

MARIA

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de los dogmas
- III. Elaboración sistemática

I. *Sagrada Escritura*

En el NT, las afirmaciones referentes a María van en progresivo aumento a partir de los escritos más antiguos hasta los más recientes, tanto en lo que respecta a los pormenores como a su interpretación. Así, pues, nuestro estudio seguirá ese orden.

En Gál 4,4 Pablo alude, sin nombrarla, a la Madre de Jesús. El conoce por sus nombres a la familia y a los «hermanos de Jesús» (1 Cor 9,5; Gál 1, 19); por tanto, debe de haber conocido también el nombre de la Madre de Jesús. En todo caso, → Pablo señala ya la importancia de la maternidad de María; en ella se realizó la entrada del Hijo eterno de Dios en la naturaleza humana y en la historia (→ encarnación; → Jesucristo). Esto es lo que constituye la especial prerrogativa de María ante los hombres. Marcos, en unión de los otros evangelios sinópticos, nos ha suministrado algunas noticias acerca de la actitud de María durante el tiempo de la vida pública de Jesús. Mc 3, 20s y 3,31-35 (y paralelos; cf. Jn 7,3-5) refiere que la familia de Jesús no entendía sus excesos profético-pneumáticos e intentaba apartarlo de la vida pública. También María participaba —al menos por su silencio— en ello. Difícilmente se podrá admitir que María conociera, ya desde el principio y de un modo reflejo, la naturaleza divina de Cristo. Según la concepción judía, la filiación divina (Lc 1,32) significaba sobre todo una mera elección graciosa (→ gracia; → predestinación). Ya Mt 12,46-50 y Lc 8,19-21 —y más aún la tradición posterior del texto bíblico (cf. el aparato crítico del texto)— han atenuado las noticias de Mc 3,20 y 3,31-35, mostrando con ello el interés y la tendencia, propia de tradiciones posteriores, de exaltar la dignidad de María. En Mc 3,31 y 6,3 (así como en los paralelos sinópticos y Jn 2,12; Hch 1,14; 1 Cor 9,5) son mencionados los «hermanos de Jesús»: esta expresión puede significar literalmente hermanos carnales de Jesús, pero también, según el griego bíblico (Gn 13,8; 14,14), primos. La exégesis católica prefiere, ya desde la antigüedad, esta última acepción a causa de la doctrina de la perpetua virginidad de María. De hecho, según Mc 6,3 y 15,40, María, la madre de los hermanos de Jesús, es distinta de la madre del mismo Jesús (J. Blinzler, *Brüder und Schwestern Jesu: Lexikon für Marienkunde*, I [1960] 959-969). La frase del Señor en Lc 11,28 difícilmente puede ser entendida y traducida: «No; más bien bienaventurados aquellos que oyen la palabra de Dios...»; este sentido, aunque posible desde el punto de vista gramatical, excluiría a María de la alabanza. En el Evangelio de Lucas, en el que María es presentada con suma veneración, la traducción deberá ser: «ciertamente, bienaventurados...», lo cual es también gramaticalmente po-

sible. En este caso, María queda incluida en la frase encomiástica. Según Hch 1,14, la joven Iglesia espera la venida del Espíritu Santo «con María, la madre de Jesús». Expresamente, y mencionada por su propio nombre, aparece en este caso en medio de la → Iglesia orante.

