



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA-FUNDAMENTAL

**LA MARIOLOGÍA DEL DOCUMENTO
CONCLUSIVO DE APARECIDA**

“Hijos en el Hijo con María para hacer lo que Él nos diga”

DISERTACIÓN ESCRITA DE LICENCIATURA

AUTOR:

JOSÉ REFUGIO OCHOA GONZÁLEZ

DIRECTORA:

DRA. NURYA MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ

MADRID, ENERO 2018

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS	5
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I: El marco hermenéutico de la mariología de Aparecida	19
1.1. La figura de María en las Conferencias de Rio de Janeiro a Santo Domingo. Sondeo histórico	19
1.2 La figura de María en Aparecida	23
1.2.1 El fundamento cristológico de la mariología de Aparecida	25
1.2.1.1 Cristo como Camino de salvación	27
1.2.1.2 Hijos en el Hijo, la única manera de avanzar por el camino de la salvación	32
1.2.1.3 María, intercesora en el camino filial de la salvación que es Cristo.....	36
1.2.2 Novedades de la mariología de Aparecida	38
1.2.2.1 El vínculo con la piedad popular	38
1.2.2.2 Evolución en la comprensión de la figura de María.....	40
CAPÍTULO II: La esencia dogmática de la mariología de Aparecida	45
2.1 La mariología de Aparecida en armonía con la Tradición	46
2.1.1 María Madre de Dios	47
2.1.1.1 El número 141 del Documento Conclusivo. Condensación de los dogmas marianos.....	51
2.1.2 María Madre de la Iglesia	63
2.2 La maternidad de María en los tres grandes misterios de la salvación	67
2.2.2 María Madre en la Encarnación	69
2.2.2.1 La filiación de María en la Anunciación, expresión de su fe en Dios.....	70
2.2.2.2 La maternidad de María en la Encarnación	73
2.2.3 María Madre en la Pascua	77
2.2.3.1 La maternidad de María expresada en la fiel unión con el Hijo al pie de la cruz.....	78
2.2.3.2 La maternidad de María como don.....	85
2.2.4 María Madre en el nacimiento de la Iglesia	88
CAPÍTULO III: Permanecer en la escuela de María para hacer lo que Él nos diga	91
3.1 María Maestra de fe	93
3.1.1 Cómo cree María	94
3.1.2 Cómo enseña a creer María	97
3.1.3 Una aplicación pastoral desde la fe de María a la fe del pueblo	99

3.2 María Maestra de esperanza	102
3.2.1 La certeza de la esperanza activa de María	103
3.2.2 Una aplicación pastoral desde la esperanza de María a la esperanza del pueblo	107
3.3 María Maestra de caridad	109
3.3.1 El amor trinitario como fundamento de la caridad de María	111
3.3.2 María maestra de caridad. Orientaciones pastorales desde la caridad de María a la caridad del pueblo	111
CONCLUSIONES	119
BIBLIOGRAFÍA	125

SIGLAS Y ABREVIATURAS

LG	Constitución Dogmática sobre la Iglesia, <i>Lumen Gentium</i>
CELAM	Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe
DC	Documento Conclusivo de la Conferencia General de Aparecida.
DR	Documento final de la Conferencia General de Río de Janeiro
DM	Documento final de la Conferencia General de Medellín
DP	Documento final de la Conferencia General de Puebla
DSD	Documento final de la Conferencia General de Santo Domingo
DH	Henrich Denzinger- Peter Hünermann, <i>El magisterio de la Iglesia</i>
CIC	Catecismo de la Iglesia Católica

INTRODUCCIÓN

Contextualización

El Documento Conclusivo de Aparecida, aprobado el 29 de julio de 2007 por el papa emérito Benedicto XVI, es el fruto de las reflexiones teológicas y pastorales de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe (CELAM). En él se refleja no solo el caminar de una realidad geográfica, sino de una comunidad de pueblos con una historia propia, con valores específicos y con problemas semejantes; donde el enfrentamiento y las soluciones a dichos problemas, tienen en cuenta sus valores y su historia. Dentro de esta historia, en la que Dios ha puesto su mirada y su acción salvadora, el CELAM, creado en 1955, ha sido la manifestación más directa de la colegialidad y comunión de una Iglesia guiada por el Espíritu, volcada en favor de la animación de la reflexión y acción pastoral para la evangelización de América Latina y el Caribe.

Los temas que abordaron las cuatro Conferencias Generales precedentes a Aparecida nos permiten constatar someramente este camino reflexivo. Mientras que en la primera Conferencia en *Rio de Janeiro* (1955) se vinculó la reflexión sobre la evangelización solo con el ministerio ordenado y con su formación, en la segunda realizada en *Medellín* (1968), se recogieron las aportaciones más importantes del Concilio Vaticano II haciendo posible una comprensión más amplia de la tarea evangelizadora, competencia no solo de la jerarquía eclesial, sino de todo el pueblo de Dios.

Las Conferencias celebradas en *Puebla* (1979) y en *Santo Domingo* (1992) refrendaron con sus títulos la importancia de la evangelización. Puebla, desde una recepción de la *Evangelii Nuntiandi*, realizó un trabajo detallado sobre el contenido, el método y los medios de la tarea evangelizadora, discerniendo y valorando perspectivas pastorales para el presente y en el futuro de la Iglesia. Por su parte, Santo Domingo vinculó la evangelización con la cultura en favor de la promoción humana desde una sólida antropología cristiana.

Aparecida se ubica, dentro de este proceso eclesial, no como un punto de llegada en el camino, sino como un punto de partida que después de once años de su celebración sigue siendo referencia e impulso, pues como señala su

Documento Conclusivo, recomenzar desde Cristo y orientarse a Él, ha de ser la tarea permanente de la Iglesia, siendo el testimonio (*Martyria*) un medio privilegiado. Como indicó el papa emérito Benedicto XVI en el discurso inaugural a esta V Conferencia General del CELAM, en ella se dio un encuentro cimentado en un espíritu de comunión, cuyo único objetivo fue ayudar a la Iglesia que peregrina en Latinoamérica y el Caribe a ser una comunidad de discípulos y misioneros de Jesucristo, para que en Él, todos tengan vida.

Aunque el Documento Conclusivo aborda una gran cantidad de temas, nunca se pierde la referencia con su centro que es Cristo, Camino, Verdad y Vida (Jn 16,4). Él es el nudo neurálgico que articula la pluralidad temática del texto orientando hacia la óptica del amor trinitario cualquier dificultad hermenéutica. Una lectura atenta permite ver que todos los temas remiten constantemente a Cristo, desde quien se ha de ver y juzgar la realidad, que envuelve a la Iglesia latinoamericana y caribeña, para actuar e incidir en ella.

En todo caso, del Documento Conclusivo surgieron una serie de consecuencias que no se sintetizan únicamente en un análisis de la realidad, del que se desprenden numerosas y oportunas indicaciones pastorales para la evangelización, todas ellas motivadas con reflexiones a la luz del contexto actual y de la fe vivida (*fides qua*), sino que, además, nos brinda una profundización soteriológica que manifiesta el intento de articular y traducir, para los hombres de una realidad concreta, los contenidos esenciales de esta fe (*fides quae*).

Motivación

Así pues, aunque es verdad que el tono con el que están escritos los diez capítulos que conforman el Documento Conclusivo es eminentemente pastoral, no significa que éste carezca de fundamento espiritual, moral o dogmático. En este sentido, explicitar el contenido y el alcance dogmático que están de fondo en el texto y que fundamentan sus indicaciones pastorales, será una de las motivaciones de este trabajo.

Dicha motivación la hemos concretado en la preocupación sobre la cuestión de la Mariología, estableciendo así un límite dentro del acercamiento dogmático al texto. En ella vemos no solo uno de los ejes transversales del documento, sino también uno de los temas que mejor nos permite urdir armónicamente la diversidad de cuestiones y remitirlas a su centro que es Cristo, sin perder la estrecha vinculación a la evangelización.

María es, como nos dice reiteradamente el Documento Conclusivo, la perfecta y primera discípula de Cristo, a la vez que la gran misionera de los pueblos latinoamericanos y caribeños, la que los acompaña y comparte cercanamente su historia evangelizándolos y ayudándolos a vivir como discípulos y misioneros. Indagar en el fundamento dogmático-mariológico de esta Conferencia, es pues una de nuestras más claras motivaciones.

Objetivo y relevancia

Desde estas consideraciones nos acercamos a la mariología del Documento Conclusivo tratando de ver ¿Cuál es el lugar y la función que la V Conferencia del CELAM le asigna a María en la evangelización? ¿Cuál es el lugar y la función de María en las anteriores Conferencias del CELAM? ¿Qué novedades presenta Aparecida en su mariología respecto de ellas? ¿Qué fundamento dogmático tiene la mariología de Aparecida? Y desde Medellín hasta Aparecida, ¿qué novedades hay en la figura de María respecto a la mariología que se formuló después del Concilio Vaticano II? ¿Sigue apareciendo su figura como el sello que culmina los documentos eclesiales subrayando solo la función de intercesora?

Estas cuestiones que parten de una perspectiva dogmática nos hacen ver la relevancia de este estudio tanto dentro de la teología, como en la tarea eclesial de América Latina y el Caribe, ya que nos obligan a plantearnos la importancia e incidencia de la mariología en la evangelización.

Como señalábamos anteriormente, América Latina y el Caribe no solo conforman una realidad geográfica, sino que constituyen una comunidad de pueblos con una historia propia, con valores específicos y problemas semejantes, y donde María aparece como uno de sus vínculos comunes.

Ella es la que, en distintas advocaciones, ha sabido estar cercana a cada historia para unir y orientar a Cristo señor de la Vida. Su presencia en América Latina y el Caribe es en sí evangelizadora. En este sentido, el estudio de la mariología del Documento conclusivo de Aparecida tiene una incidencia e importancia especial para la vida de la Iglesia, pues en ella se reflejan las personas concretas a las que hay que llevar el mensaje del evangelio y, desde ellas, los temas que les preocupan, sus orientaciones o sus visiones distorsionadas.

Aquí subyace otra de nuestras motivaciones, pues creemos que discernir sobre la antropología a la luz de la visión cristiana, es un factor clave para realizar la evangelización en un ambiente cada vez más plural y secularizado. La gran mayoría de los pueblos, conformados por gente sencilla, fijan su mirada en María, y desde su figura humilde, cercana y materna, buscan orientarse a Dios.

La metodología de trabajo

Para percibir la hondura teológica que se desprende de la mariología del Documento Conclusivo de Aparecida, no hemos de limitarnos a un análisis riguroso y ceñido de sus diez capítulos, ya que la reflexión de los obispos tiene precedentes que hay que buscar y valorar. Para ello, recurriremos a un trabajo pionero que en 1967 realizó el ahora papa emérito Benedicto XVI, en torno a la manera de interpretar la dinámica de la temática conciliar. Su forma de percibir la hondura teológica del Concilio Vaticano II nos servirá de pauta para fijar nuestra metodología en la profundización de la mariología de Aparecida.

En aquel pequeño trabajo, el entonces perito conciliar señalaba que «a la hora de calibrar cual es el peso específico de un tema conciliar, no basta indagar que

dice solo el documento correspondiente, sino que hay que rastrear la presencia de esta materia en el repertorio general de textos aprobados»¹.

