

## MARIA EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA

### P. Antonio Larocca smc

#### Introducción

El término *tradición* se refiere al contenido transmitido (*traditium* o *traditio obiectiva*), al proceso de transmisión y de recepción (el *actus tradendi et recipiendi* o *traditio activa*), y a los sujetos de la tradición (*tradentes* o *traditio subiectiva*).<sup>1</sup> No se debe confundir el uso romántico de la palabra tradición que en realidad no refleja la verdadera identidad del contenido expresado en las Sagradas Escrituras.

Relacionado con el cristianismo tiene que ver con el contenido recibido, transmitido según la tradición cristiana, y presente en las distintas disciplinas teológicas dentro del marco de la historia de la doctrina y de la Iglesia, que inclusive va más allá de la misma tradición de los antepasados, propia de la cultura del Israel, y se refiere específicamente a lo que Cristo dijo, hizo y cumplió según los profetas y la ley y que se vive y se celebra en la fe de la Iglesia.

#### Revelación y acontecimiento de Cristo-María-Iglesia en la Tradición Apostólica.

El proceso cristiano de la tradición empieza con Jesús que proclama e interpreta la ley y los profetas centrándolos en su realidad personal de Hijos de Dios, revelado y encarnado, y en su misión de realizar la voluntad del Padre (cf. Mt 5, 17-48; 15, 1-20; Mc 7, 5-13). María es presentada asociada al misterio de Cristo y de la Iglesia naciente desde la tradición vetero-testamentaria de la realización de la Hija de Sión en su maternidad divina y espiritual (*Mater Dei, Mater Nostra*).

Los Apóstoles primero oralmente y después por escrito transmiten estas enseñanzas de Cristo, su testimonio, palabras, gestos y acontecimientos, que configuran la realidad del Nuevo Testamento. Pablo mantiene la continuidad de la tradición pero además toma una posición frente al tradicionalismo judeo-cristiano incapaz de entender el mensaje de Cristo y su real condición de Mesías.

Además interrelaciona los acontecimientos de la historia de Israel con los acontecimientos de la vida de Jesús y de la Iglesia naciente evidenciando un único discurso de salvación que facilitarí el trabajo de evangelización de los paganos.

#### La Tradición y los Padres (siglos II-VIII).

Los Padres de la Iglesia desde el siglo II en adelante hasta el VIII-IX se comprometen a laboriosa actividad de dar a conocer el texto original y la interpretación de la Palabra revelada y recibida frente a la necesidad de defender la doctrina y de aclarar los contenidos cristianos con respecto a las distintas culturas religiosas de la época. Norma primaria de la tradición es la Palabra de Dios que constituye y regula la tradición de la fe en la Iglesia.<sup>2</sup> La norma subordinada se centra en la vinculación entre la tradición interpretativa y explicativa de la fe católica. La presencia continua de Cristo y de la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia le permitirá a los Padres de la Iglesia mantener su indefectibilidad así como Cristo lo había anunciado (cf. Mt 16, 18).

#### Criterios principales para entender la Tradición.

Esto nos recuerda que la razón del valor de la verdad revelada confiada a la Iglesia tiene que ver con el sentido de la fe de todo el pueblo de Dios: "La totalidad de los fieles que tienen la unción del Espíritu Santo 1 Jn 2, 20 y 27, no puede equivocarse en la fe...cuando desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos muestran estar totalmente de acuerdo en cuestiones de fe y de moral. El Espíritu de la verdad suscita y

sostiene ese sentido de la fe.”<sup>3</sup> y que también se expresa en el magisterio del colegio episcopal y del papa, que en determinadas condiciones, son considerados infalibles: “Aunque los obispos aisladamente no gozan del privilegio de la infalibilidad, sin embargo, cuando aunque dispersos por el mundo, pero en comunión entre sí con el sucesor de Pedro, enseñan cuál es la fe y la moral auténticas, si están de acuerdo en mantener una opinión como definitiva, entonces proclaman infaliblemente la enseñanza de Cristo.”... “El Romano Pontífice, Cabeza del Colegio episcopal, goza de esta infalibilidad en virtud de su ministerio cuando como Pastor y Maestro supremo de todos los fieles que confirma en la fe a sus hermanos Lc 22, 32, proclama por un acto definitivo la doctrina en cuestiones de fe y de moral.”<sup>4</sup>

Allí donde se encuentra objetivamente la presencia de la tradición de la fe de la Iglesia y además los testimonios activos de la tradición de la misma fe viva, se habla de los lugares teológicos de la Iglesia (*traditio obiectiva et activa*) como por ejemplo se puede apreciar en la relación entre la doctrina mariológica de la Iglesia y devoción mariana aprobada por el magisterio y practicada por el pueblo de Dios.

Para este tipo de trabajo teológico, movido por la fe en Jesucristo verdadero hombre y verdadero Dios, y en función de la tradición en la doctrina de la revelación que lo manifiesta como principio esencial, existen unos criterios prácticos para discernir estos lugares teológicos de encuentro entre fe, tradición doctrinal de la Iglesia y revelación: Criterios de Pertenencia que verifican el sentido histórico y actual de la doctrina tradicional, es decir: 1) el consenso diacrónico a través del tiempo (*antiquitas*), 2) el consenso sincrónico que implica la universalidad-catolicidad de la verdad enunciada (*universalitas*), 3) la claridad formal con la cual la verdad es definida por magisterio sin dejar lugar a dudas interpretativas (*formalitas*).

Existen además unos criterios hermenéuticos (relacionados al contenido y a los métodos de investigación) para la recta interpretación del sentido de la Escritura<sup>5</sup> para el fortalecimiento y el crecimiento de la fe del Pueblo de Dios: 1) la ulterior investigación histórica para seguir aclarando las condiciones originales históricas de la formulación de la tradición, 2) la importancia salvífica de la tradición en sintonía con la intención salvífica de Dios entregada a las Sagradas Escrituras,<sup>6</sup> 3) la jerarquización de las verdades<sup>7</sup> por lo cual hay que lograr establecer la norma que relacione una tradición local y singular con la tradición universal, es decir global, 4) los signos de los tiempos<sup>8</sup> que permiten, una vez identificados, exponer en armonía con los tiempos una tradición específica en la doctrina y en la praxis cultural-litúrgico y pastoral. Se puede decir que la tradición es fruto de la integración entre la fe, revelación y razón por lo cual los Padres nunca inventaron algo propio, sino que fueron testigos numerosos de las doctrinas que todos aceptaban en las distintas iglesias como verdaderas.<sup>9</sup>

### **Tradición, Sagrada Escritura y Magisterio.**

Se puede hablar de una fuente común en la doctrina cristiana que se da por la íntima unión entre Tradición y Sagrada Escritura. Ambas hacen presente al mismo tiempo en la Iglesia el misterio de Cristo que ha prometido personalmente estar con los suyos hasta el final (cf. Mt 28, 20).<sup>10</sup> Esta promesa se cumple por asistencia del Espíritu Santo en el magisterio de la Iglesia y por la asistencia del Espíritu Santo: “Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones para que se mueva el corazón, se dirija a Dios, se le abran los ojos del espíritu y conceda a todo gusto el aceptar y creer la verdad”.<sup>11</sup>

Cuando Dios se revela el hombre se somete de manera libre y entera a Dios ofreciendo el homenaje total de su entendimiento y voluntad.<sup>12</sup> Dado que Dios es amor y

el hombre se reconoce en la revelación del amor como su suprema verdad, la memoria del amor perdido y, la inteligencia del amor desvelado, es decir hallado-dado y recibido, le permiten el sometimiento a la fe<sup>13</sup> sin sentirse herido, obligado o negado como criatura.

Los dos modos distintos de transmisión han sido desde el comienzo la Sagrada Escritura, que es la palabra de Dios escrita por inspiración del Espíritu Santo y la Tradición que recibe la Palabra de Dios, encomendada por Cristo y el Espíritu Santo a los apóstoles y la trasmite integralmente a sus sucesores los obispos,<sup>14</sup> que también iluminados por el Espíritu de la verdad la conservan la exponen y la difunden fielmente en sus predicaciones.<sup>15</sup>

Por esto se valora no solo la Escritura sino también la Tradición, por la mutua relación existente entre ellas, que se prolonga en el mismo Espíritu de revelación y de interpretación a lo largo de la predicación y de la enseñanza de la Iglesia: *“Así se han de recibir con el mismo espíritu de devoción”*.<sup>16</sup> El depósito sagrado de la fe (*Depositum fidei* cf. 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 12-14). A su vez el depósito de la fe que está presente en la Tradición y las Escrituras, el magisterio que se expresa en la enseñanza de lo revelado, creído y transmitido también ejerce plenamente la autoridad que tiene de Cristo en la definición de los dogmas, realidades que exige una adhesión irrevocable, es decir sin titubeo, de la fe a las verdades contenidas en la revelación o que guardan relación necesaria con ellas.<sup>17</sup>

Por último es necesario, para comprender bien el alcance de la Tradición católica, poner en evidencia en los escritos de los Padres el desarrollo de un método doctrinal de teología fundamental, de neto corte apologético, es decir en defensa de la doctrina verdadera, para garantizar el orden de contenidos y de formas y la adhesión al depósito de la fe (*depositum fidei et fidelium*) con la comunión de los fieles (*communio fidelium*), con la comunión entre las iglesias cristianas (*communio ecclesiarum*), alrededor de estas verdades universalmente aceptadas, creídas y transmitidas.

Esta metodología propia de la tradición apostólica y de los escritos patrísticos se ha mantenido, en general a lo largo del tiempo, como el eje fundamental del desarrollo de toda la teología sistemática de la doctrina universal. Escritura, Tradición y Magisterio.<sup>18</sup> El Catecismo explica de manera sencilla esta relación mutua:

*“La Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres cada uno según su carácter, y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas”*.<sup>19</sup>

### **Actualización y sentido de la doctrina revelada y permanente.**

Todo esto significa entonces que existe para el cristiano un proceso un itinerario formativo que implica una capacitación personal y una continua conversión en el pensar y en el actuar como garantía de la escucha de la palabra como revelación, existe la acogida de la tradición de la fe, y por último la confirmación de todo lo recibido en la enseñanza de la Iglesia. Significa el crecimiento en la inteligencia de la fe en la vida personal y en la vida de la Iglesia por la asistencia del Espíritu Santo que promueve la comprensión de las palabras y de las realidades contenidas en el depósito de la fe.<sup>20</sup>

### **María en la Tradición y en la Sagrada Escritura.**

Desde el comienzo María es celebrada en la Tradición como en la Sagrada escritura como *Dichosa por haber creído*, (cf. Lc 1, 45). Los Evangelios presentan la Virgen María que realiza de la manera más perfecta la obediencia de la fe desde el anuncio del Ángel, durante toda su vida hasta su última prueba, Ella nunca dejó de creer en el

cumplimiento de la palabra de Dios y por eso la Iglesia venera en María la realización más pura de la fe.<sup>21</sup>

Aquí con María es donde se da el nexo entre depósito de la fe, el sentido de la fe en la devoción y el culto, y el acto del creer dando testimonio. La primitiva comunidad, compuesta por los familiares, los discípulos convocados y las mujeres da fe testimonial de esta presencia discipular y personal de María, donde ella expresa, vive y motiva el camino de la fe obediencial a la palabra encarnada y redentora a partir de su experiencia personal como mujer, esposa y madre del pueblo de Israel a la espera del cumplimiento de las promesas (Cf. Gal 4,4).