Además de esto, Mt 1-2 y Lc 1-2 nos ofrecen en la historia de la infancia de Jesús importantes noticias acerca de María. Mateo y Lucas narran conjuntamente los esponsales de María y José (Mt 1,18; Lc 1,27), descendiente de David y por quien Jesús recibe el derecho de la filiación davídica (Mt 1,16; Lc 1,27); la concepción de Jesús por obra del → Espíritu Santo (Mt 1,18; Lc 1,35; la ausencia del artículo [*el* Espíritu Santo] carece de importancia en el lenguaje neotestamentario); el nacimiento *ex* María virgen (Mt 1,23; Lc 1,27); el nacimiento en Belén (Mt 2,1; Lc 2,4); la residencia de la familia en Nazaret (Mt 2,23; Lc 2,39). A diferencia de una opinión que se remonta a los Padres (Agustín y otros posteriores), la exégesis actual sostiene en su mayoría que Lc 1,34 no presupone un voto de virginidad hecho anteriormente por María; por el contrario, se admite que María intentaba contraer con José un → matrimonio con todas sus consecuencias, y solamente la elección para madre de Cristo decidió su futura → virginidad. El NT deja en suspenso el hecho de si María era también de descendencia davídica; sin embargo, ya la tradición textual de Lc 2,4s lo afirma, y posteriormente también Justino (*I Apol.*, 32; *Dial.*, 43.100.120). Junto a cierta coincidencia en su contenido, las historias de la infancia en Mateo y Lucas son tan distintas en su texto que no se puede hablar de una influencia literaria del uno en el otro. Ambas narraciones de la infancia proceden de dos corrientes distintas de tradición. Por tanto, los datos en que coinciden se encontraban contenidos en una tradición más antigua y más amplia, existente antes de ambos evangelios. Tal tradición se halla atestiguada en el NT por Mateo y Lucas independientemente (y por ello doblemente). Además, tanto la narración de la infancia de Mateo como la de Lucas presentan rasgos judíos veterotestamentarios. Mateo se caracteriza por las numerosas pruebas de que se han cumplido las profecías del AT (Mt 1,23; 2,6.15.18) y por el influjo manifiesto del *Midrash* de Moisés (cf. posteriormente). En Lucas es posible reconocer todavía el estilo arameo de la traducción griega (Lc 1, 5-2,52). La descripción de la religiosidad sacerdotal en la casa de Zacarías (Lc 1,5-80) y de la vida judía en general con sus normas a propósito de la circuncisión (2,21), del templo (2,22-39) y de la peregrinación a él (2,41-52) demuestran familiaridad con el judaísmo. Los tres himnos (Lc 1,46-55. 68-79; 2,29-32) han sido compuestos con palabras del AT y dentro de su espíritu. Los relatos se remontan, pues, a círculos palestinos judeocristianos.

Según Jn 2,1-11, María aparece junto a Jesús en las bodas de Caná. Las palabras de Jesús en Jn 2,4 muestran la distancia entre la madre y el Hijo, que se halla condicionado por la voluntad del Padre; sin embargo, la → fe y el ruego de María terminan por mover al Hijo, y en la narración ella aparece como señora de la casa (2,5), aunque quizá porque ya es Señora en la Iglesia (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga ¹¹1950, 81).

escena de María al pie de la cruz (Jn 19,25-27) no sólo manifiesta la honda preocupación de Jesús por su madre, sino que encierra un sentido más profundo, dado que en Juan muchas narraciones adquieren una transparencia simbólica (→ símbolo). María recibe a Juan como hijo y con él, → apóstol, recibe las tareas de la Iglesia y a ésta misma. También la visión de Ap 12, 1-18 parece contemplar —tal como puede tener lugar en una visión— en la figura de la mujer revestida de Sol diversas cosas en una misma realidad. La mujer representa a → Israel, del que procede el Mesías, pero sobre todo a la Iglesia. El ver en la mujer concretamente a María como madre del Jesús histórico (cf. Ap 12,5) es una opinión muy en boga, pero del todo problemática si se tiene en cuenta el contexto (cf. 12,6.13-17, sobre todo el v. 17).

La crítica histórica plantea a la tradición neotestamentaria acerca de María no pocas ni fáciles cuestiones. Hasta el presente no es posible conciliar cronológica y biográficamente los dos relatos de la historia de la infancia según Mateo y Lucas (así, por ejemplo, Mt 2,1-22 con Lc 2,39). Las genealogías de María y de José (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38) encierran amplias divergencias y no son fácilmente armonizables. Si se niega la posibilidad del milagro (→ signo), estos relatos carecerán ciertamente de valor histórico. Esto vale sobre todo del evangelio de la concepción virginal (el Espíritu Santo no es padre que engendra, sino sólo origen creador del hombre Jesús) y del nacimiento virginal. Mas, por otra parte, la afirmación del nacimiento virginal del Salvador es totalmente extraña al judaísmo y no puede, por tanto, dentro del NT, ser explicada como cumplimiento de la dogmática judía acerca del Mesías. Es dudoso el hecho de que 1 QS 2,11 encierre una alusión a tales esperanzas. En cambio, la mitología pagana contiene historias de generación por los dioses de hijos nacidos de mujeres humanas. Pero en ningún caso aparece un → mito que incluya una generación virginal y la maternidad de una virgen, sino que el dios es el padre, y la mujer que alumbró, la madre. Además nadie podría tampoco explicar el momento, el lugar y la procedencia, dentro de la mitología pagana, de tal mitológúmeno sobre un nacimiento virginal ni su introducción en la historia palestinense judeocristiana de la infancia según Mateo y Lucas.

