

DOS OBRAS SOBRE MARÍA*

LUIS PÉREZ SIMÓN

I. *La compasión de María en Ubertino de Casale*

Ha sido mi intención, en primer lugar, dar a conocer la obra de Ubertino en sus contenidos mariológicos, que son buena parte de la doctrina y la espiritualidad de la escuela franciscana, como motivos de imitación y meditación, en torno al misterio de María, asociada íntimamente al misterio de su Hijo. Ubertino afirma que lo más importante es «conocer la perfección interior de Jesús y de su madre, para imitarlos», para lo cual él sigue, y propone a los demás, la vía de «fijarnos en los dolores íntimos de Jesús y en los dolores cordiales de María». Ubertino adopta una actitud nueva, que le permite dar una respuesta a las perspectivas teológicas de los siglos XI y XII, centradas en el misterio de la redención humana, entendiéndolo como expresión suprema del amor de Dios, que descubren en el amor compasivo de María, criatura humana, y en el dolor humano también, el referente que proporciona materia expresiva y afectiva como medio para

conocer el amor divino. La presencia de María integrada al relato de la pasión sirve para subrayar el paso de la asistencia contemplativa a la de la participación en los acontecimientos. «Tener parte y vivir los dolores cordiales de la Pasión de Cristo» se resuelve y expresa en «conmorir y ser concrucificada» con el Hijo, a quien está asociada. Es una forma de dar contenido teológico a la compasión, participando, de alguna manera, por medio de la analogía afectiva, en la Pasión del Señor. De ahí el recurso frecuente al lenguaje simbólico, que hace visible lo invisible a través de lo sensible, indicando al espíritu el camino ascendente de las lágrimas al amor, que es su causa. Éste es el valor instrumental de la compasión en cuanto método pedagógico y práctico seguido por la literatura pasional, para llevar a los lectores a la experiencia del amor divino expresado en la Pasión como solidario de los hombres. Tener presente a Jesús, o a su madre, fue el método de oración que se fijó para sí y propuso a otros. Ubertino entiende la contemplación «como mirada fija de la mente que

derrite el alma en Cristo» (cf. *Árbol de la vida crucificada*, 101). Este método ejercerá su influjo en los modelos de espiritualidad laical del dolor pasional, y también en autores de espiritualidad posteriores, (recuérdese la importancia dada al apartado de «la presencia de Dios» en los métodos de oración y meditación, o, según otros, «visualizar las cosas» de que se ocupa el espíritu. Para este fin Ubertino prepara al lector, o al estudioso, poniendo los fundamentos que estudio en los tres capítulos de la primera parte: la dignidad de María, su maternidad divina y su asociación y cooperación en la obra de la Redención.

En segundo lugar, he centrado mi estudio en la compasión de María a lo largo de toda su vida y de toda la vida de Jesús, particularmente en los momentos de la Pasión, a la que fue asociada por divina voluntad. Ubertino reitera el principio de que «todo el decurso de la vida de Jesús fue dolor, desde el vientre de su madre hasta la cruz». Trato de ofrecer «una nueva lectura» de la compasión en el campo teológico, que, según creo advertir, en Ubertino de Casale se entiende más bien como una «con-pasión». En efecto, no se queda en el aspecto psicológico del dolor connatural por la relación materno-filial (compasión natural, materna), sino que se extiende en los aspectos teológicos de la compasión (cristológicos, eclesiológicos, ascéticos), recorriendo estos pasos: primero, la unión y asociación; segundo, la participación; tercero, como consecuencia de ambos, la transformación o conformación). Razón de lo cual fue el amor de María, inmenso por su plenitud de gracia. Y como «el dolor se mide por el amor»,

esa plenitud de gracia hizo que María fuera «ancho mar de amargura». Ella fue asociada, los creyentes incorporados, a la obra redentora de Cristo, para padecer «juntamente con él», María, como consecuencia de la Encarnación de Cristo, acaecida en su seno, y nosotros por nuestra inserción en Cristo por el Bautismo, de manera que nos haga solidarios del dolor y nos impulse a evitar sus causas en lo posible. No somos espectadores del drama, sino actores y participantes en el mismo. Ubertino nos lo enseña así explicándonos el dolor en sus aspectos psicológico y teológico, abriendo éste a la entrada de la criatura con su respuesta de amor humano al amor con que ella ha sido amada por Dios. Ubertino, siguiendo a los Victorinos, nos dirá que «la razón y medida del dolor es el amor» y que «el dolor externo era en Cristo signo de una herida interior». Desde este planteamiento es como Ubertino realiza una contribución muy importante a la teología altomedieval, cierto que no por medio de una respuesta precisa, «intelectualista o de escuela», a las necesidades y vivencias espirituales de la religiosidad del momento, sino por medio de un humanismo cristiano, que humaniza tanto el hecho redentor en virtud de la encarnación, y por la orientación de la espiritualidad laical, que vivía hondamente el «dolor pasional», de forma muy especial en los ambientes del llamado «horizonte franciscano», que es la irradiación de la espiritualidad de San Francisco y de sus hijos. Esto se entenderá mejor con la lectura del capítulo dedicado al autor y su obra.

La «compasión» es vivir lo que vivió Jesús, compartir sus mismos senti-

mientos, penetrar en su corazón abierto. Es conocimiento entrañable, amoroso, entrada en las intimidades del corazón de Jesús, adonde lleva el Espíritu Santo. Supone llevar una vida semejante a la de Cristo, que ya desde el seno contó con la cruz; por eso, la vida del «compasivo» ha de ser «vida crucificada» ya en el estado de viador. No se trata, según Ubertino, se un exceso de devoción o de sentimiento, sino del deseo de penetrar en el «porqué» del dolor del justo, que nos ha redimido. Ubertino recurre al lenguaje simbólico, como queda advertido, recurriendo a las mediaciones de la fe para creer: ver lo invisible (cf. Hb 11,27). Una explicación más amplia ofrezco en la conclusión (pp. 246-251).

En los cuatro capítulos de que consta esta segunda parte estudio el significado de las expresiones clave del autor, la compasión a lo largo de la historia, para centrarme en la comprensión de la «compasión» y de su expresión en Ubertino, probando mi conclusión a través de fuentes no siempre frecuentes ni habituales en la teología, como son la literatura medieval y altomedieval en sus diversos apartados, las fuentes del «horizonte franciscano», la literatura pasional en sus formas varias, las lecturas contemplativas, la predicación y literatura afectiva.

Ya en la tercera parte, más breve, trato de las consecuencias de la dimensión espiritual de la compasión, respondiendo de este modo al subtítulo del libro, exponiendo la asociación del creyente al misterio del dolor de Cristo, para quien, a imitación de María, se convierte en camino de identificación, para hacerse partícipe de toda su vida por medio del amor, que redime y hace

libres. La Pasión nos adentra en la intimidad con Cristo bajo la acción del Espíritu Santo, que infunde en el alma su «conocimiento entrañable», de manera que la vida del varón contemplativo sea «vida crucificada» ya «in via». Con ello se toca un aspecto fundamental de la espiritualidad franciscana, que es el seguimiento de Cristo, pobre y crucificado, del plan divino sobre cada creyente, bajo la acción del Espíritu Santo y de la ejemplaridad de María en nuestra vida como configuración con Cristo. En mi análisis se asigna a la obra de Ubertino un lugar entre la literatura devocional, precisamente por las finalidades que ésta pretende, a través de las tres propiedades, que, según San Buenaventura, se atribuyen al amor: fuerza extractiva, fuerza atractiva, fuerza transformativa.

Dice Ubertino que escribió este libro «para que tú puedas alcanzar la presencia de Cristo, ya que por su amor has sido engendrado, alimentado e informado, y para que puedas habitar en Cristo» (Árbol de la vida crucificada, 106).

En esta parte se trata de la presencia y acción del Espíritu Santo en la vida de los fieles, y la actitud mística del hombre para con él, que tanto resaltó San Francisco (cf. Saludo a la Virgen María, 1-6 y 2CtaF 9,45-48). Y en la obra, María aparece en el contexto de la historia de la salvación, asociada al Hijo, y cercana a los hombres por su condición existencial de «pobre y humilde esclava del Señor».