Han pasado ya 51 años desde aquel trabajo y, sin embargo, aquellas palabras amplían nuestra perspectiva de estudio, indicándonos que para acercarnos a la mariología de Aparecida no hemos de limitarnos solo a su Documento Conclusivo, sino que hemos de recorrer un camino trazado por la reflexión que el CELAM ha hecho a lo largo de sus cinco Conferencias Generales.

Junto a esto, hemos de tener en cuenta que, a partir de Medellín, las Conferencias Generales del CELAM han realizado una recepción de la doctrina del Concilio Vaticano II, de manera que, si Aparecida recoge y expone la reflexión precedente del CELAM, el camino que hemos de seguir para cavilar el peso dogmático de su mariología se extiende hacia atrás hasta el Concilio.

En este sentido, cobran toda su actualidad e importancia para nuestro propósito, aquellas palabras de Juan Pablo II durante el discurso inaugural de la III Conferencia del CELAM en Puebla. En dicha ocasión, el papa polaco señalaba para la Iglesia de Latinoamérica la importancia de la fidelidad al Concilio, y haciendo referencia a la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, invitaba a «tomarla de nuevo en mano para meditar con renovado afán la naturaleza y misión de la Iglesia [...] siendo para los pastores y fieles, el camino cierto y el estímulo constante en orden a caminar por las sendas de la vida»².

Once años después de la clausura de la V Conferencia del CELAM podemos aplicarnos estas palabras y, volviendo a esta Constitución, adentrarnos desde ella en el camino de la sólida reflexión mariológica que la Iglesia ha trazado desde el Concilio Vaticano II hasta Aparecida. En dicho camino, el estudio de las anteriores Conferencias de Rio de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo, así como de otros documentos del magisterio teológico y petrino, nos aportaran luces para la reflexión mariológica de esta V Conferencia. Desde ellas accedemos a las fuentes desde las que hemos de cimentar nuestro trabajo.

¹ Santiago Madrigal Terrazas, *Capítulo 11, La dimensión misionera: Del Vaticano II a la nueva evangelización*, (Apuntes para uso exclusivo de los alumnos, curso 2016-2017), 5.

² III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Madrid: BAC, 1979), 12.

Fuentes

a) *Status quaestionis de la recepción de Aparecida*

Dentro de la bibliografía que hemos consultado sobre la recepción de Aparecida, constatamos que ésta se ha limitado en gran medida a tratar temas pastorales. La referencia dogmática, y más concretamente mariológica, está prácticamente ausente. Aunque la bibliografía referente a la recepción de Aparecida es extensa, hemos optado por seleccionar entre ella algunos de los textos que más nos pueden iluminar. Dentro de este elenco podemos mencionar los siguientes.

En un primer momento el manual que Víctor Manuel Fernández, perito en la comisión de redacción de Aparecida, ha elaborado³. Este, que puede ser considerado más que un manual de orientación, ya que articula lo mejor del acontecimiento histórico con la reflexión teológica emanada de la Conferencia y su posterior aplicación pastoral, a la hora de abordar los grandes ejes para interpretar el documento, no incluye en ellos la mariología. No obstante, uno de sus apartados dedicado a exponer textualmente algunos de los párrafos que son relevantes dentro del Documento Conclusivo, incluye dentro de éstos los números concernientes al apartado dedicado a María. Aunque en esta referencia no se dan comentarios respecto a estos números, nos pone en la pista de la importancia de la mariología para esta V Conferencia.

Un segundo manual que muestra la recepción de esta Conferencia podemos mencionar la obra editada en colaboración por Emilia Robles: *Aparecida, por un nuevo tiempo de alegría y esperanza en la vida eclesial*⁴. Como era de esperarse por el mismo título de esta obra, lo que en ella se encuentra es un desarrollo eclesiológico de la recepción y puesta en práctica de Aparecida en materia de ecumenismo, justicia y paz, aportes a la Iglesia Universal y dinamismo misionero. Quizás en materia mariológica la parte más sugerente del libro sea la octava: «*La mirada maternal de Dios*» (p. 189-209).

³ Víctor Manuel Fernández, *Aparecida, Guía para leer el documento y crónica diaria*, (Buenos Aires: San Pablo, 2007).

⁴ Emilia Robles, ed., *Aparecida, por un nuevo tiempo de alegría y esperanza en la vida eclesial*, (Barcelona: Herder, 2014).

Las primeras páginas de esta parte le sirven a Alfredo J. Goncalves para exponer lo que se podría definir como el influjo maternal de la mirada de María en Jesús, quien a la vez muestra, en su condición de Madre, una forma del amor de Dios. No obstante, en este texto la figura de María solo prepara la fundamentación cristológica de la mirada que la Iglesia ha de tener.

Una tercera fuente en esta gama receptiva de Aparecida la tenemos en el volumen completo que se dedicó a esta Conferencia en la revista *Salterae*⁵. Las colaboraciones que conforman este número de la revista tienen un excelente aparato histórico, su orientación teológica se centra más a un discernimiento por ubicar pastoral y eclesiológicamente la acción de la teología de la liberación en América Latina, mas, sin embargo, en sus páginas está ausente.

En la estela de esta publicación también podemos mencionar el volumen completo dedicado a Aparecida en la *Revista iberoamericana de Teología*⁶. En su preámbulo, que ofrece elementos para la contextualización y recepción de Aparecida, así como en sus cuatro artículos sobre el camino de preparación a Aparecida, su Documento final, su eclesiología y su teología vista desde el contexto indígena, la presencia mariológica es casi nula, a excepción una pequeña referencia en la que la mariología es valorada por su influencia cultural como generadora de un ambiente idóneo para mostrar la identidad latinoamericana sobre la cual se ha de reflexionar en la Conferencia.

De igual manera, podemos citar la obra de M. Guzmán Carriquiry Lecour en la que se expone el influjo del pensamiento del papa emérito en Aparecida⁷. A nuestro propósito, este texto adquiere valor por el hecho de que nos permite adentrarnos en el pensamiento de uno de los protagonistas de este acontecimiento eclesial. Aunque de hecho no es un libro que tome en cuenta el tema de la mariología de la Conferencia, sus pautas son orientaciones seguras para enriquecer nuestra reflexión con el pensamiento mariológico del papa emérito.

⁵ Enrique Sanz Giménez-Rico. SJ, dir., *Salterae. Revista de teología pastoral*. «Que nuestros pueblos en Él tengan vida» 1111 (2007).

⁶ José de Jesús Legorreta Zepeda, ed., *Revista iberoamericana de Teología*, 6 (2008).

⁷ Guzmán M. Carriquiry Lecour, *El Papa Benedicto XVI y la V Conferencia General del CELAM*, (Madrid: Ayuda a la Iglesia Necesitada, 2008).

Como siguiente consulta en este conjunto de textos sobre la recepción de Aparecida podemos mencionar el artículo de José María Siciliani Barraza: *¿Qué imagen de Dios revela el Documento de Aparecida y que estilo de vida cristiana propone?*⁸. Este pequeño texto, todo él cristológico, nos aporta una valoración dogmática de la propuesta pastoral de Aparecida, haciendo una invitación a profundizar en la diferencia que hay entre la humanización y la salvación (en Cristo). En todo caso, aunque la figura de María no se aborda, su reflexión puede servir para cimentar el fundamento cristológico de la mariología de Aparecida.

Quizás, dentro de este grupo de fuentes que nos aportan un esbozo general de la recepción que se ha dado de Aparecida, en lo que respecta al tema mariológico, dos artículos son los que hemos de valorar. En primer lugar, el artículo de Víctor Codina, «Mariología desde los pobres»⁹. Las pequeñas páginas que conforman este texto son, a nuestro parecer, la muestra más directa de una recepción dogmática de la reflexión del CELAM hasta Puebla. A nuestro propósito, es un texto que marca el sendero para continuar la reflexión hasta Aparecida. En segundo lugar, mencionamos el artículo titulado «María, Madre de Jesús (Mariología)»¹⁰. Este texto, que si hace un recorrido sintético por las V Conferencias del CELAM respecto a su acercamiento mariológico, de Aparecida se limita a puntualizar muy brevemente su carácter discipular y misionero.

Ante la ausencia de la reflexión mariológica en las fuentes consultadas, nos centramos ahora en las fuentes que hemos elegido para enriquecer propiamente el acercamiento a la mariología de Aparecida en nuestro trabajo.

b) Fuentes

Nuestra fuente principal, será el Documento Conclusivo de Aparecida. De forma más específica, para adentrarnos en su mariología, parece necesario realizar un acercamiento tanto al apartado específico que dicho documento dedica a María

⁸ José María Siciliani Barraza, “¿Qué imagen de Dios revela el Documento de Aparecida y qué estilo de vida cristiana propone?”, *Revista de la Universidad de La Salle* 45 (2008): 70-73.

⁹ “Mariología desde los pobres”, Víctor Codina, 15/09/2018, <http://servicioskoinonia.org>

¹⁰ “María, Madre de Jesús (Mariología)”, María del Pilar Silveira, 15/09/2018, <http://theologicalatinoamericana.com>

(DC 266-272) ¹¹, como a las referencias que sobre su figura se despliegan a lo largo de los diez capítulos. A partir de este acercamiento podemos distinguir distintos grupos de fuentes.

Unimos en un primer conjunto de fuentes aquellas que nos proporciona información original y directa sobre la reflexión mariológica de la Iglesia y que han sido recogidas por Aparecida. Nos referiremos a ellas como «fuentes primeras». Dentro de ellas encontramos, en primer lugar, la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia, Lumen Gentium* (LG), cuyo capítulo octavo puede ser considerado como el centro obligado de referencia de la mariología católica. En él se aborda la figura de María en su participación en el misterio de Cristo y de la Iglesia, presentándola como modelo del ideal cristiano y de la Iglesia consumada. Dentro de este primer grupo de fuentes también ubicamos las anteriores Conferencias Generales del CELAM: Rio de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo. Cada una con un subrayado mariológico específico.

En relación con este primer grupo de fuentes encontramos otro grupo que consideraremos como «fuentes segundas». Éstas se encuentran dentro del ya señalado apartado específico sobre María, perfecta discípula y misionera. Entre ellas está la Carta Apostólica de Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte* sobre la conclusión del jubileo del año 2000. De igual manera, los documentos que acompañan la realización de esta V Conferencia del CELAM, y que fueron elaborados por el ahora papa emérito Benedicto XVI¹². En su estela, situamos otros documentos afines a la recepción de esta Conferencia. Juntos constituyen la puerta de entrada a la teología que sobre María se plasmó en Aparecida, y que permitió hablar de ella como discípula y misionera.

¹¹ En adelante, para citar números concretos del Documento Conclusivo de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe dentro del texto usaremos las siglas: DC.

¹² Dentro de este grupo de documentos ubicamos por orden cronológico: el discurso al final del rezo del santo rosario, en Aparecida, el 12 de mayo de 2007, en las vísperas de la inauguración de esta Conferencia; la homilía pronunciada en el santuario de Aparecida con ocasión del VI Domingo de Pascua, y junto a ella, el discurso inaugural de esta Conferencia, ambos realizados el 13 de mayo de 2007; el mensaje final a la Conferencia pronunciado el 29 de mayo de 2007 y, finalmente, el texto de Aprobación del Documento Conclusivo con fecha del 29 de julio de 2007.

Situaremos finalmente un tercer grupo de documentos que llamaremos «fuentes relacionadas». Dentro de ellas ubicaremos, en un primer momento, a quienes podemos considerar como inspiradores del fundamento dogmático de Aparecida por su participación en ella, aunque nada conste respecto a sus aportaciones específicas en materia mariológica.

