

La ausencia de Bayle no es la única laguna de la **ratio studiorum** que ha estado vigente en los centros eclesiásticos de formación. Nunca agradeceré bastante a Dios mi paso por el seminario. A él debo la estructura básica de mi pensamiento y de mi arquitectura moral. Pero ello no obsta para que no sea también consciente de las carencias. He tenido que descubrir por necesidad lo que, tanto en su contenido como en sus métodos, hubiera deseado aprender en el seminario sobre autores tan decisivos para el diálogo con la increencia como **Reimarus** (*Las verdades de la religión natural*) **Rudolf Otto** (*Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*) o **Jung** (*Arquetipos de lo inconsciente colectivo*), **Mircea Eliade** (*Historia de las ciencias e ideas religiosas*). Para el diálogo con otras religiones, es absolutamente necesario incorporar como materia troncal una asignatura que podría titularse *Otras formas de adorar a Dios: historia, teoría y praxis*. Si de verdad queremos que los fieles tengan armas intelectuales para dialogar y **navegar entre culturas**, es imprescindible que antes las tengan sus pastores.

6ª. El diálogo interreligioso es un postulado de la razón práctica

El fracaso histórico y dramático de todas las formas ensayadas para relacionarnos con otras religiones hace que el diálogo sea la **opción aún no fracasada**. Aunque sólo fuera por utilitarismo, el diálogo sería la opción mejor entre las posibles. Pero, además, si sometemos a crítica racional la propuesta de diálogo y nos preguntamos, como aconseja **Kant** en *La crítica de la razón práctica* y en *Metafísica de las costumbres*: “¿Podría ser el diálogo una norma universal para el bien de toda la humanidad, considerada como fin y no como instrumento?”, tendríamos que responder afirmativamente. Por tanto, el diálogo interreligioso es un **imperativo categórico de la razón práctica**. Podemos discutir los modos y condiciones, pero no la opción de dialogar.

7ª. El diálogo interreligioso es una exigencia de la fe

No es solo la razón utilitarista, ni sola la razón práctica las que impulsan a los católicos al diálogo intercultural. Es un **imperativo de la fe**, ya implícitamente revelado en Mateo 16, 18: *Id y predicad el evangelio a toda criatura*. Jesús no dijo que anunciáramos el evangelio mediante el diálogo, pero sería absolutamente contrario a su voluntad intentarlo de otro modo. Además, tras los documentos citados del Vaticano II, no puede haber duda de que el diálogo intercultural es una **exigencia de la fe**.

Quiero terminar con una referencia de utilidad: entre los libros más sencillos y asequibles para iniciarse en la cultura del diálogo, me permito recomendar una colección de la editorial *Desclée de Brouwer* especialmente destinada a promover el diálogo interreligioso. *Perlas del Islam* o *Perlas del Budismo* son algunos de sus

títulos y, más útil que ninguno, es *El dogma dialógico: el diálogo interreligioso una tarea cristiana*, de **Bertrand Stubenrauch**. Tras su lectura, recordé las palabras de san Pablo: "¡Ay de mí si no evangelizara!" (1ª Corintios 9,16), y me dije: ¡Ay de nosotros si, salvadas las premisas imprescindibles, no dialogamos! **J.A.C.**

María en la Iglesia, después de la Exhortación *Marialis Cultus* y de la Constitución *Lumen Gentium*

Rev. Aragón. Teol. 47 (2018)