II. *María, síntesis de valores*

Stefano de Fiores es un conocido autor, experto en mariología, autor de

diversos libros y numerosos artículos y publicaciones sobre el tema, nos ofrece en este libro como una historia de la materia, una visión global de la teología mariana, útil para leer y guía para estudiar la literatura mariana de cada época histórica, que ha enfocado desde la perspectiva del criterio cultural –con todas sus ambigüedades–, con preferencia a otros criterios. Se trata de «un proyecto ambicioso», que es de agradecer. Su pretensión ha sido la de resaltar *los valores* que la persona de la Virgen María ha encarnado en cada época de la historia humana, contextualizándola a través de las interpretaciones (estereotipos, esquemas, modelos) producidas por la reflexión y la piedad cristiana, dentro de las características culturales de cada época, con el riesgo de aparecer en algún momento acomodaticio y no totalmente preciso. Las relaciones con la cultura clásica debieran precisarse más. El planteamiento ayuda para entender la presencia dinámica de la Virgen María en tiempo y espacio, en personas e instituciones; en definitiva, fe y devoción inculturadas. Juzgo un valor del trabajo la bibliografía aportada constantemente y citada en las notas a pie de página, muy útil para el estudio personal de cada tema y para centrarlo. Ha dividido el voluminoso libro en cuatro partes, de desigual extensión. Hago un análisis de la obra siguiendo el orden mismo del autor.

1. La primera, en siete capítulos, estudia la figura de María en el periodo bíblico-**patrístico** (s. 1-604), bajo el epígrafe *María en el cultura mediterránea*, en la cual enmarca a María dentro del plan **histórico-salvífico** divino, como Madre y Sierva del Señor,

cuando la reflexión cristiana sobre la revelación ofrece una figura de María en perspectiva cristológica, como la Madre de Jesús, la mujer creyente, dispuesta a los planes de Dios y de su Hijo, madre de los discípulos y de la Iglesia, que la creen digna de alabanza. Subraya la acogida de María en el avance del Evangelio por la zona mediterránea y la manera en que la teología va precisando su figura bajo diversos perfiles o esquemas, de acuerdo con la cultura dominante en el tiempo y el espacio (inculturación de la fe). Queda claro en la exposición cómo en el misterio de la Encarnación –a fijación de la teología sobre Jesús verdadero Dios y verdadero hombre– está la raíz de la cual surgen las dificultades doctrinales y prácticas (devoción) sobre María. El fundamento irrenunciable de todo está en María como la *Theotokos*, según la doctrina emanada en Éfeso (431) y completada en Calcedonia (451). Otros aspectos, que recoge el autor, son bastante secundarios e interpretables como simples fenómenos en el proceso de la inculturación de la fe. Fijado, en efecto, el modelo normativo para la fe en María, su presencia constante junto a Jesús en la doble relación de Madre a Hijo y de Redentor a redimida, los demás aspectos –recoge hasta siete modelos– son esquemas temporales y propios del momento histórico, si bien de ellos derive la incidencia social de María en los corazones y en las costumbres de los humanos. En esta primera parte, María queda inserta en la historia de la salvación, en su papel de «Madre de Dios», unida al Hijo, nueva Eva, «causa de salvación para todo el género humano», «nombre que contiene todo el misterio

de la economía». Los Padres identifican a María con la Iglesia, porque «ambas son vírgenes y madres», como «tipo de la Iglesia», que se adhiere a Cristo por la fe y lo engendra en el mundo. La serie de modelos creados por la cultura, si es cristiana, es como una «pedagogía envolvente» de la fe, que ha de ser valorada desde la armonía entre fe y cultura, siendo la fe la que ha de juzgar la cultura.

2. La segunda parte, dividida en cuatro capítulos, estudia la evolución de la figura de María en la cultura medieval (604-1492), como un periodo que significa la penetración de la Virgen en la vida de las personas, de la sociedad y de las instituciones a través de la literatura, el arte y la devoción, que ven en su persona el «modelo supremo» al que aspirar, que la convierten en «Nuestra Señora», obradora de milagros, «Gloriosa», poderosa, cercana a los hombres, misericordiosa y poderosa intercesora. Los teólogos marianos se centran en su santidad, plenitud de gracia y dones del Espíritu Santo que la llevan a ser glorificada en la asunción. María aparece como el conjunto de todas las perfecciones que se dan entre las criaturas. Esto es fruto de la cultura medieval que busca la verticalidad, como movimiento en ascenso, donde lo que más importa es el cielo, la salvación y la vida espiritual, expresión que se plasma en los monasterios, las catedrales, la búsqueda de concordia entre razón y fe, y cuando el deseo de Dios se convierte en seguimiento de Cristo, Verbo encarnado, cuya humanidad es camino y experiencia de comunión con la divinidad. Es el tiempo de la vida mística, que se encarna en una larga

lista de varones y de mujeres. Estamos en la época en que se fragua una concepción de Europa, más que como concepto geográfico, como «entidad espiritual», unificada bajo la fe cristiana, con una sociedad jerarquizada (feudalismo) hasta que la conciencia de los individuos haga surgir las ciudades como comunidades políticas libres por la participación de los ciudadanos en el gobierno de las mismas. Al amparo de la subjetividad del individuo florece el llamado «amor cortés», de origen provenzal y extendido por toda Europa por acción de los trovadores, que concibe y expresa artificialmente el amor hacia la mujer como una relación feudal entre dama (señora) y vasallo (caballero), que la sirve con humildad, siempre dispuesto a acometer grandes hazañas por ella. Esta característica estará presente el la devoción a la Virgen María.

El autor recorre los diversos periodos que integran el medievo, subrayando las notas de cada modelo. En el modelo carolingio, por la labor de la corte de Carlomagno en las letras, las artes y la teología, como puente entre la patristica y la escolástica, la Virgen pasa del recinto de la piedad a ocupar espacios centrales de la sociedad, de los que María es «sostén y protectora» por acción de los clérigos de los monasterios. Para defensa contra el adopcionismo de los obispos españoles del s. VIII, Elipando de Toledo y Félix de Urgel, que era un ataque a la maternidad divina de María, fueron convocados el sínodo de Frankfurt (794) y el concilio de Aquisgrán (799), obligando, a su vez, a los teólogos carolingios (Ambrosio Autperto, Pablo Diácono y Pascasio Radberto) a profundizar en el concepto

de la *Dei Genetrix*. El debate sobre la virginidad de María en el parto ocupa la reflexión teológica del s. IX. Añade el autor una somera visión sobre la cuestión de la inmaculada concepción de María y su ascensión. En esta época se produjo una verdadera eclosión de la piedad mariana (edificios de culto, peregrinaciones, oraciones, devociones e iconografía). Ésta nos presenta a María como una reina majestuosa, a la moda imperial, adornada con joyas preciosas, sentada en el trono, con la mano derecha extendida en además de dirigir la palabra. De entonces proceden las homilias marianas para las festividades de la Purificación y Ascensión, que alaban a la Virgen como «dignísima de toda alabanza, a quien nadie podrá alabar suficientemente» (Pablo Diácono), y predominan los títulos de «madre, virgen, nueva Eva, gloriosa» (Autperto).