Sin embargo, la revelación del nacimiento virginal tenía ya sus antecedentes en el AT, en narraciones según las cuales notables antepasados, como Isaac (Gn 18) y Samuel (1 Sm 1), fueron concebidos y nacieron de un seno materno, según los cálculos humanos, estéril. En consecuencia, el profeta Isaías (7,14) puede anunciar al incrédulo rey Acab que Dios mismo realiza la salvación y que ésta no proviene del hombre ni a través del hombre. Si la madre (Is 7,14) es designada como *almah*, ello no significa necesariamente «virgen» (según la lexicografía veterotestamentaria y según los textos de Ugarit, recientemente descubiertos). Sin embargo, el objeto de la promesa del profeta es probablemente —bajo el nombre de Emmanuel— el Mesías salvador, cuya procedencia permanece misteriosamente oscura. Los LXX, con su traducción *παρθένος*, han entendido a Is 7,14 como profecía del nacimiento virginal. En todo caso, Is 7,14 es interpretado en Mt 1,23 como predicción del nacimiento virginal (cf. J. Coppens, *L'interprétation d'Is.*

VII, 14 à la lumière des études les plus récentes: Festschrift für H. Junker [Tréveris 1961] 31-45). Un apócrifo del Génesis, de la época del NT, descubierto en Qumrán, nos relata que el padre de Noé creyó, en un principio, que su mujer había concebido al niño por obra de los ángeles. Una generación sobrenatural era, pues, imaginable, aunque no una creación divina del Mesías por medio de un nacimiento virginal (N. Avigad y Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon*; O. Michel y O. Betz, *Von Gott gezeugt: Beihefte zur Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft* 26 [Berlín 1960] 3-23). Pablo interpreta esas narraciones veterotestamentarias (Rom 4,17; Gál 4,22-29) en el sentido de que Dios, con su fuerza creadora, llama a lo que no es al ser (→ creación). De este modo, el → evangelio del nacimiento virginal de Cristo es también → revelación del → poder creador de Dios, que en Cristo pone un nuevo comienzo al linaje humano extraviado; objetivamente idénticas son también las afirmaciones acerca de Cristo como nuevo → Adán (Rom 5,12-19; 1 Cor 15,45-47). Al mismo tiempo, el nacimiento virginal de Cristo constituye una representación anticipada del futuro nacimiento de Dios por parte de los creyentes (Jn 1,13).

Una exégesis que defiende la historicidad esencial de los relatos de la infancia reconocerá igualmente el carácter especial de los mismos. Las frecuentes apariciones de ángeles (→ ángel) (Mt 1,20; 2,13; Lc 1,11.26; 2,9.13) caracterizan la historia de la infancia, distinguiéndola de la historia de la vida pública de Jesús (Mt 26,53). En tres himnos (Lc 1,46-55.68-79; 2,29-32) se expresa la reflexión piadosa del evangelista y de la Iglesia. La historia y el *Midrash* de Moisés ejercen su influencia en la narración de Mateo (Ex 4,19 en Mt 2,20; cf. J. Jeremias, *Μωυση̃ς*: ThW IV [1942] 874s; M. M. Bourke, *The Literary Genus of Matthew 1-2*: Catholic Biblical Quarterly 22 [1960] 160-175). La narración de Lucas se halla también cuajada de citas veterotestamentarias de carácter midráshico (cf. Laurentin). Estos relatos son descripciones narrativas de tipo popular (diálogos de los ángeles: Mt 1,20-23; 2,13.20; Lc 1,13-20.28-37; 2,10-14; la perícopa de los Magos de Oriente se halla igualmente estilizada: Mt 2,1-23). Asimismo encontramos ya resonancias de la predicación paulina sobre la cruz (compárese Lc 2,34s con Hch 28,22; 1 Cor 1,23; 2 Cor 2,16).

Las afirmaciones sobre María en el NT se despliegan paulatinamente en amplitud y hondura. Y ello es comprensible. La → predicación apostólica debía primero anunciar —narrando, defendiendo e interpretando— los acontecimientos públicos de la vida, muerte y resurrección de Cristo, así como la salvación ofrecida y el cercano → reino de Dios, y luego presentar la figura de la Iglesia y la ordenación de la vida cristiana. Por el contrario, las tradiciones acerca de la madre de Jesús se hallaban necesariamente limitadas al estrecho círculo de los ya creyentes. Entre los episodios de la infancia de Jesús y su fijación por escrito median dos o más generaciones, es decir, doble espacio de tiempo que en el caso de las otras narraciones evangélicas. Además, aquella tradición esotérica no se apoyaba en un amplio conocimiento, tal como sucedía con las tradiciones acerca de la vida pública de Jesús. Y en el largo tiempo de transmisión (→ tradición) la interpretación parece haberse

vinculado a los hechos en mucho mayor grado que en otras partes del evangelio. No obstante, el NT en su conjunto deja ver claramente que en la Iglesia «era ya obvio un especial aprecio de la madre del Señor» (R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga ¹¹1950, 81).