Nos referimos de manera concreta a otros escritos del papa emérito Benedicto XVI en su época de teólogo. Por su participación en la realización de esta Conferencia, su pensamiento mariológico pensamos que puede ser usado legítimamente para dar fundamento al carácter dogmático de la mariología plasmada en Aparecida.

Dentro de estas mismas fuentes relacionadas mencionamos, en segundo lugar, a la Teología de la Liberación. Aunque su presencia dentro del Documento Conclusivo no es explícita, algunos estudios nos permiten indagar sobre su incidencia en algunos temas abordados dentro de la Conferencia¹³. Además, por ser una teología surgida propiamente en el contexto latinoamericano, también podría enriquecer la reflexión dogmática de la mariología de Aparecida¹⁴.

Por último, dentro de estas fuentes relacionadas quisiéramos incluir también algunos textos de la patrística. El Documento Conclusivo deja asomar a lo largo de sus diez capítulos la presencia de la teología de los Padres por medio de una citación a San Ireneo (DC 417). Esta referencia al obispo de Lyon nos permite introducir dentro de nuestra argumentación una de las más antiguas y olvidadas tradiciones teológicas: la asiática. Con esta gama de fuentes nos adentraremos en el desarrollo de nuestro trabajo para tratar de indagar la mariología de Aparecida.

¹³ cf. Víctor Codina, “Dios ha pasado por América Latina”, *Salterae* 1111 (2007): 314-321; João Batista Libanio, “Conferencia de Aparecida. Documento final”, *Revista iberoamericana de Teología* 6 (2018): 43-44.

¹⁴ Nos centraremos básicamente a la reflexión mariológica de uno de sus principales representantes: Leonardo Boff. De él nos limitaremos a dos de sus obras en las que consideramos que podemos encontrar los rasgos más esenciales de su mariología: *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979). *EL Ave María lo Femenino y el Espíritu Santo*, (Santander: Salterae, 1982).

Estructura del trabajo

Para estructurar nuestro trabajo acudiremos al método utilizado por las cinco Conferencias del CELAM: ver, juzgar y actuar. Por esta razón, desplegamos nuestra investigación en tres capítulos.

En el primer capítulo titulado «*El marco hermenéutico de la mariología de Aparecida*», pretendemos «ver», desde un esbozo histórico y dogmático, el camino reflexivo que ha trazado el CELAM a lo largo de sus Conferencias Generales. Esto nos permitirá ubicar la figura de María tal como la ha plasmado esta V Conferencia General del CELAM, resaltando el fundamento cristológico de su mariología y las principales novedades que aporta.

Posteriormente, con nuestro segundo capítulo quisiéramos iluminar (Juzgar) con el elenco de fuentes antes citadas, el fundamento dogmático de la mariología de Aparecida. «*La esencia dogmática de la mariología de Aparecida*» es el título de este segundo capítulo. Dentro de él encontramos el corazón de nuestro trabajo, ya que hemos de indagar y mostrar que la reflexión pastoral de esta V Conferencia, a partir de pequeñas afirmaciones dogmáticas, ofrece un rico y profundo potencial evangelizador en consonancia con la Tradición.

Finalmente, nuestro tercer capítulo nos guiará desde la praxis a la eclesiología: «*Permanecer en la escuela de María para hacer lo que Él nos diga*». María, que como Madre y Maestra acompañó y acogió a los discípulos en el nacimiento de la Iglesia por el Espíritu, se muestra como paradigma de una Iglesia llamada a ser también maestra con su fe, esperanza y caridad, para que Cristo pueda hacerse carne nuevamente en ella.

En todo caso, en nuestra pretensión resuenan las palabras del papa emérito en su discurso al final del rezo del santo rosario, un día antes de inaugurar esta V Conferencia del CELAM.

En dicha ocasión, Benedicto XVI luego de referirse a la manera en que el Espíritu, a través del rosario, introduce en el conocimiento de Cristo, señaló: «permaneced en la escuela de María. Inspiraos en sus enseñanzas. Procurad acoger y guardar dentro del corazón las luces que ella, por mandato divino, envía desde lo alto»¹⁵.

Esto es precisamente lo que pretendemos realizar a lo largo de este recorrido, pues la figura de María puede aportar grandes esperanzas y trazar nuevos caminos, tanto en la reflexión teológica del CELAM como en la vida pastoral y eclesial de América Latina y el Caribe.

Pero si la reflexión teológica y la vida cristiana de la Iglesia latinoamericana y caribeña pueden ser consideradas como marianas, es porque son cristianas. En este sentido, permanecer en la escuela de María no ha de ser para la Iglesia de América Latina y el Caribe una minusvaloración de Cristo, único Mediador y Salvador entre Dios y los hombres, sino que ha de constituir la mejor forma de acercarse a Él para ser sus discípulos y misioneros.

¹⁵ V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn. 14, 6). Documento Conclusivo*, 5ª ed. (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 2012), 306. En adelante, para referirnos a los escritos que acompañaron a la realización de esta Conferencia y que se insertan dentro de la publicación final de la misma, usaremos la referencia: Complementos del Documento Conclusivo.

CAPÍTULO I: El marco hermenéutico de la mariología de Aparecida

Nuestro primer capítulo tiene por objetivo ver, desde un esbozo histórico y dogmático, el camino reflexivo que ha trazado el CELAM en torno a la cuestión de la mariología a lo largo de sus Conferencias Generales. Desde este acercamiento histórico podremos establecer el marco de interpretación idóneo para entender la figura de María en Aparecida, su armonía con la Tradición viva de la Iglesia, sus novedades y sus aplicaciones pastorales.

1.1. La figura de María en las Conferencias de Rio de Janeiro a Santo Domingo. Sondeo histórico

Cuando en 1955 se creó el CELAM, su objetivo concreto fue animar y ayudar en la reflexión y en la acción pastoral la evangelización de América Latina¹⁶. Desde entonces, sus cinco conferencias siempre han introducido a María dentro de su reflexión en favor de la evangelización, aunque con matices diversos.

Así, en el pequeño texto final de *Rio de Janeiro*, anterior al Concilio Vaticano II, encontramos la primera referencia mariológica del CELAM. Esta Conferencia introdujo la figura de María en su texto de una manera muy puntual, pues solo se refiere a ella en cuatro ocasiones y desde contextos muy concretos. En primer lugar, resaltando su carácter de protectora e intercesora (DR 3)¹⁷, luego acentuando su función apologética, como firme defensa para la fe de la Iglesia (DR 56. 70). Finalmente, se hace referencia a María desde una perspectiva escatológica que también subraya su carácter intercesor (DR 93).

¹⁶ Al iniciar este recorrido histórico por las Conferencias precedentes a Aparecida, no hemos de dejar de mencionar el *Concilio Plenario de América Latina*, convocado por León XIII y celebrado en Roma en el año de 1899. Dicho encuentro puede ser considerado como la primer gran tentativa de integración y el punto de partida dinamizador de la pastoral de la Iglesia Latinoamericana. Armando Raffo, "De Rio de Janeiro a Aparecida. Aportes de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño al dinamismo de sus pueblos y a la Iglesia universal", *Sal Terrae* nº 1111 (2007): 288-289.

¹⁷ En adelante, para citar números concretos del texto de la Conferencia de Rio de Janeiro usaremos las siglas: DR.

Estas referencias concretas nos indican que en Rio de Janeiro se expresó claramente la concepción mariológica del momento, articulada sobre un fundamento excesivamente especulativo y alejado tanto de la fundamentación bíblica como de la patrística¹⁸. Para iniciar un cambio en esta forma de orientar la mariología fue necesario esperar la celebración del Concilio Vaticano II. Como afirmó Karl Rahner refiriéndose a las cuestiones teológicas de naturaleza dogmática, el Concilio fue «el comienzo [...] de la introducción de una tendencia»¹⁹.

Aplicándolo a nuestro tema, podemos decir que con la recuperación de la perspectiva cristocéntrica del Concilio, la mariología, que en un primer momento parecía ensombrecida, se vio enriquecida. El capítulo VIII de la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, refleja la decisión conciliar respecto al trato de la figura de María, siempre vinculada al misterio de Cristo y de la Iglesia, y nunca centrada en sí misma. Desde entonces, el capítulo final de la *Lumen Gentium* pasó a ser la pauta y referencia obligada para la mariología católica.

La reflexión del CELAM no fue ajena a este acontecimiento eclesial, y a partir de *Medellín*, fue asumiendo esta doctrina conciliar desde la conciencia de la necesidad de interpretar los «signos de los tiempos» para discernir las grandes orientaciones que habrían de impulsar la pastoral²⁰. Como señaló Pablo VI, aquella Conferencia fue «una relectura, una recepción creativa del Vaticano II [...]»²¹; a partir de entonces la Iglesia de América Latina comienza a beber de un pozo reflexivo propio que le acompañará hasta Aparecida: el diálogo con los pobres y sencillos que buscan una transformación de la realidad a la luz del evangelio²².

¹⁸ Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», en Ángel Cordovilla, ed., *La Lógica de la fe, Manual de Teología Dogmática* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 377.

¹⁹ Santiago Madrigal Terrazas, *Protagonistas del Vaticano II* (Madrid: BAC, 2016), 531.

²⁰ Cf. Armando Raffo, «De Rio de Janeiro a Aparecida. Aportes de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño al dinamismo de sus pueblos y a la Iglesia universal», 290.

²¹ *Ibid.*, 315.

²² Cf. *Ibid.*,

Aunque con Medellín se inicia la recepción conciliar, en lo que respecta a la mariología, esta Conferencia no aporta prácticamente nada. Salvo la alusión a María en la presentación del documento final, en el texto solo se menciona una única vez matizando su carácter protector e intercesor.

No obstante, esta única referencia mariológica deja entrever que la reflexión sobre María se ha de realizar en relación con la reflexión conciliar.

«[...] En torno a María [...] nuestra reflexión se encaminó hacia la búsqueda de una nueva y más intensa presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II [...]» (DM 8)²³.

Diez años después, *Puebla* da un salto cualitativo en la reflexión mariológica. Sus reflexiones, con referencias explícitas a la Constitución conciliar, dedican un apartado entero a María, Madre y modelo de la Iglesia, perfecta discípula, inculturadora del evangelio (DP282-303)²⁴, resaltando sobre todo su fe (DP 296) y su cooperación activa en la redención (DP 293). De las Conferencias en conjunto, Puebla es la que más elementos dogmáticos presenta.

Sus afirmaciones, en consonancia con la Tradición, exponen la doctrina de María mostrando su incidencia en la eclesiología. Los títulos mariológicos que sintetizan la reflexión de esta Conferencia son: «Madre de Dios» y «Madre de la Iglesia». Desde ellos se señala su unión con el Hijo desde durante toda su vida (DSD 230), y desde ella, su relación con la Iglesia expresada mediante la pneumatología (DP 168, 188, 266, 271, 333, 334, 446, 454, 700, 844, 876, 1144). No obstante, en lo que se refiere a la figura de María, no deja de primar su carácter de intercesora (escatológico) (DP 217, 281, 745).

Además, junto a esta III Conferencia del CELAM, hemos de tener muy en cuenta la homilía de Juan Pablo II en la Basílica de Guadalupe el 27 de enero de 1979, con los participantes en esta Conferencia, una verdadera joya de gran contenido mariológico del que bebió esta Conferencia.