En el periodo entre la teología patristica y la escolástica se desarrolla la llamada «teología monástica», que cultiva el sentimiento de asombro o admiración ante los misterios en un contexto de oración y edificación espiritual («*credo ut experiar*»), buscando por encima de la ciencia la sabiduría cristiana, que es Cristo en primer lugar, y, después, María, a quien Odón de Canterbury llamó «filosofía de los cristianos», en cuanto camino hacia él. Las oraciones y alabanzas que aparecen en las homilias, himnos y plegarias personales revisten un carácter piramidal feudal, en forma de contrato bilateral (traditio-patrocinium). Se acude a ella como refugio, pues acoge, como madre misericordiosa, a quien confía en ella (San Anselmo de Canterbury), como aparece expresada en el doble *Mariale*, una

parte atribuida a San Alberto Magno, y otra reivindicada por Ricardo de San Lorenzo. En la tarea de inculturación sobresalen las obras de San Bernardo de Claraval, por su lenguaje medieval, su calidad, brillantez de estilo, pasión y celo por la difusión de la devoción a la Madre de Dios, bajo los nombres de madre, reina, mediadora glorificada, sin olvidar la vida evangélica diaria de la Virgen y su ejemplaridad para los monjes. Marca una distancia respecto de los Padres en su entendimiento de la relación existente entre María y la Iglesia –que ellos consideraron como de paridad– mientras él colocó «entre Cristo y la Iglesia», en posición intermedia, superior a la Iglesia y subordinada a Cristo: camino por el que vino el Señor y nosotros debemos ascender a él», como bien refleja su homilía sobre el acueducto (*Homilía en la natividad de María*, 7). Es de recordar que San Bernardo –con otros más– se opuso a la introducción de la fiesta de la inmaculada concepción en el calendario litúrgico, por incluir a María en la masa pecadora de la condición humana hasta el momento de su purificación en la anunciación. La teología mariana monástica identifica a María con la Iglesia, en la que halla su expresión (Ap 12): «Donde está la madre de Jesús, donde está la Iglesia, allí se predica la verdadera fe en la encarnación de Cristo». María se convierte en madre nuestra al pie de la cruz.

En torno a la inmaculada concepción, el autor recuerda el contraste entre los fieles que celebraban la fiesta por «pura sencillez y humilde devoción», con quienes Dios se comunica, y los que «por ciencia superior*» la recha-

zaban como carente de fundamento. Recoge la explicación metafórica de la «castaña», de Eadmero, que llega al argumento de *conveniencia*, pero no al de *redención preservativa*, que queda reservado para Escoto, quien, después de haber argumentado la *probabilidad* de la doctrina inmaculista, su *posibilidad* y su *verdad*, y una vez que hubo separado la auténtica cuestión teológica, entonces debatida, de los condicionamientos culturales sobre la generación, elaboró, finalmente, el concepto de *redención preservativa*. A partir de entonces la doctrina inmaculista será defendida por los franciscanos, y tras largas disputas, pasará a ser *doctrina común* entre los teólogos de las universidades, que se comprometieron a defenderla bajo juramento (en la Sorbona 1486).

Juzgo que la aportación franciscana a la cuestión de la inmaculada concepción, así como la mariología *franciscana* en general, debiera haber sido tratada con más amplitud y profundidad, pero ha quedado reducida en exceso, y raramente aludida, en la presente obra. Digo lo mismo respecto de la teología, y de la abundantísima literatura *pasional*, con centro en la *compasión*, cultivada en todos sus géneros, de gran importancia para la devoción popular de aquel tiempo, fundada y difundida por la espiritualidad franciscana, que es igualmente desatendida por el autor.

El protagonismo salvífico de María se difundió a través de breves relatos de milagros (el llamado género de milagros –*miracula*–), que se atribuían a la intervención de la Virgen María para fomentar la confianza en ella, haciéndola «mediadora entre Dios y los hombres», en línea con los «sermones

marianos» (*Legenda Theophili*, s. VII, versión latina de Pablo Diácono, + ca. 870). El s. XIII es la época en que mayor número de milagros se atribuyen a María, tanto en los sermonarios como en la poesía, testimonios de lo cual son Gonzalo de Berceo (1221-1264) y Alfonso X el Sabio (1221-1284). Esta serie de literatura, nacido de un serio fondo religioso, tiene el peligro larvado de una concepción antropomórfica pagana de la divinidad, a la que, a veces, atribuye sentimientos de venganza o de castigo, y una concepción feudal de la corte celestial según el vasallaje y las reglas del «amor cortés». Su finalidad es probar que María es «reparadora, protectora, auxiliadora, intercesora» de los hombres ante Dios. Si bien, esta devoción a María no ha perdido todavía su carácter cristológico.

Dentro del s. XIII nacen el asociacionismo corporativo y los municipios que rompen con el feudalismo, surgen las órdenes mendicantes, que viven en las ciudades entre la gente y propagan una visión más optimista de la realidad, no obstante considerarse el hombre como «peregrino» en este mundo; pero realiza las funciones sociales como caballero, mercader, campesino, artista o intelectual. Se extiende la instrucción y nacen las universidades, tiene su apogeo la teología, con Santo Tomás, como «ciencia de la fe», que hace el paso de la perspectiva histórico-salvífica (Sagrada Escritura y Padres) al conceptualismo y al método escolástico racional. El modelo mariano de esta época es la dignidad de María en relación con la Encarnación. La dialéctica se ocupa de María en los comentarios a las *Libros de las Sentencias*, de Pedro

Lombardo, para deducir por medio de la razón lo que «se cree racionalmente», siempre sin menoscabo del honor debido a Cristo.

Concluye esta segunda parte con el llamado *otoño medieval*, época en que se rompe la unidad entre los elementos que los clásicos medievales habían tratado de ensamblar, debido a diversos factores, como el cisma de Occidente, las herejías de Wycliff y Hus, el nominalismo de Occam, la llamada *vía moderna*. A lo largo del s. XIV las disciplinas se hacen autónomas de la teología (exégesis, espiritualidad, moral); nace la *devotio moderna*, la religiosidad popular recibe tintes de credulidad y de superstición. La mujer toma una notable importancia en la instrucción y dedicación profesional. En esta etapa, respecto de la Virgen María, aparece una gran curiosidad por los detalles relativos a su vida de infancia y vida cotidiana, y aumentan las expresiones de culto, convirtiéndola en objeto de oración y en modelo al que contemplar e imitar. Es, por lo general, una piedad sencilla y del pueblo. María es objeto de veneración. Y es también objeto de la predicación (San Bernardino de Sena, San Antonino de Florencia, Bernardino de Bustio, con su *Mariale de sermones sobre las fiestas mañanas*, impreso el 1493). Este autor se sirve en su obra de los *apócrifos* acerca de la infancia de María y de la ascensión, cosa ya hecha con anterioridad por otros. Apoya su doctrina en Escoto. Juan Gerson (+1429) reaccionó contra esta corriente.

3. La tercera parte, de notable extensión, en nueve capítulos, trata de la *presencia de María en la cultura moderna*, desde el descubrimiento de América a la

caída del muro de Berlín (1492-1989), medio milenio, que llamamos *modernidad*, época diversificada en varias fases (renacentista, luterana, barroca, crítica, romántica, renovada e inculturada), que se caracterizan por el protagonismo del sujeto, que rompe con la tradición en busca de su auto afirmación en horizontes de nuevas posibilidades por medio de la inducción y la experimentación, guiadas por la confianza de la razón y la fe en el progreso. Partimos de la *fase renacentista* (ss. XV-XVI), que opera el paso del geocentrismo al antropocentrismo, y con su recreación del humanismo clásico con sus cánones sobre la belleza y la armonía, en convivencia todavía entre tradición y modernidad, subraya fuertemente la dignidad del ser humano, que será limitada, en parte, por el pesimismo antropológico de Lutero. En esta época la figura de María se convierte en representante de la belleza sobrehumana, llena de nobleza, más reina que sierva, lejana de la humildad de Nazaret, añadiéndole títulos provenientes de la gracia de Dios, exaltándola en su fase celestial como coronada de gloria, y en la fase terrena cual activa colaboradora en la obra de la redención, todo para invitar a los devotos a su imitación. En esta época se advierte bien la doble forma de culturizar: humanizando su figura hasta el exceso por medio de motivos clásicos, que algunos otros (Erasmus), por su parte, juzgaron paganizantes. En la teología de *los reformadores* María ocupa un lugar más discreto y secundario, siguiendo a la Escritura. Es verdad que Lutero valora la figura de María en cuanto Madre de Dios, virgen perpetua, inmune del pecado original en la segunda concep-

ción, y modelo de vida cristiana, siempre subordinada a Cristo, y, en cuanto criatura humana, incapaz de contribuir en grado alguno a la acción de Dios. No admite su Asunción, por ser ajena a la Escritura. Elimina sus representaciones y censura dirigirle plegarias e invocaciones, si bien, en su piedad, recurre a su intercesión.