J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, Londres ²1932; F. Ceuppens, *De mariologia biblica*, Roma ²1951; F. Braun, *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-París 1953; M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind: Botschaft und Geschichte*, I (Tubinga 1953) 1-78; G. Delling, Παρθένος: ThW V (1954) 824-835; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, París 1957 (bibliografía); A. Th. Kasing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse*, Düsseldorf 1958; F. M. Willam, *Maria, Mutter und Gefährtin des Erlösers*, Friburgo ⁶1959; P. Gaechter, *María en el Evangelio*, Bilbao 1959; O. Michel-O. Betz, *Von Gott gezeugt: Festschrift für J. Jeremias* (Berlín 1960) 3-23; E. Pax, *Jungfrauengeburt: LThK V* (²1960) 1210-1212; A. Vögtle, *Kindheitsgeschichte Jesu: LThK VI* (²1961) 162-163; J. J. Weber, *Die Jungfrau Maria im Neuen Testament*, Colmar, s. f.; A. Strobel, *Der Gruss an Maria (Lk 1,28). Eine philologische Betrachtung zu einem Sinngehalt: ZNW* 53 (1962) 86-110; *Heilige Schrift und Maria. Mariologische Studien II*, Essen 1963; L. Deiss, *María, hija de Sión*, Ed. Cristiandad, Madrid 1964; K. H. Schelkle, *María, madre del Redentor*, Barcelona 1965; A. Feuillet, *Les adieux du Christ à sa mère (Jo 19,25ss) et la maternité spirituelle de Marie: NRTTh* 86 (1966) 169-184, 361-380, 557-573; *Maria in Sacra Scriptura*, Roma 1967; A. Dauer, *Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den «Jünger, den er liebte»: BZ* 11 (1967) 222-239; 12 (1968) 80-93; F. Mussner, *Der Glaube Mariens im Lichte des Römerbriefes: Praesentia salutis* (Düsseldorf 1967) 284-292.

K. H. SCHELKLE

II. Historia de los dogmas

Al intentar presentar la figura y la significación de la Madre del Señor, tal como corresponde al puesto que ocupa en el plan salvífico de Dios, tendremos que exponer en primer lugar las afirmaciones concretas de la fe acerca de María. Pero a la vez éstas habrán de ser presentadas en el marco de sus múltiples relaciones y en su transparencia, pues a éstas debe la veneración de María el carácter de confesión de las verdades centrales de la fe cristiana, siendo ellas las que hacen comprensible la fuerza que aquélla posee en la fe católica.

1. Entre los misterios marianos de la fe católica ocupa indudablemente el primer lugar la maternidad divina. (Lo cual no impide que detrás de ella se encuentre otra idea fundamental mariana —por ejemplo, María como tipo de los redimidos o de la → Iglesia como comunidad de los redimidos— que penetra todos los demás misterios dándoles unidad).

En el NT se destaca también en primer término el hecho de que María es la Madre del Señor. El que la Madre de Jesús pueda ser llamada Madre de Dios tiene su fundamento no sólo en el hecho de que su Hijo es efectivamente Dios, sino en la unión hipostática de la divinidad y la humanidad en la persona del Logos (→ encarnación; → Jesucristo). Su → persona divina

sustenta y posee también aquella → naturaleza humana que fue concebida en el seno de María y nació de ella. Por ser la maternidad una relación personal, que se refiere, por tanto, a *aquel* que nace de la madre, no sólo a *aquello* (la naturaleza) que nace, y por identificarse además la persona del Hombre-Dios con la persona divina del Logos, la maternidad de María respecto a Jesús es una maternidad divina. La denominación «Madre de Dios» (θεοτόκος) aparece expresamente por vez primera en Hipólito de Roma († 235/6). La reducción, por parte del nestorianismo, de la unión hipostática de Cristo a una mera unidad de relaciones (ένωσις σχετική) de dos personas en el mismo Cristo fue formulada en el plano de la mariología: María no es madre de Dios, sino madre de Cristo. Pero el Concilio de Efeso (431), bajo la guía espiritual de Cirilo de Alejandría, dedujo de la unión hipostática de las naturalezas divina y humana en la única persona del Logos la legitimidad de la aplicación a María del título de Madre de Dios.