²³ En adelante, para citar números concretos de la Conferencia de Medellín dentro del texto usaremos las siglas: DM.

²⁴ En adelante, para citar números concretos de la Conferencia de Puebla dentro del texto usaremos las siglas: DP.

Adelantándonos un poco en el recorrido histórico, podemos decir que, junto con Aparecida, la Conferencia de Puebla puede ser vista como uno de los pilares de la mariología del CELAM.

Por su parte, la Conferencia de *Santo Domingo*, enmarcada por el cambio de época y los efectos de la posguerra, se limitó a proseguir y puntualizar algunas cuestiones ya afirmadas en Puebla.

Se refirió a María como la primera redimida y creyente, perfecta discípula y evangelizadora (DSD15, 31) ²⁵, madre (DSD 1, 8,) y educadora en la fe por la piedad (DSD 53, 80, 240), modelo de la Iglesia (DSD 85, 104, 163) y por eso, modelo en la evangelización de la cultura (DSD 142, 143, 213, 229), a la vez que intercesora en la vida de la Iglesia por el Espíritu (DSD 32, 289, 302). Además, dentro de su reflexión mariológica, la Conferencia recurrió puntualmente a la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* para tratar sobre María y su vinculación a la evangelización (DSD 7, 104).

En este recorrido, la mariología que encontramos en *Aparecida* recoge y valora lo dicho con anterioridad, a la vez que aporta novedades a la cuestión mariológica. La figura de María la construye asumiendo la perspectiva escatológica e intercesora que acentuaban tanto la Conferencia de Río de Janeiro como la de Medellín, y de igual forma acoge la fuerte perspectiva pneumatológica y eclesiológica que despliega Puebla y continúa Santo Domingo.

Sobre esta base mariológica se mueve esta V Conferencia del CELAM, que al igual que la Conferencia de Puebla dedica un apartado específico a María, dentro del capítulo seis dedicado al itinerario formativo de los discípulos y misioneros (DC 240-346). Dicho capítulo parte de una espiritualidad trinitaria como condición de posibilidad para una auténtica formación discipular. En medio, la figura de María aparece con los calificativos de discípula y misionera, presentándola así, dentro de este itinerario formativo, como paradigma y ayuda en la formación de los discípulos y misioneros del Hijo.

²⁵ En adelante, para citar números concretos de la Conferencia de Santo Domingo dentro del texto usaremos las siglas: DSD.

No obstante, la mariología de Aparecida no se circunscribe a un apartado específico, sino que, además, se encuentra esparcida en los diez capítulos de su Documento Conclusivo con una orientación eminentemente pastoral. «No fue el tema mariano uno entre todos en el documento final. La presencia de Nuestra Señora recorre todos los capítulos transversalmente. Y ahora cabe esperar una relectura mariana de su conjunto»²⁶.

Nos acercamos ahora, desde una orientación más dogmática, a la figura de María, tal y como se encuentra en el Documento final de esta V Conferencia del CELAM, pues creemos que tal acercamiento permitirá releer y orientar con mayor claridad el talante pastoral del Documento en su conjunto, ya que de una buena dogmática se sigue una buena pastoral.

1.2 La figura de María en Aparecida

En el apartado precedente plasmamos de manera sintética la presencia de María en los documentos finales de las Conferencias que anteceden a Aparecida. Salvo el documento de Puebla, los demás documentos finales emanados de las Conferencias, incluyendo Aparecida, dan la sensación de un vacío en materia dogmática. Junto a esto, es verdad que el Documento Conclusivo está escrito con un talante eminentemente pastoral, y que sus reflexiones se encaminan a seguir cumpliendo con el objetivo concreto del CELAM: impulsar y promover la acción evangelizadora de la Iglesia en América Latina. En este sentido, se pudiera pensar que todos los temas que aborda Aparecida son netamente pastorales y que, a nuestro propósito, la dogmática sería un tema ausente.

Pero ¿hasta qué punto es esto verdad? Siendo Aparecida una Conferencia eminentemente pastoral ¿qué figura de María se plasma en su Documento Conclusivo? ¿Es una mariología de cuño puramente pastoral o se abre a la dogmática?

²⁶ Armando Raffo, "De Rio de Janeiro a Aparecida. Aportes de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño al dinamismo de sus pueblos y a la Iglesia universal", 290.

Podemos responder que es tanto pastoral como dogmática, y al ser ambas cosas, es una prueba más que confirma que toda teología es pastoral y que toda pastoral requiere del ejercicio teológico.

La orientación pastoral desde la que se aborda la figura de María es evidente (DC 1, 4, 7, 25, 37, 43, 99, 127, 160, 195, 259, 260-262, 265, 268-272, 274, 300, 320, 364, 451, 524). Ella es presentada en la mayoría de las ocasiones dentro del contexto de la religiosidad popular. Se señala que su presencia en América Latina es motivo de seguridad, de dinamismo, de unidad y de justicia. Además, dentro de la tarea evangelizadora de la Iglesia, María es llamada «estrella de la evangelización renovada», «primera discípula» y «gran misionera». En esta misma línea el Documento Conclusivo también se refiere a ella como «inculturadora del evangelio».

No obstante, junto a esta amplia presentación de la figura de María con un talante pastoral, también se expresan sus rasgos dogmáticos. A este respecto, podemos señalar el número 141, dentro del capítulo cuarto. Este pequeño número, ubicado también en un pequeño capítulo, puede pasar desapercibido, pero para nosotros es de gran importancia, ya que en él a la vez que se compendian los dogmas marianos, también se les ubica en un marco idóneo: cristológico-trinitario²⁷.

Hemos de mencionar también el apartado que la Conferencia dedica específicamente a María (DC 266-272). En este texto podemos encontrar otros núcleos dogmáticos que complementan al número 141 dando una visión integral del carácter más teológico en el tratamiento de la figura de María de esta Conferencia. Así por ejemplo, su ubicación en la historia de la salvación desplegada desde una perspectiva trinitaria, su condición discipular y su carácter de evangelizadora, su cercanía y vinculación con la Iglesia de quien es Madre, modelo y guía.

²⁷ En este punto dedicado a la presentación de la figura de María dentro del Documento Conclusivo nos limitamos solo a enunciar el número 141, pues su análisis y profundización lo haremos en el segundo capítulo. No obstante, para mostrar la importancia de este número, lo citamos textualmente: «Imagen esplendida de configuración al proyecto trinitario, que se cumple en Cristo, es la Virgen María. Desde su Concepción Inmaculada hasta su Asunción, nos recuerda que la belleza del ser humano esta toda en el vínculo de amor con la Trinidad, y que la plenitud de nuestra libertad está en la respuesta positiva que le damos».

En resumen, Aparecida nos brinda una mariología pastoral y dogmática que puede ser, como indicó Juan Pablo II en su discurso inaugural a la III Conferencia del CELAM en Puebla, una sólida luz sobre la diversidad de temas y cuestiones doctrinales y pastorales, siempre y cuando posea un fundamento eminentemente cristológico²⁸. Desde esta invitación nos ocuparemos ahora del fundamento cristológico de la mariología de Aparecida.

1.2.1 El fundamento cristológico de la mariología de Aparecida

«La primera afirmación fundamental es, pues, la siguiente: solo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano [...] Y ¿Quién conoce a Dios? [...] solo su Hijo [...] De aquí la importancia única e insustituible de Cristo para nosotros, para la humanidad. Si no conocemos a Dios en y con Cristo, toda la realidad se convierte en un enigma indescifrable; no hay camino y, al no haber camino, no hay vida ni verdad»²⁹.

Como un eco de las palabras del papa emérito en el discurso inaugural de esta V Conferencia, el Documento Conclusivo afirma una y otra vez, a lo largo de sus diez capítulos que Jesucristo es el único que puede salvarnos y llevarnos al Padre.

Se habla de Cristo como «único Liberador» (DC 6) y «único Salvador» de la humanidad con una importancia insustituible (DC 22), se le presenta como la plenitud de la revelación para todos los pueblos y el centro fundamental de referencia para discernir valores y deficiencias de toda cultura (DC 95). Además, se dice que, sin Él, no hay luz, esperanza, amor y futuro (DC 146). Tras estas afirmaciones se invita a los discípulos misioneros a comunicar que la buena nueva de Cristo tiene un alcance universal que abraza a todas las dimensiones de la existencia y a todos, y que Él puede ser la respuesta total y sobreabundante de todas las aspiraciones humanas (DC 380).

²⁸ Cf. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, 7.

²⁹ Complementos del Documento Conclusivo, 12.

Basta con estas referencias para percibir que el Documento Conclusivo presenta una rica cristología no solo por la presencia cuantitativa de Cristo³⁰ sino, sobre todo, por su importancia cualitativa como centro y fundamento de la tarea evangelizadora de la Iglesia.

Dentro del contenido cristológico del Documento Conclusivo, quisiéramos centrar la atención en el texto que sirve de presentación e introducción de los trabajos de la Conferencia, que nos parece una pauta segura para presentar tanto el fundamento cristológico de la Conferencia como el vínculo entre el Hijo y la Madre.

«Con la luz del Señor resucitado y con la fuerza del Espíritu Santo [...] nos reunimos en Aparecida [...] para seguir impulsando la acción evangelizadora de la Iglesia, llamada a hacer discípulos misioneros de Cristo, Camino, Verdad y Vida (Jn. 16,4), para que nuestros pueblos tengan vida en Él [...]. María, Madre de Jesucristo y de sus discípulos, ha estado muy cerca de nosotros [...]. Le hemos pedido, como Madre, perfecta discípula y pedagoga de la evangelización, que nos enseñe a ser hijos en el Hijo y a hacer lo que Él nos diga (Jn. 2, 5)» (DC 1).

El texto comienza con una referencia a Cristo y concluye remitiendo a Él desde María, cuya figura queda insertada en una especie de inclusión entre dos citas bíblicas del cuarto evangelio. La primera de ellas, que además recoge el título de esta V Conferencia, habla de Cristo como camino, verdad y vida (Jn 14,6)³¹, mientras que la cita bíblica con la que se concluye remite a unas palabras de María (Jn 2,5), aunque entre ambas citas bíblicas, el tema de la filiación adoptiva hace de unión.

³⁰ A lo largo de los diez capítulos del Documento Conclusivo podemos encontrar la presencia de Cristo como un sólido fundamento que acompaña de principio a fin la reflexión de los obispos. De los 554 números que conforman el texto, Cristo aparece explícitamente en 218, algunos de los cuales gozan de una extensión considerable en el texto frente a otros que, sin hablar de Cristo, sirven solo de transición, introducción o contextualización.

³¹ Cita sugerida por Benedicto XVI cuando recién se gestaba la realización de la V Conferencia, de manera que en ella se muestra la orientación que el papa quería darle a este acontecimiento eclesial para América Latina y el Caribe y desde la que se ha de buscar el fundamento cristológico de su mariología: desde una cristología en perspectiva joánica. Cf. Guzmán M. Carriquiry Lecour, 6.

En esta inclusión, María, nombrada con los títulos de «Madre», «discípula» y «pedagoga de la evangelización», aparece, recurriendo al pasaje bíblico de las bodas de Caná, como intercesora³² en este camino de la salvación. Todo parece indicar que el texto invita a leer la segunda cita bíblica desde la primera, pues porque Cristo se hace camino pueden los hombres avanzar e ir al Padre de una manera verdaderamente humana, pero siempre en y con el Hijo, como lo hizo María, pues como señala el mismo Documento Conclusivo, ella ha sabido avanzar por el camino de la salvación desde la filiación, cumpliendo «la máxima realización de la existencia cristiana como un vivir trinitario de «hijos en el Hijo» [...]» (DC 266).