Es en el c. XIV, más extenso y detallado, dedicado a la fase *barroca*, donde aborda el estudio sistemático de la Virgen María. En este periodo fantasioso se superan los cánones y limitaciones, predominando el aspecto heroico en la virtud. Es la época en la que se ensalza el martirio o su deseo como voto más perfecto, y se configura la esclavitud a María, se originan los títulos de precedencia y eminencia, triunfa la mística, en la religiosidad popular domina el sentimiento en los sermones, y nacen nuevas devociones. La figura de María está presente en multitud de publicaciones religiosas a lo largo del s. XVII, que marca una verdadera explosión de libros marianos en el campo católico, propagados por los santuarios, las peregrinaciones, las cofradías, congregaciones marianas, consagración de naciones a María. Comienza el estudio teológico sistemático, ya planteado y pedido por Francisco Suárez, que realiza Plácido Nigido (+ c. 1640), quien acuñó el término de «marioiogía», como estudio que «debería ser añadido a la divina teología», pero que él mismo separó de ella, marcando el comienzo de una marioiogía hipertrofiada y cerrada en sí misma, no obstante a lo largo del s. XVII continuará siendo común su tratamiento como un apartado del tratado escolástico «reservado a la

Santísima Madre del Verbo encarnado y a su culto».

En el apartado dedicado por el autor al culto, María llena la espiritualidad cristiana con su presencia debido a las diversas formas de espiritualidad mariana, como la *esclavitud mariana*, nacida en Alcalá de Henares, 1595, con sor Inés de San Pablo, y propagada por toda Europa, y la *vida mariaforme*, o vida conforme al beneplácito de María, Madre de Dios. (Juzgo, de nuevo, que debería ocupar algunas páginas la presencia franciscana sobre el tema, muy limitada por el autor). Añadir, finalmente, que el sentido del honor en esta fase barroca acentúa la excelencia de María bajo títulos de grandeza, privilegios, prerrogativas, triunfos y nobleza para exaltar su carácter único de Madre de Dios y su vinculación con el Padre. Se corre de este modo el riesgo de sobreponerla a su condición de criatura y considerarla aparte de la Iglesia, sin guardar el conveniente equilibrio entre grandeza y humildad. Hubo que llegar a fijar límites sobre los títulos divinos que podían comunicarse a María y cuáles eran incomunicables, a pesar de lo cual no siempre se respetaron, dando lugar a «falsas devociones» en el culto. Se trató del problema de la contribución de María a la redención, puesto que ella sacrificó por todos a su Hijo, que le «pertenece por razón de la patria potestad», y reconociéndole un sacerdocio junto a la cruz, si bien no sacramental, y admitiendo generalmente su mediación universal y una jurisdicción sin igual. Asimismo, fue la época en se le atribuyeron muchos símbolos (trono de Dios, mística ciudad de Dios –María de Agreda, 1670–, etc.). En definitiva,

su presencia está viva en la vida y culto de la Iglesia como expresión de honda y sincera devoción, conservando el significado profundo en el orden de la salvación de aquella «que triunfa de todas las herejías». Pero fue el tiempo que tendió a la amplificación y maximización. Una fase nueva comienza con el s. XVIII, el siglo de la *Ilustración*, cuando la razón se impone al sentimiento y a la imaginación, y somete la teología, la revelación, pasado y tradición, y toda clase de prejuicios a su juicio. El hombre filósofo, erudito y libertino se distancia del pueblo, al que considera poco menos que la «chusma». También se reivindican los derechos de la mujer. Pero la crítica afecta también al culto mariano. Si al comienzo del siglo persiste una actitud teológica cerrada, conocida como «tercera escolástica», incapaz de responder a los desafíos provenientes de la ciencias naturales, y parada en debates sutiles (cooperación de María a la redención, maternidad espiritual, mediación universal), para defensa del dogma católico, pronto los ilustrados propondrán una devoción regida por la razón, que, sin combatir el culto, pretenden fundamentarlo en la Escritura, haciendo más comedida su expresión contra las exageraciones de los mariólogos y de la devoción popular, contra el culto formalista y vacío, extenso en exceso. Piden, pues, menos alabanzas y más imitación. Se busca una devoción sobria y comedida, que comenzó con el laico católico, de Colonia, Adam Widenfeld, con su obra *Mónita salutaria B. M. Virginis ad cultores suos indiscretos* (Gante 1673), a quien seguirá el erudito de Módena, Ludovico Antonio Muratori (+1750),

con su *Reglamentada devoción de los cristianos* (Venecia 1747, de los que se servirá San Alfonso María de Liborio en su respuesta matizada.

Surge el deseo de inculturar la devoción mañana en el mundo rural bajo la propuesta, que prospera, de consagrar el mes de mayo a María, *flor de las flores*, con la reflexión sobre las virtudes cristianas, ejemplos prácticos de las mismas, propósitos particulares, invocaciones y cánticos marianos. A fines de siglo sucede la llamada «ola de milagros», con «Vírgenes que movían los ojos» moviendo a misericordia, el ofrecimiento diario de reparaciones al corazón de la Virgen por las ofensas que recibe, principalmente en las regiones italianas de Ancona, Rovigo y Rímmini. Finaliza este capítulo con una síntesis breve del influjo de las perspectivas barroca, crítica y popular en dos obras cumbre de la mariología del periodo, la de San Luis María de Montfort (+1716), el *Tratado de la verdadera devoción a María*, y la de San Alfonso María de Liborio (+1787), *Las glorias de María*, dedicada a devotos y predicadores, que es objeto de grandes alabanzas y de severas críticas.

El siglo XIX es una época de fuertes contrastes culturales (restauración-revolución, tradicionalismo-liberalismo, romanticismo-ilustración), fragmentados más que cohesionados, en que predomina el empeño restaurador ante el liberalismo. El romanticismo, con su sentimiento, belleza y libertad, hace de la religión una *experiencia* del sentimiento que interioriza el Infinito en lo finito, con una «dependencia de Dios» (Schleiermacher) que no significa esclavitud religiosa, porque el centro del

cristianismo es la persona de Cristo. Chateaubriand, con *El genio del cristianismo*, lo defiende como la religión «más poética, humana y favorable a la libertad, a las artes y a las letras, fuente de belleza y de cohesión social». Frente a los principios liberales de libertad, fraternidad e igualdad los católicos se dividen entre quienes los rechazan y los que los asumen, luchando entre sí los intransigentes y los liberales.

La producción literaria mariana del s. XIX está representada por el neotomismo y la neoescolástica, que miran hacia la Edad Media frente a la filosofía ilustrada. Realiza tratados sistemáticos y síntesis mariológicas con el fin de poner unidad científica en la ciencia sobre la Virgen. El curso teológico, dirigido a los seminaristas, tiende a reducir el espacio reservado a María a los temas sobre la virginidad y la inmaculada concepción, y los manuales de teología prefieren considerar los temas marianos como complementarios del tratado *De Verbo incarnato*, colocando la mariología como un apéndice de la cristología, desvinculado del conjunto del corpus teológico, y no al comienzo de la cristología, como hacen tomistas y suarezianos. Respecto de la inmaculada concepción, expone brevemente la forma en que se llegó a la definición dogmática el año 1854 por Pío IX, el alcance de los términos usados en la bula de definición, que completarán San Pío X (1904) y Pío XII (1953). La figura de María, a lo largo del XIX, oscila entre dos direcciones: una, la exaltación de María, que la ve como protagonista de la salvación, desarrolla la doctrina sobre la maternidad espiritual, y la considera corredentora que entrega a su

Hijo por amor a los hombres; y la otra, la que devalúa su figura ante el recelo de que su faceta femenina sea impedimento para la promoción social de la mujer. (Me ha resultado extraño que el autor llegue a tachar de «estoica y poco humana» la interpretación de la entrega del Hijo por la Madre, presente en autores del XIX, que la vea cual «efigie de una mujer de granito», cuando ya a comienzos del XIV tenemos la figura de María en actitud «recia y activa» -no pasiva- junto a la cruz en libertino de Cásale y tantas fuentes literarias. Véase sobre el particular *La compasión de María...* Publicaciones del ITM, Murcia 2010).