2. Ya desde el principio la maternidad divina de María aparece vinculada con su virginidad, constituyendo un doble misterio. En las confesiones de fe más primitivas, ya en Mateo y Lucas, la maternidad de María, madre de Jesús, es una maternidad virginal. Se proclama, por tanto, en primer término, la virginidad «antes del nacimiento del Señor», es decir, el hecho de que María concibió a Jesús sin conocer varón. Así, los símbolos de fe más antiguos afirman que el Señor «nació de María virgen». Muy pronto se amplía este sentido cristológico de la virginidad de María en la → confesión de la Iglesia, dándole un alcance mariológico-eclesiológico. Se proclama a María como la siempre virgen, que en su renuncia permanente a toda relación sexual con un hombre (→ virginidad) ha realizado su entrega virginal al Señor. Desde el siglo IV (ampliación del credo de Nicea en la confesión de fe de Epifanio, DS 44) se habla expresamente de la *ἀεὶ παρθένος*; este *ἀεὶ* se desdobra, desde el siglo VII (Sínodo de Letrán del año 649), en el lenguaje teológico, en los tres momentos, «antes, en y después del nacimiento del Señor». Que María tampoco «en el parto» perdió la virginidad en un verdadero sentido pertenece de hecho al dogma de la perpetua virginidad de María. Desde el siglo III los Padres de la Iglesia y los teólogos defienden, por lo general, que esta *virginitas in partu* implica un parto sin dolor y sin lesión corporal de la madre; pero esto no puede ser calificado de dogma, ya que no es seguro si la opinión representada en este punto constituye un testimonio unánime de la fe o una mera interpretación teológica. Recientemente se ha planteado la cuestión de si un parto en su sentido normal debería implicar necesariamente una lesión de la *virginitas in partu* o si ésta quedaría suficientemente salvada por el hecho de que el parto de María no es consecuencia, como el parto natural, de una cópula carnal precedente (A. Mitterer).

3. La inmunidad de María de todo pecado personal ha de ser considerada como perteneciente, ya desde muy antiguo, al patrimonio de la fe en virtud de la predicación general. Solamente algunos Padres de la Iglesia

(por ejemplo, Juan Crisóstomo) consideraron como imperfección moral la reacción maternal de María en el hallazgo del niño perdido (Lc 2,48) y la supuesta duda de María junto a la cruz de su Hijo agonizante. En el primer milenio no encontramos ningún testimonio expreso en favor del dogma, definido por Pío IX el año 1854, de la concepción sin mancha de María por la aplicación anticipada de los méritos de la obra redentora (→ redención) de Cristo. La teología medieval no es todavía unánime en la confesión de esta verdad. Importantes teólogos (por ejemplo, Bernardo de Claraval y Tomás de Aquino) no la admiten. Sólo cuando Guillermo de Ware (finales del siglo XIII) y su discípulo Juan Duns Escoto († 1308) cayeron en la cuenta de que los efectos de la obra redentora de Cristo podían persistir en el caso de que María fuese preservada del pecado original (*redemptio praeservativa*), mientras el resto de los hombres tenían que ser liberados del pecado original que de hecho les es inherente (*redemptio liberativa*), se fue imponiendo cada vez más la confesión de la concepción inmaculada de María. Una vez que Sixto IV constató una convicción universal de la cristiandad católica en este punto (DS 1400) y prohibió tanto a los partidarios como a los adversarios de este misterio el tacharse mutuamente de herejes (DS 1426), el Concilio de Trento, en la declaración doctrinal de la sesión V acerca del pecado original, declaraba que no era su propósito incluir a María en la universalidad del pecado original (DS 1515).

Es opinión general de la teología católica que la inmunidad real de todo pecado personal en María tiene su fundamento en la imposibilidad de → pecado (impecabilidad). Es también teológicamente cierta la inmunidad de María no de todas las consecuencias de la culpa original, pero sí de aquellas que parecen tener una más estrecha vinculación con el pecado. Según la tradición, le fue concedida también a María la integridad preternatural que poseyó el primer hombre (→ Adán) antes de la caída. Esto no quiere decir que no hayan existido en ella reacciones espontáneas de simpatía o de aversión, de dolor espiritual o de alegría desbordante. La Sagrada Escritura lo atestigua de un modo irrefutable. La «inmunidad de → concupiscencia», como se denomina también el don de la integridad, consiste en que el hombre puede tener en su mano, y en consecuencia dominar, las reacciones espontáneas que preceden a su libre determinación y que le presentan como físicamente bueno o malo el objeto de su → decisión; de esta manera, después de haber tenido lugar la decisión libre, la fuerza de atracción o de repulsión por parte del objeto queda anulada. En unión con Cristo, María tuvo que soportar el → dolor y la → muerte como consecuencias del pecado original. La pretensión de algunos teólogos de negar la muerte de María no tiene fundamento en la tradición de la Iglesia y aparece como una contradicción extraña frente a la vinculación de María a Cristo en la historia de la salvación.