Francisco Martínez García

I. EL PROBLEMA MARIOLÓGICO

La Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II, y la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus* de Pablo VI, han renovado la estructura, el contenido y la ubicación de la Mariología. La teología mariana de hace décadas giraba en torno la aclamación del pueblo en ermitas, calles y plazas públicas cantando los privilegios marianos. Ahora el Magisterio y la Teología la han emplazado en el contexto mismo de la Historia de la salvación. Es el mismo Misterio Trinitario desbordando en el mundo la presencia y acción del Padre, del Hijo y del Espíritu en la encarnación de Jesús, con María en el centro de la escena, pronunciando un “sí” prodigioso que cambiará para siempre la historia del mundo y la más profunda identidad del hombre. Esto significa que todos estamos convocados a decantar nuestra visión de María. A la pródiga difusión de manuales mariológicos ha seguido una fase de contestación y de reestructuración profunda. Contribuyeron a ello la concurrencia de destacados acontecimientos marianos: definición dogmática de la Asunción (1950), Año mariano (1954), apariciones de Fátima (1917), pujanza de las Sociedades Mariológicas Internacionales (1931), celebración de los Congresos Mariológicos y Marianos Internacionales (1931), introducción de la Mariología en universidades y seminarios. Entre los años 1920 y 1963 irrumpieron corrientes innovadoras impulsadas por una doble preocupación: el retorno a las Fuentes y la apertura al mundo contemporáneo. Este nuevo impulso puso en cuestión la denominación misma de Mariología como tratado autónomo e independiente para insertar el tema mariano en la Historia de la salvación, en la teología en general, en la eclesiología, en los espacios de una cultura moderna.

María ocupa un puesto clave en la historia de la fe, aun cuando su presencia en la Biblia aparezca discreta. Nadie estuvo tan implicado en Cristo como ella. Le engendró y dio a luz; fue madre e hizo de madre; lo presentó a la Humanidad en la cueva de Belén; formó su humanidad, su fe y piedad; lo ambientó en la solidaridad,

el amor fraterno, la austeridad y pobreza; vivió enteramente comprometida en él durante treinta años en Nazaret; estuvo presente en Caná, en el Calvario, en el nacimiento de la Iglesia en el primer Pentecostés; el Espíritu que al principio vino sobre ella en Nazaret en el nacimiento del Hijo, sobrevino después a la primera Iglesia en el momento de nacer. María ha ocupado siempre en la Iglesia un puesto importante en la liturgia, en la devoción popular, en la doctrina, en el arte. Pero su contemplación y ubicación ha tenido que superar una crisis muy profunda, pues en los cuatro últimos siglos había incurrido en un paradójico signo de contradicción, muy contrario a lo que ella es y representa: un decisivo factor de unión y comunión de Dios y de los hombres. Una inflación sentimental popular, y la teología consecuente, la alejó de su vinculación a las fuentes bíblicas, y por tanto, de Cristo y de la Iglesia, reconvirtiendo la devoción a ella en una especie de islote autónomo o de religión mariana. En ella se pretendió incluso exaltar el eterno femenino en contra del realismo evangélico y humano de la mujer normal, sencilla y humilde de Nazaret.

El siglo XX conoció una notable proliferación de Tratados sobre María. Pero el enclaustramiento del tema en sí mismo provocó su propio empobrecimiento. El error consistió en pretender una mariología con vida propia y con desarrollo unidireccional, sin relación con el conjunto de la Revelación, en lugar de insertarla en un contexto más amplio. En el siglo anterior se llegó a publicar más de una mariología por año: Terrien, Lépiciér, Campana, Alastruey, Keuppens, Merkelbach, Rosquini, Bertetto, Straër, Laurentín, Aldama... Se llegó a transformar la mariología en un gnosticismo sentimental en búsqueda de definiciones acumuladas de privilegios más o menos bien concebidos, pero que colocaban a María fuera del horizonte de la historia de salvación. Las mariologías se convirtieron en un duplicado rebajado de cristología.

Ante este desplome de la mariología, la teología, que hacía tiempo había asumido nuevos parámetros de historicidad, ortopraxis y hermenéutica, comenzó a reinterpretarla con el fin de poder presentarla de forma más significativa y vital para nuestro tiempo. Influyeron en el cambio el Movimiento del retorno a las Fuentes, los Movimientos bíblico, litúrgico, kerigmático, el renacimiento patrístico con su fuerte insistencia en el tema eclesiológico, la nueva perspectiva antropológica de Guardini, Rahner, Bouyer buscando el significado mariano para el hombre contemporáneo.