Con el sentimiento romántico se pasa a una piedad más emotiva, festiva y familiar, favorecida por las nuevas fiestas litúrgicas, misas marianas, lugares de culto y de peregrinaciones, que llegarán a producir excesos en el lenguaje amoroso en autores ascéticos y en oradores. Ante tal ola apologetica de la oración y su expresión de una piedad devocional e individualista reaccionarán algunos «teólogos fríos», los teólogos protestantes, los minimalistas y los indiferentes o ateos. Frente a estos últimos surgió la figura de G.-J. Chaminade (+1850) con la *Sociedad de María*, defendiendo la devoción a María como un remedio eficaz contra esa corriente, pues alimenta el impulso apostólico y la perfección evangélica con la imitación de la Virgen, de la que habla primero como «consagración» y después como «alianza». La vida interior ha de animar la religiosidad cristiana. La cuestión mariana durante el XIX toma cariz ecuménico en Inglaterra con J. H. Newman (+1890), quien centra su

postura en la *Theolokos*, segunda Eva y madre de los vivientes, lamenta los excesos en que ha caído la devoción mariana, en particular en la devoción popular, con la distinción entre devoción «sana» y «artificial», rechazando expresiones o frases sacadas de contexto, tales como «misericordia infinita, Dios sujeto a lo que ella manda»... No se puede contraponer el culto a María al amor de Dios. Capítulo hermoso de la historia mariana del XIX es la conexión entre devoción a María y acción educativa, caritativa y social entre marginados, realizada en particular por las órdenes y congregaciones religiosas. Como prueba de lo cual, ahí están la obra de Don Bosco (+1888) o de Bartolomé Longo (+1926) en torno a la Virgen del Rosario de Pompei.

En el siglo XX se opera el paso del subjetivismo romántico a la libertad con la que se identifica el hombre, cultivada por el existencialismo, secularismo, eclipse de lo sagrado, arraigo de la religiosidad popular. A efectos mariológicos es el siglo de las profecías de Fátima, que llevan al enfrentamiento con el mal, que existe. Juan Pablo II dedicó en Fátima el mundo a la Madre de Dios. Ha sido llamado el «siglo de los mártires», fruto de la lucha de los sistemas ateos contra los cristianos. En la mariología de la primera mitad del siglo domina la imagen manualista *neoescolástica* sobre el esquema del método deductivo a base de tesis y pruebas bíblica, de tradición y de razón, realizadas con unidad orgánica y estudio histórico de cada verdad buscando la claridad en la exposición, como ejemplo está Roschini, aunque algunos teólogos buscan una semblanza más

renovada (imagen existencialista y antropológica). A esto siguió la renovación promovida por el Vaticano II, con desplazamientos hacia nuevos centros de gravedad del cristianismo más comprometido con los desheredados de la tierra y la emergencia de nuevos protagonistas (seglares y mujeres).

Por influjo de la teología oriental, menos sistemática en el tema, entra en la teología occidental el factor de la *experiencia* como camino hacia el conocimiento del misterio, más contemplativo que racional, asimilando progresivamente con la ayuda de las imágenes y símbolos poéticos de la liturgia. El culto a María se va imponiendo entre los creyentes en la medida en que entra el elemento de la eclesialidad, y se van estudiando en Occidente las relaciones de María con las personas de la Trinidad, bajo el influjo de la obra de Sergei Nicolayevic' Bulgakov, *La zarza ardiente*, Praga 1924.

El existencialismo proyecta sobre la Virgen una imagen humana y dinámica en su psicología como mujer que vive las vicisitudes humanas bajo una profunda espiritualidad. Es figura humana, que inspira la más alta calidad de vida para toda persona, que puede ver en ella su imagen más acabada, en particular la mujer. María no es una «diosa», sino una mujer de nuestra raza, cuya vida es un «progreso hacia la madurez, como sugiere el Evangelio, en su relación con su Hijo, en el cual tiene más tarde lugar el acontecimiento de Pentecostés». También Karl Rahner (+1984), *María, Madre del Señor*, Friburgo 1965, nos la presenta a la escucha de la Palabra de Dios, como revelación al hombre y acogida por ella para la salvación apareci-

da en Jesucristo. De este modo, María puede ser prototipo del ser humano que escucha a Dios. Por lo que puede decir que la teología «se convierte necesariamente en antropología y, por tanto, en mariología», en la que se muestra al hombre su vocación de ser imagen de Dios y participe de su vida en Cristo. Finaliza el capítulo con un breve repaso de los diversos intentos culturales de fines de siglo, la crisis mariana y la renovación.

El concilio Vaticano II hizo una apuesta por la revisión de la doctrina mariana, bajo Pablo VI, que afectaba a la *visión ecuménica*, cuestión que la mariología afrontó con grandes dificultades. La exposición de la doctrina, de carácter deductivo desde Suárez, fue cortada con el libro de R. Laurentin *Curso de teología mariana*, París 1953, bajo un criterio según el cual la doctrina mariana no es una deducción lógica ni la persona de María puede diluirse en su personificación abstracta. En el concilio se enfrentaron dos tendencias, la conservadora y la renovadora, ganando la que defendía la integración de la mariología dentro de la constitución sobre la Iglesia (29 octubre 1963), lo que hizo preparar un nuevo texto a cargo de Mons. G. Philips y C. Balic', en el cual quedó definitivamente inserto el tema mariano en el misterio de Cristo y de la Iglesia y en el divino misterio de la salvación (LG 52). Con esto acabó una forma «postridentrina» de hacer mariología. Examina el autor los planteamientos y debates posconciliares seguidos por diversos autores, en particular la obra de B. Forte *María, la donna, ICONA del mistero* (1989), donde basa el discurso mariológico

sobre la relacionalidad de María con la Trinidad, la Iglesia, el ser humano y la historia, con un carácter de síntesis. Se cierra el capítulo con la reflexión sobre María en el diálogo ecuménico, dentro del catolicismo y entre los evangélicos, en el campo doctrinal y cultural. Continúa el autor con las dimensiones pneumatológica y la piedad popular. En la primera se trata a María como persona abierta al Espíritu, en su relación arcana en la historia de la salvación, en la doble tendencia dinámico-operativa e icónico-personalista, siguiendo el magisterio de Pablo VI en *Marialis cultus* y otros documentos. En la segunda trata la religiosidad popular en relación a María, señalando sus valores de fiesta, comunidad y amor ferviente, a través del análisis de las formas más llamativas de la devoción mariana, para terminar con una referencia a la teología de Von Baltasar sobre la revelación como camino de estética teológica, o la «belleza de Dios en el eterno esplendor de su amor trinitario y de María como imagen de inmenso valor estético, u obra de Dios».

Concluye la tercera parte con un repaso a la tarea de la teología posconciliar, que presenta a María en el misterio de Cristo y de la Iglesia, como hija del pueblo de Dios, peregrina en la fe, participe de la condición humana, hermana de los hombres y discípula de Cristo, datos que la acercan a los hombres, a quienes ella ofrece sus valores como luz sobre el ser humano. Colocada en el seno de la comunidad cristiana, como miembro de la misma, si bien eminente, dada su preeminencia por su dignidad de madre y dones de gracia, que la convierten en «tipo» de la Iglesia.

