbridas, ejercicios piadosos y litúrgicos. Y da un criterio: «... la norma conciliar prescribe armonizar los ejercicios de la piedad con la liturgia, no confundirlos con ella»³⁰.

- *Orientación ecuménica*. Aunque no elude las discordancias que en el culto a María hay entre los católicos y los cristianos separados, la Exhortación impulsa a que la veneración a la Virgen sea un elemento básico para la unión de los cristianos. «Nos alegramos de comprobar que una mejor comprensión de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia, por parte de los hermanos separados, hace más fácil el camino hacia el encuentro», pues «la causa de la unión de los cristianos pertenece específicamente al oficio de la maternidad espiritual»³¹.

- *Orientación antropológica*. Finalmente hay que adecuar la devoción mariana a la mentalidad del hombre y de la mujer del mundo actual, con sus profundos cambios de costumbres y condiciones de vida. Una falta de la debida adecuación influye negativamente en el culto mariano y también en una disminución de afecto hacia María, no tomándola como Modelo. La Virgen es ejemplo y arquetipo de la adhesión libre y personal a la voluntad de Dios³². «Es modelo eximio de la condición femenina y ejemplar limpidísimo de vida evangélica»

28. *Ibid.*, n. 30.

29. *Sacrosanctum Concilium*, n. 13.

30. PABLO VI, Exhortación *Marialis cultus*, n. 31.

31. *Ibid.*, n. 33.

32. *Ibid.*, n. 35.

ca»³³. «María puede ser tomada como esperanza de los hombres de nuestro tiempo»³⁴.

C) En la tercera parte el papa Pablo VI nos da unas indicaciones sobre dos ejercicios de piedad mariana: el *Ángelus* y el *Santo Rosario*. Dos devociones recomendadas, repetidas veces, por los papas precedentes y que actualmente conservan su valor de contemplación de los misterios de Cristo, a los que se encuentra inseparablemente unida su Madre.

4. EL CULTO A MARÍA EN LOS DOCUMENTOS POSTERIORES

1. Las indicaciones emanadas en el Concilio Vaticano II en especial en las Constituciones *Lumen gentium*³⁵ y *Sacrosanctum Concilium*³⁶ sobre el culto mariano, junto con las directrices que acabamos de contemplar de la Exhortación *Marialis cultus*, han originado y han servido de pauta para la publicación de las *Misas de la Virgen María*, aprobada por la Congregación para el Culto Divino el día 15 de agosto de 1986.

En los *Praenotanda* de este Misal se indica la intención de esta colección de 46 misas en honor de la Virgen María: «... promover una recta devoción para con la Madre de Dios»³⁷. O sea, estas misas se proponen sobre todo «favorecer, en el ámbito del culto a la Virgen María, unas celebraciones que sean ricas en doctrina, variadas en cuanto al objeto específico y que conmemoren los hechos de salvación cumplidos por Dios Padre en la santísima Virgen, con vistas al misterio de Cristo y de la Iglesia»³⁸.

María por su maternidad divina y por su total entrega a la voluntad de Dios ha entrado en la historia de la salvación colaborando de una forma singular en el misterio de la vida de Cristo. Por esto, «las misas de la bienaventurada Virgen María encuentran su razón de ser y su valor en esta íntima participación de la Madre de Cristo en la historia de la salvación. La Iglesia, conmemorando el papel de la Madre del Señor en la obra de la redención o sus privilegios, celebra ante todo los acontecimientos salvadores en los que, según el desig-

33. *Ibíd.*, n. 36.

34. *Ibíd.*, n. 37.

35. *Lumen gentium*, n. 67.

36. *Sacrosanctum Concilium*, n. 103.

37. *Misas de la Virgen María*, Madrid 1988, t. I, p. 11.

38. *Ibíd.*, p. 17.

nio de Dios, intervino la Virgen María con vistas al misterio de Cristo»³⁹.

Este misal de la Virgen contiene unas misas específicas para los tiempos litúrgicos. En concreto: tres misas para Adviento; seis para el tiempo de Navidad; cinco para Cuaresma; cuatro para el tiempo pas-cual.

Las misas para el tiempo ordinario están clasificadas en tres se-ciones:

- La primera comprende once formularios que celebran la me-moria de María bajo una serie de títulos tomados de la Sagra-da Escritura o que expresan su relación con la Iglesia.
- La segunda sección consta de nueve misas, en las que la Vir-gen es venerada bajo advocaciones que recuerdan su inter-vencción en la vida de los fieles.
- La tercera incluye ocho formularios que conmemoran la me-moria de María bajo títulos que hacen referencia a su poderosa intercesión en favor de los hombres.

2. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, hace una breve síntesis de la doctrina sobre el culto a María del Concilio Vaticano II y de la Exhortación *Marialis cultus*: «*Todas las generaciones me llamarán bienaventurada* (Lc 1, 48): 'la piedad de la Iglesia hacia la Santísima Virgen es un elemento intrínseco del culto cristiano' (MC 56). La Santísima Virgen 'es honrada con razón por la Iglesia con un culto especial. Y, en efecto, desde los tiempos más antiguos, se venera a la Santísima Virgen con el título de 'Madre de Dios', bajo cuya protec-ción se acogen los fieles suplicantes en todos sus peligros y necesida-des [...] Este culto [...] aunque del todo singular, es esencialmente dife-rente del culto de adoración que se da al Verbo encarnado, lo mismo que al Padre y al Espíritu Santo, pero lo favorece muy poderosamen-te' (LG 66); encuentra su expresión en las fiestas litúrgicas dedicadas a la Madre de Dios (cfr. SC 103) y en la oración mariana, como el Santo Rosario, 'síntesis de todo el Evangelio'»⁴⁰.

5. FUNDAMENTO DOGMÁTICO

El Concilio Vaticano II expone resumidamente el fundamento del culto a María⁴¹. La Virgen merece una veneración especial:

39. *Ibíd.*, p. 13.

40. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 971.

41. Cfr. *Lumen gentium*, n. 66.

- a) «por ser Madre santísima de Dios»: la dignidad única y exclusiva de la maternidad divina, unida a todo el cortejo de gracias que la acompañan, elevan a la Virgen a un grado eximio de excelencia;
- b) «porque tomó parte en los misterios de Cristo»: asociándose solidariamente a la misión redentora, María adquiere una excelsa dignidad;
- c) por ser «ensalzada por gracia de Dios, después de su Hijo, por encima de todos los ángeles y de todos los hombres», María merece que se le tribute un culto singular por ser Reina del Reino escatológico adquirido por Cristo Rey.