4. Finalmente, la fe católica proclama la asunción corporal de María en la gloria celeste, declarada solemnemente como dogma por Pío XII el año 1950 (→ escatología). Tampoco este → misterio aparece expresamente

atestiguado en la Sagrada Escritura y en la tradición de los primeros siglos, pero al ir haciendo la Iglesia —que vive del Espíritu divino— un esfuerzo creciente de reflexión sobre su fe fue entrando de un modo progresivo, a partir del siglo VI, en la confesión explícita de la fe.

5. Una especial inquietud surge con frecuencia cuando se define el puesto de María en la obra salvadora de Cristo (→ historia de la salvación) con los términos «corredentora» y «mediadora» (→ mediador). No se puede negar que estos términos pueden dar ocasión a graves malentendidos y, aun entre teólogos, no raras veces son utilizados de manera que con razón resulta sospechosa. Cuando se llama a María «corredentora», esta denominación puede ser entendida en un recto sentido, pero ya M. J. Scheeben hizo notar que este título era peligroso y que, por tanto, no debería ser utilizado sino con gran precaución y añadiendo siempre una explicación. Aparece claro cómo puede ser entendido si pensamos que Cristo nos ha redimido superando, en su actuación mediadora, la separación entre Dios y el hombre. Antes de iniciar esta obra, el mediador se halla aún totalmente del lado de Dios. El proceso de la redención puede sintetizarse así: el Hijo de Dios es enviado a los hombres como palabra reconciliadora del Padre para que luego, como cabeza del linaje humano, dé respuesta a esta palabra del Padre por medio del sacrificio por los hombres. Así considerada, la realización de la obra redentora exige la actuación no sólo del mediador que desciende del Padre a los hombres y asciende de los hombres a Dios (cf. Jn 13,3), sino también del Padre que lo envía como palabra (→ palabra, II) y lo acepta como respuesta, así como de la humanidad «que lo acoge, y con él recibe el poder de venir a ser hijos de Dios» (Jn 1,12). María ejerció este papel de la acogida de un modo programático y también, según le presenta la tradición, de un modo inclusivo y representativo. El «sí» de su aceptación no es, ciertamente, un elemento constitutivo de la esencia de la obra redentora, pero sí un elemento integrante en la realización de la misma. Por esta función receptiva, que viene a repercutir en la redención del resto de la humanidad, María puede ser denominada en un sentido análogo (→ analogía) «corredentora». Con esto no se la sitúa en un rango igual junto a Cristo, el único redentor, sino frente a él como receptora y como la primera de entre los redimidos.

En este contexto puede también María ser considerada como «mediadora» de todas las gracias. Representarse a María en el cielo implorando gracias (→ gracia) para los hombres es tan correcto como afirmar que Cristo, como abogado nuestro (1 Jn 2,1), «vive siempre» en el cielo «para interceder por nosotros» (Heb 7,25), pero en ambos casos se trata de una expresión antropomórfica. Como mediadora de todas las gracias, María continúa realizando lo que hizo en el plano de la acogida para la realización de la obra redentora de Cristo, lo que, en unión con la obra histórica de Cristo e incluido en ella, ha sido elevado a una existencia suprahistórica por medio de la → resurrección de Jesús y de su ascensión (Heb 8-10). El Cristo exaltado juntamente con su obra histórica está ante el Padre en una existencia de interpelación. De ella participa María en virtud de su colaboración en la reali-

zación de la obra de Cristo. En atención a la obra de Cristo, que persiste en su presencia, y a la cooperación de María, incluida en ella, Dios da a los hombres que se incorporan a la decisión de María y entran como ella en la obra de Cristo las gracias que les ha ganado esta obra de Cristo.