Pero la himnología tiene planteada una serie de tareas urgentes, si quiere ofrecer una figura más atrayente en las condiciones sociales actuales, más allá de la concepción superficial de la mujer y de su puesto en la sociedad, a la manera que pretende la corriente feminista. Habrá de insistir en su condición humana, su maternidad espiritual, modelo de creyente, en su libre respuesta a Dios y aceptación de sus planes más que repetir temas del pasado condicionados por la historia. Así lo ha intentado L. Boff, en su libro *El rostro materno de Dios* (1981), seguido por otros teólogos fuera de Europa, que intentan presentar la figura de la Madre de Jesús en contextos socioculturales nuevos, como la *teología de la liberación* con su acento en la carga liberadora del Magnificat, a pesar de sus limitaciones. El *Documento de Puebla* habla de María «como el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo, con quienes nos invita a entrar en comunión, y a la unión entre los hombres» (n. 282). La inculturación de la fe cristiana se ocupa también en África por lograr que los valores de esa cultura sirvan para hacer comprensible la figura de María.

La sucesión histórica de estereotipos mariológicos ofrecidos a lo largo de tantas páginas por el autor no han de interpretarse como una sucesión de perspectivas, sino como el acento de un aspecto que coexiste con otros. No es la cultura la que cimienta la fe, sino la fe la que modela la cultura, de modo que, asegurada la fe bíblica sobre María, su figura irradie un rostro u otro, según quién la mire y desde qué perspectiva lo haga.

4. La cuarta parte de la obra estudia la figura de María en la *cultura posmoderna* a lo largo de once capítulos, donde aparecen los esfuerzos por buscar nuevas expresiones o concepciones que nos den una figura más completa y total de la Virgen María en la perspectiva de la globalidad en que vivimos, a partir de la mariología del Vaticano II. Rechazado el método deductivo, basado en el «primer principio mariológico», los estudiosos de la materia buscan formas nuevas de exponerla, dentro de una cierta unidad orgánica, no fácil de lograr. En efecto, está presente entre los estudiosos de forma muy sensible la apuesta conciliar por el *diálogo*, tanto religioso como cultural y artístico, camino no exento de problemas metodológicos y de principio y contenido. Por ejemplo, en torno al camino de la belleza, no todos coinciden en «qué es lo bello, qué la belleza», separándose en concepciones diversas, tales como la clásica y escolástica (objetividad), o la moderna (subjetividad), y, dentro de ésta, la belleza arbitraria y extravagante, libre de toda norma, hasta prescindir incluso de lo desinteresado, universal e irreductible al concepto, sin precisar por qué o cuándo acontece la experiencia de lo bello o el sentimiento estético, que puede ser concebido como hecho, o evento-misterio, don y experiencia, en qué campo o espacio, bajo qué forma de expresión (retórica, lírica, simbólica), con qué finalidad (provocar un evento estético o un asombro desinteresado). Caminos, pues, complicados.

Para unos esta unidad la da el llamado *modelo histórico salvífico*, que coloca a María «en el misterio de la salvación, por designio divino» (LG

52), por lo que conceden a María un lugar considerable en la Biblia, no como medio para deducir pruebas, sino como forma de escuchar lo que la Palabra nos ha comunicado sobre la Madre del Salvador. Sostienen que una mariología de «los privilegios», en la que se acentúa su singularidad, aleja su figura de nosotros, cuando nuestra comunión con María reside en que ella es el símbolo del proyecto de salvación ya realizado en plenitud, y por ello la llaman «microhistoria de la salvación». En España han seguido esta línea: X. Pikaza, A. M. Calero, J. L. Bastero, J. C. R. García Paredes, D. Fernández, y otros.

En el Congreso mariológico-mariano internacional de 1975, Pablo VI habló de un camino doble, el de la *verdad* (especulación bíblico-histórico-teológica) y el de la *belleza*, accesible éste incluso a las almas sencillas, que contempla en la criatura «*tota pulchra*», *speculum sine macula*», el ideal supremo de perfección que en todo tiempo los artistas tratan de reproducir en sus obras. Ya el teólogo H. U. von Baltasar se había ocupado de la dimensión estética del cristianismo. El tema ha ido avanzando en la dirección de «convertir la piedad mariana en un espacio santo y en una ocasión propicia para contemplación de la verdad». La literatura expresa su admiración por las bellezas que Dios ha realizado en la Virgen María, y las festividades en su honor celebran el asombro humano ante su figura por medio de los textos bíblicos.

Varios teólogos españoles han seguido el camino abierto, convencidos de que «la mariología es el campo teológico especialmente indicado para los desarrollos estéticos» (M. Iribertegui

Eraso, *La belleza de María*, 1997). Según lo cual, la estética teológica trata de evitar el conceptualismo y de abrirse a la intuición del mundo simbólico por el recurso a la metáfora, que en cristiano puede traducirse por «acogida del Espíritu», la cual realizó María, «la mujer vestida del Sol» (Ap 12,1). El método propuesto por estos autores es: analogía>símbolo>metáfora. En él la belleza es orden, esplendor, armonía, dentro de cuyas coordenadas la figura de María aparece como un «mundo limpio, de verdad interiorizada, de orden libre», la belleza «que muestra el misterio de Dios», una forma modelada por Jesús y por el Espíritu.

Autores de ámbito italiano, en el intento de complementar ambos caminos, de acuerdo con el dicho «*verum, bonum, pulchrum convertuntur*», integrando «lo bello» en el ámbito de la experiencia, lo convierten en «*theoría*» o contemplación, donde la experiencia se centra en la imagen, y «donde hay imagen, allí hay belleza», pues a la imagen pintada (icono) se la experimenta con ojos, gusto y corazón, o sea, en la globalidad sensorial propia de la experiencia estética. Se abre, de esta manera, un nuevo camino de renovación teológica que discurre por el misterio de la palabra y de la imagen, con base en el icono del Padre, el Verbo, que asumió carne humana, en cuyo contexto María aparece como «imagen de la Imagen», imagen humana perfecta, criatura totalmente bella y perfecta. De las dificultades de este cometido ya he referido antes. El camino de la belleza halla su mejor cauce en la piedad popular, cuya tierna devoción lleva dulzura y serenidad al espíritu. La piedad po-

pular, llamada «evangelio del pueblo», se distancia a veces —así fue también en épocas medievales— de la figura de María que transmite la predicación y la liturgia. Pero hay que confiar en la intuición del sentimiento más que en los enunciados racionales.

En las décadas de los 70-90 del s. XX comienza la llamada *mariología narrativa*, con el convencimiento de la necesaria renovación de la teología por medio de un ajuste a la Biblia, donde la experiencia de los acontecimientos salvíficos originan al anuncio (comunicación a otros) desde una profunda reflexión sobre la palabra de Dios, que es preciso conocer para relatar, sabiendo analizar el relato bíblico y de la tradición eclesial. Fueron unos inicios prometedores, pero no fáciles para los mariólogos, que habían de convertirse en narradores de María, o sea, más que eruditos en la materia, ser personas carismáticas que viven intensamente la relación personal con María y con Jesús para referir esa experiencia. La base del relato es la experiencia de lo vivido, que es anterior a lo narrado. Comunica quien ha vivido o experimentado, y, sin enunciar las conclusiones éticas a lectores u oyentes, hace que ellos mismos las deduzcan. Es aquí donde radica el valor heurístico de la narración, que trasciende el dato histórico manifestando la experiencia del acontecimiento por el anuncio. Así procede Jesús en las parábolas sobre el reino y sobre el rostro de Dios. Más que de teología argumentativa o de propuesta de la fe elaborada por la lógica, se trata de un anuncio de la fe, que tiene eficacia evocadora, provocadora e implicadora. Representantes de esta corriente son H.

Weinrich, J. B. Metz, L. Boff en *Los sacramentos de la vida*, Maria Maddalena Santoro, *Per una mariologia narrativa*, 1994, y K. Bayongi, sobre la figura narrativa de María.