Pablo VI en la exhortación *Marialis cultus* enumera los «sólidos fundamentos dogmáticos» del culto mariano⁴²:

- a) la singular dignidad de María, Madre del Hijo de Dios y «por lo mismo, hija predilecta del Padre y templo del Espíritu Santo»⁴³;
- b) su cooperación en los momentos decisivos de la obra de la salvación llevada a cabo por el Hijo⁴⁴;
- c) su santidad ya plena desde su concepción inmaculada y a la vez creciente a medida que se adhería a la voluntad del Padre y recorría la vía del sufrimiento;
- d) su misión y condición única en el Pueblo de Dios, del que es al mismo tiempo miembro eminentísimo, modelo acabado y madre amorosísima;
- e) su incesante y eficaz intercesión, mediante la cual, aun habiendo sido asunta al cielo, sigue cercanísima a los fieles que le suplican y aun a los que ignoran que son hijos suyos⁴⁵;
- f) su gloria, que ennoblece a todo el género humano. Pues verdadera hija de Eva, aunque ajena a la mancha de la madre, es verdadera hermana nuestra, que ha compartido en todo nuestra condición;
- g) finalmente, el culto a María tiene su razón última en el designio insondable de Dios, el cual, siendo caridad eterna, lleva a cabo todo según su designio de amor: la amó y obró en ella maravillas (cfr. Lc 1, 49); la amó por sí mismo, la amó por nosotros; se la dio a sí mismo y la dio a nosotros.

42. PABLO VI, Exhortación *Marialis cultus*, n. 56.

43. *Lumen gentium*, n. 53.

44. *Ibíd.*, n. 66.

45. *Ibíd.*, n. 69.

6. LA DEVOCIÓN MARIANA ⁴⁶

Se define la devoción como aquella disposición interior y estable que inclina al reconocimiento de la persona a la que se tributa el culto.

De acuerdo con esta definición, la devoción no se puede identificar ni con la sensibilidad o el sentimiento, que en sí mismos son algo accidental, ni con una serie de actos de culto, aunque sean numerosos y frecuentes. La devoción es algo espiritual, que se enraíza en la voluntad y que comporta la entrega de la persona ⁴⁷.

El Concilio Vaticano II dice que «la verdadera devoción no consiste ni en un sentimentalismo estéril y transitorio, ni en una vana credulidad, sino que procede de la fe auténtica, que nos induce a reconocer la excelencia de la Madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes» ⁴⁸.

Este texto presenta las coordenadas que encuadran la verdadera devoción a María. En efecto, allí se afirma que:

- a) su origen está en la fe;
- b) su finalidad primaria es reconocer la excelencia de la Virgen;
- c) su finalidad secundaria es el aumento de amor a María y la imitación de sus virtudes.

Tres, pues, son los elementos que configuran la recta devoción mariana:

1.º *El reconocimiento* de la excelencia de María. Se trata de un conocimiento sobrenatural, fruto de la fe revelada. Es, por tanto, un don de Dios, que nos descubre la grandeza de la maternidad divina y de los demás dones que Él le ha otorgado, para hacerla digna morada de su Hijo.

Este reconocimiento es también consecuencia del esfuerzo personal, que conduce directamente al estudio profundo de la ciencia ma-

46. En el lenguaje común suele identificarse devoción y culto. Ahora bien, sería deseable distinguirlos y atribuir a cada uno su verdadero significado. La palabra devoción se deriva del verbo *devoeo* (dedicar, consagrar) y comporta, por tanto, una total y perfecta dedicación de uno mismo.

47. Como la devoción comporta la entrega total de uno, en estricta pureza, la devoción sólo puede rendirse a Dios; sin embargo, por analogía, puede aplicarse también a María, sabiendo que el término final de esta devoción es Cristo. Así lo dice JUAN XXIII; «Hoy estáis honrando a la Santísima Virgen, es verdad; pero todo acto de homenaje hacia Ella se resuelve en un vínculo más estrecho con su Hijo Jesús. Ningún otro fin tiene la devoción a María Santísima que el hacer más robusta, más pronta y más operante nuestra fe y más ardiente nuestra caridad y más sentido y fecundo nuestro empeño cristiano. ¡Por María vamos a Jesús!». *Radiomensaje a la ciudad de Turín*, en *Discorsi, Messagi, Colloqui di Giovanni XXIII*, Roma 1960, t. II, p. 259.

48. *Lumen gentium*, n. 67.

riana y al trato individualizado con Nuestra Señora. Dicho de otra forma: la verdadera devoción se fundamenta en un conocimiento serio de lo que la Sagrada Escritura, la Tradición patristica, el Magisterio, los santos y los doctores dicen de María⁴⁹ y en un trato personal constante.

2.º *Amor filial*. La consecuencia directa de ese conocimiento sobrenatural es el amor, pues *fides per caritatem operatur*. Evidentemente es un amor sobrenatural, que nos lleva a honrar y a venerar a María, porque es Madre de Dios y Madre nuestra y es digna de ser amada, porque «en el alma de ‘esta hija de Sión’ se ha manifestado, en cierto sentido toda la ‘gloria de su gracia’, aquella con la que el Padre ‘nos agració en el Amado’»⁵⁰.

3.º *Imitación de sus virtudes*, ya que el amor, si es verdadero, tiende siempre a la identificación con la persona amada y, consiguientemente, a imitar la entrega total de María a Cristo, a través de una vida que es modelo supremo de fe y de obediencia a la voluntad salvífica de Dios⁵¹. Así lo resume San Ambrosio:

«Tened como pintada en una imagen la vida de María, para que en ella como en un espejo, se reflejen la forma de la pureza y la figura de la virtud. Tomad de Ella el ejemplo de vuestra vida, donde, como en un modelo, se os está claramente enseñando qué es lo que hay que corregir, qué es lo que hay que hacer, qué es lo que debéis retener en el camino de la santidad»⁵².

7. PLEGARIAS MARIANAS

El Concilio Vaticano II amonesta a todos los hijos de la Iglesia a «que estimen en mucho las prácticas y los ejercicios de piedad hacia Ella recomendados por el Magisterio en el curso de los siglos»⁵³.

Tres son la notas que deben tener estas plegarias para que estén en sintonía con el sentir de la Iglesia:

49. A este respecto son muy orientadoras las palabras de JUAN XXIII: «La devoción a la Virgen, Madre de Dios y Madre nuestra, debe cultivarse en sentido católico, de tal modo que se modere el pararse en las pequeñas efusiones del sentimiento, al que se entrega a veces nuestro pueblo, exaltando las particularidades locales, más bien que las advocaciones célebres y preeminentes de María: su virginidad, la divina maternidad, su puesto al pie de la Cruz». *Alocución a los rectores de Seminarios italianos*, AAS 59 (1960) 684.

50. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 8, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano 1988, t. X, 1, p. 751.

51. *Lumen gentium*, nn. 56 y 58.

52. SAN AMBROSIO, *De virginibus*, 5, 2, 6, PL 16, 208.

53. *Lumen gentium*, n. 67.

- a) Que en ellas se vea que María es para nosotros «hija predilecta del Padre, Madre asociada del Hijo y sagrario del Espíritu Santo»⁵⁴ y que cuanto se hace en su honor, redunde en honor y gloria de la Santísima Trinidad.
- b) Que en esas prácticas piadosas quede bien patente que todo cuanto María es, lo tiene por ser Madre de Cristo.
- c) Que siendo Madre y Modelo de la Iglesia esa devoción mariana nos ha de conducir a vivir en plena lealtad a la Iglesia.

