

LA CORPOREIDAD COMO HERMENÉUTICA PARA INTERPRETAR LAS VERDADES DE FE MARIANAS

JOSÉ MANUEL SANCHIS CANTÓ *

INTRODUCCIÓN

En la teología mariológica actual aparece frecuentemente el axioma que afirma que la bienaventurada Virgen María es la síntesis del contenido de la fe profesada por la Iglesia, abordando así lo que aparece en la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, del Concilio Vaticano II, en el número 65. Además, desde la época patristica, los autores han reflexionado acerca de la «misión», por así decirlo, de María al introducir al ser humano en el misterio total de Jesucristo, es decir, su realidad ontológica de Dios y hombre al mismo tiempo.¹ Por eso creemos que es urgente recuperar en nuestra época dos cuestiones fundamentales referentes a María: en primer lugar que en ella todo depende de Jesucristo, el Señor, Hijo de Dios encarnado; y que ella, su madre, es fundamental para acoger-comprender el depósito de la fe. Y en él hay un dato imprescindible para acceder a la totalidad del misterio cristológico-mariológico: la dimensión humana, corpórea, personal en Jesús y en María.²

La Iglesia, garante del acceso a la Sagrada Escritura y a la Tradición, no puede dejar de contemplar el vínculo íntimo y eterno que existe entre Cristo, y por tanto la Trinidad, y María, en vista a la economía de la salvación. En esta experiencia cristológica y eclesiológica, el acercamiento a María como una mujer de carne y hueso, personalmente total, hace comprender que su realidad es solidaria con todo ser humano, y le aleja de una visión demasiado tipificada, que fuera lejana de la vida natural.³

La fenomenología eclesial demuestra que la fe se hace accesible al Pueblo de Dios, al ser humano de muchas maneras, conocidas y vividas por todos

* Profesor de Cristología, Pontificia Universidad *Antonianum* de Roma (frayjmsanchis@hotmail.com).

¹ Cf. Luigi GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri della Chiesa*, Paoline, Milano, 1991.

² Estas intuiciones aparecen de modo sintético en PABLO VI, Exhortación apostólica *Marialis cultus*, 25, en *AAS* 67 (1974) 135.

³ Cf. Jean GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Gregoriana, Roma, 1991, 185-238.

de modos diversos. Entre estas formas hay una que, a nuestro modo de ver, sobresale por encima de otras que en algunos sectores crea cierta confusión o rechazo: las verdades dogmáticas, solemnemente proclamadas por la Iglesia, no para encerrar al ser humano en una confesión estéril o mecánica, sino para abrirle el sentido de lo sobrenatural en la experiencia vivida cotidianamente. Estas verdades dogmáticas se refieren siempre al diálogo infinito, eterno y continuo entre Dios y el hombre; Dios prefiere la salvación de su criatura perfecta, y le ofrece estos canales excepcionales que le ayudan en su acceso a una realidad superior, más excelsa, que sobrepasa cualquier empeño únicamente humano. Así las cosas los dogmas no pueden ser absolutos en sí mismos, están al servicio del depósito de la fe, se refieren a la vida divina, estimulan la reflexión, envuelven en la unidad y la universalidad, unifican en la libertad al Pueblo de Dios, y permanecen siempre en una dinamicidad constructiva y abierta a interpretaciones sencillas sin destruir su verdad interna.⁴

El argumento que estudiaremos enseguida trata de constatar en qué medida es necesaria la consideración de la corporeidad en la hermenéutica de las verdades dogmáticas sobre la Virgen María. Para ello hemos considerado oportuno el acceso a las noticias que ofrece la vasta Tradición de la Iglesia en su acercamiento a las cuatro verdades dogmáticas marianas. Quisiéramos hacer notar una aclaración que nos parece epistemológicamente oportuna y necesaria: hablaremos de dos verdades dogmáticas referidas a la bienaventurada Virgen María, es decir, la Maternidad divina, proclamada en el Concilio de Éfeso del 431, y la Virginidad perpetua, anunciada en el Concilio III de Constantinopla del 553; ambas no son dogmas explícitos mediante una definición papal, sino dos verdades que dependen directamente de Jesucristo, y que afectan, indiscutiblemente, a la realidad personal-corpórea del Hijo de Dios y de su Madre; y, por otro lado, señalaremos, entonces sí, los dos dogmas de época moderna que tocan el corazón más entrañable del misterio mariológico: la Inmaculada concepción del año 1854 y la Ascensión gloriosa del año 1950; estos dos dogmas tampoco pueden entenderse de modo absoluto y «únicamente» mariológico, sino referidos, también, al misterio del Hijo de Dios en su plenitud.

Las cuatro realidades dogmáticas señaladas, objeto de nuestro estudio, encuentran sus raíces, no cabe duda, en la Revelación divina; si no fuese así, no tendría sentido hablar de verdades eclesiales de fe. Ya en época patrística,

⁴ Cf. Además del clásico John Norman Davidson KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1980, véase Walter KASPER, *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Queriniana, Brescia, 1968, 31-67.

los Padres quisieron descubrir, a través de hermenéuticas distintas, el sentido bíblico de los dogmas marianos. Unas veces contra el error doctrinal, otras por expresión en la cátedra, algunas más por exponer pensamientos diversos acerca de un único misterio, los autores han querido dar – y así debe seguir – una visión orgánica y ontológica del misterio cristiano.

La renovación teológica conciliar prefiere una exposición bíblica, pastoral y atractiva de la fe, que reúna y reconcilie. Pero eso no significa que se deba olvidar el modelo especulativo del dogma que, sin embargo, no se decante por la arqueología teológica sino por la aproximación de la verdad de la fe a la razón humana. La teología postconciliar hasta nuestros días ha querido, en líneas generales, no centrarse tanto en el error o en la simple formulación lingüística de los dogmas, sino en su referencia directa al misterio de Dios y la contemplación-reflexión de los miembros de la Iglesia, lo que exige una actitud de desarrollo, dinamismo y confesión total de las verdades de fe. Las definiciones dogmáticas son, en síntesis, el tesoro precioso del que disponen los hijos del Pueblo de Dios para confesar y exponer la fe revelada y salvífica.⁵

1. LA MATERNIDAD DIVINA DE MARÍA

El hecho y la verdad sobre la maternidad divina, es decir, que María es verdadera Madre de Dios (*Theotókos*),⁶ ha sido un aspecto defendido con normalidad en la Iglesia de los primeros siglos. Si la segunda Persona de la Trinidad es ontológicamente Dios y hombre, sin que una naturaleza se mezcle o prevalezca o sea absorbida por la otra, entonces la que fue madre en la tierra del Dios encarnado, lo es también del Dios eterno, pues en él no hay nunca separación en sus dos realidades naturales. Llamar madre a la bienaventurada Virgen María implica, de hecho, un resorte personal y corpóreo, con toda la carga estructural antropológica que ello requiere. Su maternidad es total, real, completa, y no puede quedar relegada a un mero sentido espiritual o místico.

⁵ Para la redacción de estas páginas nos hemos servido de las reflexiones sólidas de Mario MARITANO, *Maria nel cuore della Parola custodita dalla Tradizione vivente della Chiesa: i dogmi «mariani»*, en Ermanno Maria TONIOLO (ed.), *Maria nel cuore della Parola di Dio: donata, accolta, trasmessa*, Centro di Cultura Mariana, Roma, 2009, 81-147. A la exposición genial del profesor Maritano hemos añadido, en lengua española, lo referido a la corporeidad como elemento imprescindible para comprender lo que la Palabra de Dios «dice» sobre la bienaventurada Virgen María.

⁶ Cf. Manfred HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, Eupress FTL, Lugano, 2008, 121-146; Georg SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma, 1981, 90s.; 109-113; 152-164.

Esta reflexión se basa, como no puede ser de otro modo, en algunos pasajes bíblicos que demuestran la doble realidad ontológica del Hijo de Dios, unida en la única Persona del Verbo. San Pablo, por ejemplo, afirma en *Gál* 4,4 que Dios envió a su Hijo nacido de una mujer en el tiempo; esto significa que quien era preexistente asume un cuerpo real y total, y nace como cualquier otro ser humano, de una madre igual a las demás. En los textos evangélicos de la infancia, aparece el interés de advertir que aquel concebido en el seno de María es también Dios: *Lc* 1,32 (Hijo del Altísimo); *Lc* 1,35 (Santo, Hijo de Dios); *Lc* 1,43 (el Señor); *Mt* 1,23 (el Emmanuel); *Mt* 1,21 (el Salvador). María, acogiendo la llamada a ser la Madre de esta «personalidad» divina, se compromete y acepta ser la «morada» – «tienda» – «arca» de Dios que se hace carne-hombre-humanidad plena.

En la reflexión teológica posterior el problema es, a nuestro modo de ver, conjugar el hecho de la maternidad real, física y espiritual, pero en la conjunción de todas sus realidades humanas. Igual que no se puede afirmar que es más importante la naturaleza divina del Verbo que la humana, tampoco sería aceptable decir que María es más importante por ser la Madre de Dios. Este tipo de simplificaciones infantiles y poco inteligentes crean confusión más que claridad expositiva.

Los primeros pensadores de la cristiandad estuvieron convencidos que si no se parte del dato revelado para exponer la verdad de la fe, lo que surge es mera teoría o entelequia, e incluso superstición. Por eso, la teología bíblica de los autores que estudian en oración, trata de advertir que si María es Madre en todos los sentidos, lo es por elección divina y por libre y decidida respuesta de la persona humana.