La mariología *interdisciplinaria* nace debido a la imposibilidad de que un autor abarque la complejidad de una materia por efecto de la especialización, en un intento de conjugar unidad, diversidad, complejidad y organización, para hacer compatible un campo de la ciencia común a varias. La teología tiene que evitar la parcelación del saber cristiano para que se pueda percibir la unidad del plan divino de salvación. Frente a la razón organizadora, también simplificadora, que no puede pretender ser exhaustiva, se busca la forma de «hallar el todo en sus partes y las partes en el todo» (Pascal). En medio de estos condicionamientos apareció el *Diccionario teológico inter disciplinar* (Turín 1997), seguido del *Nuevo Diccionario de mariología* (Madrid 2001). La mariología abandona su aislamiento para confrontarse con otras disciplinas con las cuales se halla necesariamente implicada en virtud del *nexus mysteriorum*, en la convicción de que las verdades marianas son verdades cristianas; por lo tanto, la mariología ha de considerarse «una disciplina de convergencia y de relaciones» y la interdependencia es beneficiosa para ella, porque así se descubren otras virtualidades que están ocultas en los textos bíblicos relativos a María. Ejemplos de temas marianos tratados interdisciplinariamente nos ofrecen las revistas *Ephemerides mariologicae*, «María del Evangelio», A. Aparicio Rodríguez (ed.), Madrid 1994, y *Theotokos* 3 (1995) y 4 (1996),

ambos números monográficos sobre *La madre de Emmanuel* y el *Anuncio a María*.

Las relaciones con los teólogos orientales ortodoxos ha hecho que nuestra teología se penetre más de la dimensión espiritual del cristianismo, y dentro de él, en concreto, la doctrina mariológica. Juan Pablo II propuso la «espiritualidad mañana» como «dimensión mariana de la vida de los discípulos de Cristo» (RM 48). Esto animó a los teólogos a precisar, primero, el concepto de «espiritualidad mariana» y fijar la posición de los especialistas sobre el particular, pues la espiritualidad no ha de ser ni competitiva ni exclusiva o excluyente, sino que ha de ser la única espiritualidad cristiana vivida en amor, acción y entrega a Dios. Característico de esta espiritualidad es la relación explícita que el cristiano experimenta en su vida de fe en relación con la madre de Jesús, a quien ve como maestra, ayuda y modelo, y en relación con los hombres por la práctica del amor. Por lo tanto, ha de ser una espiritualidad trinitaria, eclesial, antropológica y praxiológica, cristocéntrica y eclesial. La inserción de la espiritualidad mariana en la espiritualidad cristiana se realiza por tres vías: la vía de la instrumentalidad (relacionabilidad), como en el *Tratado de la verdadera devoción a María*, de Montfort; por la vía de la interiorización (identificación), que es la línea seguida por Lubac, Journet, Baltasar, Juan Pablo II; y la vía de la modalidad (estilo). A lo largo de la historia la práctica de esta espiritualidad han sido: la *oblatio*, de las Congregaciones Marianas (jesuitas); la vida *mariaforme* (Carmelo); la santa *esclavitud* hacia

la Madre de Dios, la *consagración* a Cristo por manos de María, y la *alianza* con María y vivir la vida de María. Contenidos de esta espiritualidad son la «sintonía» vital de los temas marianos (afecto), la «intimidad» con María (comunidad de vida), la «aceptación efectiva» de su influjo saludable, y la «actitud» vital (devoción y culto) de los temas marianos para dejarse transformar en Cristo. Se puede decir que la espiritualidad mañana introduce a los fieles mistagógicamente en los misterios que vivimos en la fe, en la liturgia y en nuestra existencia humana de cada día.

Una faceta de María que debería estar presente en toda exposición de la doctrina mariana es el de la humildad y pobreza, *modelo kenótico*, derivado de la kenosis de Cristo, que tanto provecho ha dado en cristología, y que los estudios bíblicos han puesto de relieve en relación con María, hija de un pueblo pequeño, desconocido, integrada en la corriente de los «pobres de Yavé», que a sí misma se llamó «esclava», que llevó una vida en su mayor parte oculta, obediente hasta la cruz, y que por todo ello fue exaltada a la gloria en la ascensión. De este planteamiento derivan tantas expresiones de la piedad en torno a María, como «madre de misericordia», en *Salve, Regina*, que entendemos en relación con la misericordia divina, que induce a formarnos la idea de Dios «padre y madre», como dijo Juan Pablo I y expuso Juan Pablo II en *Dives in misericordia*, 9, cuando habla de «ternura materna y amor visceral». En definitiva, se nos presenta un modelo humano, terreno, y un camino de humildad, de pobreza, de paz, como ha sido el tradicional, desde San Agustín,

que dice que «María y José fueron progenitores de la humildad y de la debilidad de Cristo, y no de su divinidad» (*De nupt. et concup.*, 1, 11 y 12). Y como reina de la paz, como la llamó Teotecno de Livia, en el comentario al salmo 84: «María es la paz; Jesucristo, la justicia y la fidelidad» (Hom. In assumpt.). Recordemos que Pablo VI (MC) expresó sus reservas sobre algunos modos de hablar de la Virgen en estos temas. El autor afronte el tema en relación con el pensamiento «débil» de esta época (Vattimo). Creo, no obstante, que este aspecto, o modelo, tiene más sólido fundamento en la tradición, fundamentalmente la que viene con la mariología franciscana, pues ya San Francisco llama «humilde, pobre, —y pobrecilla—» a la madre de Jesús. Una vez más mi extrañeza por la ausencia total de referencia a ello.

En la clausura de la tercera etapa del Vaticano II, el 21 de noviembre de 1964, Pablo VI dijo: «Deseamos que aparezca claro esto: que María, la humilde sierva del Señor, está totalmente referida a Dios y a Jesucristo, único Mediador y Redentor nuestro». En la encíclica *Marialis cultus*, n. 25, dice también: «La nota trinitaria y cristológica, intrínseca y esencial en los actos de piedad hacia la Virgen María, que posee, a su vez, una inviolable vinculación y una regencia esencial a Cristo Salvador». Pasados uno cuantos años, el año 1988, comenzaron en España la reflexión sobre la *relacionalidad* de María y la forma de entenderla los teólogos M. Navarro y X. Pikaza. Dice éste: «María «es persona en relación» en su «apertura original hacia los demás seres personales del cielo (Trinidad) y

de la tierra (los hombres)», en *La madre de Jesús*, Salamanca 1989. En la relacionalidad se funda la solidaridad con el pueblo de Dios, donde María asume la función de colaboradora de Dios en relación con los hombres. El teólogo J. Alonso pide la elaboración de una «mariología trinitaria» (en NDM, voz *Trinidad*, 1892-1903), al que sigue el citado Pikaza con otro artículo que enriquece el tema (NDM, 2001, voz *Trinidad. Nuevo planteamiento*), y, en Italia, B. Forte, el cual llama a María «la mujer icono del misterio» e «icono de la Trinidad», pasando de la causalidad eficiente a la causalidad ejemplar en su cooperación a la redención. María es icono de la Trinidad: del Padre, en cuanto madre; del Hijo, en cuanto virgen; del Espíritu, en cuanto esposa. El misterio de la Trinidad y María ha sido objeto de muchos mariólogos, como A. Amato, De Fiores, etc., que buscan en la relacionalidad diferentes aspectos culturales de diálogo con la posmodernidad (justicia social, globalización, ecología), considerándola como terapia y antídoto de las desviaciones culturales de esa época. María, que nos hizo cercano a Dios, y «hermano nuestro», como dice San Buenaventura, es llamada testigo del Verbo encarnado, a quien sirve, como esclava, desde Belén hasta el Calvario. Ella experimentó la misericordia divina, que «llega a sus fieles de generación en generación». La relacionalidad admite también, según creo, una referencia a las relaciones dentro de la Iglesia, pues la humildad de María —al igual que la de Cristo— fue lo que atrajo la mirada del Señor «hacia su esclava». Intuyendo así las cosas, San Francisco mandó que las relaciones

deben ser «fraternales», horizontales y verticales (Rb 6; cf. 2CtaF).