Así pues, este primer número de Aparecida establece un estrecho vínculo entre la cristología y la mariología en la perspectiva joánica del «camino» y de la «filiación», de manera que profundizar en torno a estos dos aspectos del cuarto evangelio nos ayudará a comprender mejor cuál es el fundamento cristológico de la mariología de Aparecida. Nos serviremos de esta doble referencia bíblica para estructurar este apartado de nuestro trabajo.

1.2.1.1 Cristo como Camino de salvación

«Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6)

En nuestro acercamiento a esta cita bíblica (Jn 14,6) hemos optado por centrar nuestra atención en el primero de los términos: «camino», subrayando su contenido soteriológico. Fundamentamos esta elección porque, a nuestro parecer, el tema del camino nos permite profundizar en un aspecto clave dentro de esta Conferencia: el contenido de la evangelización expresado como un ir al Padre en y con Cristo como camino, por el impulso del Espíritu.

El recurso a la imagen del camino parece ser más que una metáfora para la tarea evangelizadora, de manera que se ha de ver ¿Qué hay detrás de la consideración de Cristo como «camino de salvación»? y ¿Cuál es su alcance y

³² Benedicto XVI, *María Estrella de la esperanza* (Madrid: San Pablo, 2013), 39.

realidad soteriológica? Para responder, creemos conveniente partir, en primer lugar, del camino reflexivo que nos precede.

Ya Puebla, al abordar la cuestión de la evangelización había mostrado que su contenido fundamental habría de ser el despliegue de la única historia de la salvación contemplada desde una perspectiva trinitaria³³. Así, al abordar el contenido de la evangelización, estableció un claro vínculo entre el misterio trinitario y la cristología con vistas a mostrar la única salvación de Dios. Este fundamento dogmático de la III Conferencia General del CELAM puede ser un marco idóneo para profundizar en la perspectiva del camino dentro del Documento Conclusivo.

Aunque Aparecida no se pregunta explícitamente por el contenido de la evangelización, se refiere a él por medio de la imagen joánica del camino. En este sentido, el contenido de la tarea evangelizadora puede verse enriquecido con la perspectiva trinitaria de Puebla para mostrar que la evangelización contemplada desde la perspectiva de Cristo camino, es un llamado a la participación en la vida trinitaria.

En todo caso, esta perspectiva trinitaria que nos aporta Puebla y que permite percibir mejor el sentido de las múltiples referencias en las que Aparecida recurre a la imagen del camino³⁴, pertenece a la más antigua tradición cristiana. Cristo como camino de salvación, ha sido fuente de inspiración a lo largo de toda la tradición eclesial, teológica y espiritual, especialmente para la patrística. Por esta razón, recurrimos a las intuiciones de los Padres³⁵ para adentrarnos más en este concepto joánico, a fin de dar cuenta del alcance de su mensaje soteriológico.

³³ Esto es precisamente lo que Puebla muestra a lo largo del primer capítulo de la segunda parte de su documento final. Puebla parte del Dios creador que se revela plenamente en su Hijo y lleva a término su obra por el Espíritu en la Iglesia, en la que María es miembro, modelo y madre (DP 165-303).

³⁴ Aparecida llama a Cristo camino compartido de seguimiento (DC 216), camino de transformación (DC 351), camino humanizador (DC 409, 413), camino de reconciliación (DC 535), camino de amor (DC 537), camino de realización de la identidad eclesial (DC 544), camino formativo de discípulos en perspectiva trinitaria (DC 23, 242, 276) y, desde ahí, camino de vida del Padre (DC 13, 220), Evangelio del Padre (DC 103, 109) y su primer y más grande evangelizador (DC 103), guía en el camino al Padre (DC 101, 356) que muestra que la salvación es una sola, la del Padre, y ha de ser entendida como participación en la vida del Hijo.

³⁵ Las exégesis de los Padres ayudan a trascender la literalidad del texto para ver la hondura teológica del mensaje evangélico. De su testimonio, que arroja luz en el actuar de la Iglesia hoy, buscamos aprender «aquella parte que, en nuestro pasado, nos conforma el futuro». Gabino Uríbarri, *Historia de la Teología I/1, Teología trinitaria y cristología* (Apuntes para uso exclusivo de los alumnos, curso 2016-2017), 2.

La interpretación de los Padres de la Iglesia del texto de Juan 16,4

Dentro del elenco de testimonios patrísticos que se han ocupado de este texto, una característica común, sobre todo de los Padres griegos representados por Clemente de Alejandría³⁶, es la interpretación de los tres términos (camino, verdad y vida) en una perspectiva progresiva (que emparenta más directamente con una mentalidad platónica), de manera que se pudiera entender como si a través del camino se llegara a la verdad y la vida³⁷. Simplificando y aplicando esta exégesis a la tarea evangelizadora, Cristo sería contemplado como un camino lineal y escatológico que permite acceder a una vida plena, y su mediación sería solo funcional y no esencial.

No obstante, junto a este grupo de testimonios, los de Juan Crisóstomo y Basilio de Cesarea aportan un acercamiento distinto. Como bien señala Ignacio De La Potterie, el objetivo de estos Padres al utilizar este texto de Juan es poner de manifiesto la función mediadora de Cristo desde el tema del camino, de manera que la importancia ha de recaer en el primero de los términos³⁸. Ambos autores establecen una identificación entre Cristo salvador y el camino de salvación, entendido éste como un único camino que, trascendiendo la literalidad del texto, expresa la mediación e inmediatez de Dios en Cristo.

Juan Crisóstomo apunta, contra toda interpretación funcional y extrínseca, a la inmediatez irrevocable de Dios en Cristo: «Jesús es el camino hacia el Padre; Jesús es la verdad y no puede engañar; y puesto que Jesús es la vida, ni si quiera la muerte puede detenernos por el camino»³⁹. Por su parte, Basilio acentúa aún más la mediación. En su obra *El Espíritu Santo* escribe: «¡qué buen camino, exento de extravío y de engaño, es nuestro Señor, quien nos conduce al verdadero bien, al Padre [...] Tal es pues nuestra subida a Dios»⁴⁰.

³⁶ Entre los autores griegos que han comentado este texto bíblico sobresalen León Magno, Pedro Crisólogo, Juan Crisóstomo, Clemente de Alejandría, Gregorio de Nisa, Basilio de Cesarea. Mientras que entre los autores latinos destaca Agustín. Marcelo Merino Rodríguez, *La biblia comentada por los Padres de la Iglesia, Nuevo Testamento 4b. Vol. 2, Evangelio según san Juan (11-21)* (Madrid: Ciudad Nueva, 2013). Ignace De la Potterie, *La verdad de Jesús, estudios de cristología joanea* (Madrid: BAC, 1979), 107-144.

³⁷ De La Potterie, *La verdad de Jesús, estudios de cristología joanea*, 108.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 107.

³⁹ *Ibid.*, 108.

⁴⁰ Merino Rodríguez, 175.

La patrística aporta así, a la perspectiva trinitaria de Puebla, las ideas de mediación e inmediatez, dos características para tener en cuenta dentro de la tarea evangelizadora de la Iglesia que lleva en su mismo anuncio la salvación. La mediación de Cristo refleja siempre esa inmediatez de Dios para su pueblo, que en y con Cristo, en su persona⁴¹, se hace camino de salvación.

Pero si Cristo mismo es en su persona la salvación, ¿cómo o en qué sentido se ha de entender el avanzar por el camino de la salvación? Este interrogante también encuentra su mejor respuesta en la patrística. Gregorio de Nisa, uno de los Padres Capadocios que en los primeros siglos defendió la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, a la vez que su personificación⁴², será quien nos ayuda a clarificar dicha cuestión.

En su *Vida de Moisés*, obra en la que su enseñanza mística alcanza su punto culminante, el Capadocio aborda el tema de la subida a Dios como un itinerario infinito que tiene de fondo una concepción de la criatura con una capacidad, también infinita, de tender a Dios en y por Cristo. Así aparece de manera directa en la segunda parte de su obra, donde comenta la teofanía de Éxodo 33, teniendo de fondo la cita bíblica de Juan 16, 4. Recurriendo a la *epektasis*, término que expresa el núcleo de su pensamiento, Gregorio, tras interpretar las palabras que Dios dirigió a Moisés cuando éste le pidió ver su rostro, señala:

«[...] La carrera es quietud. Colócate -dice- sobre la peña. Esto es lo más paradójico de todo [...] aquí el permanecer estable se origina por caminar hacia arriba»⁴³, y prosigue « [...] si alguien [...] saca sus pies del cieno del abismo y los coloca sobre la piedra (la piedra es Cristo, virtud perfecta), cuanto más firme e inamovible se hace en el bien [...] tanto más veloz corre [...] Así pues (Dios), al mostrar a Moisés el lugar, lo excita a la carrera. Al prometerle estabilidad sobre la piedra, le muestra la forma de correr este certamen divino»⁴⁴. En esta misma línea dirá: «el Unigénito de Dios por medio del cual han sido hechas las cosas [...] es camino para quienes corren y roca para quienes están firmes [...]»⁴⁵.

⁴¹ Cf. Luis F. Ladaria, *Jesucristo salvación de todos* (Madrid: San Pablo, 2007), 14.

⁴² Cf. Ángel Cordovilla, *El Misterio de Dios trinitario* (Madrid: Madrid, 2012), 367-368. 371-374.

⁴³ Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés* (Madrid: Ciudad Nueva, 1993), 208.

⁴⁴ *Ibid.*, 209.

⁴⁵ *Ibid.*, 211.

El texto del Capadocio establece, a nuestro parecer, una estrecha vinculación entre el tema de avanzar por el camino y el arraigarse en Cristo a través de la configuración con él. De esta manera, se podría decir que en la medida en que se avanza por el camino de la salvación se configura el hombre con Cristo, y en la medida en que se configura con él, avanza por el camino de la salvación hacia Dios, y esto, al aprehender y participar de la vida de quien es Hijo por Naturaleza (Jn 1, 1.11-12).

Además, desde una interpretación así la salvación se realiza en una perspectiva personal ya que, si el avance y la configuración se dan «*en Cristo*», ambas se conciben como un encuentro con Él, segunda persona de la Trinidad y expresión de la alteridad de Dios⁴⁶. Encuentro en el que el hombre es el único beneficiado, ya que al avanzar hacia Dios e irse configurando con él, se va haciendo más hijo. En este sentido, también podríamos decir que se va haciendo más persona al participar de la naturaleza divina del Hijo⁴⁷.

Así pues, podemos concluir que Cristo es un camino de salvación que no es extrínseco, sino que, por ser mediación de la inmediatez de Dios hecha persona en Él, brinda una salvación integral, libre, gratuita y permanente, que puede ser abrazada por toda persona que, por la fe, se disponga a participar de la vida salvadora del Hijo hecha camino.

Aunque el núcleo de la argumentación sea esencialmente cristológico, no lo es de una forma ni excluyente, ni exclusivista. Aparecida muestra a Cristo como el único camino al Padre, pero también como quien llama para invitarnos a avanzar por este camino y, al hacerlo, poder compartir su vida de Hijo que es comunión y participación en la vida y el amor trinitario (vivir como hijos en el Hijo).