Es importante valorar este aspecto del itinerario de la fe de María puesto en evidencia por los evangelios porque cumple con el propósito mismo de catequizar y celebrar dando a conocer la dinámica principal de quien envió y para que, cual fue el envío, su contenido, mensaje gesto y compromiso, y los enviados, es decir quienes fueron los que recibieron la palabra, la siguieron, la cumplieron y la celebraban con fe y devoción a la espera del cumplimiento final de la recapitulación de todo en Cristo.

Por esto la Tradición basada en las Escrituras, el Magisterio y la devoción siempre presentan a María como modelo de *“Escucha orante de la Palabra de Dios”*. El culto a María se hace eco de toda la realidad que representa para nosotros el misterio de la fe de María, de su realidad como madre de Dios y de su presencia maternal desde el comienzo hasta hoy que al mismo tiempo es contenido y método de la fe expresada en la doctrina de la Iglesia.

La Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos publicó en el 2002 al respecto un directorio importante sobre el contenido, la regulación y el método de interpretación de la devoción popular religiosa en general, y en específico con respecto al culto mariano en la Iglesia, arranca de este punto interpretativo sobre María:

*“La indicación conciliar de promover la “sagrada celebración de la palabra de Dios” en algunos momentos significativos del Año litúrgico puede encontrar, también, una aplicación válida en las manifestaciones de culto en honor de la Madre del Verbo encarnado. Esto se corresponde perfectamente con la tendencia general de la piedad cristiana, y refleja la convicción de que actuar como ella ante la Palabra de Dios es ya un obsequio excelente a la Virgen (cfr. Lc 2,19.51). Del mismo modo que en las celebraciones litúrgicas, también en los ejercicios de piedad los fieles deben escuchar con fe la Palabra, debe acogerla con amor y conservarla en el corazón; meditarla en su espíritu y proclamarla con sus labios; ponerla en práctica fielmente y conformar con ella toda su vida”.*<sup>22</sup>

### **Características y criterios generales de los Padres de la Iglesia.**

En la historia de la mariología la doctrina mariana ha sido siempre un lugar privilegiado para que todos los criterios fundamentales se hayan mantenido para la recta interpretación de la fe de la Iglesia en la revelación divina transmitida en la tradición. Las distintas confesiones de la fe, desde el comienzo de la vida de la Iglesia hasta hoy, han mantenido un hilo conductor en este desarrollo. Sus diferentes formulaciones cristológicas, trinitarias y ecclesiológicas han ayudado a mantener intacta la tradición de la era apostólica, explicando lo que se ha ido aclarando a lo largo del tiempo de la historia de la doctrina cristiana, y la han ampliado incluyendo la totalidad de las verdades que vive el cristiano de hoy, cómo por ejemplo el credo de Pablo VI que contiene los dos dogmas recientes marianos Inmaculada Concepción y Asunción).<sup>23</sup> Los primeros padres de la Iglesia trabajaron en este sentido prácticamente forjando la

tradición a partir de la revelación. ¿Como definir quienes fueron los Padres de la Iglesia? Son todos aquellos que vivieron en los primeros siglos que presentaban estas características comunes: la cercanía histórica a los acontecimientos originales de la revelación, fidelidad a la tradición y a la correcta interpretación de la Sagrada Escritura, el testimonio personal auténtico de vida cristiana y de pertenencia a la Iglesia (en general la mayoría fueron obispos y algunos monjes), la capacidad de ser puente evangelizador entre la cultura judeo-cristiana y las diferentes culturas correspondientes en esos primeros siglos.

Los padres y los escritores fueron en general apologistas, es decir escribieron en defensa de la doctrina cristiana (apologética cristiana), pero no se centraron sobre María de forma directa, salvo algunas excepciones. Se puede decir que ellos ubicaron preferiblemente el misterio de María entre el misterio de Cristo y el misterio de la Iglesia. Se suele diferenciarlos en dos grandes grupos: los padres griegos y los padres latinos según el idioma que utilizaron en sus escritos. A su vez se puede intentar una subdivisión didáctica de cada uno de los dos grupos.

1) Los Padres Griegos Pre-efesinos: Ignacio de Antioquia, Justino, Ireneo, Hipólito de Roma, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesárea, Atanasio y otros.

2) Los Padres Capadocios: Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa.

3) Otros: Cirilo de Jerusalén, Epifanio de Salamina, Juan Crisóstomo, Teoteco de Livia, Máximo el Confesor, Juan de Tesalónica y otros.

3) Los Padres Bizantinos: Germano de Constantinopla, Andrés de Creta, Juan Damasceno y otros.

4) Los Padres Latinos: Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, León Magno, Gregorio Magno, Ildefonso de Toledo, Beda el Venerable, Ambrosio Autperto, Odone de Cluny, Pedro Damián entre otros.

#### **Los elementos mariológicos de los Padres.**

Los elementos mariológicos de los padres de acuerdo a la tradición y la Sagrada Escritura más importantes son:

1. En María se cumplieron las escrituras, los profetas y la ley
2. María Hija de Sión
3. María Nueva Eva
4. La realidad personal de María y su singularidad en la Historia de la salvación
5. La virginidad de María y la virginidad de la Iglesia
6. La purificación de María con relación a su concepción y a la concepción y parto de Jesús
7. María Madre de Dios
8. María madre de los discípulos
9. La ascensión de María
10. María en los relatos apócrifos
11. María y la Iglesia Cuerpo místico de Cristo

De todos estos elementos mariológicos propios de los Padres vamos a centrar el discurso sobre el principio teológico de la maternidad de María: la divina ó Theotokos (San Cirilo, San Atanasio entre otros), la maternidad espiritual ó Nueva Eva-Hija de Sión, y la relación de esta maternidad con la virginidad y con la Iglesia (San Ambrosio, San Agustín entre otros).

#### **MARÍA THEOTOKOS: MADRE DE DIOS**

Los primeros Padres se enfrentaron a muchas dificultades para defender la doctrina y permitir un auténtico desarrollo de las comunidades cristianas frente a los primeros errores sobre la naturaleza divina y humana de Cristo, sobre todo a causa del influjo de las religiones paganas, del sincretismo gnóstico dentro de alguna corriente del judeo-cristianismo. Este último moviendo negaba la preexistencia de Cristo y su igualdad con Dios, viéndolo solo como un profeta. Los gnósticos si admitían una cierta preexistencia divina pero dentro del ámbito de un conjunto de seres divinos, lo cual negaba la existencia de un Dios único y estos se encontraban en un continuo contraste entre ellos.

El verbo de Dios no podía haberse encarnado dado que la materia no era parte del plan divino sino un aborto. Esto implicaba que la obra de la redención consistía en la revelación de un mundo superior al cual tendí cada alma al liberarse de la carne obra muerta. Para esto no era necesaria la fe sino un conocimiento del orden superior y del destino final.<sup>24</sup>

Dentro de estas visiones de Cristo María como madre-virgen del Hijo de Dios según la revelación no tenía ninguna cabida, por lo cual los padres, al reafirmar la doctrina transmitida desde Cristo por los Apóstoles según la tradición escrita y oral, fueron desarrollando la doctrina de la maternidad divina. San Ignacio obispo de Antioquía (+110) habló de la verdadera maternidad de María como garantía de la encarnación del Hijo de Dios y de que esta maternidad fue debido a una concepción verdaderamente virginal y esto hizo parte del núcleo primitivo del símbolo de la fe. La economía de Dios tenía establecido el misterio de la concepción embarazo y parto de María como la muerte y la resurrección de Cristo y esto significa que existe una unidad del acontecimiento de Cristo: él es el hijo de Dios y el Hijo de María. Justino (+165) e Ireneo (+200) insisten sobre el cumplimiento de la sagrada Escritura en Jesús sobre todo de Is 7, 14 que avala la realización del plan divino de la nueva creación en la encarnación.

María virgen nueva Eva es la semilla de mujer que da el fruto que contrarresta el pecado original de la primera Eva y concibe y de a luz al hijo varón nuevo Adán. Por esto el signo dado por Dios de la virgen-madre vale para toda la humanidad. También en los Apócrifos, (libros de los primeros siglos, considerados literatura cristiana no revelada), en especial en el Apócrifo Proto/evangelio de Santiago (de la segunda mitad del siglo II), que nos habla esencialmente de la natividad de María, podemos encontrar avalada la tradición de la maternidad virginal de María que significa la realización del plan divino de la encarnación-redención.

Ya en las primeras formulas de fe aparece incluida la concepción virginal de Cristo por obra del Espíritu Santo en María, recordemos el símbolo apostólico del II III siglo y el más antiguo que es la Tradición apostólica atribuida a San Hipólito de Roma (+235). Tertuliano a su vez habla de (160-240) la utilidad de la venida del Espíritu Santo sobre María para justamente realizar el misterio de la encarnación del ser divino en la carne de María: de lo contrario, ¿para que hubiera descendido el Espíritu Santo sobre María, sino para traer la salvación en la carne?<sup>25</sup>

Desde Nicea a Calcedonia (325-451) en los diferentes Sínodos se fue progresivamente reafirmando la maternidad divina de María, junto a su virginidad fecunda por obra del Espíritu Santo: en el Concilio Constantinopolitano I (381), en el Concilio de Éfeso (431) donde se proclamó María Theotokos, título defendido por San Cirilo, patriarca de Alejandría, frente a la propuesta de Nestorio patriarca de Constantinopla, de definir a María como Cristotokos (la que ha dado a luz a Cristo). Este segundo título fue condenado por el Concilio. María fue proclamada como madre

de la única persona de Jesús, verdadero hombre por la carne de María y verdadero Dios por la obra del Espíritu Santo, sin concurso de semilla de varón.

Por último el Concilio de Calcedonia (451) reafirma las dos naturalezas de Jesús en la unidad de la única persona de Jesús. En especial hay que recordar la herejía de Arrio condenado en Nicea que negaba que el verbo fuera Dios como el Padre por lo cual se negaba que María hubiera concebido al verdadero Hijo de Dios. Otro error el de Apolinar fue combatido por los padres. Según esta doctrina Cristo poseía una sola naturaleza una mezcla humano-divina por lo cual se negaba la perfecta naturaleza humana de Cristo. Los dos concilios de Éfeso y de Calcedonia profesaron un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, subsistente en las dos naturalezas, pero sin confusión, mutación, separación, división (DS 301-302).<sup>26</sup>

San Atanasio (373) dentro de la doctrina trinitaria que desarrolló, defendió la unidad personal entre la naturaleza divina y la humana, unidad realizada después de la encarnación y que se expresaba en María Madre de Dios Theotokos. Así él habla de la triple maternidad de María: maternidad real dado que Cristo en María asumió la naturaleza humana, virginal porque María se hizo madre sin concurso de varón y por obra del Espíritu Santo, y única porque nunca María perdió su virginidad y hasta el final perseveró en ella como lo atestigua el hecho que el mismo Jesús la entregó a Juan en la cruz.<sup>27</sup> También los padres capadocios defienden la maternidad divina: Basilio el Grande (+379), Gregorio de Nisa (+394) y Gregorio Nacianceno (+390).