El nuevo pensamiento mariológico comenzó a insertarse más orgánicamente en la historia de la salvación. Se cultivaron con preferencia los aspectos histórico-salvíficos de la existencia evangélica de María y su presencia en la fe y la cultura del pueblo cristiano. Introduciendo a María en la cultura contemporánea, se privilegió el lenguaje simbólico basado en la analogía, por ejemplo en la relación Eva-María, y el estético de la representación iconográfica y artística de la Virgen. Comenzó a surgir una mariología más integrada en la vida real y promotora de los actuales valores humanos y cristianos.

Al fin, el Vaticano II, en la Constitución *Lumen Gentium*, primero, y Pablo VI después, en su Exhortación *Marialis Cultus*, sancionaron definitivamente la nueva verificación y ubicación de María, resituándola en indisoluble unión con Cristo y con la Iglesia y en un marco decididamente bíblico, litúrgico, trinitario, cristocéntrico, eclesial y ecuménico, y más en consonancia con la realidad psíquica y sociológica del modelo de mujer de la cultura actual, superando modelos y esquemas representativos de culturas ya claramente desfasadas. Así se evitarían las desfiguraciones de “un sentimentalismo estéril y transitorio y de una vana credulidad” (LG 67).

Los frutos del cambio no se han hecho esperar. Muchos cristianos y numerosas comunidades han comenzado a pasar de una devoción cuantitativa, sensible, poco fundada, a una devoción más interior, profunda, sólida, madura y comprometida.

II. MARÍA EN LOS FUNDAMENTOS

1. María a la luz de la palabra de Dios

El balance de textos marianos en el Nuevo Testamento es sobrio: disponemos de un solo pasaje en las 14 cartas de Pablo (Gal 4,4), de una mención en los Hechos (1,14), de dos alusiones en Marcos y paralelos (Mc 3,31-35; cf Mt 12,46-50; Lc 8,19-21; 11,27-28 Mc 6,3), dos episodios en Juan (2,1-12; 19,26-27), y una presencia más acentuada en los evangelios de la infancia (Mt 1,2; Lc 1-2). La Biblia no hace un discurso particular sobre María y no habla de ella más que en relación con Cristo y en función del plan de salvación. A pesar de esta discreción, María aparece con una misión única en la historia de la salvación.

Reflexionando sobre los textos bíblicos deducimos lo siguiente. Entramos en el núcleo de la fe salvadora mediante el hecho de la muerte y resurrección de Cristo, sin ninguna referencia directa a María. Pablo alude una sola vez a la madre del Mesías, pero de forma anónima. A Marcos le preocupa la polémica antijudaica en la que era preciso subrayar la insuficiencia de los vínculos carnales para heredar el reino de Dios y la exclusión de todo privilegio de los parientes de Jesús en la comunidad de Jerusalén. En la familia espiritual de Jesús se entra cumpliendo la voluntad de Dios (Mc 3,35). En este contexto hubiera sido contraproducente exaltar a María.

Lucas y Juan estiman en gran medida a María revelándonos su misión y su espiritualidad gracias a los misterios de la infancia y de la vida pública de Jesús. En María la espera mesiánica se hace realidad. Más allá del acontecimiento central de la muerte y resurrección de Jesús, los orígenes de Cristo nos llevan a su nacimiento y, por tanto, a su madre y a la comprensión de la mujer, hecho muy oscuro en la cultura de aquel tiempo. Así recuperamos los recuerdos de la infancia naturalmente unidos

a la función materna de María. Estos hechos, en la teología de Lucas, no cuajan en crónicas de sucesos concretos. Son más bien relatos midrásicos que confirman el pasado anunciando el futuro mediante referencias y alusiones proféticas que jalonan la historia de la salvación desde sus inicios al fin. Juan, además, recupera ciertos episodios olvidados por los sinópticos mediante una relectura de la vida de Cristo que maduró luego en una profunda experiencia comunitaria.