⁴⁶ Cf. Ángel Cordovilla, “Capítulo 8, la salvación como divinización”, (Apuntes para uso exclusivo de los alumnos, curso 2016-1017), 4.

⁴⁷ Como señala Ángel Cordovilla, comentando la divinización como filiación, en y con Cristo, el Hijo eterno «[...] tomamos parte, es decir, somos hechos partícipes de la naturaleza divina. De esta forma [...] no se suprime la diferencia entre Creador y criatura, precisamente en virtud de que esa comunión se produce *en* el Hijo gracias al don de su Espíritu. La participación en una vida personal (trinitaria) asegura que esa comunión es siempre personal [...]». Cf. *Ibid.*

1.2.1.2 Hijos en el Hijo, la única manera de avanzar por el camino de la salvación

Reconocer a Cristo como camino de salvación, nos ha llevado a recibir la invitación a avanzar por este camino, configurándonos con Él. En este apartado vamos a tratar de mostrar cómo configurarse y avanzar por el camino de la salvación implica participar de la filiación divina que el Hijo eterno ha comunicado y donado con su vida en la historia.

Sabemos que el Verbo, con su encarnación, mostró al mundo «el coloquio de la generación eterna»⁴⁸, ese diálogo de amor eterno entre el Padre y el Hijo comunicado libre y graciosamente en la economía en Cristo⁴⁹.

Solo en y por Jesucristo tenemos acceso a la participación de la naturaleza divina que nos libra de la muerte y del pecado y nos hace ser hijos e hijas en el Hijo⁵⁰, pues Él, por su *Kenosis*, abre su filiación divina a una filiación participada en la historia (DC 242):

«Cuando llego la plenitud de los tiempos, Dios envió a su propio Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo el dominio de la ley, para liberarnos del dominio de la ley y hacer que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios. Y porque ya somos hijos, Dios mandó el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, y el Espíritu clama: ¡Abba! ¡Padre!» (Gal 4, 4-5).

Estas palabras de San Pablo, que presuponen la preexistencia del Hijo, su nacimiento temporal de María, y la filiación adoptiva que nos oferta, han sido objeto de la reflexión teológica de la Iglesia desde los primeros siglos. En ellas resuena, como deja insinuar la reflexión de Puebla (DP 188)⁵¹, el tema del admirable intercambio (*Admirabili commercium*) tan querido y tan presente en la teología de los padres⁵².

⁴⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología* (Madrid: Cete, 1981), 13.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 12.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 17.

⁵¹ Comentando el texto de Gálatas 4, 4-5, el Documento de Puebla señala: «En Cristo y por Cristo Dios Padre se une a los hombres [...] el hombre adquiere una altísima dignidad y Dios irrumpe en la historia humana» (DP 188).

⁵² Prueba de ello es la doctrina de san Ireneo, para quien este admirable intercambio entre Dios y el hombre es puramente cristológico. Un fragmento de su *Adversus Haereses* es una clara forma de exponer

De entre ellos, recurrimos a Ireneo, desde quien pretendemos profundizar en la idea de nuestra participación en la filiación divina del Hijo eterno, especialmente desde su teología de la creación del hombre y de la encarnación, así como desde el tema del «acostumbramiento» del Hijo, donde muestra el sentido del admirable intercambio.

La filiación divina en la doctrina de Ireneo

La filiación divina, en la doctrina de Ireneo, encuentra su fundamento en la preexistencia del Hijo, quien no comenzó a ser Hijo en un momento determinado de la historia, sino que desde siempre, como Hijo, estaba junto al Padre.

«[...] Antes aun de toda la creación, glorificaba el Verbo a su Padre, estando en El, y era el (=el Verbo) a su vez glorificado por el Padre, según él mismo lo dice (lo 17,5): “Padre, glorifícame con la gloria que tuve delante de ti antes de que se hiciese el mundo” [...]»⁵³.

Como pone de manifiesto Ireneo en su *Adversus Haereses* recurriendo al cuarto evangelio, el Hijo eterno estaba en una relación eterna con el Padre que puede ser entendida como un eterno abrazo de amor sin reservas por el Espíritu, una relación intratrinitaria manifestada en la economía, pues al encarnarse, se hizo imagen visible del Padre desplegando ese mismo abrazo salvador a la creación con sus manos (el Hijo y el Espíritu)⁵⁴.

su teología del admirable intercambio: «Por eso el Verbo de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, para que el hombre unido al Verbo de Dios y recibiendo la adopción se haga hijo de Dios. Porque de otra manera no podíamos recibir la incorruptibilidad y la inmortalidad si no hubiésemos sido unidos a la incorruptibilidad y la inmortalidad». Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*. III, 19, 1., trad. Antonio Orbe, S.J., *Espiritualidad de San Ireneo*, Analecta Gregoriana (Roma: Editrice Pontificia Universidad Gregoriana, 1989), 172.

⁵³ Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 14,1., trad. Antonio Orbe, 51.

⁵⁴ En lo que sigue, tendremos de fondo la utilización de la metáfora del abrazo usada por Juan Jose Ayan Calvo, quien recurre a ella al hablar del tema de la redención en la antropología de San Ireneo de Lion. El patólogo español señala refiriéndose al acontecimiento de la resurrección que este puede ser concebido en estos términos: «como el más acabado de los abrazos salvadores de Dios a su criatura». J. J. AYAN CALVO, “Aproximación al pensamiento sobre la muerte y resurrección de Cristo en las tres tradiciones patrísticas”, *Staurós*, n. 38, (2002): 38. En todo caso, creemos que la imagen plástica del abrazo puede servir para expresar la implicación dogmática que esta de fondo en la totalidad de la doctrina de la salvación de este Santo Padre de la Iglesia.

Quizás la palabra que mejor puede ayudar a expresar la hondura de este abrazo sea la *Kenosis*, el vaciamiento de Dios en la encarnación, a partir del cual la naturaleza humana adquiere una profunda significación por ser asumida por el Verbo, haciéndose desde entonces y gracias a ella, punto de partida del camino salvador según la bella expresión «*salus carnis*» de Ireneo. El abajamiento de Cristo abrió para todos la posibilidad verdadera de percibir y recibir el abrazo de Dios y, al hacerlo, Dios se reveló como Padre y Salvador y también reveló al hombre que su ser y vocación es ser «hijo».

También, la afirmación de la preexistencia del Hijo le sirve a Ireneo para desarrollar su teología de la creación del hombre desde la perspectiva de la filiación, señalando que, al crearlo, Dios utilizó sus manos y lo formó de tierra, teniendo de modelo al Verbo:

«Al hombre empero lo plasmó Dios con sus propias manos, tomando el polvo más puro y más fino de la tierra y mezclándolo en medida justa de virtud. Dio a aquel plasma su propia fisonomía, de modo que el hombre, aun en lo visible, fuera imagen de Dios. Porque el hombre fue puesto en la tierra plasmado a imagen de Dios»⁵⁵.

Este texto eminentemente cristológico, que refleja además la participación de la trinidad en la formación del hombre, tiene una gran importancia dentro de la mariología. El texto evoca uno de los títulos que los Padres, entre los que se encuentra también Ireneo, han dado a María al llamarla «tierra nueva». Releyendo este texto de la creación del hombre desde la óptica mariana, la presencia de María se muestra como esencial en la dinámica soteriológica de Dios mostrada como un abrazo realizado con sus manos. Por su sí al proyecto de Dios, María hizo posible que el Hijo, que desde siempre estaba junto a Dios y era Dios, se hiciera hombre e hiciera posible que el abrazo salvador de Dios se realizara en carne.

En la encarnación, el hecho de que Dios haya elegido encontrarse con el hombre en Cristo, pone de manifiesto que ha querido realizar el encuentro no en el terreno plenamente divino ni en el terreno solamente humano, sino en el medio,

⁵⁵ San Ireneo, *Demostración de la Predicación Apostólica*, ed. Eugenio Romero Pose, (Madrid: Ciudad Nueva, 1992), 11.

en el Único Mediador que, siendo Hijo, se hace camino para mostrar la paternidad salvadora de Dios al compartir su filiación.

«Por eso el Verbo de Dios se hizo hombre y el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, para que el hombre unido al Verbo de Dios y recibiendo la adopción se haga hijo de Dios. Porque de otra manera no podíamos recibir la incorruptibilidad y la inmortalidad si no hubiésemos sido unidos a la incorruptibilidad y la inmortalidad»⁵⁶.

Este fragmento del *Adversus Haereses* centrado en la doctrina de la encarnación nos permite percibir el fuerte tenor soteriológico de la teología del obispo de Lyon, pues como nos muestra el texto, en el encuentro entre Dios y el ser humano, el único beneficiario es el hombre, ya que al encontrarse con Dios como Padre en el camino (en Cristo), este le recibe como a hijo y dándole su abrazo, le salva otorgándole la incorruptibilidad y la inmortalidad propias del Hijo. La imagen del abrazo pone de manifiesto no solo la implicación de Dios, que es quien lleva la iniciativa, sino que al precisar de la aceptación y respuesta de quien recibe dicho abrazo, también da cuenta de la colaboración humana en Cristo, que en el fondo es lo que refleja María con su vida.

Esta posibilidad verdadera de percibir y recibir el abrazo de Dios en su Hijo encarnado fue real a partir del sí de María que permitió la entrada de Dios en la historia en la vida del Hijo⁵⁷ haciéndola historia de salvación⁵⁸; de manera que participar de dicho abrazo exige seguir al Hijo e identificarse con su vida.

Seguido con lo anterior, María se nos da como modelo, en su condición de madre y discípula, de quien ha recibido plenamente este abrazo. Ella, que ejemplariza «la máxima realización de la existencia cristiana como un vivir trinitario de “hijos en el Hijo” [...]» (DC 266) y que, por tanto, ha sabido avanzar por el camino de la salvación, es quien puede ayudarnos como intercesora y modelo en este

⁵⁶ Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*. III, 19, 1., trad. Antonio Orbe, S.J., *Espiritualidad de San Ireneo*, Analecta Gregoriana, (Roma: Editrice Pontificia Universidad Gregoriana, 1989), 172.

⁵⁷ El abrazo salvador de Dios no se ha de entender como un abrazo puntual, ya que el abrazo salvador de Dios implica toda la vida del Hijo. Dicho abrazo se inició en la encarnación cuando Cristo, como Hijo eterno, asumió plenamente la condición humana, y se consumó en la resurrección (que contiene en sí toda la historia de nacimiento y obediencia) cuando, como Hijo glorificado, mostró la realización del destino que Dios tiene en Él para todo el género humano: la participación en la filiación divina.

⁵⁸ Cf. Bernard Sesboué, - Joseph Wolins, *Historia de los dogmas. I El Dios de la salvación* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995), 131.

camino filial de salvación que es Cristo a fin de ser la Iglesia de los hijos de Dios, «[...] el lugar donde los hombres se [...] “hacen” real, profunda, ontológicamente, familia de Dios. Se convierten realmente en Hijos del Padre en Jesucristo» (DP 240).

1.2.1.3 María, intercesora en el camino filial de la salvación que es Cristo

«Hacer lo que Él os diga» (Jn 2,5)

Como ya hemos visto, el primer número del Documento Conclusivo presenta la mariología en función de la cristológica, ya que María es quien muestra con su vida la Vida del Hijo, para que la Iglesia tenga vida en Él. El texto termina con una cita del cuarto evangelio que explicita el carácter intercesor de María en favor de hombres (Jn 2,5). Su presencia en Caná da cuenta de su implicación mediadora en la obra salvadora del Hijo. Desde esta referencia bíblica nos adentraremos en su carácter intercesor.