Veamos algunos ejemplos de teología bíblica en la primera época patristica, antes del Concilio de Nicea (325). Sobresale, como testimonio elocuente, Ignacio de Antioquía (murió en torno al año 110),⁷ que escribe ampliamente sobre la historicidad de Jesucristo, especialmente contra las tesis de los docetas, para quienes la humanidad del Hijo de Dios era mera apariencia. Ignacio sostiene que el Hijo de Dios estuvo en el seno de la Virgen María de forma «real», es decir, «normal», como cualquier criatura que crece en el seno de la madre; el objetivo no podía ser otro que la economía salvífica; este proceso de gestación tiene su inicio en la concepción y culmina con el nacimien-

⁷ Cf. Ferdinando BERGAMELLI, *Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia*, en Ferdinando BERGAMELLI – Mario CIMOSA, *Virgo fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di Don D. Bertetto*, LAS, Roma, 1988, 145-174.

to, antropológica y biológicamente pleno; por tanto, ambos, Jesús encarnado y María madre, contribuyen, mediante su propia personalidad y realidad biológica, a la evolución salvífica de la humanidad; el hecho de la procedencia divina de la criatura que se gesta en María no merma en nada la realidad corpórea de la misma: es Dios y hombre contemporáneamente. Aunque todavía no hemos llegado a la precisión terminológica posterior del Concilio de Calcedonia (451), se intuye de la exposición de Ignacio una claridad expresiva en lo referido a la unidad ontológica del Verbo, fundamental para acceder al misterio de la economía de la salvación.⁸

También para Justino (muere alrededor del año 165),⁹ en María se cumple lo anunciado en la Revelación divina, a través de los profetas, y el hecho histórico de la salvación: ella es una virgen que concibe a un ser real, destinado a restaurar la creación dañada por el pecado; sin la encarnación real de Dios, todo lo que salió de sus manos no encontraría un sentido de plenitud; en Justino encontramos también el paralelismo entre María y Eva: mientras la primera madre se dejó seducir por el pecado, María contribuye, con todo su ser, y especialmente con su vientre virginal, a la plenitud de todas las cosas en Cristo. En la misma línea se sitúa Ireneo de Lyon (muere en torno al año 200),¹⁰ que destaca todavía más el paralelismo entre ambas madres. María, nueva Eva, es fundamental en el plan salvífico de Dios, en su diseño, porque es el «lugar» escogido por Dios para que se haga realidad el misterio de la encarnación, mediante el que Jesucristo, Dios eterno como el Padre, asume toda la verdad de la humanidad. Dios, con la encarnación del Hijo, pone en marcha el misterio de la recapitulación, por lo que la segunda Persona, al nacer como hombre real de un vientre real, habiendo tomado toda la realidad antropológica, asume la historia desde el origen y la conduce a la plenitud, devolviéndole al ser humano la condición divina perdida por el drama del pecado.

En el misterio de la encarnación, tanto María como Jesús representan la perfección del origen creacional y la esperanza de la regeneración constante del ser humano de todos los tiempos; el vientre puro de María no afecta, entonces, a la gestación normal del Hijo sino que la perfecciona: por tanto,

⁸ Las referencias a las obras más significativas de Ignacio en M. MARITANO, *María nel cuore della Parola*, 86-87.

⁹ Cf. José María CANAL, *María, nueva Eva en Justino, Ireneo, Tertuliano y Agustín*, en *EphMar* 45 (1996) 41-60.

¹⁰ Además de la obra citada en la nota anterior, cf. Antonio ORBE, *La «recirculación» de la Virgen María en San Ireneo (Adv. Haer. II,22,4,71)*, en Sergio FELICI, *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, LAS, Roma, 1989, 101-120.

pureza no debería entenderse solo desde un punto de vista fisiológico, sino sobrenatural. Por consiguiente hay un plan divino sobre el que María es invitada-llamada y, al decir que «sí», pasa a ser imprescindible porque se convierte en la tierra fértil de donde nacerá el Salvador. Estas intuiciones las encontramos en otro autor, Hipólito de Roma (muere cerca del año 236),¹¹ y en contexto litúrgico: la bienaventurada Virgen María es la mujer que «ofrece» su vida misma para que el Dios eterno tomara la misma carne de nuestra humanidad, para que el Verbo eterno y primogénito naciera como cualquier otro ser mortal y poder así destruir el yugo de la muerte y el pecado.¹²

En el siglo III, en Egipto, y de autor desconocido, aparece la que se considera la oración mariana más antigua: *Sub tuum praesidium*. Los estudiosos creen que la invocación se refiere a una trasposición cristológica-mariológica de lo que consideraban otras corrientes paganas. En el mundo griego, por ejemplo, aparecía el título de *Theotókos* aplicado a la madre de una divinidad. Pero los cristianos entendieron desde el inicio que María no da a luz a una «sola» divinidad, sino a Dios en la carne total. De esa manera es llamada *Theotókos* y, por serlo, por haber participado de lleno en la historia real de Jesucristo y por ser la Madre del Salvador, puede ser invocada como quien libra del error y la oscuridad.¹³

En torno a la crisis arriana y a la celebración del concilio niceno, tenemos un vivo testimonio, el de Alejandro de Alejandría, del año 320. Cuando los cimientos de la fe estaban en peligro el obispo alejandrino la expone con determinación y se centra en el dato cristológico: el Hijo de Dios lo es desde toda la eternidad y, al encarnarse, toma un cuerpo real-creatural del seno de la Virgen María, lo que no le convierte en creado, pero sí en un cuerpo total; por eso María es madre del Hijo total, no de una «parte» de quien se encarna y nace.¹⁴ Cinco años después, en la asamblea conciliar de Nicea, para desmontar las tesis de Arrio que negaba la verdad sobre la eternidad del Hijo, los Padres conciliares definen que el Hijo es consustancial al Padre, engendrado y no

¹¹ Cf. Maurizio GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore*, Queriniana, Brescia, 2008, 367-380.

¹² Las referencias a las obras de estos Padres en M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola*, 87-91.

¹³ Cf. Rafael SANZ VALDIVIESO, *Dos antiguas oraciones a la Virgen María: Sub tuum praesidium y Salve, Regina*, en José Manuel SANCHIS CANTÓ (ed.), *Maestra en el amor y esperanza en la aflicción. Estudios sobre los títulos marianos Virgo dolorosa y Mater misericordiae*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Ciudad del Vaticano, 2022, 315-335.

¹⁴ Cf. M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola*, 92-93.

creado, de su misma naturaleza, y que asume una encarnación real en vistas a la salvación.¹⁵ Aunque no se mencione demasiado el contenido de la verdad mariológica, aparece, sin embargo, por primera vez en un símbolo universal de fe, que sin la realidad antropológica de Dios, sin su encarnación, no podría ponerse en acto el hecho de la salvación y la plenitud humana.¹⁶

El nombre de María no aparece explícitamente en el texto del símbolo, pero es evidente su referencia implícita. Los autores posteriores, no obstante, se esfuerzan en exponer la doctrina acerca del acontecimiento salvador y de la verdad sobre el Hijo de Dios, para no caer en la confusión arriana. En esta reflexión juega un papel determinante la Virgen María y el significado de su maternidad divina. Por ejemplo Atanasio (muere en torno al año 373), defiende rotundamente que el Señor nace de la Virgen María y que al nacer no pierde nada de su consustancialidad natural con el Padre y, al mismo tiempo (contemporáneamente), es consustancial al ser humano también por naturaleza, con un cuerpo real (total). La que fue madre, entonces, lo es de Dios y del hombre.¹⁷

Los Padres Capadocios, más tarde, escriben sobre la maternidad divina en un contexto dogmático, referido al misterio de Jesucristo y al de las tres Personas divinas. Así, Basilio de Cesarea (muere en el año 379) opina que María, al ser la Madre de Dios le ofrece sustancialmente una «carne» (entiéndase cuerpo) al mismo Dios.¹⁸ Gregorio Nacianceno (muere en el año 390) es contundente en sus afirmaciones sobre la maternidad divina, y le confiere al asunto antropológico una carga epistemológica fuerte: la maternidad divina es garantía de la recta fe y de la ortodoxia, es indispensable para acceder al misterio; de modo totalmente humano María gesta en su seno al Hijo de Dios y, por tanto, el Eterno no pasa por su vientre como un mero instrumento, sino en la totalidad biológica de su ser, al tiempo que la intervención divina está fuera de toda duda. De esta manera queda garantizada la verdad de la unidad onto-

¹⁵ Para el texto del Credo: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 2017, 125; [en adelante DH]. Cf. Piero CODA – Stefano FENAROLI (ed.), *Ripartire da Nicea. Per leggere la fede dentro nuovi orizzonti*, Queriniana, Brescia, 2025.

¹⁶ Cf. Luigi GAMBERO, *Riferimenti mariologici nei documenti dei primi quattro concili ecumenici*, en *Theotokos* 12 (2004) 26-29.

¹⁷ Cf. Enrico CATTANEO, *Maria Vergine-Madre di Dio-Logos incarnato, nostra sorella e modello delle vergini secondo Atanasio di Alessandria*, en *Theotokos* 10 (2002) 171-203.