Lucas supera la concepción biológico-natural de la maternidad de María, proponiéndola como discípula rumiante de la palabra en la fe. Su vocación está en la línea de Abraham, Moisés, Sansón, Samuel, Gedeón. Fue llamada a una vocación difícil, superior y total. En esta tarea Dios se reveló complacido como lo demuestran las expresiones “llena de gracia, el Señor está contigo” (Lc 1,21) y “deja de temer, porque has encontrado gracia ante Dios” (Lc 1,30). Su elección afectó a su condición de madre en la que ella no implicó pasivamente su útero, sino que comprometió en ello activa y responsablemente su condición integral de mujer, siendo madre y actuando como tal en un acompañamiento muy singular y complejo. Precisamente por esto ella se define “esclava del Señor” (Lc 1,38), y, por lo mismo, es aclamada como “bendita tú entre todas las mujeres” (Lc 1,42). De esto habla la preferencia sobresaliente de Dios por María, y también la extrema fidelidad de María a Dios.

La íntima participación de María en la obra del Hijo es descrita por Simeón cuando anuncia la muerte violenta del Hijo con una formulación mariana: la espada que atravesará el alma de María (Lc 2,35). La madre es asociada al suceso puntual por el que Dios reconcilia a la humanidad de todos los siglos. La pérdida de Jesús en el templo durante tres días fue la experiencia anticipada de la muerte y resurrección de Jesús. Lucas describe a María durante la vida pública de Jesús buscándole a él y acogiendo atenta su palabra (Lc 8,21-20; 11,28).

En Caná María aparece asociada a la “hora” de la revelación y glorificación de su Hijo, poniendo fin a las instituciones judías simbolizadas por el agua y colaborando activamente a la creación del nuevo vino, suscitando la fe de los discípulos y anticipando la nueva condición esponsal de la humanidad redimida por Jesús. Y en el Calvario, cuando la muerte de Jesús parece poner fin a la maternidad física del Hijo, se produce una nueva maternidad espiritual, la de todos los discípulos de Jesús representados en Juan, el discípulo amado.

Lucas y Juan ven en María la primera cristiana y un modelo perfecto de Iglesia. La espiritualidad del Antiguo Testamento sobre los pobres de Yahvé, aquella misma que será canonizada en las bienaventuranzas, está presente en María y compone en ella su retrato espiritual. El Magnificat de María pone al descubierto los momentos gloriosos del pueblo y de los mejores personajes del Antiguo Testamento haciendo converger en María lo mejor de ellos, la pobreza, el servicio, el temor de Dios, la

conciencia de la propia fragilidad, el sentido de justicia, la solidaridad con el pueblo, la disponibilidad al plan divino, la confianza en la realización de las promesas de un Dios fiel y misericordioso. La piedad de María es la del pueblo, llevada a su integridad y perfección. El Magnificat pone al descubierto la intimidad espiritual de María. Su canto es la oración de “los pobres”, la oración del resto fiel de Israel que ha llegado a la perfección.

La acogida como madre por parte del discípulo que amaba Jesús tiene un alcance salvífico, eclesial, universal. La Escritura contiene los gérmenes de la veneración a la Virgen. Es una muestra de la veneración primitiva y un germen para el desarrollo del futuro.