En conclusión la doctrina de la maternidad divina de María fue siempre afirmada desde el comienzo, defendida y transmitida por todos los padres, tanto griegos como latinos y dio pie para la comprensión de la maternidad espiritual y la maternidad de los miembros del cuerpo místico de Cristo.

## **MARÍA NUEVA EVA**

El contenido esencial de lo que se encuentra en el Nuevo Testamento y generalmente se entiende por la maternidad espiritual de María, con su significación cristológica, eclesiológica correspondiente,<sup>28</sup> a partir de la realización en ella de las tipologías de la figura de la Hija de Sión, de Eva madre de los vivientes y de la ciudad madre de Jerusalén ;<sup>29</sup> se supone fue comunicado de forma oral y escrita por medio de los hechos y de las palabras de María relacionadas a nuestro Señor y además por su presencia histórica post-pascual entre sus discípulos a la espera del Espíritu prometido.

Tal realidad se vio reflejada directamente e indirectamente en el desarrollo de la tradición apostólica, sub apostólica y de los Padres de la Iglesia, que le fue dando cuerpo y continuidad a este hecho maternal.<sup>30</sup>

A pesar de que el concepto teológico de la maternidad espiritual como tal y la generalización de la práctica devocional correspondiente se desarrollaron más tardíamente al respecto, es valorable la sutil hilación en los Padres que paulatinamente fueron expresando esta dimensión mariana y maternal de la salvación con respecto al misterio de Cristo y de la Iglesia, y no como un tema teológico autónomo. Muchas pudieron ser las razones históricas eclesiales y doctrinales de esta procesualidad con respecto a la clarificación de la maternidad espiritual de María.<sup>31</sup> Lo más evidente es que la característica de la patología en general fue más por sus razones apologéticas sistemáticas en orden a Cristo y a la Iglesia que propiamente mariológicas *a sé*, por lo cual los elementos mariológicos se utilizaron para ese fin y no al revés.

En este capítulo la reflexión que se desarrolla más que un esquema por épocas quiere responder a una aproximación diacrónica y sincrónica;<sup>32</sup> se hace un recorrido que, más de ser específicamente diacrónico, quiere ser puntual con respecto a las prefiguraciones o gérmenes de la presencia de la maternidad espiritual de María hacia

nosotros en la doctrina de los Padres. Fueron escogidos algunos autores que en realidad mantienen los elementos esenciales encontrados a nivel escriturístico diferenciando un poco entre la escuela antioqueña y la alejandrina y la influencia de los padres griegos, latinos y de los bizantinos hasta el siglo VIII-IX aproximadamente.<sup>33</sup>

De Fiores subdivide en este sentido la Edad Patrística (SS. II-VIII) entre A) El Modelo Narrativo-Apócrifo: María, Santa, Virgen, protagonista de la salvación y bendita por siempre, B) El Modelo Gnóstico-Sapiencial: María Nueva Eva y Santa Theotokos.<sup>34</sup>

La cercanía de los Padres a las fuentes le permitió asumir y expresar lo que en realidad este capítulo quiere ofrecer: un estudio de diferenciación, yuxtaposición de los elementos exegéticos y hermenéuticos correspondientes más sobresalientes, que fueron delineando a lo largo del primer milenio la realidad explícita o subyacente de la doctrina de la maternidad espiritual de María, y que después fueron utilizados teológicamente en los siglos posteriores, como se apreciará en los próximos capítulos, sobre todo tomando en cuenta a María Nueva Eva *causa de salvación*; la maternidad con respecto a la vida del alma y de la Iglesia; subdivisión que de una manera agrupa los distintos autores utilizados, sin con eso haber querido abarcar todo el universo patrístico.<sup>35</sup> Con respecto al desarrollo de María Hija de Sión aparece novedosamente en San Atanasio como madre de Sión que Buby considera posiblemente como la más antigua correlación con el tema de la Hija de Sión y posteriormente San Ambrosio.<sup>36</sup>

Además, siguiendo el esquema general patrístico-mariológico de De Fiores, se ha querido también incluir, entre los aportes en germen a la maternidad espiritual de María en esta época, el elemento asuncionista presente en la manuscritos apócrifos y muchas homilías de origen patrístico, que desde sus comienzos expresan la relación original entre María madre nuestra y los discípulos y apóstoles, y que se dilató en su misión maternal celestial a partir de su gloriosa ascensión.<sup>37</sup>

## **LA MATERNIDAD ESPIRITUAL EN LOS PADRES DE LOS PRIMEROS SIGLOS.**

La tradición viva de la Iglesia aporta un desarrollo decisivo para la mariología sobre todo los puntos de la maternidad divina, la virginidad de María y de la maternidad de la Iglesia, es decir, del cuerpo místico de Cristo.<sup>38</sup> La dedicación de los Padres de la Iglesia a la figura de María ha correspondido a la lucha doctrinal en ocasión de la crisis cristológicas sobre todo en los pronunciamientos dogmáticos de los concilios ecuménicos.<sup>39</sup>

Aunque la cuestión de la maternidad espiritual no es tratada específicamente al comienzo, como ocurre después, ni es definida con la fuerza de la dilucidación como se da en la explicación de la maternidad divina o *Theotokos* y de la *Parthenos*, sí podemos decir que desde el comienzo está de una cierta manera presente y se va articulando progresivamente dentro de la visión general de la maternidad singular de María y de la Iglesia. Hay posiciones encontradas sobre estas interpretaciones sobre todo en aquellos que insisten en no hacerles decir a los Padres lo que en realidad no dijeron y aquellos que encuentran elementos de interpretación en los escritos de los Padres que puedan justificar la presencia de una doctrina sobre la maternidad espiritual de María desde los comienzos y no solo tardíamente.<sup>40</sup>

Esta relectura, más que ser una antología de textos sobre el tópico, quiere presentar una diferenciación analítico-crítica de los elementos internos a la maternidad espiritual de María, respetando la manera de emersión de ellos a través de los Padres y de la tradición viva de la Iglesia; de manera que se pueda progresivamente comprender la

evolución que desde la exégesis bíblica se da en la reflexión patrística y en el Magisterio, en el culto para confluir en la doctrina.

El tema de María Nueva Eva, además de encontrar sus raíces en la doctrina del Nuevo Adán de San Pablo, como se ha visto en el anterior capítulo, presenta la confluencia de otros factores que en realidad responden al mismo proceso de inculturación de los elementos evangélicos elaborados por los Padres. De Fiores aclara que en la doctrina patrística confluyen básicamente cuatro características teológicas en el discurso sobre María: a) Orientación bíblica, donde ella aparece, sobre todo Juan y Lucas; b) Orientación apofática, donde se profundiza frente al misterio divino hecho carne y cuerpo místico de Cristo; c) Orientación asistemática, que responde de manera apologética según las circunstancias críticas y adversas en la difusión del evangelio; d) Orientación platónica, que responde al recurso de la filosofía platónica y neo-platónica en el desarrollo del pensamiento simbólico racional como fue el paso de Eva a María desde el plan armónico de Dios (Justino e Ireneo).<sup>41</sup>

### **LA MATERNIDAD ASOCIADA A LA CAUSA DE SALVACIÓN: MARÍA NUEVA EVA.**

El tema de la Nueva Eva fue analizado por Justino primero y después por Ireneo.<sup>42</sup> Justino (+ ca. 165) utiliza el paralelismo antitético, de origen judeo-elenístico con influencia estoica, en base a tres puntos: a) la virginidad que caracteriza ambas, Eva y María, establece el plan de la confrontación antitética por ser Eva la virgen que nos llevó al pecado y María la virgen que nos llevó a la recuperación de la gracia; b) el proceder causal por lo cual Eva responde a la astucia del demonio y María responde a la invitación angelical; y c) las consecuencias que en Eva son la muerte y en María el nacimiento de Cristo que libera de la muerte y del pecado.<sup>43</sup>

En Ireneo (+ 202)<sup>44</sup> se da, como en varios de los padres, la lucha en el campo cristológico y soteriológico contra el dualismo gnóstico, pero eleva la contraposición de Justino a un nivel más fuerte que lo conlleva a la explicación de la doctrina de la recapitulación, *anakefaláiosis*,<sup>45</sup> según la Carta a los Efesios en el plan teológico de la economía de salvación.<sup>46</sup> Lo que el pecado había dicotomizado en el ser humano, en la pareja, en la relación con Dios, el orden de la gracia restablecida lo recupera para contrarrestar el efecto de la causa del mal.<sup>47</sup> El *diabellein* divisorio del mal es superado por la *unitas* de la gracia; Ireneo, siguiendo la presentación histórico salvífica frente a la dialéctica de los dioses paganos, opone un Dios único encarnado y propone la recapitulación redentora de Cristo.<sup>48</sup>

La presentación del nuevo Adán y de la Nueva Eva vista desde este punto apologético asume un carácter de discurso antidualista y de recuperación de la unidualidad original del discurso divino revelado a los hombres. A partir de este elemento cristológico se puede comprender lo que plantea Ireneo al proponer María Nueva Eva *causa salutis*.

La expresión *causa salutis* en Hebreos<sup>49</sup> es referida a Cristo pero por Orígenes es atribuida a María, que asociada maternalmente a Cristo resta responsabilidad a Adán por la obra negativa de Eva<sup>50</sup> dentro del discurso de la *recirculatio*, desata-nudo o recapitulación de todo en Cristo. El rol de María en la regeneración espiritual está claramente expresado en Ireneo,<sup>51</sup> “*Eva inobaudiens....causa facta est mortis sic et Maria ...causa facta est salutis*”.<sup>52</sup> De esta misma manera Ireneo utiliza el sentido de María abogada de Eva en la recapitulación frente a la seducción del mal; María con su obediencia virginal recapitula a Eva, la reconduce a Cristo “*uti virginia Evae virgo Maria fieret advocata*”.<sup>53</sup>

La carne de Adán es restaurada en Cristo y la de Eva en María “*et Eva restauraretur in Maria*”.<sup>54</sup> Jousard<sup>55</sup> considera, comentando a Ireneo, que el Padre no tuvo la intención de considerar condenados eternamente a nuestros padres Adán y Eva, sino que justamente en la presentación de la *recirculatio* implica la gracia de la salvación y no la excluye de ellos, por lo cual la *Epideixis* original,<sup>56</sup> o presentación de la analogía señalada Eva María,<sup>57</sup> no sólo considera la maternidad salvífica del Señor, sino que la argumenta en relación anterógrada aplicada a Eva y Adán sin los cuales no se complementaría el hecho redentor en la encarnación, por lo cual quedarían excluidos y condenados para siempre.

Por lo tanto concluye que es una maternidad la de María relacionada a todo el género humano desde el comienzo hasta la consumación y por eso es causa de salud para todos. El método oposición-contraste, Anunciación a María-Tentación de Eva, explica la intervención de María, que de alguna manera favorece a su antigua progenitora. No sería una aproximación explicativa simplemente que el paralelismo literario inter-testamentario implica, sino el sentido de continuidad histórico salvífico que desarrolla la *recirculatio* a partir del uso neo-testamentario que se hace del Antiguo.