¹⁸ Cf. Luigi GAMBERO, *La Madonna negli scritti di Basilio di Cesarea*, en *Mater Ecclesiae* 15 (1979) 37-45.

lógica permanente, sin que ninguna de las naturalezas quede afectada por la otra¹⁹. Y Gregorio de Nisa (muere en el año 392) sugiere, tenazmente, que la carne de María es la morada de lo sobrenatural: no se contraponen, entonces, lo divino con lo humano, sino que ambos se ensalzan y complementan.²⁰

Todas estas intuiciones no caen en un relativismo conceptual estéril, sino que, sin negar que el origen de todos los acontecimientos de la historia de la salvación es Dios, sin embargo, al encarnarse, Él mismo ha querido que la naturaleza humana, lo corpóreo-material-humano adoptara un rol imprescindible en el desarrollo de esta misma historia. Jesucristo, el Señor, hombre total nacido de una mujer total y verdadera, es el centro de esta historia al que se encuentra destinado todo ser humano.²¹

En la celebración del Concilio de Constantinopla del 381, que sigue con la cuestión arriana y la doctrina pneumatológica, existen referencias directas a la bienaventurada Virgen María en su maternidad, para desarrollar, todavía con mayor precisión, el misterio de la encarnación real de Dios. El símbolo de fe, que retoma el anterior niceno y que será sancionado definitivamente por el calcedonense, se centra de modo ineludible en la perfecta divinidad del Hijo de Dios pero también en su encarnación real, donde el nombre y la función personal de María es imprescindible.²² A la hipotética pregunta sobre el por qué de la encarnación, los Padres conciliares siguen afirmando que el objetivo-motivo es la salvación, concepto este que no siempre se ha interpretado de modo positivo, pero que, en nuestra teología actual, debería recuperar la carga de plenitud y totalidad con que Dios quiere colmar al ser humano.

La intervención de María es doble: es el Espíritu Santo quien trinitariamente concibe al Hijo (segunda Persona), y es María quien acoge con amor de madre esta encarnación, acontecimiento que constituye un punto central en la historia de la humanidad. El Hijo de Dios se hace verdaderamente hombre-carne y entra en la historia terrena a través del cuerpo real-total de una mujer. Hay tres nombres que perfilan el sentido íntimo de este plan divino de salva-

¹⁹ Cf. Francesco TRISOGLIO, *La Madre di Dio in Gregorio di Nazianzo*, en *Theotokos* 11 (2003) 91-124.

²⁰ Cf. Lucas Francisco MATEO-SECO, *La mariología en S. Gregorio de Nisa*, en *Scripta Theologica* 10 (1978) 409-464.

²¹ Las referencias sobre las obras de estos Padres en M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola*, 95-99.

²² Para el texto del Credo: CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, *Símbolo*, en DH 150. Cf. Alberto COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia, 2009, 349-379.

ción: Jesucristo, el Espíritu Santo y María. Ninguno de los tres puede obviarse, los tres son igualmente esenciales para acceder a la experiencia vital de este misterio. María, principio humano de la historia terrena-biológica de Jesús, animada y estimulada por el principio divino que es el Espíritu, es al mismo tiempo virgen. ¿Puede explicarse una maternidad plena y total y hablar al mismo tiempo de la virginidad? A ello volveremos más adelante; sin embargo, que en el símbolo se destaque la condición virginal de María indica que nos encontramos ante un misterio arcano que hunde sus raíces en la historia de la creación.

El misterio de la Trinidad, amor eterno que encuentra su «sentido» en el amor íntimo y el de la criatura humana, ha querido la cooperación sencilla, simple, materna de María en la dinamicidad de la salvación: sin ella el consustancial eterno no se habría hecho consustancial humano. Sin la Madre y Virgen, la historia de Jesús hubiese sido la de un mero hombre capaz de hacer el bien pero sin la opción de la salvación; sin el misterio que se hace accesible a la razón humana, la creación caminaría hacia una oscuridad total y no podría acceder a la plenitud en Jesucristo.²³

El Concilio Éfeso (431) se hizo eco de las intuiciones teológicas-cristológicas-mariológicas del primer concilio constantinopolitano. Alrededor de la celebración del concilio el obispo Nestorio (muere alrededor del año 450), había puesto en duda la doctrina del misterio cristológico en su unidad ontológica. Su error de base fue el de no aceptar la conjunción entre la corriente cristológica alejandrina y la antioquena. Hoy se sigue hablando de escuelas de pensamiento en estas dos ciudades, centros del saber y la expansión cultural. Nosotros preferimos hablar de corrientes que siguieron diversos puntos de vista y doctrinas sobre cuestiones teológicas.²⁴

La corriente alejandrina, como sabemos, enfatiza el famoso binomio *Lógos-sarx*. La cuestión determinante de los teólogos de esta corriente es darle preeminencia al Lógos, es decir, a la Persona divina del Verbo, a quien se le une la sarx, la dimensión carnal-material-corporal. Las dos naturalezas, la humana y la divina, que mantienen sus propiedades, convergen en la unidad de la Persona del Hijo de Dios en el momento de la encarnación: la llamada unión hipostática. Esta unión permite la afirmación del intercambio de las pro-

²³ Cf. L. GAMBERO, *Riferimenti mariologici*, 30-33.

²⁴ Cf. Ignacio ORTIZ DE URBINA, *Il dogma di Efeso*, en *Revue des Études Byzantines* 11 (1963) 233-240; Ramón TEJA, *La «tragedia» de Éfeso (431). Herejía y poder en la antigüedad tardía*, Universidad de Cantabria, Santander, 1995.

piedades de ambas naturalezas, de modo que se pueda decir que el Verbo se encarnó realmente y travesó las circunstancias propias de esta encarnación como hombre total. Así las cosas la mujer María, persona ontológicamente real, es la Madre de Dios porque ella dio la naturaleza humana a la persona eterna-divina. El Lógos se une así a la generación humana y no pierde nada en su divinidad. Para estos autores alejandrinos el epicentro del misterio está en la preeminencia de la ontología divina.²⁵

La corriente antioquena, por su parte, con el clásico esquema *Lógos-ánthropos*, desarrolla un pensamiento en el que sobresale la dimensión humana de Jesucristo, debiéndose distinguir nítidamente entre el Lógos-Dios y el Lógos-hombre. Nestorio, partiendo del supuesto de que una naturaleza humana concreta debe corresponder a una subsistencia adecuada, afirmó la presencia de dos sujetos distintos en Cristo: el Logos y el hombre, unidos externamente en la persona. Aunque la lógica intelectual es adecuada, sin embargo se cae así en una cristología que divide radicalmente el misterio ontológico: no existe la unidad de las dos naturalezas ni el intercambio o comunicación de las propiedades, y, de consecuencia, no se podría llamar a María Madre de Dios, ya que esta función materna se correspondería solo con la naturaleza humana de Jesús.²⁶

El desarrollo de las sesiones conciliares en Éfeso fue bastante desastroso. No hubo serenidad ni diálogo entre los participantes, especialmente con los adversarios que se dividían entre los seguidores de Nestorio y los de Cirilo de Alejandría (muere en el año 444). Finalmente los Padres conciliares se decantaron por la teología presentada por Cirilo para quien las dos naturalezas, que no sufren ninguna alteración ni menguan en su ontología propia, permanecen unidas en la hipóstasis o persona del Lógos²⁷. De esta manera ya no se da ninguna objeción al intercambio de propiedades entre ambas naturalezas y, con toda autoridad, María puede ser llamada *Theotókos*. Para Cirilo, que la segunda Persona se hiciera carne significa que toma un cuerpo igual al nuestro en todas sus dimensiones biológicas y antropológicas, realidad que no altera la condición divina del Lógos, de modo que, aún en la carne continúa siendo lo que era en el seno de la divinidad. El antioqueno pretende explicar sin crear confusión que cuando se dice que la Virgen es Madre de Dios no significa que

²⁵ Cf. Amaury BEGASSE DE DAHEM, *Mysterium Christi. Cristologia e soteriologia trinitaria*, Cittadella Editrice, Asís, 2021, 319-320

²⁶ A. BEGASSE DE DAHEM, *Mysterium Christi*, 320-322

²⁷ Cf. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 485-500.

María engendra a la divinidad o que la ontología divina del Lógos tiene su inicio en el seno de María, sino que la misma realidad divina asume el mismo cuerpo, la misma carne y la misma sangre que cualquier ser humano en el vientre virginal de la joven nazarena. Por eso no hay ningún error en decir que el Lógos ha sido engendrado según la carne.²⁸

Como se ve, en el desarrollo y sucesión de estas cuestiones doctrinales, los Padres y autores tienen como objetivo exponer la fe de acuerdo a un sistema natural y total, en relación directa con la antropología tradicional. Para ellos que Dios sea también carne debe quedar preciso y delimitado desde el principio, en unión con la criatura que el mismo Dios ha elegido para ser Madre, de modo que teología sobrenatural y ciencia antropológica entren en una dinámica de comunión dialógica.