2. La clave espiritual de María en los Padres y en el Magisterio: La Maternidad divina y virginal

a) María Madre de Dios

Que María es Madre de Dios lo afirma implícitamente el evangelio. Es madre de aquel que Mateo llama “Dios con nosotros” (1,23; 28,20) y Lucas “Madre del Señor” (1,42; 2,11). Jesús es no solo “un hombre con los hombres”, sino también “Dios de Dios verdadero”. Fue en Egipto donde apareció, en el siglo III, el título de “Madre de Dios”. María engendra al Hijo de Dios preexistente a la humanidad. El evangelio utiliza dos expresiones: “dar a luz” y “parir”. El título griego “Theotocos” se extiende por todo el Occidente durante el siglo IV. Esta era ya la audaz expresión de Juan: “El Verbo se hizo carne” (1,14). Identifica lo que hay de más divino, trascendente y espiritual (Dios, Verbo), con lo que hay de más material, carnal y animal (carne, parto). Esto permite la fuerte osadía de decir que Dios amó hasta nacer de una mujer, hasta morir por nosotros, hasta asumir al hombre en su misma animalidad con todo lo que ello conlleva de rebajamiento en el platonismo griego. Éfeso, más que declarar propiamente un dogma mariano, definió la unidad de Dios y hombre en Cristo. Empleó la expresión “Theotocos”, pero no la definió. Esto fue definido en los concilios posteriores. Si no se pudiera atribuir al Hijo de Dios el haber nacido de mujer y muerto por nosotros, el amor y don de Dios quedarían desmentidos, devaluados, traicionados. No es solo el parto lo que certifica la maternidad, sino el hecho de que su hijo es también el Hijo del Padre. Se es padre y madre engendrando una persona. Una madre no engendra un cuerpo, sino una persona. Paternidad y maternidad se refieren a la persona, no al cuerpo solo. Como toda madre, María es madre de la persona de su Hijo, madre de su Hijo en persona. Y este Hijo es Dios. De esta forma el Hijo del Padre se convirtió en Hijo de María. Dios llamó a María no para que solo prestara su útero al proceso de la encarnación. Solicitó su fe, su capacidad de respuesta integral. María fue madre y actuó permanentemente como la mejor de las madres.

b) María fue madre siendo virgen.

Ateniéndonos a los textos y como verdadero desafío a la sabiduría de los “sabios”, la virginidad de María no fue una ficción mitológica, virgen espiritual pero no biológica. Fue ciertamente un nacimiento insólito. A Jesús “se le creía hijo de José”, dice Lucas. Israel concedía gran importancia a las genealogías. Y es en ellas cuando Mateo no dice que José engendró a Jesús”, sino “Jacob engendró a José, esposo de María, de la que fue engendrado Jesús llamado Cristo” (1,16). Debió reflexionar largo tiempo para encontrar esta fórmula del cómo del origen de Jesús. Fue una determinación de lo Alto: “No temas tomar a María por esposa, porque, aunque lo que ha engendrado sea del Espíritu Santo, tú le pondrás el nombre de Jesús, que significa Salvador” (Mt 1,20-21).

Este es también el sentido del relato de Lucas. María es la única destinataria del anuncio angélico en contraste con Zacarías. Ella señala: “No conozco varón”. Y recibe una respuesta expresa: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti” (1,35). Evoca el Éxodo 40,35, la venida *sobre* y *dentro* de la nube cubriendo con su sombra la tienda de la alianza, y ahora como “fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra” (signo de trascendencia). “Por eso lo que nacerá será llamado Santo, Hijo de Dios” (Lc 1,35). Es muy llamativo que, a pesar de las diferencias de Mateo y Lucas en sus relatos de la infancia, los dos coinciden en la afirmación central de que el origen de Jesús, insólito y paradójico, no es atribuible a José, sino a Dios, en referencia al Espíritu Santo. El nombre de José ni siquiera figura en Marcos. Evita hasta el nombre de quien pasaba por ser el padre de Jesús.