Sin querer entrar en las variadísimas formas de plegarias marianas existentes, queremos centrarnos en las dos que han sido tratadas por el papa Pablo VI en su Exhortación *Marialis cultus*:

El Ángelus

Esta plegaria «no tiene necesidad de restauración: la estructura sencilla, el carácter bíblico, el origen histórico que lo enlaza con la invocación de la incolumidad en la paz, el ritmo casi litúrgico que santifica momentos diversos de la jornada, la apertura hacia el misterio pascual, por lo cual, mientras conmemoramos la encarnación del Hijo de Dios, pedimos ser llevados por su pasión y cruz a la gloria de su resurrección, hacen que a distancia de siglos conserve inalterado su valor e intacto su frescor»⁵⁵.

El Santo Rosario

Las notas necesarias para una válida devoción mariana, enunciadas anteriormente, se cumplen de una manera destacada en el *Rosario*, multisecular forma de piedad mariana, que, como ha declarado Pablo VI ocupa un lugar prioritario entre las plegarias recomendadas por el Concilio Vaticano II⁵⁶.

La Exhortación *Marialis cultus* reitera la misma validez sobre el *Rosario*, fundándose en las siguientes consideraciones⁵⁷:

1. Por su índole hace que pueda llamarse propiamente *oración evangélica*, pues se recorre, con la consideración de los misterios, la historia de la salvación desde la Encarnación hasta la

54. *Ibíd.*, n. 53.

55. PABLO VI, Exhortación *Marialis cultus*, n. 41. Para un estudio de esta plegaria puede consultarse MAGGIANI, S., «El Ángelus» en NDM, pp. 101-115.

56. PABLO VI, Encíclica *Christi Mater*, AAS 58 (1967) 745-756.

57. *Íd.*, Exhortación *Marialis cultus*, nn. 42-55.

recapitulación que, en la persona de la Madre de la Iglesia, ha conseguido Cristo con su Misterio Pascual⁵⁸.

2. *Su estructura ternaria* responde a la primera catequesis, según los tres tiempos del Misterio de Cristo: humillación, muerte y exaltación (cfr. Fil 2, 6.12)⁵⁹.
3. *Su orientación cristocéntrica*: todo gira en torno a Jesús y a la Madre del Redentor; orientación que culmina en las *doxologías*, en honor de la Santísima Trinidad⁶⁰, con las que se concluye cada misterio.
4. *Su entronque con la liturgia*, pues, como ella, es una oración comunitaria y bíblica, que gira en torno al misterio de Cristo. El *Santo Rosario*, habiéndose derivado de la oración litúrgica, fácilmente nos prepara y dirige hacia la liturgia⁶¹.

Por tanto, siguen totalmente válidas las razones que la acreditan como «compendio del Evangelio» y que sea «la oración tan querida de la Virgen y tan recomendada por los Sumos Pontífices».⁶²

Sintéticamente resume San Josemaría Escrivá el valor devocional de esta plegaria con las siguientes palabras: «El rezo el santo Rosario, con la consideración de los misterios, la repetición del Padrenuestro y del Avemaría, las alabanzas a la Beatísima Trinidad y la constante invocación a la Madre de Dios, es un continuo acto de fe, esperanza y amor, de adoración y reparación»⁶³.

Bibliografía

- ALDAMA, J.A. DE, «El culto a la santísima Virgen en la Iglesia», en AA.VV. *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1966.
- BANDERA, A., *La Virgen María y los sacramentos*, Madrid 1978.
- BARRE, H., *Prières anciennes de l'occident à la Mère du Sauveur*, Paris 1963.
- BONNICHON, M., *María en la nueva liturgia de la Palabra*, Santander 1974.
- GARRIDO, M., «María la Madre de la Iglesia en la liturgia promulgada por Pablo VI», *EphMar* 32 (1982) 223-236.
- MUÑOZ, H.-IZAGUIRRE, R., *Orando con María. Selección, presentación y comentario de oraciones litúrgicas marianas*, Buenos Aires 1980.
- ORTIZ DE URBINA, I., «El culto mariano y su problema lingüístico», *EstMar* 43 (1978) 19-27.
- POZO, C., «Investigaciones sobre el culto mariano», *Mar* 37 (1975) 370-388; 38 (1976) 288-314.

58. *Ibíd.*, n. 45.

59. *Ibíd.*

60. *Ibíd.*, n. 46.

61. *Ibíd.*, n. 48.

62. PABLO VI, Encíclica *Mense maio*, AAS 57 (1965) 357.

63. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *El Santo Rosario*, Madrid 1989, p. 11.

BIBLIOGRAFÍA¹

MANUALES Y ESTUDIOS GENERALES

- AA.VV., *Enciclopedia Mariana Posconciliar*, Madrid 1975.
- AA.VV., *Nuestra Señora de América*, Bogotá 1988, 2 tomos.
- ALASTRUEY, G., *Mariología. Tratado de la Santísima Virgen*, Madrid 1956.
- ALDAMA, J.A. DE, «Mariología seu Madre Redemptoris», en *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid 1961, t. III.
- ALDAMA, J.A., *Temas de Teología Mariana*, Madrid 1966.
- ALFARO, J., *María, la bienaventurada porque ha creído*, Roma 1982.
- BAUMER, R., SCHEFFCZYK, L., *Marienlexikon*, St. Ottilien 1988, t. I ss.
- BERTETTO, D., *La Madonna oggi*, Roma 1975. *Maria la Serva del Signore*, Nápoles 1988. *Santità con Maria*, Nápoles-Roma 1987.
- CAROL, J., *Mariología*, Madrid 1964.
- DE FIORES, S.-MEO, S., *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid 1988.
- DEISS, L., *María, Hija de Sión*, Madrid 1967.
- DILLENCHNEIDER, C., *El misterio de Nuestra Señora y nuestra devoción mariana*, Salamanca 1965.
- ESQUERDA, J., *María en la Missió de l'Església*, Barcelona 1981.
- FORTE, B., *María, la donna icona del Mistero*, Cinisello Balsamo 1989.
- GALOT, J., *La fe de María y la nuestra*, Bilbao 1975. *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1991.
- GARCÍA PAREDES, J.C.R., *María en la comunidad del reino. Síntesis de Mariología*, Madrid 1988.

1. La bibliografía sobre María es abundantísima. Aquí recogemos solamente los manuales, diccionarios y enciclopedias más conocidos. Respecto a los trabajos sectoriales, nos remitimos a los trabajos citados a pie de página.

Para una bibliografía exhaustiva puede consultarse BESSUTI, M., *Bibliografía Mariana*, Roma 1850-1988, 7 volúmenes. Comprende un elenco bibliográfico de literatura mariana que abarca los años 1948 al 1983.