Esta hipotética intervención de María a favor de sus ancestros, la ubica cerca del redentor asociándola a su obra. Según Jousard, Ireneo no explica exactamente el mecanismo que ha de suponer un función de mediación, sólo se reduce a una exposición de la función maternal como también se aprecia en el *Dialogo con Trifón* de Justino que es de la misma época. Justino, según el autor, sólo define a María como Madre del Señor; Mientras que Ireneo profundiza y asocia a María a la obra del Redentor.<sup>58</sup> Cignelli presenta a S. Justino (+165) como el autor que habla de la doble filiación divina y humana de Cristo cuya concepción en la carne se une por María a la descendencia de los Patriarcas;<sup>59</sup> aquí es que Justino pone en relación Eva con María.<sup>60</sup>

El substrato filosófico antidualista es el que sostiene la demostración aplicada a la función maternal en sentido lato;<sup>61</sup> y el uso de la recapitulación en el sentido Bíblico “*riparazione...compimento...somiiglianza differenza*” complementa la explicación posible.<sup>62</sup> Ireneo en práctica, aunque de una manera no precisa, plantea la maternidad espiritual en el orden de la salud, por lo cual María, por ella misma y por la humanidad entera, es causa de salud. Dentro del concepto de maternidad para la salvación hay que ubicarse desde la virginidad de María para poder comprender el alcance salvífico de su maternidad a favor de todo el género humano, que le da el sentido positivo a su intervención intercesora “*salvatur per virginem*”.<sup>63</sup>

El paralelismo pareciera depender de una tradición más antigua que Ireneo recoge y transmite que puede remontarse a la tradición apostólica debido a su relación con Policarpo discípulo de Juan;<sup>64</sup> por lo cual la asociación de María a la obra de la salvación, *mater et socia*, sería parte de la misma predicación apostólica. De fondo Ireneo explica la realización del hombre destinado a hacerlo en presencia del Padre por lo cual la recapitulación total del hombre se da en Cristo redivivo.<sup>65</sup>

La perícopa paulina en Efesios,<sup>66</sup> pone en evidencia la relación doctrinal del uso que hace Ireneo en su exégesis entre lo que es la recapitulación y la plenitud de los tiempos como en Lucas y Pablo<sup>67</sup> y en las Cartas de Gálatas y Colosenses<sup>68</sup> en la lectura de la recapitulación en Cristo como nuevo Adán. Esta lectura inter-testamentaria sobre todo referida a Efesios, Lucas y Gálatas, entre la plenitud de los tiempos y la recapitulación, pudiera poner en evidencia más que una intención del autor al respecto, una elaboración de su uso hermenéutico exegetico propio de la tradición apostólica referida al Nuevo Adán, que pondría en evidencia la existencia subyacente o implícita de la Nueva Eva asociada.

Esta reflexión tipificante Eva-María pone en evidencia la relación Dios-Hombre, Adán-Cristo, que más que tener un carácter explicativo, posee un carácter expositivo propio de un contenido revelativo, que en un segundo momento se vuelve explicativo del misterio. Estas dos características del mismo contenido, *expositivo* y *explicativo*, que constituyen en sí la unicidad del valor de la tradición, se pueden considerar también de forma sincrónica, como parte de la catequesis kerigmática primitiva apostólica, y no exclusivamente de origen patrístico deductivo como sólo pareciera entenderse en un sentido diacrónico.<sup>69</sup>

La maternidad *causa salutis*, al ser considerada propiamente causal, lo es en los términos opositivos al mal y al rebelde causal del origen equivocado, y por eso inaugura el discurso teológico de la maternidad de Cristo y de la Iglesia; maternidad que es justificada por el mismo Cristo en el orden de la gracia, orden de la gracia que sobreabunda el orden natural caído en el pecado, orden que incluye a los mismos padres ancestrales causa de la perdición, de manera que nadie de la creación quede excluido de la salvación.

La antítesis satanás-Dios queda evidenciada, aislada del contexto del error humano, marcada en el plan espiritual por lo cual el opositor angelical no puede ni quiere ser recuperado debido a su obra demonizadora causativa de perdición que contradice su propio origen en Dios. Y ésta es para Ireneo la primera causa que evidencia lo que es de Dios y de lo que no es de Dios en el nivel espiritual y de lo que pudiera ser recuperable por Dios y lo que no pudiera ser recuperable por Dios en el hombre;<sup>70</sup> y explica el sentido cristológico y mariológico del Génesis<sup>71</sup> en el único objetivo soteriológico histórico salvífico.<sup>72</sup>

Es el origen del orden de la gracia donde María y Cristo, por obra del mismo Cristo, quedan indisolublemente unidos en la filiación adoptiva y en la maternidad de la Iglesia, asociados en la misma lucha contra el demonio y el mal, en la obra de restauración del hombre. Así María por su unión original con Cristo queda como la que rompió el nudo primordial hecho por Eva; como la que defendió a la primera madre desobediente, justificándola, como abogada, con su obediencia, frente al enemigo común.<sup>73</sup> Al ocupar María todo el lugar del genero humano<sup>74</sup> en su sí desde la anunciación hasta la cruz,<sup>75</sup> María *Nueva Eva* adquiere además su significación espiritual como madre, en relación a los creyentes y de la Iglesia, es decir su dimensión eclesiológica que se aclara a la luz de la oración en el cenáculo según el mismo Espíritu, que había empezado a poner al hombre en comunión con Cristo encarnado.<sup>76</sup>

Ireneo, al ampliar el paralelismo Eva-María “ha desarrollado las sucesivas imágenes dogmáticas de María en la Biblia, y precisamente gracias a una revalorización no sólo cristológica sino también soteriológica de María y contribución a la realización del plan salvífico de Dios (*oikonomía Theou*) y a la obra redentora de Cristo.”<sup>77</sup> El desarrollo dogmático expresa la confrontación entre el bien y el mal y evidencia la verdad de la realidad del bien y de mal de la cual hace parte la *recirculación* de la *Nueva Eva* en el proceso de *recapitulación* de Cristo hasta el final.

“Pero esta victoria contra el príncipe de este mundo<sup>78</sup> adquirida por Cristo,<sup>79</sup> el juicio lo condena y echado abajo él se lanza en la persecución de esta mujer pero no consigue alcanzarla: la nueva Eva ‘llena de gracia’ del Espíritu Santo es preservada del pecado y de la corrupción de la muerte, Concepción Inmaculada, y Asunción de la Santísima Madre de Dios, María siempre Virgen. Entonces despechado contra la mujer se fue a hacer la guerra al resto de sus hijos.<sup>80</sup> Por eso, el Espíritu Santo y la Iglesia oran: ‘*Ven Señor Jesús*’<sup>81</sup> ya que su venida nos librára del Maligno”<sup>82</sup>

Así se puede evidenciar lo que los Padres siempre han creído y transmitido desde la revelación:<sup>83</sup> que en el misterio de la unión hipostática, así como Cristo es verdadera

causa meritoria ministerial de salvación, en Él la naturaleza divina es causa principal y remuneradora y la naturaleza humana es instrumento, *organon*, libre y meritorio, elevada por él por la misma hipóstasis divina. Es el significado de la redención objetiva, dado que en Cristo se da el misterio de lo divino y de lo humano que redime al ser.

Así también, por la revelación, la salvación es al mismo tiempo actividad divina y cooperación humana: obra de Dios por medio del hombre liberado y dignificado, análoga a la obra de satanás por medio del hombre que quiso destruir la obra de Dios;<sup>84</sup> también otro pasaje de Ireneo incluye la perícopa de Efesios<sup>85</sup> refiriéndose a la recapitulación como recuperación de la imagen y semejanza divina.<sup>86</sup> María queda en este contexto no equiparada a Cristo, sino partícipe de la obra de redención. Salgado plantea que para el Obispo de Lyon, en María, madre y socia de Cristo se da, aunque sea de manera confusa pero real, una maternidad espiritual en el orden de la salvación.<sup>87</sup>

## **LOS PADRES LATINOS.**

### **MARÍA VIRGEN Y LA IGLESIA VIRGEN**

Por distintas razones es bastante complejo y amplio el cuadro histórico de los padres pertenecientes al grupo de autores de lengua latina que en realidad trataron el aspecto mariológico y que profundizaron las cuestiones tradicionales de la maternidad divina, la virginidad y la relación María Iglesia. L. Gambero subdivide en tres períodos el abanico de esta época: 1) que va desde los primeros siglos hasta el Concilio de Calcedonia (451), 2) desde Calcedonia hasta el comienzo de la Era Carolingia, 3) desde las conquistas del emperador C. Magno, hasta el siglo XI.<sup>88</sup> Para este estudio de tipo diacrónico y sincrónico sobre la maternidad espiritual, a nuestro criterio, los más que profundamente dilucidan el tema bajo el aspecto del contenido son esencialmente San Ambrosio y San Agustín. Mención especial hay que hacer de Ambrosio Autperto (+ 781) que tiene el mérito de haber sido el primero en Occidente en dar a conocer y hacer entender el sentido de la maternidad de María y de la filiación que de ella deriva para los creyentes a partir de la relación con su Hijo.<sup>89</sup>

### **MATERNIDAD POR LA VIRGINIDAD DE LA FE.**

El que especialmente presenta la relación de causalidad o correspondencia entre virginidad de la fe y maternidad fue San Ambrosio (+ 397)<sup>90</sup> que plantea la virginidad de María corporal y espiritual<sup>91</sup> y también en consecuencia habla de la maternidad de María como modelo de la maternidad espiritual: *“No todas son como María que puedan concebir el Cristo por el Espíritu Santo y dar a luz al Verbo, hay algunas que llevan a Cristo en su vientre, pero no lo han formado todavía... Actúa según la voluntad del Padre para llegar a ser madre de Cristo. Muchas han concebido a Cristo pero no lo han dado a luz... la que genera la Palabra genera a Cristo”*.<sup>92</sup> En el Concilio Vaticano II la doctrina ambrosiana fue utilizada con respecto a la maternidad virginal de María.<sup>93</sup>

Para Gambero<sup>94</sup> el punto de arranque es el comentario a Isaías en relación con el evangelio de Lucas, donde pone en evidencia el valor de la fe a partir del signo a creer y ser reconocido: Cristo generado por la Virgen para que se crea que Él viene de Dios;<sup>95</sup> hecho que comprueba la generación inmaculada y el enlace entre virginidad y maternidad divina. María había creído recordando la lectura de Isaías<sup>96</sup> y apropiándose de esa palabra, a pesar de que no pudo leer el modo de realización en ese evento predicho.<sup>97</sup> Así en María se asocia la verdad acerca de la generación eterna del Verbo con la misma realidad de su nacimiento temporal, y que se integra a la fe en la persona del Padre.<sup>98</sup>

Por lo cual la fe de los creyentes queda unificada en un único acto de adhesión a la generación de la persona del Verbo encarnado, generación trinitaria y del nacimiento

virginal por una mujer, consubstancialidad con el Padre en el ser divino y consubstancialidad con María en el ser humano.<sup>99</sup> La virginidad de María en su maternidad es razón de comprensión del misterio de la persona *de Cristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, a partir de su encarnación redentiva*<sup>100</sup> por lo cual María diese a su hijo la naturaleza capaz de sufrir y de morir y así asumir los sufrimientos de los hombres y rescatarlos por sus propios sufrimientos en la pasión y en la cruz.<sup>101</sup> Según Gambero en esto Ambrosio se acerca enormemente a San Atanasio en su doctrina cristológica y soteriológica.<sup>102</sup>

Para Ambrosio, María, por su fe pura, queda literalmente pegada a su Hijo y a su misión en la realización de su maternidad de cuerpo y de espíritu, desde la encarnación hasta la cruz;<sup>103</sup> una fe virginal que corresponde a una maternidad virginal. A partir de esta reflexión, Ambrosio lleva a su máxima consecuencia la maternidad divina relacionada con la visión del cuerpo místico, y tipifica a María con la Iglesia; la hace imagen por la virginidad y por la fe del conjunto al cual pertenece, que es la Iglesia desde su singularidad de madre, y así reafirma en la unicidad de la persona de María Madre y virgen la unicidad de la Iglesia cuerpo de Cristo.