Los Padres establecen una identificación simbólica entre fe y virginidad. Dicen: “María concibió en su corazón antes que en su cuerpo”. Si Dios comprometió de manera especial la fe de María es porque se trataba de un caso insólito y especial. Su virginidad no hace sino expresar el don radical de su fe a solo Dios.

c) La singular santidad de María desde el inicio al final

Después de los dogmas cristológicos de los primeros siglos, la Iglesia declara dos nuevos dogmas en la época moderna sobre María, referidos a sus orígenes, la Inmaculada Concepción (8 de diciembre de 1854), y al final de su vida, la Asunción en cuerpo a los cielos (1 de noviembre de 1950). Los formulan dos Pontífices sin apelar a una fundamentación bíblica explícita, sino como deducción implícita de una lectura de la Biblia, bien en su conjunto, bien en textos concretos en cuya lectura se sobreentienden estos privilegios marianos. Pío IX proclamó la ausencia de pecado de María ya en su Concepción según el nombre de la fiesta que ya apareció en Oriente en el siglo VII y se extendió por Occidente en el XII. Pío XII proclamó que, “al término de su vida terrestre, la Inmaculada Madre de Dios, María siempre Virgen, fue asumida en el cielo, en cuerpo y alma, en la gloria celestial”.

III. CLAVES DE RENOVACIÓN DE LA PIEDAD MARIANA

El Vaticano II integró la imagen de María en el estudio de las Fuentes e insertó la doctrina mariana dentro de la Eclesiología (LG 52-69). Esto ha representado un giro copernicano. María ha comenzado a ser no algo aparte, sino una parte, ciertamente excelsa y singular, en la historia de la salvación.

El Concilio no cedió a instancias que se movían en el interior del aula conciliar hacia nuevas especulaciones sutiles y definiciones categóricas. No prohíbe la meditación subjetiva sobre María, pero en la Constitución *Lumen Gentium* la incorpora al contexto eclesial a través del proceso de la piedad litúrgica como criterio y norma. La precisa aplicación conciliar la ofrece Pablo VI en la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus* de 1974 en la que presenta a María como “espejo de las expectativas de los hombres de nuestro tiempo (37) que deben venerarla con un culto fundamentado en la Biblia, ecuménicamente responsable, de orientación litúrgica y que responda a la imagen actual de hombre”.

El Decreto Conciliar “*Optatam totius*” (16), sobre la formación sacerdotal, resumiendo y condensando las normas generales para los procesos formativos y pastorales, y por lo tanto también para lo referido al conocimiento de María, establece pistas determinantes e ineludibles. Pide, primero, que en lugar de recurrir a la Biblia para probar tesis precedentes, se expongan directamente “los temas bíblicos”, sustituyendo el clásico método deductivo por otro más inductivo que incluya el puesto y función de María en el kerigma y en la catequesis primitiva, su espiritualidad en la línea de los pobres de Yahvé, su maternidad biológico-neumática, su misión, su tipología eclesial. Pide, además, que “se aporte la contribución de los Padres de la Iglesia oriental y occidental en la fiel transmisión y explicación de cada una de las verdades reveladas, así como la ulterior historia del dogma, considerando también las relaciones de esta con la historia general de la Iglesia”. Recomienda también el Concilio que “para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, se aprenda a profundizar en ellos por medio de la especulación teológica”. Indica además que “se enseñe a reconocer estos misterios siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas”. Y finalmente quiere que “aprendan a buscar, a la luz de la revelación, la solución de los problemas humanos, a aplicar sus eternas verdades a la mudable condición de la vida humana y a comunicarlas de un modo apropiado a sus contemporáneos”.

Con estas directrices los frutos de la enseñanza conciliar no se han hecho esperar. Y ha brotado una pléyade de obras creativas. Urs Von Balthasar contempla a María como símbolo real de la Iglesia; Scheffczyk como exponente de la fe católica; Razinger como configuración personal de la alianza; los Movimientos feministas como modelo de la mujer nueva; la teología de la Liberación como modelo cristia-

no liberado. Bajo el impulso ecuménico la mariología crece no alumbrando temas nuevos, sino explicando las cuestiones teológicas de principio: tipología relacional, exégesis histórico-crítica, significación simbólica, significado del lenguaje, relevancia del sentido de la fe de los creyentes.