- GHERARDINI, B., *La Madre*, Frigento 1989.
- GIRONÉS, G., *La Humanidad Salvada y Salvadora*, Valencia 1987.
- GONZÁLEZ, C.I., *María, Evangelizada y Evangelizadora*, Bogotá 1988.
- GRAEF, H., *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona 1967.
- GUARDINI, R., *María, la Madre del Señor*, Madrid 1960.
- IBÁÑEZ, J.-MENDOZA, F., *La Madre del Redentor*, Madrid 1988.
- JOURNET, C., *Esquisse du développement du dogme marial*, Paris 1954.
- LAURENTIN, R., *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 1968. *La Vergine Maria: mariologia postconciliare*, Roma 1973.
- MANOIR, H. DU, *María*, Paris-Beauchesnes 1949-1971, 8 tomos.
- MARTÍNEZ SIERRA, A., *María la Madre del Señor*, Madrid 1986.
- MCNAMARA, K., *Mother of de Redeemer*, Dublin 1955.
- MELOTTI, L., *Maria la Madre dei viventi*, Torino 1986.
- MERKELBACH, B.E., *Mariología*, Bilbao 1954.
- NICOLAS, M.J., *Il est né de la Vierge Marie. Marie dans le Mystère chretien*, Paris 1969. *Theotókos. El misterio de María*, Barcelona 1967.
- O'CARROL, M., *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blesses Virgin Mary*, Wilmington, Delaware 1982.
- PARENTE, P., *María con Cristo nel disegno di Dio*, Milano 1985.
- PESCE, P.G., *Compendio di Mariologia*, Milano 1964.
- POZO, C., *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990.
- ROSCHINI, G.M., *Maria Santissima nella storia della salvezza*, Isola de Liri, 1969, 4 tomos. *Diccionario Mariano*, Barcelona 1964. *La Madre de Dios, según la fe y la Teología*, Madrid 1962, 2 tomos.
- ROYO MARIN, A., *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*, Madrid 1968.
- SCHMAUS, M., «La Virgen María», en *Teología Dogmática*, Madrid 1963, t. VIII.
- SPIAZZI, R., *Enciclopedia Mariana Theotokos*, Madrid 1960.
- VELÁSQUEZ, F., *María la Virgen Madre*, Bogotá 1986.
- VERGÉS, S., *María en el misterio de Cristo*, Salamanca 1972.

ÍNDICE BÍBLICO

GÉNESIS

1, 2	118, 140
1, 12	84
2, 4	117
2, 8-9	101
3, 13	166
3, 14-19	83
3, 15	40, 71, 81, 82-87, 93, 178, 198, 246, 261
4, 10	166
4, 25	84
5, 1	115, 117
5, 2	94
6	101
6, 6	128
6, 8-14	136
6, 19	94
8, 21	101
9, 8 y ss.	83
12, 1 y ss.	83
12, 18	166
13, 15	84
16, 11	138
17, 7	84
17, 16-19	100
18, 10-14	100
20, 9	166
21, 13	84
22, 17	84
24, 10	153
24, 12-15	100
24, 13 y ss.	88, 90
26, 24	137
28, 12	101
28, 13-16	137
29, 25	166
37, 9	124, 192
37, 11	157
41, 55	181

ÉXODO

2	95
2, 8	90
3	83, 101
3, 1-11	101
3, 11	137
3, 12	88, 137
3, 19	261
4, 19-20	115
7, 8	88
13, 2	158, 218
13, 12	152, 158
13, 13	158
14, 11	166
15, 1 y ss.	147
15, 20-21	100
16, 33	101
17, 3	166
19, 5	174
19, 8	181
20, 12	261
23, 14-17	164
24, 3	181
24, 10	153
25, 10-26	101
25, 31-40	101
25, 29-33	152
30, 23	128
34, 19	152, 218
40, 35	141

LEVÍTICO

12, 1-8	159
12, 2	216
12, 6	159
18, 19	216
23, 5-6	164
26, 12	174

NÚMEROS

3, 41	218
13, 13	152
18, 15-16	158
18, 16	218
23, 7	123
23, 11	166
24, 17	124

DEUTERONOMIO

7, 6	174
14, 2	174
16, 1-17	164
21, 15-17	152, 218
22, 20-21	118
26, 5	115
32, 10	94

JOSÚE

14, 7	142
24, 29	142

JUECES

3, 10	141
5, 1 y ss.	147
5, 24	144
11, 12	179
11, 29	141
13, 3-5	138
13, 24	138

RUT

4, 18 y ss.	117
-------------	-----

1 SAMUEL

1	100
1, 4-11	145
1, 11	142
1, 19-28	145, 159
1, 20	138
2, 1-10	100, 145, 147
2, 11	159
2, 20	159
11, 15	129
16	151
20, 6	151
26, 19	89
24, 7	128

2 SAMUEL

5, 2	125
5, 7-9	151
6, 1-23	143
6, 9	143
6, 11	143
6, 15	143
6, 16	143
7, 12-16	87
7, 14 y ss.	271

1 REYES

1, 6	166
1, 16	129
1, 31	129
2, 19	129
8, 26	142
14, 12	272
15, 2	272
15, 10	272
15, 13	129
17, 18	179
22, 42	272

2 REYES

3, 13	180
5, 3	128
8, 26	272
12, 2	272
15, 2	272
16, 7	87
17, 7 y ss.	88
18, 2	92
18, 3	272
22, 1	272
23, 31	272
23, 36	272
24, 8	272
24, 18	272

1 CRÓNICAS

2, 9 y ss.	117
11, 10	129
15, 20	90
22, 11	166

2 CRÓNICAS

20, 14	141
--------	-----

35, 21 179
36, 33 137

NEHEMÍAS

1, 6 142

JUDIT

4 100
5 100
6, 17 88
6, 36-40 101
13, 17-18 144
15, 9 101
16, 1 y ss. 147

ESTER

4, 17 100, 142

JOB

14, 1 105
15, 14 105
25, 4 105

SALMOS

2, 9 190
32, 10 94
34 149
45 96, 97, 128
45, 9 128
45, 10 261
45, 14-16 261
46, 1 90
46, 6 138
68, 26 90
72, 15 128
87 101
91, 4 141
98, 3 149
103 149
110 191
113 149
119, 105 173
132, 8 261
134, 3 147

140, 8 141
140, 30 141
147 149
148, 3 124

PROVERBIOS

6, 23 173
8 98, 99
9, 5 179
30, 18-19 91

CANTAR DE LOS CANTARES

1, 3 90
2, 7 96
3, 5 96
3, 6 261
3, 11 129
5, 2-6 96
6, 7 90
6, 10 192
8, 4 96

SABIDURÍA

7, 4 155
18, 4 173

ECLESIÁSTICO

24 99, 100
24, 27 173
25, 24 86
39, 1-3 158

ISAÍAS

1, 3 155
1, 4 84
6, 3 155
6, 5 137
7, 1-9 87, 92
7, 10-13 88
7, 14 72, 81, 82, 87-93,
120, 129, 138, 140,
214, 215, 271, 272
8, 3 92
8, 8 89
8, 14 161
9, 1-6 271
9, 5-6 89, 154
11, 1-5 89, 271
12, 6 138

14, 2	89
14, 25	89
24, 8-11	179
25, 6-9	179
26, 9	173
26, 17	192
28, 16	161
38, 7	88
40, 26	124
41, 8-9	149
44, 4-8	95
50, 1	182
54, 1	192
60, 3	261
60, 6	128
61, 10-11	95
62, 3-5	95
66, 7	190
66, 7-9	192