Las decisiones conciliares de Éfeso alcanzaron, podríamos decirlo así, un momento decisivo con el texto de la llamada *Fórmula de unión*, que surge de los acuerdos teológicos tomados entre Cirilo y Juan de Antioquía (muere entre los años 441 y 442). En el texto se percibe un equilibrio mayor entre las corrientes alejandrina y antioquena, y se refuerza el título de *Theotókos*. Las afirmaciones más interesantes de la *Fórmula* son las siguientes: el Dios Unigénito, eterno, Jesucristo, es al mismo tiempo y en perfección Dios y hombre («con alma y cuerpo racionales»); con motivo de la salvación ha nacido del seno virginal de María, siendo, desde entonces, consustancial a Dios y consustancial al ser humano; en él se da una unión inseparable de dos naturalezas, o lo que es lo mismo, en el único sujeto, Jesucristo, se da la unidad de dos ontologías; esta unidad inquebrantable permite que a María se la pueda llamar *Theotókos*, porque la divinidad eterna ha asumido de ella la realidad corporal.²⁹

Como se puede apreciar, la dimensión corpórea de María, la doctrina sobre el ser personal de la Virgen, es fundamental y no puede estar reñida con la doctrina cristológica. Si la base de toda teología es el dato bíblico, la Revelación divina, la conclusión a la que se llega es la de exponer una fe en la unidad del dato revelado y la historia de la salvación, y se rechaza cualquier exposición que permita la división o desnaturalización del misterio. Por eso se

²⁸ Cf. Raniero CANTALAMESSA, *La Theotokos segno della retta fede cristologica alla luce dei Concili di Efeso e Calcedonia*, en *Theotokos* 3 (1995) 385-403; Lucas Francisco MATEO-SECO, *La maternidad divina de María. La lección de Éfeso*, en *Estudios Marianos* 64 (1998) 269-291; Salvatore MEO, *La «Theotokos» al concilio ecuménico di Efeso*, Marianum, Roma, 1979.

²⁹ Cf. M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola*, 104-106.

dijo en Éfeso, siguiendo las tesis unitarias de Cirilo y no las divisorias de Nestorio, que María es *Theotókos*, en toda su realidad femenina, antropológica y biológica, y no se equivocaron en su interpretación, también unitaria, de la encarnación: el Hijo de Dios se hace historia sin que la unidad de sus dos naturalezas afecte a la perfección de la única Persona del Verbo.

El engendrado por el Padre antes del tiempo se hace carne, afirma Cirilo, y sigue exponiendo que todo lo que Jesús vivió históricamente, terrenalmente, todas las características de la vida pública de Jesús, se pueden atribuir también al Lógos, ya que la unidad de las naturalezas no se puede destruir. También esta tesis ayuda a comprender el alcance de la maternidad divina, de modo que no se diga que María es como una «diosa madre» que engendra a otro Dios, sino que, justamente, por ser mujer al servicio de la Revelación, acoge en su seno al Unigénito que se encarna y nace como todo ser humano. Nos encontramos ante un escenario que presenta la eficacia de la historia de la salvación en todas sus dimensiones humanas, personales, sociales y de cualquier ámbito que pertenezca a la vida del hombre y la mujer de todos los tiempos.³⁰

En el Concilio de Calcedonia (451)³¹ se llega, no obstante, a la mayor y más clara expresión de la fe universal de la Iglesia en torno al misterio de Jesucristo que, como ya hemos visto, no hubiera quedado completo sin la participación humana y libre de María. Los Padres conciliares condenaron sin paliativos la doctrina del monofisismo, que sostenía que después de la encarnación solo permanecía una naturaleza subsistente en Cristo, la divina, rechazando así cualquier contacto de la realidad carnal-corpórea en el Unigénito. En Calcedonia se sancionó definitivamente el dogma cristológico en torno a la unidad personal en Cristo y la perfección de las dos naturalezas, que no se alteran, ni se mezclan, ni se corrompen, sino que cohabitan en la unión hipostática del Verbo. Al confesarse dos naturalezas unidas en una única Persona, se sigue, también, la idea de un «doble nacimiento», el eterno en el seno del Padre y el temporal, de las entrañas virginales de María. Este segundo nacimiento tiene como misión principal activar de modo definitivo y pleno el plan divino de la salvación³².

³⁰ Cf. *Ibid.*, 106-107.

³¹ Para el texto del Credo: CONCILIO DE CALCEDONIA, *Símbolo*, en DH 300-303. Cf. Marcello BORDONI, *L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia*, en *Lateranum* 65 (1999) 507-529; André DE HALLEUEX, *La définition christologique à Calcedoine*, en *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976) 3-23; Sergio ZAÑARTU, *Reflexiones sobre la fórmula dogmática del Concilio de Calcedonia*, en *Teología y Vida* 39 (1998) 155-184.

³² Cf. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 501-517.

Por tanto, de Calcedonia aprendemos algo muy interesante, incluso para nuestra teología actual: además de confesar la plenitud de la divinidad del Hijo de Dios, los Padres conciliares insistieron en la integridad-totalidad de la humanidad de Jesucristo, donde la maternidad de María es garantía de historicidad y concreción; la misma Persona del Verbo, que no ve alterada, ni dilatada, ni menguada su condición divina, al asumir una realidad antropológica total (espíritu, alma racional, cuerpo) del seno materno de María, enseña al ser humano de todos los tiempos que la mejor opción que Dios le ofrece a la criatura es la del diálogo, la comunión, la interacción entre lo sobrenatural y lo terreno.³³

Las intuiciones y decisiones de estos concilios han encontrado una respuesta especulativa, pastoral, litúrgica y popular en todas las épocas, especialmente en lo referente a la cuestión mariológica. Concluimos este primer apartado recurriendo a una formulación vigorosa acerca de la maternidad divina que se desprende de la teología de Tomás de Aquino (muere en el año 1274). El hecho de ser madre, dice el Aquinate, afecta a la persona: no se engendra una naturaleza, sino que se concibe a una persona en su naturaleza. De ese modo, cuando la persona divina del Verbo asume la naturaleza humana, es evidente que María da a luz a una persona que es el mismo Hijo de Dios.

Estas tesis desembocan en que la verdad sobre la maternidad divina es imprescindible para comprender la realidad personal eterna-histórica-escolástica de Jesucristo, Hijo de Dios, encarnado. En su misión materna María fue llamada por Dios, escogida por Él, «preparada» para la santidad natural y personal, transformada totalmente por el Espíritu, y permaneciendo siempre libre, en proceso, en camino. Su colaboración en la obra de la salvación alcanza, así, un nivel de significatividad para toda la Iglesia en la comunión de todos los hijos de Dios. Esta podría ser la mejor síntesis: por decir «sí» a la maternidad, por acoger en el seno virginal al Hijo de Dios, por estar atenta a la voz del Dios eterno y cercano, en la totalidad y naturalidad de una vida plena, libre, amorosa, María es el modelo de perfección de la criatura que, en su antropología cosmológica siempre desea alcanzar la verdad profunda de su propio ser.³⁴

³³ Cf. R. CANTALAMESSA, *La Theotokos segno della retta fede cristologica*, 385-403; L. GAMBERO, *Riferimenti mariologici*, 45-48.

³⁴ Cf. M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 136-146; M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola*, 109.

2. LA VIRGINIDAD PERPETUA DE MARÍA

Nos introduciremos ahora en la segunda verdad dogmática definida sobre la bienaventurada Virgen María, su virginidad perpetua, que también tiene sus implicaciones cristológicas y antropológicas.³⁵ Desde los primeros tiempos, la Iglesia ha creído la verdad acerca de la virginidad de María, basándose, especialmente, en la profecía de *Is* 7,14, quien predijo que el Mesías, el Emmanuel, nacería de una doncella virgen. El hecho mismo de su ser madre sin concurso de varón ya indica la realidad virginal de la concepción y la prueba de un misterio insondable que garantiza algunas cosas de interés: que en Dios todo es posible y gratuito, sin forzar nada; que de Él puede brotar algo nuevo incluso en la realidad corpórea de las personas; que en el hecho de la concepción virginal, además de la realización escatológica del ser divino, se da un alcance nuevo a la historia de la salvación que arranca en la misma creación.

Que María haya concebido al Hijo de Dios siendo virgen y permaneciendo virgen demuestra, además, la verdad de la absoluta trascendencia de Dios y la disponibilidad de María, con su «sí» y con su entrega corporal. Lo verdaderamente expresivo en este misterio es que Dios Trinidad interviene en un acto que pertenece al orden creatural para que la segunda Persona se encarnara. Y la conclusión a la que deberemos llegar es que ni la divinidad, ni el ser total de Cristo, ni la plenitud personal-corporal de María se ven afectados por tal realidad, más aún, plenos, vivos, dinámicos³⁶.

El dato sobre la virginidad fue cuestionado (como lo es también en nuestros días), por algunos pensadores heréticos y paganos, que no lograban vislumbrar la naturaleza misma de los datos bíblicos. Tanto antes como ahora, si lo que importa es dar más relevancia a la doctrina sobrenatural en detrimento de la antropológica, o al revés, o el empeño en cuestiones meramente fisiológicas, entonces se llegará a una confusión donde será imposible comprender el alcance de la verdad sobre la virginidad. Si el punto de partida es la Revelación divina, es decir, lo que Dios mismo dice de su misterio, no podemos olvidar que lo que vamos a creer y tratar de comprender se refiere a realidades que sobrepasan nuestra mente.³⁷

³⁵ Cf. Salvatore Maria PERRELLA, *Il parto verginale di Maria nel dibattito teologico contemporaneo (1962-1994)*. *Magistero-Esegesi-Teologia*, en *Marianum* 56 (1994) 95-213; Salvatore Maria PERRELLA, *La verginità della Madre di Gesù. Un mistero da accogliere*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2024; Cándido POZO, *María nueva Eva*, BAC, Madrid, 2005, 265-300.