Las dimensiones fundamentales de una nueva mariología

El nuevo punto de vista del tema mariológico en el Magisterio, en la teología y en la piedad cristiana afecta a su enfoque metodológico estructural, a sus contenidos y al lenguaje que es preciso utilizar. Debe presentarse con las notas trinitaria, cristológica, eclesial, bíblica, litúrgica, ecuménica, y antropológica, procediendo en sentido liberador, alejando del culto a la Virgen los recelos de las ciencias humanas que lo asimilarían a un capítulo de mitología, a un factor de infantilismo sentimental y a una rémora refractaria al progreso. Hay que liberar también a María del rasgo de pasividad que no corresponde a sus rasgos evangélicos, y de un fuerte asilamiento que correría el riesgo de deshumanizarla.

Claves esenciales son:

- 1. Su dimensión bíblica:** La mariología encuentra en la Biblia su marco original y estructural. María es la Hija de Sión escatológica, elegida para realizar las promesas de Dios a su pueblo. Ella se definió ante todo como "esclava" y "pobre". El evangelio de Juan manifiesta una antropología en la que María aparece en cierto modo como la nueva Eva. Jesús la llama no "madre", sino "mujer", conforme al nombre dado a Eva en Gn 3,15 y en otros pasajes.
- 2. La dimensión teocéntrica:** María evidencia los valores absolutos y universales, como la trascendencia de Dios, la gratuidad de sus dones y la actitud receptivo-responsable ante ellos. Al mismo tiempo, María constituye una vía específica y original de la revelación del rostro "entrañable" de Dios. La teología actual es más sensible a la problemática de María en su dimensión femenina como "rostro materno de Dios". Evitando los excesos de divinización de María y de feminización de Dios, la madre de Jesús se convierte en expresión de aquella feminidad trascendente que la tradición bíblica, hablando reiteradamente de "las entrañas de amor", atribuye al Padre, al Hijo, al Espíritu.
- 3. La dimensión trinitaria.** La mariología no es un tema aislado, sino que está en referencia con el conjunto de la fe. Por tanto: como el Hijo de María es a la vez Hijo de Dios, y por obra del Espíritu Santo ha entrado en la existencia terrena, síguese una relación especial de María con la Trinidad, que se presenta como filiación (Padre), discipulado (Hijo) y Templo (Espíritu).

4. La dimensión cristológica. El fundamento clave y absoluto de la Mariología es incuestionablemente cristológico. Es el hecho de ser madre de Jesús, su maternidad divina virginal. Es ahí donde radica la realización práctica máxima posible del diálogo divino-humano de gracia y de fe, de promesa y cumplimiento, de elección y entrega que Cristo estableció y que sin él carecería de sentido. María no alumbró el componente humano de Jesús, sino a la persona única e integral que es Jesucristo. Esto es lo que aseguró la igualdad esencial de Jesús con Dios y con los hombres. Jesús es hijo de María como persona íntegra, hombre y Dios a la vez. Por tanto, la mujer que da a luz a Jesús es Madre de Dios. Se excluye que Dios, como Dios, tenga una madre divina y que esta sea María.

La virginidad ha ido desde los principios unida a la maternidad con significación expresa y esencialmente cristológica. No han faltado quienes han cuestionado la virginidad de María. Dado que desde la encarnación del Verbo hasta su exaltación, todo está por entero en la iniciativa de Dios, los acontecimientos más trascendentes solo pueden ser captados por la fe. Dios pudo querer, y de hecho quiso, que fueran ciertamente singulares. Y dejó certificación de ello. Estos hechos trascendentes poseen componentes que posteriormente pueden reconocerse con medios históricos, sin perder por ello su condición trascendente.