JEREMÍAS

1, 6-8	137
2, 1-2	182
3, 1-6	182
30, 6	95
31	95
31, 15	115
31, 22	94, 95

LAMENTACIONES

4, 21	134
-------	-----

EZEQUIEL

14, 17	162
16	95
44, 1-2	101

DANIEL

2, 2	122
2, 29	123
2, 49	122, 123
2, 44	123
7, 8	191
7, 14	271
7, 20	191
7, 24	191
7, 27	271
7, 28	157
8, 26	157

OSEAS

2	95
9, 3	89
11, 1	115
11, 9	138
14, 9	180

JOEL

2, 21	134
-------	-----

MIQUEAS

2, 11	179
3, 11	138
4-5	92
5, 1	115, 121, 125
5, 1 y ss.	92-93
5, 2-3	72, 81, 82, 121, 128
	151
7, 20	149

SOFONÍAS

3, 14-17	134, 135
----------	----------

ZACARÍAS

9, 9	134
------	-----

MALAQÚAS

3, 1 y ss	159
-----------	-----

SAN MATEO

1, 1-17	115-117
1, 16	272
1, 18	37, 118, 217
1, 18-25	117-121, 214, 215
1, 20	215, 272
1, 21	197, 272
1, 22-23	72, 81, 89, 92, 125
1, 23	214
1, 25	217, 218
2, 1-12	121-128
2, 2	273
2, 13	127
2, 14	127
2, 15	115, 125
2, 16	126
2, 17	125
2, 20	115, 127

2, 21	127
2, 23	115, 125
5, 1-12	149
5, 18	218
5, 23-24	127
8, 4	127
8, 29	179
9, 2-3	198
11, 11	105
12, 25	228
12, 46	218
13, 33	218
13, 55	110, 120, 217, 218
19, 11	212
19, 12	213
22, 24	218
27, 11	123
27, 29	123
27, 37	123
27, 55-56	183
27, 56	219
27, 62	38

SAN MARCOS

1, 1	111, 172
1, 11	111
2, 7	198
2, 12	107
3, 11	111
3, 20-21	107, 108
3, 31	218
3, 31-35	106-109
5, 7	111
5, 42	107
6, 1-3	106, 110-112
6, 3	218
6, 51	107
7, 10	111
9, 6	111
10, 29-30	109
10, 46	111
10, 47	111
10, 48	111
12, 35	111
12, 37	111
14, 61	111
15, 2	123
15, 9	123
15, 12	123
15, 18	123
15, 26	123

15, 39	111
15, 40	183, 219
15, 42	38
15, 45	219
16, 1	219

SAN LUCAS

1, 1-4	159, 163, 172
1, 4	113
1, 5	36
1, 5-23	153
1, 12-13	153
1, 15	132, 139, 143, 144
1, 21	157
1, 21-25	145
1, 26-28	271
1, 26-38	132-142, 153, 215
1, 27	37, 151
1, 28	234, 246, 249, 261
1, 28-45	308
1, 29-30	153
1, 31-32	36, 89, 271
1, 32-33	132, 138, 269
1, 34	133, 215
1, 35	132, 133, 144, 197, 215
1, 36	36
1, 36-37	142
1, 38	148, 253, 278
1, 39-45	142-146
1, 41-42	271
1, 42	246, 261
1, 42-43	271
1, 42-45	147
1, 43	198, 269
1, 45	127, 169
1, 46-50	308
1, 46-55	145, 147-150
1, 47	127
1, 48	253, 312
1, 49	313
1, 51-53	153
1, 56	143
1, 58	127
1, 63	138, 157
1, 67	144
2, 1-20	150-158, 308
2, 7	216, 218
2, 10	127
2, 13	127
2, 14	89

2, 19	163, 169	1, 19-28	174, 178
2, 20	127	1, 29-30	185
2, 21	138	1, 29-34	178
2, 22-35	158-163, 308	1, 31	174
2, 22-40	145	1, 35-42	178, 185
2, 25	98, 144	1, 43-51	178
2, 27	217	2, 1-5	178
2, 41-50	163-168, 217	2, 1-12	278, 282, 308
2, 49	181	2, 12	177, 178, 218
2, 51	163, 169	3, 19	173
3, 1-2	37	6	171, 178
3, 21	154	6, 42	110, 178
3, 23	217	7, 30	180
3, 23-38	36	8, 12	173
4, 22	110	8, 20	180
4, 32	166	9, 1-39	171
7, 29	154	9, 4	173
8, 1-3	169	11, 9	173
8, 19-21	169	12, 15	185
8, 20	218	12, 23	180
8, 21	169	12, 35	173
8, 47	154	12, 46	173
9, 26	153	13, 1	180
9, 31-32	153	13, 23	186
9, 43	166	14, 21	186
10, 5	134	17, 1	180
16, 19-31	149	18, 33	123
19, 46-47	161	18, 39	123
20, 17-18	161	19, 3	123
21, 27	153	19, 5	185
22, 16	218	19, 14	185
22, 18	218	19, 19	123
23, 3	123	19, 24	178
23, 37	123	19, 25	178, 219
23, 38	123	19, 25-27	38, 181, 183-188, 216, 278, 282, 308
23, 49	183	19, 31	38
23, 53	155	20, 2	186
23, 54	38	20, 30-31	171
23, 55-56	169	21, 7	186
24, 22-23	169	21, 20	186
24, 36	134		

SAN JUAN

1, 1-13	172-177
1, 6	178
1, 7	178
1, 11	187
1, 13	216
1, 14	204
1, 15	178
1, 19	177

HEBREOS

4, 15	245
-------	-----

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

1, 12-13	168
1, 14	103, 163, 168, 169, 218, 278
1, 22	174

2, 16-17	144
2, 36	154
3, 12	157
4, 24-30	191
5, 31	154
10, 37	174
13, 12	166
13, 24	174
13, 32-34	191

ROMANOS

1, 3	36, 105
5 y 6	261
9, 5	197
10, 9	198

1 CORINTIOS

9, 5	218
12, 3	198
15, 21-26	261
15, 54	261
15, 57	261

2 CORINTIOS

7, 3	299
11, 3	86

GÁLATAS

1, 19	218
2, 9	104
3, 23-24	104
4, 1-3	104
4, 4-6	15, 17, 79, 103-106, 111, 197, 204, 206

EFESIOS

1, 3-6	136
2, 6	299

FILIPENSES

2, 5-11	149, 253
2, 6	317
2, 12	317
3, 20	154

COLOSENSES

1, 15 y ss.	287
2, 12	299

1 TIMOTEO

2, 5-6	72, 281 294
2, 14	86

2 TIMOTEO

11	299
----	-----

1 PEDRO

2, 9	254
------	-----

APOCALIPSIS

1, 3	157
1, 5	272
3, 14	189
12, 1-6	188-193, 261, 272
19, 15	191
19, 16	262, 272
22, 7	157