«[...] hubo una boda en Caná de Galilea, y estaba allí la madre de Jesús. También Jesús y sus discípulos fueron invitados a la boda. Y como faltó vino, la madre de Jesús le dijo: “No tienen vino”. [...] Su Madre dijo a los sirvientes: “Haced lo que Él os diga”» (Jn 2, 1-3. 5).

En Caná, María nunca se pone delante del Hijo, pero sí se muestra dispuesta a intervenir y ayudar en las necesidades de sus más próximos. El acontecimiento como dato histórico no nos dice mucho de María, sin embargo, ver su interior es lo que importa, ahí donde se modela su petición a Jesús.

En este diálogo con Jesús, las palabras de María reflejan, en un primer momento, su fe obediente, ya que ella «no se dirige a Jesús simplemente como a un hombre»⁵⁹ sino creyendo que puede hacer algo para solventar una situación de necesidad. Esta fe de María, se manifiesta como una fe activa, ya que «su acto de fe es también el inicio de su misión: creer es ya actuar [...]»⁶⁰.

⁵⁹ Benedicto XVI, 39.

⁶⁰ Ibid., 30.

Y su actuar, como señala el Vaticano II, toma forma de intercesión. Invita a obrar al Salvador dando comienzo a su ministerio público (LG 58). A diferencia del resto de los presentes, María refleja con su intercesión el reconocimiento de su Hijo como Salvador. Porque cree en Él, intercede sencillamente, sin darle un plan, y sin querer cambiar el plan de Dios.

En Caná, ella «[...] simplemente informa a Jesús y le deja deducir lo que conviene hacer [...]»⁶¹. En todo caso, en Caná, su intercesión es discreta pero real⁶², y tiene una incidencia en la vida de los que siguen a Jesús, ya que, gracias a ella, los discípulos creyeron en Jesús, tal como señala el mismo san Juan (Jn 2, 11), de manera que con su fe motiva la fe de los discípulos, asumiendo así una función misionera y evangelizadora muy afín con la mariología presentada en esta V Conferencia. Su discreto modo de proceder puede tomarse como paradigma de lo que ha de ocurrir en la vida de la Iglesia⁶³: se necesita fe no solo para ser discípulo del Hijo, sino también para recurrir a la intercesión de María.

Lo sucedido en Caná hubo de conservarse a lo largo de toda su vida y perpetuarse sin cesar desde su Asunción a los cielos: nunca ha dejado de interceder por los hombres (LG 62) sino que ella, hija en el Hijo, sigue llevándolos al camino filial que es Cristo.

Aparecida habla de una mediación mariana en términos parecidos a la doctrina conciliar, y no la circunscribe a un texto concreto, sino que se extiende en la mayoría de sus referencias mariológicas (DC 37, 43, 265, 300, 364, 451, 524). No se trata solo del carácter escatológico e intercesor de María (en su condición gloriosa), sino también trata de poner en evidencia el carácter más histórico y cercano de su intercesión. María comparte hoy la vida y el caminar de la Iglesia, pues como señala Aparecida, ella sigue reuniendo a los hijos (DC 37), integrando a los pueblos (DC 43) y compartiendo su historia para llevarlos a Jesucristo (DC 265. 524).

⁶¹ Ibid., 39.

⁶² Cf. Domiciano Fernández, *María en la historia de la salvación, Ensayo de mariología narrativa*, (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1999), 94.

⁶³ Cf. Ibid., 90.

Este es pues el fundamento cristológico que cimienta la mariología de Aparecida y guía segura para orientar las novedades que esta Conferencia presenta respecto a las anteriores. A ellas dedicamos el siguiente apartado.

1.2.2 Novedades de la mariología de Aparecida

Como ya indicábamos, aunque Aparecida elabora su reflexión teniendo de fondo el rico camino reflexivo que le precede, también presenta en su reflexión sobre María algunas novedades. Entre ellas hemos elegido dos que, a nuestro parecer, tocan directamente la esencia dogmática de la mariología de Aparecida: el vínculo entre la mariología y la piedad popular, y la evolución en la comprensión de la figura de María.

1.2.2.1 El vínculo con la piedad popular

La mariología de Aparecida establece un vínculo muy estrecho con la piedad popular, de manera que ésta sería una de sus características determinantes. A pesar de ello, está en continuidad con el camino reflexivo de las anteriores Conferencias que la anteceden.

En *Rio de Janeiro*, aunque ya se insinuaba la relación entre mariología y piedad⁶⁴, se hacía de una manera muy puntual y desde una perspectiva apologética (DR 70). Por su parte, aunque una de las principales aportaciones de la Conferencia de *Medellín* haya sido la promoción de los movimientos populares⁶⁵, y aunque en ella se haya realizado un profundo estudio sobre la piedad popular integrándola plenamente en un contexto de pastoral eclesial⁶⁶, sobre todo en su tema seis sobre «Pastoral Popular», sin embargo, omitió en sus reflexiones la vinculación de ésta con la mariología.

⁶⁴ El texto de *Rio de Janeiro* en su título VII sobre el protestantismo y movimientos anticatólicos hace referencia a la importancia de la devoción mariana como defensa de la fe (DR 70).

⁶⁵ Armando Raffo, "De Rio de Janeiro a Aparecida. Aportes de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño al dinamismo de sus pueblos y a la Iglesia universal", 284.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 317.

Puebla también abordó el tema de la piedad popular refiriéndose a él como lugar privilegiado de la evangelización. Al igual que Medellín, dedicó un apartado de sus trabajos a la profundización sobre este tema⁶⁷ donde, al referirse a la evangelización y la religiosidad popular dio, sobre ella definiciones y afirmaciones fundamentales, marcó tareas y desafíos, e invitó a su estudio con criterios teológicos y pastorales para descubrir su potencial evangelizador. En todo caso, la vinculación entre mariología y religiosidad popular solo apareció a lo largo de las reflexiones del documento de Puebla de manera puntual (DP 283, 284, 286, 289, 446, 448 y 963).

Santo Domingo, se limitó a asumir las reflexiones precedentes sobre la piedad popular estableciendo un vínculo entre ésta y la mariología que permitió entender y valorar la devoción mariana como expresión de la misma (DSD 53).

Ahora bien, en *Aparecida* despunta de forma visible la importancia de este tema. A lo largo de los diez capítulos del Documento Conclusivo, la figura de María aparece en la mayoría de las ocasiones vinculada con la religiosidad popular (DC 7, 37, 43, 99, 127, 160, 195, 259, 261, 262, 265, 274, 300, 320, 364, y 524), que incluso puede considerarse explícitamente «mariana» (DC 300). Además, en esta relación la figura de María siempre aparece orientada al misterio de Cristo.

Aparecida subraya la función de María dentro de la religiosidad popular como factor de unidad (en Cristo) en la diversidad (DC 37-43), así como su talante evangelizador dentro de las nuevas manifestaciones de religiosidad popular (DC 99), y muy especialmente, su vinculación con la devoción a Cristo sufriente (DC 127, 160, 261 y 262). También se contempla en este documento el carácter catequético que la devoción mariana adquiere dentro de la religiosidad popular en el contexto de la formación permanente de los discípulos misioneros (DC 300).

Esta relación, María-piedad popular, se percibe más todavía si tomamos en cuenta que el apartado que esta Conferencia dedica a la piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo (DC 258-265), antecede y prepara el apartado específico sobre María (DC 266-272).

⁶⁷ Concretamente en el tercer punto del segundo capítulo, dentro de su segunda parte (DP 444-469).

Entre ambos, hay una complementariedad temática que invita a tomarlos en conjunto a fin de ver, en la piedad popular, por la presencia de María, un lugar seguro de encuentro con Jesucristo y de ver, en la vinculación de la mariología con la religiosidad popular, una posibilidad para encarnar el evangelio.

En todo caso, cuando la mariología de Aparecida se inserta en el tema de la piedad popular presenta siempre una característica: la figura de María, si no está precedida por Cristo, remite a Él. Así se manifiesta. Esto guarda un valor capital para la reflexión dogmática, pues manifiesta que la mariología de Aparecida está en sintonía con la Tradición eclesial más antigua que, desde los primeros siglos, ha hablado sobre la Madre desde la reflexión del Hijo⁶⁸.

Así pues, a través de la mariología, que esta Conferencia se adentra en su reflexión pastoral en una realidad compleja que, por presentarse como factor cualificado de inculturación del mensaje evangélico, nos permite adentrarnos en terreno dogmático, dadas las implicaciones teológicas, antropológicas y eclesiológicas que la religiosidad popular supone.

En estrecha relación con esta vinculación entre la mariología y la piedad popular, el Documento Conclusivo muestra otra novedad que atañe al cambio de lenguaje y que permite profundizar en la humanidad de María. A esta segunda novedad dedicamos el siguiente epígrafe.

1.2.2.2 Evolución en la comprensión de la figura de María

Para percibir esta novedad realizaremos un recorrido sintético sobre los principales títulos con los que las Conferencias Generales se han referido a María en sus documentos finales.

«Stella maris», «Madre y Reina del Continente» o «Madre de la Iglesia y patrona de las Américas», fueron los títulos que recibió María en las Conferencias de *Rio*

⁶⁸ En este punto cabe recordar lo dicho en el Concilio de Éfeso (431), donde encontramos la afirmación conciliar que es considerada como la más importante que la Iglesia antigua hace sobre María. Ahí, se afirmó la unidad del sujeto cristológico mediante la defensa de la maternidad divina de María (*theotókos*), y como consecuencia, al hablar de María como la Madre de Dios, se afirmó también la comunicación de idiomas. Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 377.

de *Janeiro* y *Medellín*. En ellas la figura de María fue contemplada únicamente en su carácter escatológico (de intercesora gloriosa).

En *Puebla* comienza un cambio sustantivo que ya Juan Pablo II anunciaba en su homilía inaugural a esta Conferencia, cuando en la Basílica de Guadalupe en México, señalaba sobre María: «Se cumple lo que el último Concilio ha declarado acerca de Tu presencia en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Perseveras de manera admirable en el misterio de Cristo, tu Hijo [...]»⁶⁹. Esta orientación fue, tal vez, el inicio de una reflexión sobre María, más centrada en su condición de criatura.

Puebla resaltó el camino de fe, obediencia y pobreza de María y, a tenor con el Concilio, su vinculación con el proyecto salvador mediante el recurso a los momentos más relevantes de su vida como la Anunciación, su presencia en la pasión y en Pentecostés, además de manifestar también, por su Asunción, su cercanía con los hombres.

Así, a partir de Puebla, la reflexión mariológica del CELAM habla de María no solo como el fruto admirable de la redención, meta de todo cristiano, sino también como la cooperadora activa en ella (DP 293).

Posteriormente, *Santo Domingo* partiendo del fundamento bíblico, al hablar de la vida histórica de María abordó de forma especial, aunque puntual, el tema de la encarnación, preparando el camino para tratar en la evangelización la lógica de la encarnación. No obstante, mostró en su argumentación un vínculo sólido entre el misterio del Hijo con la Madre que no se circunscribe a un momento puntual de la historia.