La vinculación de Jesús a la humanidad le viene por el lado materno, mientras que el elemento de renovación escatológica le viene del Espíritu Santo. La virginidad la otorga Dios y la fidelidad a Dios, en referencia al cumplimiento total, inicial y final de su voluntad. Acontece de hecho cuando alguien responde de forma radical a la palabra de Dios. Cuando la radicalidad es total hablamos de una virginidad perpetua, implicando en ella no ya un mero estado biológico, sino una actitud espiritual.

5. Dimensión eclesiológica. Es el gran logro del Vaticano II al insertar el tema mariano dentro de la Eclesiología. Incluyó a María en la relación de Cristo y de la Iglesia viendo a la Madre de Jesús como ejemplar discípula de Cristo y como modelo de la Iglesia por la gracia de la fe. María es la transparencia arquetípica de la iglesia del sí pleno a Cristo y al Padre en el Espíritu. María es uno de los grandes símbolos del cristianismo que encarna un conjunto de actitudes ideales que no se agotan en la crónica, sino que irrumpen y conducen al futuro más pleno. María expresa la vocación suprema del hombre: abrirse a Dios que se revela, de modo total, acogiéndolo en toda la vida.

6. **Dimensión litúrgica.** “La liturgia es la cumbre a la cual tiene la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde dimana toda su fuerza” (SC 10). La liturgia actualiza a través de los sacramentos el misterio pascual en el que Cristo realizó la salvación. Las fiestas marianas tienen siempre un fuerte significado cristológico y eclesial pues celebran la participación de María en los misterios originales de la salvación e indican a la Iglesia su vocación (SC 103). María vivió modélicamente aquellos misterios originales de la fe acompañando a Cristo y siendo fiel discípula suya. Posteriormente María fue ejemplo de la actitud espiritual con que la Iglesia vive los divinos misterios, acogiendo la palabra y participando consciente y responsablemente de la oración de la comunidad eclesial implorando la venida del Espíritu. La Virgen del Magnificat nos precede y acompaña en la alabanza a Dios por las grandes maravillas obradas en la historia de la salvación.
7. **Dimensión patrística.** Los Padres afianzaron la mariología de los primeros concilios y la enmarcaron admirablemente en la eclesiología. Lejos de emplazarla en una imagen arcaica, deformada, pusieron los cimientos de una visión original y persistente. El estudio de los Padres ha puesto al día muchos temas positivos olvidados: María, nueva Eva, su concepción virginal, su enraizamiento en la fe: “María concibió en su corazón antes que en su seno”, etc.
8. **Dimensión antropológica.** María es el lugar teológico e histórico concreto del encuentro de Dios con la Humanidad. ¿Lo es como mujer, en su especificidad femenina, o como simple ser humano genérico? Y si lo es como mujer, su respuesta a Dios ¿es una pura emergencia ejemplar en esta sola persona femenina o se convierte en actitud típica que ha de engendrar perspectivas permanentes? El hecho de que María sea mujer y de que Dios la haya pedido ser madre de su Hijo, no es un tema sin relieve. María tiene un significado especial en relación con Dios y también con el hombre. Con Dios es la perenne rumiante de la Palabra. En relación con el hombre la nueva antropología considera a la mujer en su cara a cara con él, como el ser que le engendra, le hace crecer, lo conduce incesantemente como madre a su verdad, y lo salva como virgen al impedirle instalarse en la historia o destruirla. Esto pulveriza la distinción cuantitativa del varón como sexo fuerte y de la mujer como sexo débil. Pues es precisamente lo femenino lo que llama al hombre permanentemente a salir de sí, a romper su absorción en la creación del mundo de las relatividades, orientándolo hacia la dimensión de lo absoluto, de lo trascendente. La mujer, en su feminidad, es llamada y camino hacia la plenitud del ser. El hombre creado por Dios para la felicidad es pareja y es en pareja como realiza la plenitud del ser. A la teología de los Padres le ha encantado ver a Cristo-María como antítesis