Todo esto posiblemente en clave apologética en contra de las sectas o Iglesias paralelas pero desunificadas con respecto a Cristo, como en el caso de los arrianos, o en respuesta a las doctrinas erróneas sobre la naturaleza de Cristo, como en el caso de los maniqueos y los valentinianos: *“Bien dice: casada pero virgen; porque ella es el tipo de la Iglesia, que a pesar de ser casada es inmaculada. La Iglesia virgen nos ha concebido y virgen nos genera sin sufrimiento. Y por eso Santa María, casada con uno, es fecundada por otro (el Espíritu Santo) para demostrar que también las iglesias particulares son fecundadas por el Espíritu Santo y por la gracia, aún estando unidas a la persona de un sacerdote temporal”*.<sup>104</sup>

El paralelismo se fundamenta por la maternidad virginal de ambas como en el principio fecundante sobrenatural del Espíritu Santo, una relación de similitud y operativa por la unidad de Cristo con su cuerpo místico, entre la concepción de Cristo y la concepción de la Iglesia por María, *mater unitatis* de ende.

De aquí la figuración utilizada por Ambrosio de la corona puesta en la cabeza de Cristo hecha de la espiga de trigo con muchos granos y de los lirios, floración y fructificación de Cristo y de los demás miembros de Cristo en María.<sup>105</sup> Salgado a su vez enfatiza en San Ambrosio la relación de esta maternidad virginal con la acción subsecuente de salvación que se genera.<sup>106</sup>

También Ambrosio compara a la bienaventurada madre Jerusalén, madre de todos los pueblos, con el bienaventurado útero de María, madre de los creyentes.<sup>107</sup> Cristo es asumido en la fe como cabeza de la humanidad redimida, así como la carne de Cristo cabeza y miembros ha sido concebido a partir de la fe de la Virgen, por disposición de la gracia divina y no por concurso de semilla de varón;<sup>108</sup> en que plantea en Ambrosio al respecto un influjo sutil de María en la solidaridad humana que le comunicó el engendrarle no sólo por *fidem credentium* sino por la incorporación que realizó María, dado que los fieles y la Iglesia toda forman la corona de Cristo, y son parte de la victoria de Cristo Rey.

Posiblemente Ambrosio está pensando en Lucas,<sup>109</sup> en el anuncio del ángel a María, donde se plantea la razón de la encarnación: *“se le dará el trono de David su padre; reinará sobre la casa de Jacob...y su reino no tendrá fin”*; antes de la explicación del *modus operandi*: *“El Espíritu Santo vendrá sobre tí..”*,<sup>110</sup> que a su vez aclara el principio de causalidad consecuente: *“por eso el que ha de nacer será santo y se le llamará Hijo de Dios”*.<sup>111</sup> Por lo cual, concluye Salgado, que para Ambrosio, María es visiblemente la madre de la Obra de la Salvación.

El autor recupera más este significado de la implicación de la maternidad espiritual de María en Ambrosio, que propiamente el de la virginidad-maternidad porque obviamente en su investigación realiza una hilación patrístico-magisterial sobre el significado de la participación-cooperación maternal de María en la salvación, hecho que mantiene una secuencia lógica en el paralelismo Adán-Eva, Cristo-María-Iglesia desde el comienzo hasta hora.

Para Alfonso Rivera la *mysteria generationis* de María se relaciona con el ser y la fe<sup>112</sup> y no se refiere sólo al misterio de la generación virginal de Cristo, sino también a la generación espiritual de todos aquellos que son contenidos germinalmente en el grano de trigo *acervus tritici*.<sup>113</sup> En María germina no sólo el Verbo, sino la mística contención en Cristo.<sup>114</sup> Esto se encuentra también en San Andrés de Creta,<sup>115</sup> en el *Encomium in Dormitionem* atribuido a San Modesto de Jerusalén,<sup>116</sup> en la *Oratio de laudibus S. Mariae* falsamente atribuida a San Epifanio.<sup>117</sup> Pareciera que el autor quiere expresar que Ambrosio atribuye a María un sentido participativo como condición de causa, que sería la condición de *mediatio*.<sup>118</sup>

En conclusión, en Ambrosio, por la fe de María, Cristo se incorpora en ella misma y por la fe en Cristo su Hijo, los creyentes son incorporados en María. De aquí A. Rivera habla de un influjo de María en la solidaridad humana que María comunicó al engendrar a Cristo Cabeza, Cristo cuerpo, incorporación que se realiza *per fidem credentium*, que se dió desde el momento de la concepción.<sup>119</sup>

### **MARÍA MADRE DEL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO**

A pesar de que ha existido una cierta controversia entre algunos autores como Y. Congar, que niegan la intención de San Agustín de expresar una mariología explícita sobre su maternidad y la Iglesia, tradicionalmente se ha valorado su doctrina de la maternidad relacionada al cuerpo místico. San Agustín (+ 430), fue obispo de Hipona, padre de la Iglesia, anticipa la doctrina del Concilio Vaticano II<sup>120</sup> y es muy utilizado en la mariología con respecto a su maternidad relacionada con Cristo y con la Iglesia.<sup>121</sup>

Esta visión de la maternidad de Agustín tiene su origen en los escritos de San Pablo sobre el tema del cuerpo místico de Cristo. Hay una evidente relación de continuación teológica entre Pablo y Agustín en el desarrollo de la doctrina del cuerpo.<sup>122</sup> Cristo tomó el cuerpo de la carne,<sup>123</sup> lo sometió a la ley,<sup>124</sup> a semejanza de la carne del pecado,<sup>125</sup> se hizo pecado por nosotros,<sup>126</sup> sometido al poder de la muerte dio muerte al pecado para siempre.<sup>127</sup>

Lo que encierra el concepto de cuerpo de Cristo abarca toda su función retentiva, que Agustín asume para su doctrina del cuerpo místico. Por eso se pudiera decir que en Pablo como en Agustín el núcleo de arranque teológico es eminentemente cristológico, eucarístico y reconciliador: El pan que comemos ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Puesto que hay un solo pan, nosotros formamos un solo cuerpo;<sup>128</sup> todos nosotros formamos un solo cuerpo<sup>129</sup> y somos miembros unos de otros;<sup>130</sup> su propio cuerpo unifica los miembros múltiples que forman los fieles por medio del bautismo,<sup>131</sup> y de la comunión eucarística.<sup>132</sup>

Para San Agustín, de la carne de María el Señor tomó esta carne; ha caminado, y esta misma carne nos la ha dado a comer para la salvación.<sup>133</sup> En la realidad de este cuerpo se realiza la función de cada quien con miras al bien del conjunto;<sup>134</sup> implicación eclesiológica; el cuerpo de cada cristiano tiene que resucitar como el Señor;<sup>135</sup> implicación soteriológica; es miembro de Cristo;<sup>136</sup> implicación Cristológica, templo del Espíritu Santo;<sup>137</sup> implicación pneumatológica.

Por eso seguimos el mismo destino de Cristo, que tomó el cuerpo de la carne<sup>138</sup> que lo sometió a la ley y permitió la reconciliación con el Padre por la muerte de su propio

cuerpo entregado, implicación soteriológica, haciendo nacer Cristo y formándolo en nosotros,<sup>139</sup> implicación mariológica. Esta visión corporal, muy cercana a la experiencia eucarística de la comunidad, integra el significado cristológico y soteriológico con una dimensión subyacente que mira al fin del hecho que se ha generado en la obra de la salvación a partir de Cristo, por lo cual lo teleológico se asocia íntimamente a lo escatológico, y que es la realización del misterio de Cristo y de la Iglesia por obra del Espíritu.

La doctrina del cuerpo místico no sólo está presente en Pablo, y Agustín bien la conoce, sino que está presente, como lo explica Roschini, en la cultura del tiempo, y tiene relación con las referencias greco-romanas de las fábulas y de la famosa homilía de los hermanos Gracco en Roma, que Agustín aplica a María utilizando de fondo este discurso.<sup>140</sup> Aquí se cita la referencia paulina usada por Agustín<sup>141</sup> y que encuentra, no solo el lugar intra-ecclesial de ella, sino también declara su función participativa a partir de su ubicación soteriológica en la obra de la salvación.

### **MARÍA MIEMBRO DE LA IGLESIA.**

A partir de la relación paralela entre María y la Iglesia, Agustín precisa que María es parte del cuerpo místico y no es la totalidad del mismo;<sup>142</sup> por lo cual es más perfecta la totalidad del cuerpo que la de la parte.<sup>143</sup> Aunque se pudiera decir, sin contradecir lo dicho, que la perfección del miembro refleja la perfección del cuerpo y viceversa, dado que mantiene el mismo principio de unidad interna que es la perfección de la cabeza plasmada en cada una de ellas según el orden distributivo que le corresponda en función, dignidad y predestinación.

Agustín, de esta manera, adjudica a la Virgen María su importancia interna dentro de la misma Iglesia y no separada de ella.<sup>144</sup> Es madre de la cabeza en el sentido carnal, pero en el sentido espiritual es miembro generado en la salvación de Cristo, y por lo tanto se iguala a los demás miembros de la Iglesia, a pesar de ocupar el lugar singular más excepcional dentro de la totalidad del mismo.<sup>145</sup> Se pudiera decir que en esta explicación Agustín logra evidenciar su relación con Cristo, que define la relación ecclesial de María con los demás miembros, llegando a la lógica conclusión de que también es madre de los demás miembros en el plan espiritual.