³⁶ Cf. M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 147-174.

³⁷ Cf. Vittorino GROSSI, *Maria nelle fonti eresologiche latine prenicene*, en S. FELICI, *Maria nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, 141-148.

Algunos ejemplos de autores cristianos que han defendido la realidad virginal de la Madre de Dios son los siguientes: para Justino ella es la Virgen por excelencia, se adhirió a un hecho que no se ha vuelto a dar nunca más; para Ireneo el hecho de la virginidad es un signo de salvación divina, es la señal de algo nuevo; y Tertuliano (muere alrededor del año 240), sostiene que el signo de la virginidad es de tal valor que demuestra lo extraordinario en la acción de Dios con respecto al ser humano. También en algunas fórmulas de fe de la antigüedad aparece el dato de la encarnación con especial referencia al nacimiento de una virgen y a la concepción virginal.³⁸

En el siglo IV la creencia en la virginidad es un hecho bastante generalizado. Epifanio de Salamina (muere en el año 403), por ejemplo, sostiene que María es la siempre virgen y no se puede mencionar el nombre de la madre sin llamarla también virgen. Algunos Padres como Ambrosio de Milán (muere en el año 397), Jerónimo (muere entre los años 419 y 420) y Agustín (muere en el año 430), oponiéndose contra quienes negaban la verdad sobre la virginidad, escriben defendiendo sin fisuras que el hecho del estado virginal en María es perpetuo, no puede dejar de ser virgen quien ha llevado en su seno al mismo Hijo de Dios. También en ámbito oriental, Basilio de Cesarea, recogiendo el sentir popular de los fieles sostiene que no se puede admitir que quien es *Theotókos* deje de ser virgen en algún momento, pues sería como una confesión-devoción sin referencia teológica, sobrenatural o bíblica.³⁹

En las asambleas conciliares de Éfeso y Calcedonia también aparece la verdad sobre la virginidad cuando a María es invocada como «santa Virgen» o «Virgen Madre de Dios». Sin embargo, en el Concilio de Constantinopla II (553) encontramos una referencia más explícita a la virginidad perpetua de la bienaventurada Madre de Dios: en este concilio se afirma que el Verbo de Dios se encarnó realmente en María, llamada *Theotókos*, que es desde siempre y para siempre virgen. En esta línea el papa Pelagio I, en el año 557, sostuvo que el nacimiento temporal del Hijo de Dios no interrumpe el estado de virginidad de la madre. Y la definición dogmática sobre la virginidad perpetua de María fue sancionada en el Sínodo de Letrán del año 649, que había sido convocado por el papa Martín I (murió en el año 655), contra los errores del monotelismo, es decir, la creencia en una única voluntad en Cristo, la divina, después de la encarnación.

³⁸ Cf. M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola*, 112.

³⁹ Cf. *Ibid.*, 113.

En ese sínodo los Padres asistentes profesaron que María es, por definición, santa, siempre virgen e inmaculada, Madre de Dios, inalterada en su cuerpo, sin corrupción de ningún tipo, perfecta y perpetuamente virgen. El papa quiso darle especial intencionalidad a lo que fue definido en ese sínodo lateranense, de modo que envió cartas a varios obispos de la Iglesia universal para que se adhiriesen a la fe expuesta. Es un claro ejemplo de consenso basado en la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio, de modo que quedase clara y definida la verdad dogmática sobre la virginidad de María.⁴⁰

La profesión de fe en esta verdad se ha desarrollado ampliamente en la historia de la Iglesia llegando hasta nuestros días. Baste citar a Ildefonso de Toledo (muere en el año 667), que escribió un tratado en defensa de la virginidad perpetua de María, y la califica como fecunda, incorrupta e inviolada. Una mentalidad crítica y solo biológica se horroriza ante semejantes afirmaciones que, a simple vista son contradictorias. Sin embargo, si el misterio, como diremos a continuación, sobrepasa los parámetros de la mentalidad humana, demasiado anclada en cuestiones mecánicas, entonces sí es posible confesar que la virginidad de María es fecunda, abierta a la vida y al amor eternos. En efecto, en el número 52 de la Constitución *Lumen gentium*, citando nítidamente el *Canon Romano* de la Misa, los Padres conciliares invitan a los fieles a venerar a la que es siempre Virgen y Madre, con sus características y cualidades que envuelven con su ser íntimo al ser humano eternamente.⁴¹

Aceptar la verdad sobre la virginidad de María es abrazar un misterio, realidad que no siempre ha sido fácil. La realidad virginal de María demuestra que el cuerpo de la Madre está en total disposición de la acción divina, pero sigue siendo libre. La teología de la virginidad pretende reforzar la verdad de la iniciativa divina en los misterios histórico-salvíficos. Esta iniciativa, sobrepasando los límites del pensamiento humano, se desarrolla en una generación eterna y una concepción histórica, pero que también depende de Dios: y por eso María es virgen siempre y para siempre. No lo es porque su parto haya sido diferente al de cualquier madre. Si fuera así la antropología mariana quedaría desmerecida y sin valor.

Si estamos diciendo que nos encontramos ante un misterio insondable, ¿por qué no se puede pensar que el dolor forma parte de cualquier humanidad,

⁴⁰ Cf. M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola*, 114-115.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 116-117.

incluso la de Cristo, y que María haya dado a luz al Hijo de Dios con dolor y sangre, y seguir permaneciendo virgen? ¿No sería acaso este también un misterio que desde el punto de vista biológico no tendría ninguna explicación? Si es verdad que María no puede ser un ídolo para el cristiano, entonces su dimensión maternal-virginal ha de dirigirse, sin negar nada del dogma, hacia una naturalidad mayor y más estimulante.

Pensar en un alumbramiento que, aun siendo eso, un parto, es el de Dios mismo, y que este se produce de igual manera que cualquier otro parto, conduce al teólogo, al creyente, al fiel, a ver en la Madre un verdadero rostro de amor y ternura. Si Dios quiso que la corporeidad fuera uno de los canales más importantes para llevar adelante su plan de salvación, entonces también en el cuerpo de María y, repetimos, sin negar nada de la definición dogmática, podemos observar el de una mujer total, escogida por Dios para dar inicio a una historia nueva.

El nacimiento virginal de Jesús, abierto a la vida, de una mujer abierta a la existencia total, maestra de vida, evoca el don precioso de la filiación divina otorgado a los cristianos en el bautismo: una nueva, espiritual y plena. María, participando de lleno en este misterio de amor, aparece como signo de aceptación y consentimiento personal: acogió a Cristo en su espíritu con la fe y en su cuerpo con la concepción, para que sea verdaderamente «el fruto de su vientre». La virginidad de María es, en definitiva, apertura a lo trascendente y experiencia total de vida donde Jesucristo es, de manera infinita, el Señor y Salvador de la humanidad.⁴²

3. LA INMACULADA CONCEPCIÓN DE LA MADRE Y VIRGEN MARÍA

Parecía casi una consecuencia lógica, incluso desde el punto de vista antropológico, que si la Iglesia había confesado su fe en la maternidad divina y en la virginidad perpetua, el ser íntimo y total de María debía atravesar y sobrepasar los límites de las consecuencias del pecado existencial. Aspecto complicado y difícil, que puso en polémica a varios teólogos y pensadores de la cristiandad. Sin embargo, la Iglesia ha profundizado con el paso del tiempo la cuestión, hasta que el papa Pío IX, en 1854, proclamó solemnemente el dogma de la Inmaculada concepción, mediante la Bula *Ineffabilis Deus*. La sustancia del texto magisterial reside en la afirmación siguiente: la bienaventurada Vir-

⁴² Cf. PABLO VI, *Marialis cultus* 37, en *AAS* 66 (1974) 148.

gen María, por especial gracia, y en virtud de los méritos de Cristo, fue exenta del pecado original desde el primer instante de su concepción.⁴³

Ténganse en cuenta las siguientes consideraciones: la ausencia de pecado en María no es por su ser absoluto, sino por designio divino; es Cristo Salvador quien está en el centro de la concepción inmaculada de su madre; el pecado original ha de pensarse en sentido existencial, como ausencia de Dios, rebeldía y desobediencia, no tanto en sentido biológico o fisiológico, por lo que no deberían tenerse en cuenta aquí los dolores y sufrimientos propios de la naturaleza humana por los que también atravesó Jesucristo.

Si María ya había sido confesada como «llena de gracia», entonces se debía ampliar esta visión no a un momento concreto de su vida sino a toda su existencia desde el origen. Es la Trinidad quien ha envuelto a la Virgen María en un amor de gracia y santidad, siendo ella la primera redimida, la primera en ser amada eterna y escatológicamente por Dios. La totalidad de su vida-existencia estuvo siempre, y sigue estando, en íntima comunión con la vida del Salvador, lo que la hace también cercana al ser humano en su camino terreno y existencial.⁴⁴

En María, en su ser mujer-madre-hija, se descubre la totalidad del amor de Dios que ofrece la gracia, santifica, redime, salva y llama a la plenitud. En ella se cumple el ideal de santidad al que está llamado todo hijo de Dios. En su misión de ser Madre de Dios su misma vida debía estar en total sintonía con este proyecto histórico-salvífico.⁴⁵

Textos de la antigüedad como el *Protoevangelio de Santiago* (siglo II) ya esgrimen que en María toda su vida, desde el origen, es santa, sin mancha de pecado; o patristicos como algunos versos de Efrén el Sirio (muere en el año 373), quien canta el honor de María por su belleza espiritual sin ser contaminada por la oscuridad del mal.