ÍNDICE DE AUTORES

- ADÓN DE VARCELLI: 257
 AGAGIANIAN, Card.: 69
 AGUSTÍN, SAN: 42, 44, 45, 46, 49, 94,
 108, 139, 162, 222, 236, 237, 267,
 283
 AIELLO, A.: 276
 ALAMEDA, S.: 31
 ALASTRUEY, G.: 33, 64, 300
 ALBERTO MAGNO, SAN: 54, 55, 57, 239,
 257
 ALCUINO: 51
 ALDAMA, J.A. DE: 32, 38, 40, 43, 59,
 64, 71, 73, 77, 199, 210, 211, 232,
 300, 304, 317
 ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA: 44
 ALEJANDRO DE HALES: 240
 ALEJANDRO VII: 244, 245
 ALFARO, J.B.: 32
 ALFONSO M.^a DE LIGORIO, SAN: 31, 61,
 258
 ALFRINK, Card.: 224
 ALONSO, J.M.: 205, 210, 232
 ÁLVAREZ CAMPOS, S.: 77
 ÁLVAREZ DE PAZ: 253
 AMADEO DE LAUSANA: 54
 AMATO, A.: 205
 AMBROSIO AUPERTO SAN: 50, 51, 268
 AMBROSIO, SAN: 42, 44, 45, 46, 49,
 136, 220, 255, 267, 315
 ANDRÉS DE CRETA, SAN: 47, 48, 235,
 238, 253, 255, 268, 283
 ANFILOQUIO DE ICONIO: 236
 ANSELMO, SAN: 23, 33, 52, 53, 239,
 240, 279, 298
 ANSELMO EL JOVEN: 238
 ANTONINO DE FLORENCIA, SAN: 58
 ANTONIO DE PADUA, SAN: 54, 257
 ARISTARCHUS, 238
 ARNOLDO DE BONNEVAL: 54
 ARRIBA Y CASTRO, Card.: 68
 ARRIO: 44, 200, 204
 ASENSIO, F.: 101
 ATANASIO, SAN: 44, 94
 BALIC, C.: 69, 76, 241, 242, 255, 276
 BALTHASAR, H.U. VON: 24
 BANDERA, A.: 317
 BARAÚNA, G.: 73, 302
 BARRE, H.: 275, 317
 BARRY, P. DE: 60
 BARTH, K.: 24, 25, 224
 BARTMAN, B.: 299
 BASILIO II: 238
 BASILIO, SAN: 44, 46, 236
 BASTERO, J.L.: 58, 205, 251, 272
 BEA, A.: 75, 101
 BEARSLEY, P.J.: 31
 BEDA EL VENERABLE, SAN: 50, 268
 BENEDICTO XII: 265
 BENEDICTO XIV: 36, 75
 BENEDICTO XV: 62, 65, 75, 292, 296
 BENGOCHEA, I: 66, 273
 BENOIT, P.: 162
 BENZ, M.: 32
 BERGH, E: 65
 BERNARDINO BUSTOS: 58, 253
 BERNARDINO DE SIENA, SAN: 54, 57, 58,
 253, 257
 BERNARDO, SAN: 51, 53, 54, 94, 238,
 239, 279, 295, 298

- BERTETTO, D.: 64, 111, 119, 232, 250,
266, 283, 284, 300, 302
- BÉRULLE, P.: 60
- BILLET, B.: 66
- BITTREMIEUX, J.: 32, 208, 283, 300
- BLINZER, J.: 112
- BOFF, L.: 265
- BONNEFOY, J.F.: 30
- BONNETAIN, J.: 85
- BONNICHON, M.: 30, 317
- BONOSO DE ILIRIA: 220, 226
- BORGNET, S.C.A.: 239
- BOSSUET: 60
- BOVER, J.M.: 32, 38, 85, 255, 300, 302
- BRAUN, F.M.: 186, 193
- BRAUN, P.: 108
- BROWN, R.E.: 110, 116, 124, 130, 141,
157-159, 161, 164, 165, 170, 191
- BUENAVENTURA, SAN: 54, 55, 240, 257,
304
- BURRIDGE, A.W.: 53
- BUSCHE, H. VAN DEN: 173
- CALERO, A.M.: 236, 290, 297
- CAMELOT, TH.: 202
- CANTINAT, J.: 101
- CAMPENHAUSEN, H. VON: 219
- CANO, M.: 241
- CAROL, J.B.: 50, 54, 56, 64, 221, 302
- CARRILLO ALDAY, S.: 130
- CARROL, E.R.: 221
- CASAGRANDE, D.: 77
- CASANOVAS, R.: 75
- CASCIARO, J.M.: 81, 172, 173, 174
- CAZELLES, H.: 129, 134, 272
- CELESTINO, SAN: 202
- CELSO: 112
- CEUPPENS, P.F.: 33, 64, 84, 85, 90, 94,
95, 101
- CHARLIER, J.P.: 182
- CHIETTINI, E.: 55
- CIPRIANO, SAN: 94
- CIRILO DE ALEJANDRIA, SAN: 46, 201-
203, 236
- CLEMENTE ALEJANDRINO: 175
- CLEMENTE VIII: 222, 223
- CLIFFORD, E.L.H.: 225
- CONDAMIN, A.: 94
- CONGAR, Y.M.: 275, 300
- CONRADO DE SAJONIA: 57
- CONTENSON, V.: 60
- COPPENS, J.: 84, 90, 91, 96, 101
- CRAGHAN, J.F.: 232
- CRiado, R.: 88
- CUERVO, M.: 31, 210
- D'ALENÇON, E.: 242
- DANIELI, G.: 107
- DANIELOU, J.: 140
- DAVIS, F.: 31
- DEISS, L.: 134, 191
- DENEFFE, M.: 31
- DEUTZ, R.: 96
- DÍEZ MACHO, A.: 115, 117, 125, 127,
130, 170
- DILLEN SCHNEIDER, C.: 38, 300
- DIONISIO EL CARTUJANO: 58
- DODD, C.H.: 173
- DOMINGO LEÓN: 253
- DOUMITH, 69
- DOMÍNGUEZ, J.A.: 21
- DRUWE, E.: 32
- DUNS ESCOTO, J.: 56, 240-243, 245
- EADMERO: 53, 57, 239, 240, 241, 242,
279
- EDERSHEIM, A.: 123
- EDGAR, C.C.: 218
- EFRÉN, SAN: 42, 44, 46, 180, 222, 236,
255, 267
- ELIPANDO DE TOLEDO: 51
- ELREDO DE RIEVAL: 257
- ENGELBERTO DE ADMONT: 56
- EPIFANIO, SAN: 36, 42, 46, 162, 200,
212, 220, 221, 235, 236, 255, 267
- ERNALDO DE BONAVAL: 94
- ESPINEL, J.L.: 31
- ESQUERDA BIFET, J.: 71, 77
- ESTRABÓN: 51
- EUGENIO IV: 243
- EUPIZI, P.S.: 240
- EUSEBIO: 112
- FECKES, C.: 32
- FÉLIX DE URGEL: 51
- FERNÁNDEZ, A.: 31
- FERNÁNDEZ, D.: 205, 210, 220, 265
- FERRARO, G.: 193
- FESTUGIÈRE, A.J.: 202
- FEUILLET, A.: 96, 108, 112, 138, 142,
162, 163, 172, 182, 188, 193
- FIORES, S. DE: 23, 25, 59, 60, 64, 241