### **LA MATERNIDAD Y EL CUERPO MÍSTICO.**

Es importante citar antes de empezar la polémica sobre la doctrina de María y el cuerpo místico en San Agustín de la cual se hace portador A. Rivera, si realmente el doctor de la Iglesia tuvo esta intención mariológica o no.<sup>146</sup>

A partir de esta visión de María como madre de la cabeza y de los miembros del cuerpo místico,<sup>147</sup> Agustín en seguida afirma que María ha cooperado a la generación de los fieles en la Iglesia:<sup>148</sup> *“Es sin duda madre de sus miembros, que somos nosotros, en el sentido que ha cooperado por el amor en la generación de la Iglesia de los fieles que forman los miembros de aquella cabeza. Era necesario que nuestra cabeza con un insigne milagro tomara la carne de una virgen para significar que en el orden sobrenatural sus miembros tenían que nacer de una virgen es decir de la Iglesia. Sólo María fue Madre y virgen en el espíritu y en el cuerpo: Madre de Cristo y Virgen de Cristo. La Iglesia y los santos, a los cuales está reservada la posesión del reino de los cielos, es toda entera madre de Cristo y virgen de Cristo en el orden espiritual, mientras que físicamente non es toda entera virgen y madre. En algunos es solo virgen de Cristo, en otros é solo madre pero no solo de Cristo. Espiritualmente se puede decir que son madres de Cristo, tanto las mujeres casadas como las vírgenes consagradas a Dios...”*

Agustín, según Gambero, no expresa intencionalmente el título de madre de la Iglesia o del cuerpo místico para no crear una confusión con su simultánea pertenencia al cuerpo místico como otro miembro, esto le permite desplazarse<sup>149</sup> sin dificultad desde la maternidad de María hacia la maternidad de la Iglesia por lo cual las dos maternidades se identifican entre sí. Gambero dice que esta maternidad espiritual de María en Agustín, no sólo está dirigida a la Iglesia en su conjunto, sino que también se refiere a cada creyente, por lo cual también ellos pueden cooperar con la Iglesia en la regeneración de otros.

Así como María, *mater caritas*,<sup>150</sup> genera con amor en la fe y expresa de esta manera su fecundidad, así los cristianos creyentes pueden mantener esta misma disposición que los hace fecundos.<sup>151</sup> Esta fecundidad en Agustín tiene que ver con la virginidad de la persona y de la fe de María, a igual que en los creyentes.<sup>152</sup> San Ambrosio, su maestro, le había transmitido la tipología de María Virgen *Typus Ecclesiae*,<sup>153</sup> comparación que se basa entonces en la relación entre maternidad virginal y maternidad fecunda, conceptos que conllevan a la sponsalidad virginal subyacente<sup>154</sup> que explica la concepción de la maternidad espiritual de María en relación a la virginidad similar o semejante a la virginidad fecunda maternal de la Iglesia.<sup>155</sup>

Este tema de la virginidad fecunda y maternal de María y de la Iglesia adquiere más precisión a criterio de Gambero en Agustín como desplazamiento a María de la maternidad de Eva y a la Iglesia de la sponsalidad de la segunda Eva.<sup>156</sup> Pero en el fondo de esta doctrina mariológica no hay que excluir de parte de Agustín el posible esbozo de una explicación de los distintos roles de María, virgen, esposa y madre, relacionables a su vez con el misterio trinitario del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo respectivamente como posteriormente se desarrolla en otros momentos.

Gambero concluye que para Agustín la maternidad de María es reconducible a la recapitulación de María con respecto a Eva, por lo cual ella en su función de Madre coopera con Cristo en la obra de la redención y de la maternidad espiritual de todos los hombres<sup>157</sup> y que la maternidad de María puede ser imitada por los creyentes cumpliendo la voluntad del Padre, y ser así también otras madres espirituales de Cristo.<sup>158</sup>

Roschini, a partir del comentario sobre el aporte agustiniano a la doctrina de la maternidad espiritual, considerando el texto de San Agustín sobre la virginidad,<sup>159</sup> llega a las siguientes conclusiones con el P. Canal que es del mismo parecer: 1) no tendría sentido la maternidad corporal de María sin la fe y el amor de su corazón; 2) según Mateo<sup>160</sup> todos podemos ser madre espiritual de Cristo; 3) esta maternidad espiritual se da en la medida que se cumpla la voluntad del Padre haciendo nacer Cristo y formándolo en sus propios miembros;<sup>161</sup> 4) la Iglesia es madre de Cristo que por la gracia alumbró a los miembros de Cristo; 5) María es igual madre espiritual de Cristo porque por su caridad y por su consenso en la fe ha permitido la encarnación y de esa forma ha cooperado al nacimiento de los miembros de Cristo.<sup>162</sup>

Roschini concluye al respecto definiendo a su parecer que en S. Agustín se encuentra la primera afirmación explícita de la maternidad espiritual y universal de María.<sup>163</sup> Otros autores, al tratar el tema de la virginidad de María y su relación fecundante en la Iglesia, se refieren a la supuesta tradición de consagración personal que se pudiera entresacar de la interpretación tradicional. A. Serra recuerda la enorme importancia de la interpretación de Lucas<sup>164</sup> en Agustín,<sup>165</sup> al igual que en Gregorio de Nisa,<sup>166</sup> de que María había decidido ya antes de la Anunciación permanecer virgen; por lo cual llega a la realización de la encarnación en una realidad de fe y de vida virginalmente fecunda, que lo asimila de María y que se extiende a la fecundación espiritual de la Iglesia.<sup>167</sup>

## Conclusión

La lectura en conjunto de María en los Padres presenta en conclusión estas características principales:

1) María desde el comienzo ha sido incluida en la proclamación del Kerigma Primitivo como la madre del Señor y de los discípulos: en ella se cumplen las Escrituras.

2) Los Padres confirman la presencia maternal de María como madre de Israel, madre de Dios, madre nuestra, su culto y devoción desde el comienzo y a lo largo de los siglos por su intercesión, santidad y ejemplaridad.

3) Los Padres ubican a María entre el misterio de Cristo y el misterio de la Iglesia y la relacionan con el misterio trinitario

4) La tradición sobre María expresa una permanencia en el tiempo de la Iglesia de la presencia de María en la doctrina y en el culto, que a su vez se fundamenta con la revelación del acontecimiento de María en el de Cristo y en el de la comunidad naciente y prolonga su influencia metodológica y de contenidos en la continua actualización de esta presencia en el magisterio eclesial.

5) En definitiva es importante el estudio de la Patrística y María porque facilita la formación intelectual y espiritual desde la doctrina entendida como la unión entre Tradición, Sagrada Escritura y Magisterio. Este tipo de formación integral puede tener un verdadero éxito no solo académico, sino también en la maduración personal, en la celebración de la fe y en el compromiso eclesial.

## (Citas bibliográficas)

<sup>1</sup> Hermann J. Pottmeyer, *Tradizione* en René Latourelle-Rino Fisichella, *Dizionario di Teologia Fundamentale*, Cittadella Editrice Assisi 1090, 1341-1349.

<sup>2</sup> Documentos del Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* n. 21.

<sup>3</sup> Documentos del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* n. 12.

<sup>4</sup> LG n. 25.

<sup>5</sup> Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 109-119.

<sup>6</sup> DV nn. 8 y 11.

<sup>7</sup> Documentos del Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*, n. 11.

<sup>8</sup> Documentos del Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, nn. 4, 11.

<sup>9</sup> Luigi Gambero S.M. e altri autori, *Testi Mariani del Primo Millennio. Padri e altri autori greci*, Città Nova Roma 1988, 20-21.

<sup>10</sup> CEC n. 80.

<sup>11</sup> Dei Verbum n. 5.

<sup>12</sup> Dei Verbum n.5.

<sup>13</sup> “*Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei*, cf. Rom 16, 26; Rom 1, 5; 2 Cor 10, 5-6”: Dei Verbum n. 5.

<sup>14</sup> San Ireneo recuerda que los Apóstoles nombraron como sucesores a los obispos, “*dejándoles su cargo en el Magisterio*”: *Dei Verbum*, n. 7, cfr. 3: San Ireneo, *Ad. haer.* III 3,1: pg 7, 848; Harvey, 2 p.9

<sup>15</sup> CEC n.81.

<sup>16</sup> Dei Verbum n. 9.

<sup>17</sup> CEC n. 88-90.

<sup>18</sup> Dei Verbum n.10.

<sup>19</sup> CEC n. 95, cfr 64: Dei Verbum 10,3.

<sup>20</sup> CEC n. 94.

<sup>21</sup> CEC nn. 148-149.

<sup>22</sup> *CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, DIRECTORIO SOBRE LA PIEDAD POPULAR Y LA LITURGIAPRINCIPIOS Y ORIENTACIONES*, CIUDAD DEL VATICANO 2002, n. 193

<sup>23</sup> Th. Köehler, *Historia de la Mariología* en Stefano de Fiore y Salvatore Meo, *Nuevo Diccionario de Mariología*, Ed. Paul. Madrid 1988, 835ss.

<sup>24</sup> E. Toniolo, voz: *Padres de la Iglesia*, Stefano de Fiore y Salvatore Meo, *Nuevo Diccionario de Mariología*, Ed. Paul., Madrid 1988, 1515.

<sup>25</sup> E. Toniolo, voz: *Padres de la Iglesia...*, 1523.

<sup>26</sup> E. Toniolo, voz: *Padres de la Iglesia...*, 1529.

<sup>27</sup> Gambero Luigi S.M e altri autori, *Testi Mariani del primo millennio. Padri e altri autori greci*, Città Nova, Roma 1988, 272

<sup>28</sup> El Catecismo de la Iglesia Católica recuerda en el n. 501: “*Jesús es el Hijo único de María. Pero la maternidad espiritual de María se extiende (cfr. 157: Jn 19, 26-27; Ap 12, 17) a todos los hombres, a los cuales El vino a salvar: “Dio a luz al Hijo, al que Dios constituyó el mayor de muchos hermanos (Rm 8, 29), es decir, de los creyentes, a cuyo nacimiento y educación colabora con amor de madre” (cfr. 158: Concilio Vaticano II, Lumen Gentium, n. 63). Otras referencias a la maternidad espiritual entendida en el orden de la gracia (Concilio Vaticano II, Lumen Gentium, n. 61) en el mismo Catecismo son los nn. 968-970.*

<sup>29</sup> Documentos del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium...*, n.55-56.

<sup>30</sup> La definición de Tradición es tomadas del Catecismo de la Iglesia Católica..., Glosario, Tradición: 801: “La Tradición es la transmisión viva del mensaje del Evangelio en la Iglesia. La predicación oral de los apóstoles y el mensaje de salvación escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo (Biblia), se conservan y son transmitido como el depósito de la fe a través de la sucesión apostólica en la Iglesia. Tanto la Tradición viva como las Escrituras tienen su fuente común en la revelación de Dios en Jesucristo” (CIC, nn.75-82). Pierre Grelot, Tradición, X. León Dufour, Diccionario Bíblico Teológico..., 802-804, plantea que en la tradición se da: 1) la continuidad del objeto transmitido, 2) la continuidad en los órganos de transmisión, 3) la continuidad en las formas fundamentales en que se ha fijado literariamente la tradición. La permanencia de las formas traduce la permanencia de las funciones y de los medios de vida en la Iglesia. Los géneros evolucionan en la literatura eclesiástica por el tiempo y con las culturas, pero todo quedará marcado por la tradición apostólica. Otros materiales pueden ser eco de la misma como símbolos y formularios litúrgicos.

<sup>31</sup> Rosa Calí en su trabajo de tesis doctoral, *I Testi antimariologici nell'esegesi dei Padri da Nicea a Calcedonia, Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica Marianum*, 75 Roma 1999, 418-420, concluye que la relación María-Iglesia no presenta una solución de continuidad que pero hay que entender que de María en diferentes Padres solo existe una exégesis transversal o es del todo ausente dado que su interés está centrado o en la comunidad de los creyentes o sobre el misterio de la Iglesia o del alma. Es el testimonio por ejemplo de Gregorio de Nisa, de Basilio, de Epifanio, de Jerónimo, de Ambrosio de Paulino de Nola.