⁴³ Pío IX, Litt. Apost. *Ineffabilis Deus*, 8 dic. 1854, en *Acta Pii IX*, I/1, 616. Cf. Stefano Maria CECCHIN, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Ciudad del Vaticano, 2003; Gianni COLZANI, *Maria, mistero di grazia e di fede*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1996; Salvatore Maria PERRELLA, *Immacolata e Assunta. Un'esistenza fra due grazie*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2011; Ermanno Maria TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprendimento*, Marianum, Roma, 2004.

⁴⁴ Cf. Riccardo BATTOCCHIO, *Creazione, giustificazione e compimento. Maria per l'antropologia teologica*, en Leonardo PARIS (ed.), *Maria, un caso serio per la teologia*, Glossa, Milano, 2019, 113-131.

⁴⁵ Cf. Luigi GAMBERO, *La santità di Maria: contesto in cui si sviluppa la dottrina dell'Immacolata Concezione: il contributo dei Padri della Chiesa*, en E. TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione*, 271-307.

Ya hemos visto anteriormente cómo los Padres ven en María a la nueva Eva, es decir, aquella que con toda su vida está destinada a remediar, junto a su Hijo, el mal de la historia del ser humano. En vistas a la historia de la salvación, la obediencia de María, su servicio de escucha radical a la Palabra de Dios, hacen de ella el motor de algo nuevo, de una humanidad nueva, generando esperanza y amor de Dios.⁴⁶

Con toda razón Eusebio de Cesarea (muere en el año 340), invoca a María como la que es toda santa, *Panaghia*, título que se hizo extensible en la tradición oriental. Y Gregorio de Nisa, reflexionando sobre las consecuencias del pecado en el ser humano, dice que en María no se dan tales efectos destructivos, porque ella es «inmaculada», no-contaminada.

Un sentir generalizado en la tradición patristica es la disposición de María para ser la Madre de Dios. Muchos Padres hablan de ella como la criatura envuelta de toda santidad, convenientemente preparada por la Trinidad para llevar adelante su misión de Madre, en la virginidad y santidad de su vida entera. Y no cabe duda que lo que escriben los autores de la primitiva Iglesia es lo que el pueblo fiel cree y confiesa con su piedad y devoción.

Algunos Padres opinan que María fue previamente purificada y santificada para acoger a Dios mismo en ella. Gregorio Nacianceno es tajante al decir, de manera muy interesante, que en el nacimiento de Cristo nada hay vergonzoso y que el Espíritu había santificado previamente la carne de la que habría de nacer el Salvador. Este testimonio es fundamental para comprender que el nacimiento de Jesús se equipara al de cualquier otro ser humano, sin que las cuestiones biológicas y fisiológicas propias del parto tengan que ver con el pecado. No ha de verse una oposición al dogma de la Inmaculada, en lo referido a la totalidad de la existencia de María. El adverbio «previamente» puede no significar temporalidad sino elección.⁴⁷

A partir del siglo V encontramos una formulación más precisa y evidente de la concepción inmaculada desde el origen de la existencia de María, remarcando su pureza original y su belleza sobrenatural. El testimonio antiguo más preciso sobre la santidad original de María, sin pecado, sin oscuridad del mal, lo encontramos en Teotecno de Livio, en un sermón fechado entre los años 550 y 560. En el texto el autor dice que la bienaventurada Virgen María es pura e inmaculada desde el origen, porque en su vientre se gestó el inma-

⁴⁶ Cf. M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 183.

⁴⁷ Cf. M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola*, 120-122.

culado Hijo de Dios. La consecuencia es lógica: que el Hijo de Dios no sea una criatura sino de origen eterno, que se haya encarnado virginal e inmaculadamente en María, ello repercute de manera directa en la belleza y hermosura original (inmunidad de pecado), en la madre. Sofronio de Jerusalén (muere en el año 638) también ensalza a María diciendo que su belleza es tal porque su cercanía con Dios es más intensa que la de cualquier otra criatura. Germán de Constantinopla (muere en el año 733) predica apasionadamente sobre la pureza original de María, en ella, la madre, que permanece siempre unida a Dios; los efectos morales en María son libremente vinculados a la voluntad de Dios. Para Andrés de Creta (muere en el año 740), el nacimiento de María representa un nuevo orden en la creación, porque fue elegida por Dios para cooperar y contribuir en la reparación de la caída de los primeros padres.

Lo que los Padres dicen de María no debe entenderse como mera exaltación poética, sino también formulación doctrinal. Expresan su teología de modo orgánico, pastoral y efectivo, con su mirada puesta en el significado de la gracia que solo proviene de Dios. Si esta gracia está destinada al ser humano, lo está desbordada en María porque su misión es la de llevar en su seno al autor de la misma gracia.⁴⁸

Sin embargo, el camino hacia la definición del dogma de la Inmaculada concepción fue largo y lleno de dificultades, debido a diversos factores, tanto doctrinales (algunos teólogos creían difícil conciliar la universalidad de la redención con la exención del pecado; también estaban convencidos de que el pecado original se transmitía mediante el acto de la generación), como biológicos (según la mentalidad de la época, que distinguía entre concepción activa y pasiva); otros se debieron a decisiones personales y cuestionables (como la lucha entre *maculistas* e *inmaculistas*).⁴⁹

Llegados a 1854, el papa Pío IX, después de grandes épocas de estudio definió magisterialmente el dogma. No faltan en el texto de la Bula referencias directas a la Tradición de la Iglesia que, guiada por el alma de la teología que es la Sagrada Escritura, ha cantado las maravillas que Dios ha realizado en María, incluso apartándola de las consecuencias del pecado. Por eso ella es santa en su totalidad, es decir, sus motivaciones están siempre orientadas hacia Dios. La santidad, pureza, belleza y hermosura en María no concluyen que esta criatura deba ser considerada un absoluto, ni mucho menos un objeto de

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 123-127.

⁴⁹ Cf. Luigi GAMBERO, *La santità di Maria*, 271-307.

adoración. Son los méritos de Cristo, el Señor, los que han abierto la posibilidad de esta fe entre los fieles.⁵⁰

María, obediente y fiel, por el hecho de ser inmaculada y santa permaneció siempre libre, a la escucha y en intimidad con Dios. María es la representación de la santidad de la Iglesia, siempre en camino: los sufrimientos propios de la naturaleza humana encuentran su liberación en el espejo fiel de la Madre de Dios. Nadie puede dudar que María experimentara los efectos del sufrimiento, del dolor, del llanto y de la tristeza, propios de cualquier criatura humana. Ello no implica el pecado, al contrario: la corporeidad del ser mujer y madre en la bienaventurada Virgen María, hacen de ella fuerte ante el pecado y la oscuridad que alejan de Dios y de los demás. Si su vida entera, santa, inmaculada, estuvo marcada por traducir el amor de Dios, entonces puede ser del todo el estímulo de la Iglesia que camina hacia los bienes más elevados. Y por eso la Iglesia lee en María la Sagrada Escritura, cuando esta dice de aquella que es «llena de gracia» (*Lc* 1,28), «bendita entre las mujeres» (*Lc* 1,42), «sierva del Señor» (*Lc* 1,38), «predestinada a ser santa e inmaculada» (*Ef* 1,4), «la mujer vestida del sol» (*Ap* 12,1), junto con todos los cumplimientos de los dichos veterotestamentarios: vencerá a la serpiente (cfr. *Gén* 3,15), es el arca de Noé (cfr. *Gén* 6,8-8,19) la zarza ardiente (cfr. *Éx* 3,2-3), entre otras imágenes.⁵¹

4. LA ASUNCIÓN «TOTAL» DE MARÍA

Llegamos a la última de las verdades dogmáticas definidas sobre la bienaventurada Virgen María, su gloriosa Asunción.⁵² En el título del epígrafe hemos dicho «total», para evitar vestigios del dualismo destructivo que todavía

⁵⁰ Cf. Miguel PONCE CUÉLLAR, *Opus solius gratiae: La Concepción Inmaculada de María, don absoluto de Dios, obra de toda la Trinidad*, en E. TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione*, 309-338.

⁵¹ Cf. Aristide SERRA, *Immacolata e Alleanza. Verso una verifica dei fondamenti biblici del dogma di Pio IX*, en E. TONIOLO (ed.), *Il dogma dell'Immacolata Concezione*, 223-269.

⁵² Cf. Rosa CALÌ – Carmelo CARVELLO – Domenico MARCUCCI (ed.), *Maria assunta, segno di speranza per l'umanità in cammino*, Associazione Mariologica Italiana, Roma, 2007; Gaspar CALVO MORALEJO – Stefano CECCHIN (edd.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni della definizione dogmatica*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Ciudad del Vaticano, 2001; Martin JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1944; Simon Claude MIMOUNI, *Dormition et assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Beauchesne, Paris, 1995; Salvatore Maria PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Ciudad del Vaticano, 2005.

asola caprichosamente a la Iglesia, en su teología y en su pastoral, al distinguir-separar-dividir demasiado el alma del cuerpo en la unidad de un ser personal. En María llegamos a un punto culminante cuando confesamos que al final de su vida terrena alcanzó, antropológicamente, personalmente, su comunión y conformidad escatológica con su hijo, el Señor. De esta manera, la madre de Jesús se convierte en signo de esperanza y consuelo seguro para los cristianos que ven en ella la realización de la realidad futura de la Iglesia.