- FLANAGAN, D.: 265
 FLAVIANO: 220
 FLAVIO JOSEFO: 122
 FOCIO: 238
 FORTE, B.: 21, 186, 193, 204
 FRANCISCO DE MEYRONNES: 56, 242
 FRANCISCO DE SALES, SAN: 258
 FREY, J.B.: 218
 FRIES, A.: 55
 FRINGS, Card.: 68
 FULBERTO DE CHARTRES, SAN: 52, 238
 GAGNEBET, F.M.: 31
 GALINDO, J.A.: 31
 GALOT, J.: 73, 77, 85, 133, 176, 184,
 186, 193, 205, 225, 232, 235, 236,
 241, 266, 267, 290, 292, 300, 302
 GALLUS, T.: 266
 GARCÍA DEL MORAL, A.: 112, 129, 276
 GARCÍA GARCÉS, N.: 32, 253
 GARCÍA MORENO, A.: 271
 GARCÍA PAREDES, J.C.R.: 31, 113
 GARCÍA VELASCO, C.: 240
 GARRIDO, M.: 317
 GEORGE, A.: 92
 GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, SAN: 47,
 48, 267, 268
 GERSON, J.: 58
 GHERARDINI, B.: 205, 293
 GIAMBERARDINI, G.: 288
 GIDESCALCO DE LIMBURG: 52
 GILBERTO DE NOGENT: 257
 GIRONÉS, G.: 38, 162, 163
 GOEDT, M. DE: 185
 GOENAGA, J.A.: 264
 GOMÁ CIVIT, I.: 147, 170
 GONZÁLEZ, C.I.: 178, 181, 188, 200,
 225
 GOOSSEN, W.: 85, 300
 GORDILLO, M.: 77
 GRAEF, H.: 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56,
 200, 201
 GRAYSTONE, G.: 133
 GREGORIO DE NISA, SAN: 43, 44, 45,
 139, 180, 255, 267
 GREGORIO DE PALAMAS: 56
 GREGORIO DE TOURS, SAN: 267
 GREGORIO NACIANCENO, SAN: 44, 236
 GRUYTER, L, DE: 275, 276
 GUALTERIO DE CLUNY: 57
 GUILLERMO DE GIBIEUF: 253
 GUILLERMO DE NOTTINGHAM: 56
 GUILLERMO DE WARE: 241
 GUINDON, H.M.: 77
 HAURET, CH.: 86
 HELVIDIO: 220
 HENDRICKX, H.: 115, 118, 121, 130,
 131, 154, 156, 163, 166, 170
 HERNÁNDEZ, J.M.: 265
 HESQUIO: 47
 HIPÓLITO: 175, 219, 220
 HOLSMEISTER, U.: 137
 HONORATO DE AUTÚN: 53
 HUGHES, F.: 221
 HUS, J.: 243
 IBÁÑEZ, J.: 255, 284
 IDÍGORAS, J.L.: 302
 IGNACIO DE ANTIOQUÍA, SAN: 40, 41,
 44, 45, 175, 198
 IDEFONSO DE TOLEDO, SAN: 47, 48, 49,
 212, 221
 INMACULADA, IDELFONSO DE LA: 273
 ISAAC DE LA ESTRELLA: 257
 ISIDORO, SAN: 267
 IRENEO, SAN: 41, 42, 45, 46, 106, 175,
 199
 IZAGUIRRE, R.: 317
 JACOBO DE VORÁGINE: 56
 JAVELET, R.: 302
 JERÓNIMO, SAN: 45, 46, 49, 94, 136,
 217, 218, 220
 JORGE DE NICOMEDIA: 238
 JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER,
 SAN: 213, 228, 250, 263, 264, 285,
 317
 JOUASSARD, G.: 253, 283
 JOURION, M.: 283
 JOVINIANO: 45, 236
 JUAN BELETH: 257
 JUAN CRISÓSTOMO, SAN: 43, 46, 107,
 236
 JUAN DAMASCENO, SAN: 36, 47, 48,
 255, 256, 267, 268, 283, 303
 JUAN DE ANTIOQUÍA: 202
 JUAN DE BACONTHORP: 56
 JUAN DE EUBEA: 238
 JUAN DE ROMIROY: 243
 JUAN EL GEÓMETRA: 238
 JUAN EUDES, SAN: 61

- JUAN PABLO II: 20, 22, 29, 109, 142,
145, 182, 185, 196, 207, 209, 212,
226, 227, 231, 277 284, 290, 292,
296-298, 302, 315
- JUAN XXIII: 67, 314, 315
- JUGIE, M.: 250, 256, 266, 267, 276
- JULIÁN DE ECLANA: 236, 237
- JUSTINO, SAN: 40, 41, 42, 175, 199
- KAPKIN, D.: 130
- KARLIC, E.: 210
- KELLY, N.D.: 198
- KEUPPENS, J.: 64
- KÖHLER, TH.: 49, 50, 65, 101
- KÖNIG, Card.: 68, 69
- KÖSTER, H.M.: 25, 30, 31, 67
- KRUSE, H.: 108
- KÜNG, H.: 224
- KUNICIC, J.: 240
- LAGRANGE, M.J.: 84, 85, 146, 172
- LAURENTIN, R.: 38, 43, 44, 60, 75, 77,
130, 159, 162, 163, 166, 167, 170,
224, 232, 244, 298-300
- LEBON, J.: 32, 299, 300
- LECLERQ, H.: 44
- LENNERZ, H.: 85, 300
- LEÓN MAGNO, SAN: 220, 221
- LEÓN XIII: 66, 75, 283, 295, 296
- LEONCIO DE BIZANCIO: 47
- LEPERCIER, A.M.: 63, 299
- LEUNIS, J.: 61
- LLAMAS, E.: 32, 38
- LLAMERA, M.: 31, 38, 77, 284
- LORENZIN, P.: 56
- LORENZO DE BRINDISI, SAN: 31, 60
- LUBAC, H. DE: 77
- LUIS M.^a GRIGNON DE MONFORT, SAN:
61
- LUTERO: 58
- MAGGIANI, S.: 316
- MAGGIONI, B.: 130
- MANGENOT, E.: 85
- MANOIR, H. DU: 31, 65, 85, 93, 138,
253
- MARCIÓN: 45
- MARTÍN I, SAN: 221
- MARTIN, R.M.: 299
- MARTÍNEZ SIERRA, A.: 172, 178
- MATEO-SECO, L.F.: 21, 43, 51, 201, 202,
212
- MCARTHUR, H.K.: 112
- MEERSSEMAN, G.: 51
- MENDOZA, F.: 255, 284
- MEO, S.: 202, 203, 204, 291, 294, 302
- MERCIER, Card.: 62
- MERLKELBACH, B.E.: 32, 64, 300
- MESENGER, E.C.: 225
- METODIO, SAN: 46
- MICHEL, A.: 300
- MITTERER, A.: 225
- MODESTO DE JERUSALÉN: 36, 47, 267
- MOLIN, G.: 128
- MONFORTE, J.M.: 172-174
- MORALES, J.: 63
- MÜLLER, A.: 21, 197, 208, 233
- MUÑOZ, H.: 317
- MUÑOZ IGLESIAS, S.: 125, 127, 130,
150, 155, 156, 159-163, 165-167,
170
- MUÑOZ LEÓN, D.: 222
- NAPIORKOWSKI, S.: 71
- NESTORIO: 201-204
- NEWMAN, J.: 31, 63
- NICOLÁS DE CABASILAS: 56
- NICOLAS, J.H.: 197, 232
- NICOLAS, M.J.: 32, 38, 207, 208, 210,
232, 300
- NICOLAS, P.: 275
- NÍGIDO, P.: 23, 59
- NOVATI, J.B.: 60
- O'CONNOR, E.D.: 250
- O'CONNOR, J.J.: 205
- OCÁRIZ, F.: 21, 201, 280, 297
- OLIER, J.J.: 60, 61
- ORÍGENES: 45, 46, 112, 161, 162, 175,
200, 236, 267
- ORTIZ DE URBINA, I.: 317
- PABLO VI: 20, 69, 70, 75, 76, 158, 207,
211, 224, 227, 246, 252, 260, 265,
266, 284, 306, 308-311, 313, 316,
317
- PASCAL: 60
- PASCASIO RADBERTO: 52, 238, 257
- PASCHEN, W.: 219
- PAUL, A.: 130
- PAULO IV: 213, 222
- PAULINO DE AQUILEYA: 51
- PAULINO DE NOLA, SAN: 162
- PEDRO AUREOLO: 56