Un aspecto más del paradigma de María, que ha atraído la atención de los teólogos en los últimos tiempos, hasta considerarlo más actual que la maternidad, es su *función educadora*, de Cristo y de los cristianos, atendiendo a la relación maestro-discípulo. Juan Pablo II la llamó «primera discípula de su Hijo» (RM 20), que alude a su observación de cuanto veía en su Hijo (palabras, gestos, acciones), que aprendía y hacía suyos «meditándolos en su corazón»; alude a la cercanía, confianza y amor que hay entre maestro y alumno; pero, sobre todo, alude al paso que se realiza en María de su condición de madre biológica (y maestra) al de discípula, y al «nacimiento de lo alto» exigido para entrar en el reino de los cielos. El planteamiento sigue el pensamiento de San Máximo Confesor (TMPM, 2, 231-232), que en *Vida de María* dice que «desde que Jesús le dio a conocer a su verdadero Padre —escena del Niño en el templo—, desde ese momento se convirtió en discípula del Hijo, madre e hija de la Sabiduría». Ya San Jerónimo escribió: «Subido Jesús al cielo, y reunidos los discípulos con María en el cenáculo, mira en qué se ocupaba: en la escuela de las virtudes, en la ley de los mandamientos de Dios pone su meditación, para que ella sea forma de la disciplina de Cristo y ejemplo de perfección a las otras vírgenes... platicaban con ella, que era maestra y sabía de todas las cosas de su Hijo» (*Epist. IX ad Paulam et Eustochium*, PL 30, 133). Esta reflexión hallamos en libertino de Cásale, *La vida crucificada de Jesús*, L. IV, c. XXXIV, pp. 1189-1192, Murcia

2007). El título de «discípula perfecta», la integra en el grupo de aquellos discípulos llamados «domésticos», o sea, de aquellos que permaneciendo en sus casas proclamaban el reino entre sus vecinos. En efecto, la maternidad es una relación de persona a persona y en ella destaca la tarea educadora y su influencia moral en el Hijo, aunque no sepamos hasta dónde. Pero el hecho es que Jesús, en virtud de su encarnación, tuvo necesidad de la ayuda de sus padres, como los demás niños. Ellos le iniciaron en la tradición de su pueblo, de su historia, leyes, ritos, costumbres, oración... Los autores resaltan el paso que tuvo que efectuar la Virgen María de madre a discípula, como queda dicho.

Cuando Pablo VI, el 1964, la proclamó «Madre la Iglesia», resaltó «la función maternal que la Virgen María ejerce sobre el pueblo cristiano», «en el orden de la gracia» (LG 61-62), madre de toda la comunidad cristiana, y, desde ella, de cada uno en particular, pues contribuye a la unidad de la comunidad, por lo que ya San Agustín la llamó «Madre de la unidad» (Sermo 192,2: PL 38,1013). La maternidad encierra una serie de aspectos, entre ellos uno activo y otro ejemplar. Por su actividad empuja y auxilia o ayuda a los cristianos a la acción apostólica, línea seguida por San Juan Bosco y su Orden. Ante todo lo dicho, hay teólogos marianos que sugieren la necesidad de construir una «pedagogía mariana», entendida según cánones epistemológicos adecuados, como punto de convergencia del discurso teológico, más riguroso, y el discurso pedagógico, como un capítulo de la mariología, en la dimensión

educativa, y en la formación espiritual de la dimensión mariana. Al respecto se habla de María como «mistagoga», la que inicia en los misterios, suscitando la experiencia de Dios, como unión con Cristo y docilidad al Espíritu, como guía para llegar a la madurez perfecta en Cristo. El capítulo dedicado al *enfoque ecuménico* de la mariología parte del deseo de «hacer crecer la comunión parcial existente entre los cristianos hacia la comunión plena en la verdad y en la caridad» (*Ut unum*, 14). Constata en él la convicción de los evangélicos de no poder continuar en la «negación de la veneración de María» en nombre del Nuevo Testamento y de la tradición eclesial, si bien siguen sin reconocer los dos dogmas marianos recientes, porque, según ellos, desvinculan a María de las relaciones con la humanidad pecadora o la elevan por encima de la comunidad creyente, y sostienen que María es ilustración, pero no norma de la fe. Una tentativa orgánica de elaborar una mariología ecuménica ha sido el conocido *Documento del grupo Les Bombes*. En el protestantismo se ha despertado el interés por la Virgen María al reconocer las afirmaciones católicas sobre el único Mediador (LG 60) y por la inserción de la Virgen en el misterio de Cristo y de la Iglesia. El mencionado *Documento* recoge, en primer lugar, la fe común a católicos y evangélicos a propósito de María, es decir lo que nos une; en segundo lugar, aborda las diferencias, distinguiendo la necesaria unanimidad o el legítimo pluralismo en estos cuatro puntos: cooperación en la salvación, virginidad perpetua. Inmaculada y Asunta, invocación de María y de los santos. Estando ordenados a su Hijo,

y a nuestra salvación, la vocación y el ministerio de María, es aquí donde radica el punto más delicado del diálogo interconfesional, donde aparecen las «exageraciones mariológicas» en la devoción popular, las representaciones de escenas evangélicas en las artes plásticas. Otro enfoque ecuménico trata de «sanear las memorias» para escribir juntos la historia de la figura de la Madre de Jesús, sosteniendo que María nos une, pero la mariología nos divide. Será cuestión de método o de formular de nuevo los contenidos de la fe, procediendo por espacios: el bíblico (punto de acuerdo), pluralismo (diversidad legítima de tradiciones eclesiales), y espacio de disensión (los títulos de mediadora, auxiliadora, abogada, reina). En el tema de la cooperación el acuerdo es más difícil, o más fácil, según ésta se entienda como sinergia, colaboración o servicio. Concluye el capítulo con la perspectiva ecuménica que ofrecen las relaciones con el judaísmo, el Islam y las religiones paganas en torno al tema mariano.

Sigue un capítulo sobre el así llamado «quinto dogma», es decir, la *mediación de María*. Recoge los intentos por promoverlo, previos al Vaticano II; después estudia la posición del concilio y los esfuerzos de los teólogos por evitar la ambigüedad de términos como «**corredentora**, mediadora, cooperación y abogada», y los modos en que entienden con perspectiva ecuménica. Y otro capítulo más sobre *María y el futuro del mundo*, donde ocupa buena parte el llamado «secreto de **Fátima**».

Llegamos, finalmente, al *epílogo* del libro, en el cual el autor realiza un balance sobre la presencia de la Virgen

María en la historia de la cultura, constatando, en primer lugar, que María ha sido un fenómeno permanente, que ha dejado huella imborrable en la historia de la religión y de la cultura occidentales, bajo esquemas representativos variados, según las diversas fases culturales. La segunda afirmación es que tal figura ha sido significativa y bienhechora para la humanidad. Desde diversas perspectivas históricas ha inspirado obras artísticas en todos sus campos, ha promovido la dignidad de la mujer, ha atraído la mirada de las personas para descubrir un ideal que seguir; su culto, la moral y la doctrina sobre María ha dado lugar a instituciones bajo su nombre y advocación. La valoración sobre los cambios en las formas que ha revestido la imagen de María a lo largo de la historia, con sus altos y sus bajos, es la que nos dio Pablo VI: «La Iglesia, cuando considera la larga historia de la

piedad mariana, se alegra al comprobar la continuidad del hecho cultural, pero no se vincula a los esquemas representativos de las diversas épocas culturales» (MC 36). Y de cara al futuro la doctrina sobre la Virgen María podrá recorrer caminos seguros, también con dificultades y desafíos, apoyada en la Escritura, en el *sensus fidei* y la vida según el Espíritu, en la unión con las personas de cada época, en la doble dirección de la verdad y de la belleza.

***Pérez Simón, Luis, OFM, *La compasión de María, camino de identificación con Cristo, en el «Árbol de la vida crucificada de Jesús», de Ubertino de Casale.* Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Murcia 2010. De Fiores, Stefano, *María, síntesis de valores.* San Pablo, Madrid 2011.**