Después de largas reflexiones y de recurrir ampliamente a la Palabra de Dios, el papa Pío XII proclamó solemnemente el dogma de la Asunción con la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* en 1950.⁵³ El papa Pacelli consideró esta verdad dogmática como fundamental para la fe de los fieles, anclada en la contemplación y en el estudio de los autores de la Tradición que habían leído en la Sagrada Escritura el contenido de la fe profesada. Y de nuevo nos encontramos con la lógica procesual de las verdades marianas: si aquella mujer, María, escogida por Dios para llevar adelante una misión concreta en la historia de la salvación, es Madre de Dios, Virgen perpetua e Inmaculada desde su origen, no podía no ser glorificada como primicia de la Iglesia junto a su Hijo escatológico, Señor de la historia y del cosmos.

Los autores de la tradición patristica pusieron todo su saber al servicio de la Palabra de Dios y trataron de descubrir en ella los fundamentos sobre cómo la Virgen María podía haber sido arrebatada a los cielos sin mancha de corrupción en su cuerpo. Lo cierto es que solo descubrieron indicios, no pruebas directas de esta verdad en la Palabra de Dios; y los indicios fueron suficientes, sólidos y fuertes para que se diera una teología válida y eficaz sobre la verdad de la Asunción.⁵⁴

Y ocurre que las páginas bíblicas, desde el *Protoevangelio* de Gén 3,15, hasta la visión de la mujer escatológica de Ap 12,1, dejan entrever que la historia de la salvación no puede llamarse tal sin la victoria de Cristo sobre el pecado y sobre la muerte. Esta victoria, que llama a la fecundidad de una vida perenne, dichosa, lúcida y trasparente, afecta, en primer lugar y de modo directo, a la bienaventurada Virgen María que, en su vida entera, decidió abandonarse a un proyecto de humanidad plena⁵⁵.

⁵³ Pío XII, cons. apost. *Munificentissimus Deus*, 1 nov. 1950, en *AAS* 42 (1950) 743-771.

⁵⁴ Cf. M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia*, 225; M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola*, 130-132.

⁵⁵ Cf. Aristide SERRA, *L'Assunta, segno di «speranza e consolazione» per il peregrinante popolo di Dio*, en G. CALVO MORALEJO – S. CECCHIN (edd.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 203-246.

Existen documentos interesantes, pertenecientes al arco de tiempo que abarca entre el siglo IV y finales del V en referencia al final terreno de María. Para Efrén el Sirio, la glorificación de María es consecuencia directa de su maternidad divina. Para Epifanio de Salamina, es mejor el elocuente silencio de la Escritura acerca de la muerte de la Madre del Señor que detenerse en cualquier especulación, porque este silencio evidencia la realidad sobrenatural que acaece en el cuerpo de la Virgen. En otros textos de tradiciones varias existe la idea de que el alma de la Virgen María se une de nuevo al cuerpo en el cielo, mediante un tránsito glorioso en el que la realidad corporal no sufre ningún deterioro.⁵⁶

Probablemente en el siglo VI, Timoteo de Jerusalén reconoce la inmortalidad de la Madre de Dios y su ascensión al cielo, en virtud de Jesucristo, que moró y nació de su seno. El cuerpo de la Virgen María quedaría incorruptible por disposición divina. Más adelante, en el siglo VII, Teoteco de Livia, después de citar numerosas fuentes bíblicas sobre el misterio de la incorruptibilidad del cuerpo de María, y de establecer conexiones literarias entre estas fuentes y otras apócrifas, describe los elementos dogmáticos esenciales que concluyen y se desprenden del misterio de la Asunción, a saber: la maternidad divina de María, su vida virginal, su santidad eminente, su participación en el misterio salvífico de Cristo, su intercesión maternal en el cielo.

Para este autor, admitir un cuerpo sin corrupción, en este caso de la Virgen María, debe estar conectado directamente con el hecho de pensar cómo era el cuerpo de aquel que se gestó en su vientre: si el niño que concibió era Dios, Hijo de Dios, Señor, con un cuerpo normal pero destinado a la resurrección, entonces el cuerpo de la Madre, ya sagrado por este mismo hecho, debía ser arrebatado de manera total a los cielos.

En el mismo siglo, Modesto de Jerusalén (muere en el año 634), afirma claramente la verdad de la incorrupción del cuerpo virginal de María mediante un designio divino que solamente conoce el mismo Dios. Esta forma incorruptible – dice el autor – es ya una clara evidencia de la participación de María en la resurrección de Jesucristo; y de igual manera conecta el misterio de la incorruptibilidad del cuerpo de la Virgen con la maternidad divina y la virginidad perpetua, y el misterio de la encarnación del Señor: de los efectos sal-

⁵⁶ Cf. Luigi GAMBERO, *La Dormizione di Maria: testimonianze di antichi Padri Orientali e celebrazione liturgica*, en G. CALVO MORALEJO – S. CECCHIN (edd.), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, 184-188.

víficos y redentores de la encarnación se deriva la glorificación de la Madre que llevó en sus entrañas al autor mismo de esta divinización.⁵⁷

En el siglo VIII, un poeta y teólogo mariano, Germán de Constantino-pla, explica que no hubiera sido «razonable» que la muerte corruptible tuviese algún poder sobre la madre que dio la vida a quien era el autor de la vida. Con un ramillete de elogios, el autor defiende que el cuerpo virginal y santo de la Madre del Salvador estaba también destinado a gozar eternamente de los beneficios de la resurrección. Victoriosa y resucitada junto a su Señor, ella puede ejercer «corporalmente» su función maternal desde el cielo. No se puede entender, entonces, la explicación de las verdades de la fe, lo sobrenatural, sin la dimensión corporal antropológica de la vida divina, sus consecuencias sobre la vida de cualquier ser humano.⁵⁸

En el mismo siglo, Andrés de Creta celebra también con muchas expresiones e imágenes el «tránsito» de María, su «dormición», que supera todo cuanto se pueda decir o pensar, porque se esconde en la intimidad de la vida divina. Andrés, que es autor de numerosos textos en honor de Cristo, los santos y la bienaventurada Virgen María, asegura que en María se cumplió totalmente la divinización del ser humano, por primera vez y de manera singular; es decir, el destino de la criatura humana no ha sido nunca la corrupción del sepulcro, sino la vida bienaventurada en el cielo.⁵⁹

Un lugar destacado entre los teólogos de la Iglesia primitiva lo ocupa el último Padre de la tradición oriental, Juan Damasceno (muere en el año 749), que se alza como uno de los testimonios más vivos del misterio de la incorruptibilidad de la Virgen María y su ascensión total a los cielos. En homilías y otros textos expone el sentir del misterio mariológico, especialmente la maternidad y la virginidad, y sabe conjugar poesía, praxis pastoral y elevada teología dogmática. En cuanto a la Asunción, el Damasceno asegura que la incorrupción de la que había permanecido virgen incluso después de dar a luz era una necesidad, de la misma manera que también era necesario que su destino final fuese la gloria imperecedera de la vida bienaventurada, pues había compartido todo, en intimidad, con su Hijo, el Señor. Esta comunión amorosa, entrañable, imprescindible y sobrenatural, importante para comprender la mi-

⁵⁷ Cf. L. GAMBERO, *La Dormizione di Maria*, 189-193.

⁵⁸ Cf. Bellarmino BAGATTI, *Ricerche sulle tradizioni della morte della Vergine*, in *Sacra Doctrina* 18 (1973) 185-214; Luigi CARLI, *La dottrina sull'assunzione di Maria di S. Germano di Costantinopoli*, en *Marianum* 3 (1941) 47-63.

⁵⁹ Cf. L. GAMBERO, *La Dormizione di Maria*, 186-187.

sión de María en la historia de la salvación, deja entrever que la Madre de Dios debía ser honrada con la glorificación que inició el Hijo de Dios con la resurrección: la glorificación y la divinización, que constituyen un único punto de llegada de la criatura peregrina. Todo el ser de María, desde el origen inmaculado hasta su glorificación, es un trazo de la historia redentora de Dios donde ella, Madre y Virgen, «coopera» con su Hijo en esta historia de amor desbordante.⁶⁰

En ámbito occidental es significativo el testimonio Gregorio de Tours (muere en el año 594), quien, refiriéndose a textos de la tradición apócrifa, describe hermosamente cómo los apóstoles depositaron el cuerpo de María en el sepulcro mientras esperaban la llegada del Señor, que, apareciendo entre ellos, llevó consigo el cuerpo incorruptible de su Madre. Decíamos que es significativo este tipo de interpretaciones porque dio lugar a la composición de muchas obras sagradas, autos sacramentales, piezas musicales y lienzos y cuadros de pintores de renombre.

También en zona occidental encontramos a Ambrosio Autperto (muere en el año 781). Sostiene que la festividad de la Asunción se debe celebrar con alborozo porque la criatura destinada a ser la Madre de Dios ha sido llevada con la misma dignidad con la que vivió. Porque dio a luz al autor de la vida ahora, corporal y personalmente vive junto a él glorificada, resucitada, totalmente amada y redimida. Este autor sostiene también que el misterio que se celebra con la veneración del cuerpo incorruptible de María pertenece, en su dimensión más íntima, al designio arcano de Dios, por lo que el silencio de Dios en este sentido es elocuencia para la veneración de los fieles.