<sup>32</sup> Stefano de Fiore, *María madre de Jesús...*, 132, cfr. 3: El autor lo define de esta manera “La sincronía (*syn cróno* = con el tiempo) implica que los signos adquieren valor desde una relación orgánica con los otros signos del sistema, constituyendo una totalidad que al no menoscabar la autonomía de cada signo da sentido al todo y a las partes. La diacronía (*diá chrónon* = a través del tiempo) comporta la evolución de una totalidad mediante la transformación de cada parte. La modificaciones no actúan nunca sobre el bloque del sistema, sino sobre uno u otro de sus elementos.”, F.De Saussure, *Curso di lingüística generale*, Laterza, Bari 1968, 106, -*Curso de lingüística general*, Planeta-Agostini, Barcelona 1992-)

<sup>33</sup> Entre los primeros padres: S. Justino, S. Ireneo; entre los padres griegos: San Efrén, S. Epifanio, San Gregorio de Nisa, Orígenes; entre los padres bizantinos: S. Juan Damasceno y entre los padres latinos: San Ambrosio, S. Agustín.

<sup>34</sup> Stefano De Fiore, *María madre de Jesús...*, 133-142.

<sup>35</sup> Para el tema de la maternidad espiritual debido a la complejidad intrínseca de la misma este esquema ha sido el más próximo a nuestra intención metodológica del conjunto del trabajo.

<sup>36</sup> B. Buby S.M., Mary of Galilee, *The Marian Heritage of the Early Church*, vol.III, Alba Hause New York, 1994, 101; 125, cfr. 19: *Livius op. cit.* 271.

<sup>37</sup> La relación entre la asunción y la maternidad espiritual de María asociada al misterio de su Hijo y de la Iglesia a partir de su muerte es aclarada en capítulo 8º del documento conciliar, *Lumen Gentium*, nn. 57-59; 61-63: ver al respecto a Juan Esquerda, La maternidad espiritual de María en el capítulo VIII de la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II, *Ephemerides Mariologicae*, n. 16 (1966), 120-127.

<sup>38</sup> Pubblicazione del Marianum, *Il Papa al Marianum*, Roma 10 di dicembre 1988: *Discorso del Papa Giovanni II*, 22-30.

<sup>39</sup> Pubblicazione, *Il Papa al Marianum...*, 24. El Papa enumera los siguientes pronunciamientos mariológicos dogmáticos de los concilios ecuménicos de: Constantinopla (381), Éfeso (431), Calcedonia (451) precedido por *Tomus ad Flavianum* de San León Mágno, (449), y en los *Cánones* del Concilio

Lateranense (649) ver (cf. *Canones, 2-4: Enchiridion Symbolorum, 502-504*) y en el Concilio Niceno II (787), en la.

<sup>40</sup> A. Aldama S.I., *María en la Patrística de los siglos I y II*, B.A.C. 1970, 300-317, en J.M. Salgado O.M.I., *La maternité Spirituelle de la très Sainte Vierge Marie*, Studi Tomistici 36, 1990, 57-144; también , G. Geenen, *Le Père*, Rég. Garrigou-Lagrande 1878-1964, *Marianum* 1964, 269, en Salgado, *La maternité Spirituelle...*, 57, cfr.1.

<sup>41</sup> Stefano De Fiores, *María Madre de Jesús...*, 139-137.

<sup>42</sup> Stefano De Fiores, *María Madre de Jesús...*, 140-142.

<sup>43</sup> Justino, *Diálogo con Trifón*, 100: TMPM I, 137.

<sup>44</sup> Ireneo, *Adversus Haereses* III, 22,4: TMPM 1,171.

<sup>45</sup> Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia Católica...*, 518, cfr. 186: Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 18, 7; cf. 2, 22, 4. La propuesta de la recirculatio que se deriva de la re capitulación no implica el retorno a un movimiento de orden circular como repetitivo (Proclo), sino desde una concepción linear progresivo dentro de la recircular, S. De Fiores, *María Madre de Jesús...*, 140, cfr. 31.

<sup>46</sup> Ef 1, 9-10.

<sup>47</sup> Gn 3, 15; Rm 5, 14; 1 Cor 15, 22.45.

<sup>48</sup> Ireneo, *Adv. Haer. I*, 27, 1-4; III 4,3; IV, 27-32; ver también Justino, *Apol. I*, 26-58 y Tertuliano, *Adv. Marcionem*.

<sup>49</sup> Hb 5, 9.

<sup>50</sup> S. De Fiores, *María Madre de Jesús...*, 141.

<sup>51</sup> J.M. Salgado, *La maternité Spirituelle...*, 57.

<sup>52</sup> Ireneo *Adv. Haer. III*, 22 PG 7, col. 958 B-959 A.

<sup>53</sup> Ireneo, *Adv. Haer. V*, 19, PG 7, col. 1175 A.

<sup>54</sup> Ireneo, *Demonstratio apostolicae paraedicationis*, 32, PO 12, 756, C.M. n. 95; “*purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit*” *Adv. Haer. IV*, 33, PG 7, col. 1080 B y C.M. 78, en J.M. Salgado, *La Maternité Spirituelle...*, 58-59, cfr.2-3-4.

<sup>55</sup> G. Joussard G., *La Nouvelle Eve chez les Péres Anténicéens*, *BSFEM*, 1954, 37-39.

<sup>56</sup> Ireneus, *Against Heresies*, 3, 21, 10 (*Epideixis* 32-2); 5, 21, 1, en n H.U.V. Balthasar, *The office of Peter and the structure of the Church*, Ignatius Press, San Francisco, 1986, 198, cfr. 42; y cfr. 44: Ireneus, *Against Heresies*, 3, 22, 4; quoted in *Lumen Gentium* n. 56.

<sup>57</sup> Por Analogía de la fe Rom 12, 6 se entiende: “*La coherencia de las verdades de la fe entre y dentro del proyecto total de la Revelación*”, *Catecismo de la Iglesia Católica...*, n. 114.

<sup>58</sup> J.M. Salgado, *La Maternité Spirituelle...*, 61. El autor se refiere al análisis comparativo hecho por G. Joussard, *La Nouvelle Eve...*, 37-39.

<sup>59</sup> Cignelli Lino, *Maria nuova Eva*, Assisi 1966, 31, cfr. 3: Justino, *Diálogo con Trifón*, 100 PG 6, 709A-C.

<sup>60</sup> Justino, *Dialogo con Trifón*, 100 PG 6, 709D-712 A.

<sup>61</sup> J.M. Selgado, *La Maternité Spirituelle...*, 60.

<sup>62</sup> Cignelli Lino, *Maria nuova Eva*, Assisi 1966, 4, ref. 3: específicamente en Gn 3, 15; Lc 3, 23-38; 1 Cor 15, 21-22. 45-49; Rom 5, 12-21; Ef 1, 10 en J. Danielou, *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origenes de la typologie biblique*, Paris 1950, 3-21 y Schlier, *Der Brief an die Épheser*, Düsseldorf 1957, 65. 278.

<sup>63</sup> M. Jourjon, *Aux origenes de la prière d’intercession de Marie*, *BSFEM* 1966, 40, en J.M. Salgado, *La Maternité Spirituelle...*, 61, cfr. 7.

<sup>64</sup> M. Jourion, *Marie, Avocate d’Eve, selon Saint Irene*, en *De primordiis cultus Mariano*, Acta Congressus Mariologici Mariano in Lusitania a. 1967 celebrati, 1970, Pontificia Academia Internationalis Roma, t. II, 146-147: citando Ireneo, *Adv. Haer.* 4, 26, 2, PG. 7, 1053C1054A, en J.M. Salgado, *La Maternité Spirituelle...*, 62, cfr. 9.

<sup>65</sup> Ireneo, *Adv. Haers. V* 20,2: “*Recapitulans in se omnia quae in caelis et quae super terram*”.

<sup>66</sup> Ef. 1, 9-10.

<sup>67</sup> Lc 1, 57 y Ga 4,4, en F. Cantera y M. Iglesias, *Sagrada Biblia*, B.A.C. 2000 3º Edición, Carta a los Efesios, cfr. 1, 9-10, 1336.

<sup>68</sup> Ga 4,4 y Col 1.16, 20, en Kart Aland, *The Greek New Testament*, 1994 4º Edition, cfr. 10, 655.

<sup>69</sup> Esta reflexión puede iluminar la propuesta de M. Jourion que plantea que la doctrina Eva-María es de origen apostólica si se toma en cuenta que Ireneo fue discípulo de S. Policarpo que a su vez fue discípulo de Juan: Ireneo, *Adv. Haer.* 4, 26, 2, PG. 7, 1053C-1054A.

<sup>70</sup> L. Cignelli, *Maria Nuova Eva...*, 6-12.

<sup>71</sup> Gn 3, 15.

<sup>72</sup> L. Cignelli, *Maria Nuova Eva...*, 7, cfr.2 y 5: Bea, *Maria SS. nel Protovangelo*, *Marianum* 15 (1953), 1-21; A. Feuillet, *De fundamento mariologiae in prophetis messianicis Veteri Testamenti*, en *De*

*Mariología et Oecumenismo* P.A.M.I., Romae 1962, 33-39; Hortensio Da Spinetoli, *Maria nella Bibbia*, Genova 1964<sup>2</sup>, 35-41. 59-61; Laurentin, L'interprétation de Genèse 3, 15 dans la tradition, en *Études Mariales* 12, 1954, 77-156.

<sup>73</sup> Ireneo, *Adversus Haereses* V, 19,1: TMPM 1, 175.

<sup>74</sup> "loco totius humanae naturae": Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, 30, 1, en el Catecismo de la Iglesia Católica..., n. 511, cfr. 172.

<sup>75</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* ..., n. 2618.

<sup>76</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*..., n. 725-726.

<sup>77</sup> G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981, 70-71, en Stefano De Fiores, *María Madre de Jesús*..., 142, cfr. 37.

<sup>78</sup> Jn 14, 30.

<sup>79</sup> Jn 12, 31.

<sup>80</sup> Ap 12, 17.

<sup>81</sup> Ap 22, 17.20.

<sup>82</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* ..., n.1853.

<sup>83</sup> L. Cignelli, *Maria Nuova Eva*..., 11, cfr. 5: ver Molari y Solano.

<sup>84</sup> L. Cignelli, *Maria Nuova Eva*..., 11-12, cfr. 6: ver J. Galot.

<sup>85</sup> Ef 1, 10.

<sup>86</sup> Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia Católica*..., 518, cfr. 186: *Adv. Haer.* 3, 18, 7; cf. 2, 22, 4.

<sup>87</sup> J.M. Salgado, *La Maternité Spirituelle*..., 61.

<sup>88</sup> L. Gambero ed altri autori, *Testi Mariani del Primo Millennio. Vol.3. Padri ed altro autori latini*, Città Nuova Roma 1990, 20.