- PEDRO CANISIO, SAN: 58, 222, 257
 PEDRO CRISÓLOGO, SAN: 47
 PEDRO DAMIANO, SAN: 52, 267, 279
 PEDRO EL VENERABLE: 54
 PEDRO LOMBARDO: 55, 239
 PELAGIO: 221
 PERETTO, E.: 130, 145
 PÉREZ, N.: 243, 250
 PETAU, D.: 60
 PHILIP SCOTT, M.: 104
 PHILIPS, G.: 20, 69, 70, 300
 PIAZZA, A.: 98
 PIKAZA, X.: 224
 Pío V, SAN: 58, 61, 248
 Pío IX: 62, 207, 209, 214, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 258
 Pío X, SAN: 75, 296, 301
 Pío XI: 62, 75, 295, 299, 301
 Pío XII: 62, 65, 66, 75, 207, 209, 235, 248, 255-262, 264, 269-274, 295
 PITRA, M.: 226
 PORTILLO, Á. DEL: 66
 POTTERIE, I. DE LA: 135, 136, 170, 175-177, 180, 182, 184, 185, 187, 188, 193, 215, 231, 232
 POZO, C.: 26, 27, 37, 76, 82, 84-86, 89, 90, 91, 96, 100, 121, 133, 139-141, 181, 193, 214, 225, 238, 242, 245, 246, 261, 264, 265, 274, 297, 317
 PRIGENT, P.: 193
 PROCLO DE CONSTANTINOPLA: 44, 201
 PSEUDO-AGUSTÍN: 257
 PSEUDO-JERÓNIMO: 52, 257, 268
 PSEUDO-JUSTINO: 108
 RÁBANO MAURO: 51
 RABANOS, R.: 85
 RAHNER, K.: 31, 225
 RAIMUNDO LULIO: 56
 RATRAMNO: 52, 257
 RATZINGER, J.: 24, 265
 RENADIN, P.: 299
 RIESTRA, J.A.: 21, 201
 RIGAUX, B.: 86
 RIVIÈRE, J.: 300
 ROBERT, A.: 93-96, 99
 ROBERTO BELARMINO, SAN: 253, 257
 RONDET, H.: 38
 ROO, R.J.: 253, 276
 ROSCHINI, G.M.: 32, 34, 64, 85, 209, 232, 240, 266, 267, 286, 292, 300, 301
 ROSSI, G.F.: 240
 ROY, M.: 69
 RUPERTO DE DEUTZ: 53, 96
 SAAVEDRA, S. DE: 59
 SALAS, A.: 224
 SALGADO, J.M.: 191, 283, 284, 302
 SÁNCHEZ BOSCH, J.: 112
 SANTOS, Card.: 68, 69
 SARTOR, D.: 252
 SATORNIL: 199
 SAURAS, E.: 205
 SAYDON, P.P.: 84
 SCOTT, M.P.: 101
 SCHEEBEN, M.: 32, 62
 SCHEIFLER, R.: 224
 SCHMAUS, M.: 20, 25, 27, 29, 30, 31, 64, 196, 213
 SCHNACKENBURG, R.: 173, 174
 SCHOONENBERG, P.: 265
 SCHWEIZER, E.: 107
 SEMMELROTH, O.: 31, 64
 SERRA, A.: 101, 112, 130, 135, 154, 161, 162, 164, 170, 175, 181, 193, 198, 216, 231, 246
 SHEA, G.W.: 50, 54, 56
 SIRICIO: 226
 SIXTO, IV: 244
 SÓCRATES: 200
 SOFRONIO, SAN: 47, 48
 SÖLL, G.: 77, 200, 219, 243
 SPADAFORA, F.: 101
 SPEDALIERI, F.: 77, 101
 SPIAZI, R.: 302
 SPINETOLI, O. DA: 101, 192
 STAUFFER, E.: 111
 SUÁREZ, F.: 25, 31, 59, 60, 208, 257
 TARASIO, SAN: 238
 TEODORO DE MOPSUESTIA: 202
 TEODORO ESTUDITA: 238
 TEÓDOTO DE ANCIRA: 47
 TEOTEKNOS DE LIBIA: 237
 TERRIEN, J.B.: 63
 TERTULIANO: 42, 45, 46, 107, 123, 175, 176, 199
 THÉAS: 69
 THURIAN, M.: 187, 188
 TOLOMEO: 199

TOMÁS DE AQUINO, SANTO: 24, 33, 34,
55, 208-210, 228, 229, 240, 242,
248, 249, 250, 257, 288, 289, 300,
303, 304

TONDINI, A.: 283

TORREY, A.: 159

TUYA, M.: 173

VACCARI, A.: 108, 160

VALENTIN: 199

VAN BAAREN, T.P.: 157

VAN UNNIK, W.C.: 157

VANHOYE, A.: 112, 180

VAUX, P.R. DE: 128

VELLANICKAL, M.: 176

VINCENT CERNUDA, A.: 176

VICENTE DE LERINS, SAN: 202

VOGTT, E.: 108

VORGRIMLER, H.: 25, 30

VOSTE, P.: 240

WENGER, A.: 237

WIDENFELD, A.: 61, 301

WIKENHAUSER, A.: 172

WINNANDY, J.: 104

ZIMARA, C.: 30