Junto con el texto anónimo del siglo IX *De Assumptione Beatae Mariae Virginis*, decisivo en la evolución de la doctrina sobre la Asunción en Occidente, sobre todo por las pruebas de «razón» y «fe» que ofrece (aunque algunas de ellas hoy se pueden revisar sin temor), fue muy importante la evolución de las fiestas litúrgicas en torno al misterio que estamos tratando. En Oriente, alrededor del siglo VI, se celebraba la fiesta de la *Dormición*, que pasó a ser oficial más tarde y a celebrarse el 15 de agosto. La fiesta se extendió gradualmente a Occidente alrededor del siglo VII. El papa Sergio (muere en el año 701), determinó que la Asunción fuese una de las cuatro conmemoraciones marianas (junto con la Natividad, la Anunciación y la Purificación), acompa-

⁶⁰ Cf. Vittorio FAZZO, *La mariologia di Giovanni Damasceno*, en *Theotokos* 15 (2007) 127-136.

ñadas de cantos y procesiones. El papa León IV (muere en el año 855), dedicó a la Asunción la Misa de vigilia y la Octava.⁶¹

Cuando el papa Pío XII definió el dogma de la Asunción de María, concluyó un intenso período de estudios históricos y teológicos, coronó una verdad de fe universalmente profesada por los fieles, y estimuló al entero Pueblo de Dios a recuperar el valor del cuerpo, del ser material destinado a una gloria, a un bien más alto del que estamos acostumbrados a hablar poco. El cuerpo de la bienaventurada Virgen María, glorificado, es signo de que no todo es corruptible y de que, sobre todo, a pesar de las vicisitudes, dolores y sufrimientos de la vida, el objetivo es vivir como María para llegar a la misma meta a la que ella fue llevada.

5. SÍNTESIS CONCLUSIVA

Después de trazar estas líneas interpretativas llegamos a la conclusión que el tema de la corporeidad-personalidad debe ocupar un lugar central en la teología católica, y especialmente cuando se conecta con las verdades de fe dogmáticas sobre la bienaventurada Virgen María. La corporeidad establece un íntimo nexo de unión entre el cuerpo humano, en sus dimensiones teológica, antropológica y escatológica, con la figura de María que es mujer, madre, virgen, inmaculada y glorificada.

La corporeidad de María tiene una función determinante en la doctrina cristiana, sobre todo porque, como hemos dejado entrever, María es una mujer histórica, concreta, con una carne real (no simbólica ni sobrenatural), no es abstracta. En su cuerpo materno, femenino y libre se ha gestado Jesús, el Hijo de Dios: su maternidad es por tanto biológica, real, carnal, no misteriosa. Es espiritual en cuanto que la concepción del Verbo depende de la Trinidad, pero este designio divino incluye también la verdad de un cuerpo-persona humano.

Concederle un valor sincero y antropológico al cuerpo de María desemboca en devolverle a la realidad de nuestra carne y materia una nobleza que depende directamente del Creador y que no siempre ha tenido en cuenta ni la teología ni el cristianismo. El cuerpo femenino de María es especial porque, diciéndole que «sí» a Dios entra en una dinámica histórico-salvífica singular, sin que por ello deje de ser mujer.

La verdad sobre la maternidad divina, su ser madre de Jesús que es

⁶¹ Cf. las referencias textuales de las obras anteriores las encontramos en M. MARITANO, *Maria nel cuore della Parola*, 140-143.

hombre y Dios al mismo tiempo, no puede obviar que María ha dado a luz en el tiempo a Dios, lo que le concede un valor temporal y escatológico al cuerpo de la madre. Su ser madre implica la centralidad de la relación del ser humano con Dios: sin este diálogo de libertad y amor la criatura no podría alcanzar a comprender cuál es el sentido de la vida. María responde «maternamente» a la voluntad de Dios, y lo hace sin que sus facultadas humanas se vean afectadas por ninguna obstrucción: todo su ser se deja envolver por la libertad que proviene de Dios. Aceptando la voluntad divina, María accede a un proceso de asimilación de la Palabra de Dios que configura a la persona humana cada día, la llena de vigor y la estimula en su camino vital.

El sentido de la virginidad perpetua de María incluye de lleno la dimensión corpórea, porque es en su cuerpo donde se desarrolla el misterio. Su integridad física no sufre ninguna violación, aunque, como hemos visto, se pueda entender el misterio de una forma más amplia y completa, sin quietarle nada a su ser madre terrena de Jesús. La virginidad, en definitiva, indica que Jesucristo es eternamente Dios y hombre, sin que ninguna de las naturalezas sufra menoscabo en beneficio o detrimento de la otra. La actitud interior de aceptación se traduce en una expresividad única en la historia de la salvación, donde el amor de Dios es integral y toca de lleno el ser de la Virgen y Madre.

Al ser Madre y Virgen es, por consecución, también Inmaculada. Es el misterio de la ausencia del pecado en la vida de María, en su persona, en su cuerpo. Su existencia corpórea se ve liberada de la esclavitud de la muerte y la oscuridad que aparatan al ser humano de Dios, y anticipa así la redención universal del Señor. Es la expresión sublime del amor de Dios Trinidad que se revela en la Virgen Madre y, en virtud de los méritos de Cristo, la santidad, la inocencia, la libertad y la voluntad brillan en toda su persona. La gracia, don precioso de la salvación, evoca en María la novedad de todas las cosas, el desencadenante redentor que actúa en toda la creación.

La santidad total con la que es adornada la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, expresan el deseo trinitario de concederle al cuerpo femenino, virginal y materno de María un destino glorioso, incorruptible. Es la traducción más elocuente de la transformación divina en la persona corporal de María. La comunión íntima con su Señor, el deseo de llevar adelante su voluntad y la obra de la salvación, no impiden que la Virgen Madre se desarrolle en toda su libertad y, con estas motivaciones, alcanzar la gloria resucitada y permanente. Con su cuerpo glorificado, escatológico y permanente en el Pueblo de Dios, se convierte en signo luminoso de esperanza y resurrección.

La vida misma de María indica en primer lugar que las cuatro verdades

que se confiesan sobre ella están íntimamente conectadas entre sí por dos factores determinantes e indisolubles: el sobrenatural y el terreno-corpóreo. Y en segundo lugar que la salvación está destinada a todo el ser humano en su integralidad, a su persona misma, también a su cuerpo. María ha vivido una fe encarnada, no ideológica, que ha sobrecogido a todo su ser, en la contemplación y en la acción y por eso ella es, en la conjunción de su personalidad y de su misterio signo y anticipo para todo creyente de la resurrección de la carne.

ABSTRACT

Per i credenti, i dogmi e le verità di fede sono la garanzia e la sicurezza di percorrere la via delle virtù teologali e raggiungere così la pienezza in Cristo, che è la contemplazione quotidiana del mistero trinitario. Questo deposito di fede avvolge l'essere umano in una dinamica di libertà e di azione che arricchisce tutta la persona, tutto il suo essere, le sue motivazioni, le sue espressioni, sensibilità ed emozioni. Pertanto, le verità mariane di fede, se lette nella prospettiva della corporeità-umanità, conducono a due acquisizioni fondamentali: la prima, l'affermazione assoluta del dogma; la seconda, quale sua conseguenza, che i medesimi dogmi recuperano un significato più grande, più naturale, antropologico e suggestivo. Che Maria sia Madre di Dio e dell'uomo Gesù indica il suo essere materno, donna e persona totale; che sia Vergine fin dall'origine della sua esistenza dimostra che l'obiettivo divino è movimento che inizia nel soprannaturale, discende nella vita di Maria e ritorna alla forza motrice primaria, che è la Trinità. Che sia Immacolata è pari all'affermazione che, per mezzo di Cristo e in Cristo, la Madre non ha mai sofferto gli oscuri destini del male e del peccato; che sia Assunta è, in definitiva, la dimostrazione della speranza a cui ogni uomo e ogni donna è chiamato. Con Maria e in Maria, dunque, troviamo la chiave per rileggere, attraverso un'ermeneutica antropologica e trascendente, le verità che provengono dalla Rivelazione divina.

PAROLE CHIAVE

Persona, Corpo, Carne, Libertà-Volontà, Dogmi.

ABSTRACT

The dogmas and truths of faith are the guarantee and security for believers to travel the path of theological virtues and thus attain fulfillment in Christ, which is the daily contemplation of the Trinitarian mystery. This deposit of faith envelops the human being in a dynamic of freedom and action that enriches the whole person, their entire being, their motivations, expressions, sensibilities, and emotions. Therefore, the Marian truths of faith, if read from the perspective of corporeality-humanity, two fundamental things occur: first, the absolute affirmation of the dogma; and second, as a consequence of this: they acquire a greater, more natural, anthropological, and suggestive meaning. That Mary is the Mother of God and of the man Jesus indicates her maternal

being, woman, and total person; that she is a Virgin from the origin of her existence demonstrates that the divine objective is the movement that begins in the supernatural, descends into the life of Mary, and returns to the primary driving force, which is the Trinity. That she is Immaculate is the affirmation that, through Christ and in Christ, the Mother has never suffered the dark destinies of evil and sin; that she is Assumed is, ultimately, the demonstration of the hope to which every man and woman is called. With Mary and in Mary, then, we find the key to rereading, in an anthropological and transcendent way, the truths that come from divine Revelation.

KEYWORDS

Person, Body, Flesh, Freedom-Will, Dogmas