Esta función de María puede ser designada con el concepto de «mediadora», sin que por ello se atente lo más mínimo a la exclusividad de la mediación de Cristo (1 Tim 2,5). La función mediadora de Cristo consiste en que únicamente él sirve de intermediario entre Dios por una parte y la comunidad de los hombres necesitados de redención por otra, en cuanto que desciende del Padre a los hombres y por su sacrificio asciende de los hombres al Padre. Esto no excluye el que dentro de la comunidad de los hombres necesitados de redención exista una verdadera mediación. Siempre que una colectividad como «persona moral» se recapitula en una persona física, esta persona representante pertenece a la comunidad de los representados y se encuentra ante ella en un auténtico papel de mediadora (→ sustitución). María, que, según la tradición de la Iglesia, representa, recapitulándola, a toda la humanidad por haber dicho el sí a la venida del Salvador «en nombre de todo el linaje humano» —en expresión de León XIII (DS 3274) y de Pío XII (epílogo de la encíclica *Mystici Corporis*) citando palabras de Tomás de Aquino (*S. Th.* III, 30,1)—, puede ser plenamente miembro de la humanidad redimida y, no obstante, ejercer una auténtica función de mediadora en cuanto que ella fue la primera que acogió al Salvador. Esta mediación es, sin embargo, de características esencialmente distintas de la mediación de Cristo.

III. *Elaboración sistemática*

Los distintos misterios con que Dios ha distinguido a la Madre de su Hijo entrañan ciertos peligros de los que no parece escapar siempre la piedad mariana espontánea. A veces estos «privilegios» de María parecen invitar a una veneración aislada, que separa demasiado a María de la comunidad del resto de los hombres. Indudablemente, el papel que María desempeña en la historia de la salvación justifica una veneración de la Madre del Señor (*cultus hyperduliae*) superior a la veneración que se rinde al resto de los santos. Pero esta superioridad no debe causar la impresión de una divinización que exceda a la que es comunicada a todo redimido por la gracia de Cristo (cf. 2 Pe 1,4). El verdadero significado de los misterios marianos no consiste precisamente en su posición absoluta, aislada, sino en su relatividad. Su sentido resplandece en las relaciones que María tiene con las realidades centrales de la salvación, con Cristo como redentor y con la Iglesia como comunidad de los redimidos.

1. La historia de la mariología, ya desde sus comienzos, da al misterio de María un *sentido cristológico*. Se podría incluso afirmar que la primitiva Iglesia formula el dogma cristológico preferentemente en términos mario-

lógicos. Frente a la primera → herejía, el docetismo, que niega a Cristo un verdadero cuerpo y en consecuencia la verdadera humanidad, el *ἐκ γυναικός* (Gál 4,4) de Pablo se convierte en lema de combate. La proclamación piadosa de la genuina maternidad de María viene a ser así, ya desde el principio, la forma concreta de proclamar la verdadera humanidad de Cristo. Ya en el NT la proclamación de la concepción virginal del Niño en María está al servicio de la proclamación de la divinidad de Cristo. Finalmente, la interpretación de la unión hipostática de las dos naturalezas en la persona divina del Logos presenta también, en la definición del Concilio de Efeso contra el nestorianismo, una configuración mariológica. Del misterio de la unión hipostática en Cristo es derivado el concepto de Madre de Dios.

La función cristológica de los misterios marianos persiste también cuando a primera vista pueden causar la impresión de que «junto al camino, la obra y los títulos honoríficos de Jesucristo existen otro camino paralelo, otra obra y otros títulos honoríficos análogos propios de María», como dicen los teólogos protestantes de la Universidad de Heidelberg en su «Juicio evangélico acerca de la proclamación del dogma de la asunción corporal de María» (*Evangelische Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens*, Munich 1950, 14). En realidad, la concepción inmaculada, la asunción corporal a la gloria celeste y la dignidad de reina y señora deberían ser consideradas —a causa de la situación de María como prototipo— como realización destacada de lo que constituye la esencia del ser redimido, «el llegar a ser conformes a la imagen de su Hijo» (Rom 8,29). En la figura de María se hacen especialmente visibles los efectos de la redención de Cristo. María no está exceptuada en modo alguno de la redención, sino que ha sido redimida por la obra de Cristo de un modo perfecto (cf. Pío XII, encíclica *Fulgens Corona*, del 8 de septiembre de 1953).