<sup>89</sup> L. Gambero, *Testi Mariani*..., vol. 3., 32; 736: A. Autperto, *Omelia sulla Purificazione di Santa Maria*, PL 89 1291 D-1304 D, nn. 7-8.

<sup>90</sup> L. Gambero, *Testi Mariani*..., 191.

<sup>91</sup> San Ambrosio, *De Virginibus*, 2, 7, PL 16, 220.

<sup>92</sup> San Ambrosio, *Opera* 12 n. 24, en L. Gambero, *Testi Mariani*..., 414-415.

<sup>93</sup> Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 64, cfr. 20: San Ambrosio, 1.c. y *Expos. Lc.* 24-25: PL 15, 1810.

<sup>94</sup> L. Gambero, *María en el pensamiento dei Padri della Chiesa*, Ed.Paul. 1991, 209-221.

<sup>95</sup> San Ambrosio, *Expositio in Lucam* 2, 78, PL 15, 1663.

<sup>96</sup> Is 7, 14.

<sup>97</sup> San Ambrosio, *Expositio in Lucam* 2, 78, PL 15, 1639.

<sup>98</sup> San Ambrosio, *De benedictionibus patriarcharum* 51 PL 14, 723.

<sup>99</sup> San Ambrosio, *De Incarnationis dominicae sacramento* 35 PL 16, 862.

<sup>100</sup> San Ambrosio, *De Sacramentis* 6, 4, PL 16, L 474-475.

<sup>101</sup> San Ambrosio, *De fide* 3, 46, PL 16, 623-624, en L. Gambero, *Testi Mariani*..., 216-217, cfr. 22.

<sup>102</sup> San Ambrosio, *Epist. Ad Epictetum* 2, PG 26, 1053; 217 cfr. 25: *Epist. Ad Epictetum* 5, PG 26, 1057, en L. Gambero, *Testi Mariani*..., 216 cfr. 21.

<sup>103</sup> San Ambrosio, *De institutione virginis* 49, PL 16, 333.

<sup>104</sup> San Ambrosio, *Expositio in Lucam* 2, 7, PL 15, 1635-1636, en L. Gambero, *Testi Mariani*..., 214-216. Este texto ha sido utilizado también en la *Lumen Gentium*, n. 63.

<sup>105</sup> San Ambrosio, *De institutione virginis*, 94, PL 16, 342; cfr. 34: *Expositio in Lucam* 2, 24, PL 15, 1641-1642, en L.Gambero, *Testi Mariani*..., 221, cfr. 33.

<sup>106</sup> S. Ambrosio, *Epistula* 63, 33, PL 16, col. 1198 B-C, C.M. n. 1795, en J.M. Salgado, *La Maternité Spirituelle*..., 74, cfr. 45.

<sup>107</sup> S. Ambrosio, *De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua liber unus*, c. XVI, 98, PL 16, col. 328 D-329 A, C.M. n. 1977, en J.M. Salgado, *La Maternité Spirituelle*..., 75, cfr. 45.

<sup>108</sup> A. Rivera, *María Madre de los miembros del Cuerpo Místico en la Tradición Patrística*, en *Estudios Marianos*, vol. XX 1959, 63, en J.M. Salgado, *La Maternité Spirituelle*..., 75, cfr. 46.

<sup>109</sup> Lc 1, 32-33.

<sup>110</sup> Lc 1, 35a.

<sup>111</sup> Lc 1, 35b.

<sup>112</sup> Alfonso Rivera C.M.F., *María Madre de los miembros del cuerpo místico*, en la tradición patrística, *Estudios Marianos* 20, 1959, 62, cfr. 52: San Ambrosio, *De Inst. Virginum*, c.14 n. 89 PL 16, 341. Según el autor Ambrosio no se refiere solo al misterio de la generación virginal de Cristo sino también a la generación espiritual de todos aquellos que estaban contenidos en el grano de trigo.

<sup>113</sup> A.Rivera, *María madre de los miembros*..., 62-63.

<sup>114</sup> A. Rivera, *María madre de los miembros*..., 62, cfr. 53.

<sup>115</sup> A. Rivera, *María madre de los miembros*..., 62, cfr.54.

- <sup>116</sup> A. Rivera, *María madre de los miembros...*, 63, cfr. 55.
- <sup>117</sup> A. Rivera, *María madre de los miembros...*, 63, cfr. 56.
- <sup>118</sup> A. Rivera, *María madre de los miembros...*, 63, cfr. 57.
- <sup>119</sup> A. Rivera, *María madre de los miembros...*, 63, cfr. 58 y 59.
- <sup>120</sup> Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 53, cfr. 3: San Agustín, *De Virginitate*, 6 PL 40, 399 y *Lumen Gentium*, 64, cfr. 20: San Agustín, *In Io. Tr.* 13, 12: PL 35, 1499. Cf *Sermo* 191, 2,3: PL 38, 1010; etc; *Lumen Gentium*, 57, cfr. 9: San Agustín, *Sermo* 51, 2,3: PL 38, 335; *Sermo* 232,2; col. 1108.
- <sup>121</sup> L. Gambero ed altri autori, *Testi Mariani del primo millennio, vol. 3. Padri e altri autori latini*, Città Nuova Roma 1990, 317-318.
- <sup>122</sup> L. Gambero, La Vergine Maria nella doctrina di S. Agostino, *Marianum*, Roma, n. 135, 1986, 581, cfr. 77: ver V.J. Grabonski, *The Church, An introduction to the theology of Saint Augustine*, St. Louis, Missouri, 1957, 27-30.
- <sup>123</sup> Col 1, 22.
- <sup>124</sup> Gal 4,4.
- <sup>125</sup> Rom 8, 3.
- <sup>126</sup> 2 Co 5, 21.
- <sup>127</sup> Rom 6, 10: *Cuerpo*, en X. Léon Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica...*, 203-205.
- <sup>128</sup> 1 Cor 10, 16s.
- <sup>129</sup> 1 Cor 12, 12.
- <sup>130</sup> Rom 12, 5.
- <sup>131</sup> 1 Cor 12, 13,27: *Cuerpo*, en X. Léon Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica...*, 203-205.
- <sup>132</sup> 1 Cor 10, 12.
- <sup>133</sup> San Agustín, *Comentario al Salmo 98*, 9.
- <sup>134</sup> 1 Cor 12, 27-30 y Rom 12, 4.
- <sup>135</sup> 1 Cor 6, 14.
- <sup>136</sup> 1 Cor 6, 15.
- <sup>137</sup> 1 Cor 6, 19.
- <sup>138</sup> Col 1, 22.
- <sup>139</sup> Gal 4, 19.
- <sup>140</sup> Roschini G., *La Maternità spirituale di Maria, presso gli scrittori latini dei secoli VIII-XIII*, Roma Edizioni Marianum, 1961, 58-59.
- <sup>141</sup> Gal 4, 19.
- <sup>142</sup> *Supereminens membrum* es el término que utiliza Agustín y que es reutilizado sin mencionarlo en el Documentos del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium...*, n. 63.
- <sup>143</sup> L. Gambero S.M., La Vergine Maria nella doctrina di S. Agostino, *Marianum*, Roma, n. 135, 1986, 557-599, 581, cfr. 76: *Sermo Denis* 25, 7 Miscell. Agostin. Vol. 1, 163.
- <sup>144</sup> L. Gambero S.M., La Vergine Maria nella doctrina di S. Agostino..., 581, "cfr. 77: "...afferma categoricamente che il suo posto sta all'interno Della Chiesa stessa...".
- <sup>145</sup> L. Gambero S.M., La Vergine Maria nella doctrina di S. Agostino..., 582, cfr. 78: *Sermo* 286, 5 PL 38, 1299.
- <sup>146</sup> A. Rivera, *María madre de los miembros...*, 45, cfr. 5: Y. Congar, *Marie et l'Eglise dans le pensée patristique, Revue de Sc. Ph. Th.*, 1954, 3-38.
- <sup>147</sup> Amedeo Eramo OSA, *Mariologia del Vaticano II vista in San Agustin*, Editori Gabrieli, Roma 1973, 101-114.
- <sup>148</sup> San Agustín, *De sancta virginitate* 6,6. La traducción del texto original en italiano es traducida por nosotros al castellano. San Agustín, *La santa virginitá*, 2,2-7,7 NBA 7/1, 77-83, PL 40, 397-400, en L. Gambero ed altri autori, *Testi Mariani del primo millennio, vol. 3...*, 317-318; L. Gambero, *La Vergine Maria nella doctrina di Sant'Agostino*, en *Marianum* 48, 1986, 557-599.
- <sup>149</sup> L. Gambero, *La Vergine Maria nella doctrina di Sant'Agostino...*, 583: de *slittamiento teologico* habla el autor.
- <sup>150</sup> L. Gambero, *La Vergine Maria nella doctrina di Sant'Agostino...*, 584, cfr. 83: San Agustino, *Confessioni* 13, 6, 7, PL 32, 847, NBA 1, 454.
- <sup>151</sup> San Agustín, *De Sancta Virginitate*, 5,5, PL 40, 398, NBA 7/1, 80.
- <sup>152</sup> L. Gambero, *La Vergine Maria nella doctrina di Sant'Agostino...*, 584, cfr. 85, *Sermo* 191, 4, PL 38, 1011, NBA 32/1, 48.
- <sup>153</sup> L. Gambero, *La Vergine Maria nella doctrina di Sant'Agostino...*, 584, cfr. 86: *Expos. In Lucam* 2,7 PL 15, 1555.
- <sup>154</sup> L. Gambero, *La Vergine Maria nella doctrina di Sant'Agostino...*, 585.
- <sup>155</sup> L. Gambero, *La Vergine Maria nella doctrina di Sant'Agostino...*, 586, cfr. 89: *Sermo Guelferbytanus* 1, 8 Miscell. Agostin., vol. 1, 447-448.

- <sup>156</sup> L. Gambero, *La Vergine Maria nella dottrina di Sant'Agostino...*, 587, cfr. 94: San Agustín, *In Joannem*, Tr. 9, 10, PL 35, 1463, NBA 24, 222.
- <sup>157</sup> L. Gambero, *La Vergine Maria nella dottrina di Sant'Agostino...*, 588.
- <sup>158</sup> L. Gambero, *La Vergine Maria nella dottrina di Sant'Agostino...*, 596, cfr. 123: San Agustín, *De sancta Virginitate* 5,5, PL 40, 399, NBA 7/1, 80.
- <sup>159</sup> San Agustín, *De Sancta Virginitate*, cap. 2, 3, 4: PL 40, 397, 398, 399.
- <sup>160</sup> Mt 12, 50.
- <sup>161</sup> Gal 4, 19.
- <sup>162</sup> Roschini G. S.M., *La Maternità spirituale di Maria, presso gli scrittori latini dei secoli VIII-XIII*, Roma Edizioni Marianum, 1961, 58-59.
- <sup>163</sup> Roschini G. S.M., *La Maternità...*, 60.
- <sup>164</sup> Lc 1, 34.
- <sup>165</sup> San Agustín, *De Sancta Virginitate* 4,4: CSEL 41, 237-238.
- <sup>166</sup> Gregorio de Nisa, *Oratio in diem Natalem Christi* PG 46, 1140-1141.
- <sup>167</sup> A. Serra, *Virgen*, NDM, , 1984-2016.