2. Según la antigua tradición, el puesto que María ocupa en la vida de la Iglesia se justifica por la relación existente entre ambas: la *Iglesia* se reconoce a sí misma en María en cuanto que ella es la multitud de los hombres redimidos, y sobre todo en cuanto que, como comunidad, es el seno materno en que los individuos alcanzan la → salvación. En relación con los individuos redimidos, los misterios marianos constituyen afirmaciones *universalmente válidas*. En el misterio de la concepción inmaculada la iniciativa de la actuación de la gracia divina, anterior a toda actuación humana autónoma, adquiere una formulación programática. La antigua tradición de los Padres había visto ya prefigurada corporalmente en el misterio de la maternidad divina la esencia de la santificación como nacimiento por la gracia del Hijo de Dios en los corazones de los hombres. La asunción corporal de María a la gloria celeste da testimonio de la profunda encarnación de la gracia redentora en el cuerpo. En los misterios marianos de la virginidad perpetua —entendida como entrega de esposa a Dios— y de la inmunidad de pecado personal se hace visible de forma ejemplar cómo el hombre, en una decisión libre, ha de corresponder a la iniciativa de la gracia divina.

Aquí es también donde han de insertarse los misterios de la «correden-

ción» y «mediación» de María. En ellos se manifiesta con una luz especial el carácter comunitario de la gracia redentora. Al venerar a María como *prototipo de la Iglesia*, se hace recordar al creyente que, como individuo, recibe la gracia redentora sólo al ser incorporado a la → comunidad de la *Mater Ecclesia* que antecede a su salvación individual. Y viceversa, en la figura de María como mediadora de la salvación se realiza de un modo especialmente universal y excelente lo que, de un modo limitado, vale también para el ser redimido de todo hombre: que este ser redimido no sólo encierra un significado individual para cada uno de los redimidos, sino que condiciona al mismo tiempo la comunidad de aquellos que en él adquieren una determinada recapitulación. Toda decisión buena del individuo constituye (al menos virtualmente) una decisión en pro de la obra salvífica de Cristo. Unida a ésta, toda buena acción del hombre redimido se presenta ante los ojos del Padre y participa allí de la eficacia corredentora que es propia de la obra de María en una amplia medida.

K. Feckes, *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft. Ein dogmatisches Marienbild*, Paderborn 1937; P. Sträter, *Katholische Marienkunde*, 3 vols., Paderborn 1947-51; H. du Manoir (ed.), *Maria*, 5 vols., París 1949-58; R. Graber, *Die marianischen Welt-rundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren*, Würzburg 1954; H. M. Köster, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen*, Limburgo 1954; O. Semmelroth, *Maria oder Christus? Christus als Ziel der Marienverehrung*, Francfort 1954; O. Semmelroth, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Marienheimes*, Würzburg 1954; K. Rahner, *Maria, Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen*, Friburgo 1956; R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, París 1959; K. Rahner, *Virginitas in partu: Kirche und Überlieferung* (ed. por J. Betz-H. Fries), Friburgo 1960, 52-80; J. Galot, *María en el Evangelio*, Madrid 1960; H. M. Köster, *Die Frau, die Christi Mutter war*, 2 vols., Aschaffenburg 1961; M. Schmaus, *Teología dogmática VIII*, Madrid 1961; H. von Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der alten Kirche: Kerygma und Dogma* 8 (1962) 1-26; C. W. Neumann, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Friburgo 1962; W. Tappolet-A. Ebnetter, *Das Marienlob der Reformatoren*, Tübingen 1962; J. Alfaro, *María salvada por Cristo*: RET 22 (1962) 37-56; P. Rusch, *Mariologische Wertungen*: ZKTh 85 (1963) 129-161; J. B. Carol, *Mariología*, Madrid 1964; R. Laurentin, *La cuestión mariana*, Madrid 1964; M. Thurian, *María, madre del Señor, figura de la Iglesia*, Zaragoza 1964; A. Branderburg, *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965; C. Dillenschneider, *El misterio de Nuestra Señora y nuestra devoción mariana*, Salamanca 1965; J. Ratzinger, *Das Problem der Mariologie*: ThRv 61 (1965) 73-82; C. A. de Ridder, *Maria als Miterlöserin?*, Gotinga 1965; K. H. Schelkle, *María, madre del Redentor*, Barcelona 1965; S. Napiorkowski, *Panorama actual de la mariología*: Concilium 29 (1967) 474-492; O. Semmelroth, *Kommentar zum VIII Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium»*: LThK Vat I (1967) 326-347; H. Graef, *María. La mariología y el culto a través de la historia*, Barcelona 1968; M.-J. Nicolás, *Theotokos. El misterio de María*, Barcelona 1968; A. Müller, *Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento Cristo*: Mysterium Salutis III/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1971) 405-426; E. Schillebeeckx, *María, madre de la redención*, Madrid 1971; M. Schmaus, *María, culto de María, Mariología*: SM IV (1973) 425-455; R. Laurentin, *María, prototipo e imagen de la Iglesia*: Mysterium Salutis IV/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 312-331; H. Küng, *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977, 554-588.