Santo Domingo llama a María «madre de Cristo y de la Iglesia, la primera redimida y primera creyente [...] mujer de fe que ha sido plenamente evangelizada, la más perfecta discípula y evangelizadora [...]» (DSD 15). Además, citando el documento de Puebla en su número 283, la IV Conferencia se refiere a María como la «Protagonista de la historia por su cooperación libre, llevada a la máxima participación con Cristo» (DSD 104), quien recibe de su Hijo

⁶⁹ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, 35.

en las bodas de Cana, «la encomienda de preocuparse por el cuidado maternal de la humanidad, sobre todo de los que sufren» (DSD 163).

Aparecida, por su parte, recoge y amplía las argumentaciones de Puebla y Santo Domingo para realizar un fuerte subrayado en la vida histórica de María, siempre vinculada a la vida del Hijo. Con el lenguaje expresado en los mismos títulos que encabezan la reflexión mariología, *Aparecida* destaca de María su condición de «Madre», «discípula»⁷⁰ y «misionera». Además, al acompañar su reflexión con un rico entramado escriturístico y con referencias a la doctrina conciliar y a las anteriores Conferencias, proporciona solidez a sus afirmaciones.

Un claro ejemplo de este cambio de lenguaje y comprensión lo tenemos en el número 266 con el que el Documento Conclusivo inicia el apartado dedicado al tema mariano. Ahí podemos ver este cambio que, vinculado al contenido de la evangelización, hace posible una comprensión más cercana y humana de la figura de María, que aparece como una mujer que cree, obedece, medita, peregrina, sufre incompreensión y busca:

«[...] por su fe (Lc 1,45) y obediencia a la voluntad de Dios (Lc 1, 38), así como por su constante meditación de la Palabra y de las acciones de Jesús (Lc 2, 19.51), es la discípula más perfecta del Señor (LG 53). [...] con su fe, llega a ser el primer miembro de la comunidad de los creyentes en Cristo, y también se hace colaboradora en el renacimiento espiritual de los discípulos. Del Evangelio, emerge su figura de mujer [...] conscientemente orientada al verdadero seguimiento de Cristo. Ella ha vivido por entero toda la peregrinación de la fe como madre de Cristo y luego de los discípulos, sin que le fuera ahorrada la incompreensión y la búsqueda constante del proyecto del Padre [...]».

Dentro del texto podemos subrayar el carácter de discípula de María, aspecto central en la reflexión teológica y pastoral de esta Conferencia, ya que de un buen discipulado se sigue la posibilidad de ser una Iglesia que sigue fielmente a Cristo y cumple su mandato misionero.

⁷⁰ Siguiendo el análisis y valoración que se hace en el apartado mariológico de la Lógica de la Fe respecto a la doctrina sobre María, este título está en sintonía con la reflexión conciliar expresada en *Lumen Gentium* 63, que presenta a María como discípula ejemplar. Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 367.

En todo caso, baste con decir ahora que este fragmento se centra en la fe obediente de María, ya que la consideración más a fondo de esta fe y, por tanto, del carácter más humano de María, lo realizaremos en el tercer capítulo de nuestro trabajo, cuando nos adentremos en la figura de María como maestra de fe, esperanza y caridad de los discípulos de su Hijo.

Antes de terminar este primer capítulo cabe hacer un balance final que nos permita agrupar y clarificar las claves mariológicas que han ido emergiendo, y que son la base del fundamento dogmático-mariológico de esta V Conferencia. Como característica esencial de su mariología podemos señalar en primer lugar su *sólido fundamento cristológico*. Desde él se entiende el papel de María como Madre e intercesora. En segundo lugar, hay que destacar cómo Aparecida asume en su mariología la *perspectiva escatológica* mariana que posibilita poner de relieve el rol de intercesora de María, acentuado por las Conferencias de Rio de Janeiro y Medellín. En tercer lugar, hay una *fuerte perspectiva eclesiológica* que había desplegado Puebla y continuado Santo Domingo, que Aparecida recoge permitiéndole orientar y expresar su mariología con una fuerte impronta pastoral centrada en la evangelización. En cuarto lugar, en esta V Conferencia, y en continuidad con Santo Domingo, da peso a la figura de María en la tarea de la *inculturación del evangelio*, en situaciones específicas y nuevas, como por ejemplo el tema de las minorías o de la migración. Por último, destaca la condición plenamente humana de María.

CAPÍTULO II: La esencia dogmática de la mariología de Aparecida

Con nuestro segundo capítulo pretendemos iluminar el fundamento dogmático que cimienta la mariología de Aparecida. En este capítulo, que constituye el corazón de nuestro trabajo, hemos de indagar y mostrar que la reflexión pastoral de esta V Conferencia tiene una mariología con un rico y profundo potencial evangelizador que se enraíza en su base dogmática.

Este capítulo constara de dos partes. Una primera dedicada a mostrar la recepción que Aparecida ha hecho de la tradición mariológica en el Documento Conclusivo. En un primer momento centraremos nuestra atención en los títulos de «Madre de Dios» y «Madre de la Iglesia». Ambos ocupan un lugar importante, no solo por su presencia cuantitativa, sino porque, además, son la manifestación de lo que pedía el Concilio: una mariología no aislada y que muestra un equilibrio entre las tendencias *crístotípica* y *eclesiotípica*⁷¹.

A través del uso del título de «Madre de Dios» nos será posible ver la estrecha vinculación de María con el Hijo, ligada a él y a su obra al servicio de la redención. Además, desde la relación con el Hijo, la maternidad divina se convierte en el quicio sobre el que se ha de desarrollar la mariología explicitando sus contenidos básicos y sus dogmas⁷². De esto da cuenta el Documento Conclusivo en un pequeño número, el 141, en el que a la vez que se compendian los dogmas marianos, también se les ubica en un marco cristológico y trinitario. Con un acercamiento a este pequeño número enriqueceremos la reflexión de la maternidad divina como quicio de la mariología.

De igual forma, a través del título de «Madre de la Iglesia», María se nos muestra inserta ya no solo en el misterio de Cristo, sino en el de la Iglesia, tal y como pedía el Concilio.

⁷¹ Al respecto, como comenta Gabino Urríbari al acercarse a la reflexión mariológica emanada del concilio, «una de las claves de fondo de la presentación de la figura de María radica en la vertebración de la cristología y la eclesiología». Cf. Gabino Urríbari, «Cristología- soteriología- mariología», 376-378.

⁷²Cf. *Ibid.*, 377.

Este título, «Madre de la Iglesia», que enriquece la reflexión mariológica, sobre todo, posconciliar, tiene mucho que aportar a la mariología de Aparecida, de manera que detenernos en él, será la condición de posibilidad para encauzar posteriormente las líneas de acción en la evangelización para la Iglesia, a fin de que sea, como María, Madre y virgen, creyente y obediente al plan de Dios.

Para concluir esta primera parte de nuestro segundo capítulo nos acercaremos a otra de las características que pedía el Concilio para la mariología y que Aparecida introduce en su reflexión: destacar la relación de María con la Trinidad y ubicarla en la historia de la salvación⁷³. Nos adentraremos en el Documento Conclusivo para mostrar cómo se ha plasmado en él esta petición conciliar ubicando la maternidad de María en una perspectiva trinitaria y dentro de la historia de la salvación.

La perspectiva trinitaria nos abrirá camino para abordar la segunda parte de este capítulo en torno a la singular dignidad de María, Madre de Dios y de la Iglesia en los tres grandes misterios de la salvación: Encarnación, Pascua y Pentecostés, que delinearán la estructura de esta parte, viendo en ellos cómo y hasta qué punto se inserta María en la obra redentora del Hijo.

2.1 La mariología de Aparecida en armonía con la Tradición

En consonancia con el marco hermenéutico que nos aportó el primer capítulo, podemos señalar ahora la recepción que Aparecida hace de la Tradición viva de la Iglesia. Esta V Conferencia General del CELAM llama reiteradamente a María Madre de Dios y Madre de la Iglesia, además de ubicar su reflexión dentro de la única historia de la salvación en una perspectiva trinitaria. Cada una de estas consideraciones nos permite mostrar esa recepción que Aparecida ha hecho en su reflexión pastoral tanto de concilios como de afirmaciones magisteriales. A explicitar dicha recepción dedicamos este apartado.

⁷³ Cf. *Ibid.*, 378.

2.1.1 *María Madre de Dios*

El Documento Conclusivo, en la mayoría de las ocasiones que habla de María, se refiere a ella como Madre (DC 1, 25, 37, 43, 127, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 524). Estas referencias encuentran su fundamento en la maternidad divina. El primer título atribuido a María en el texto es el de «Madre de Dios» (DC 1, 25) y, solo a partir de la hora pascual, por la donación del Hijo (DC 267), se le menciona también como Madre de la Iglesia en América Latina y el Caribe (DC 264).

Al hablar de María como Madre de Dios, Aparecida se pone a la estela de la Tradición viva de la Iglesia. Evoca la definición dogmática zanjada en Éfeso respecto a la maternidad divina de María con el título de la *Theotókos*⁷⁴ (DH 251), «la afirmación conciliar de la Iglesia antigua más fuerte y densa acerca de la figura de María [...] quicio sobre el que se quiere desarrollar la mariología»⁷⁵. En este sentido, acudir al acontecimiento que en el año 431 congregó a la Iglesia, será pauta segura para profundizar sobre la maternidad divina de María en la reflexión de esta V Conferencia del CELAM y, desde ella, arrojar luz sobre los contenidos básicos de su mariología.

Ahora bien, la afirmación de Éfeso solo se percibe en profundidad si se la considera en el contexto en que se formuló. A la fecha de la celebración del concilio de Éfeso, habían transcurrido ya 106 años desde la celebración de Nicea y, desde entonces, lo proclamado en el que fue el primer concilio ecuménico se seguía custodiando y afirmando con claridad, tal y como lo deja ver la dinámica de la primera sesión de Éfeso, en la que la aprobación del texto como ortodoxo, dependió totalmente de su conformidad con la fe nicena⁷⁶.

⁷⁴ Título eminentemente soteriológico. En él que se implican tanto la comunicación de idiomas como la unidad del sujeto encarnado. Además, como señala *Lumen Gentium* 66, y como profundiza Gabino Urríbarri en su *“Historia de la Teología I/2, Teología trinitaria y cristológica”*, este título ya poseía una tradición anterior refrendada en algunos Padres como Gregorio Nacianceno, Orígenes, Alejandro de Alejandría, Atanasio, Eusebio de Cesarea, Cirilo de Jerusalén, Epifanio de Salamina, Dídimo de Alejandría. Cf. Gabino Urríbarri, *Historia de la Teología I/2, X*, (Apuntes para uso exclusivo de los alumnos, curso 2016-1017), 19-20.

⁷⁵ Gabino Urríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 377.

⁷⁶ Cf. Gabino Urríbarri, *Historia de la Teología I/2, X*, 24. 39.

Nicea había profundizado en la divinidad del Hijo sosteniéndola y afirmándola, pero había dejado pendiente la cuestión de la unidad de la persona de Cristo. Junto a esto, la herejía de Apolinar seguía omnipresente en las discusiones de esta época necesitándose una respuesta concreta respecto a la unidad del sujeto cristológico y al modo de unión de las dos naturalezas. De fondo, lo que había que aclarar era cómo debía ser la constitución ontológica de Cristo para asegurar la salvación.

El acontecimiento privilegiado para esta reflexión fue la encarnación, donde María, con su singular dignidad, cooperó de modo directo haciendo posible la singular humanidad salvadora del Hijo. La cuestión fue abordada por dos escuelas teológicas, la alejandrina y la antioquena, representadas por las figuras de Cirilo de Alejandría y Nestorio respectivamente. Ambos parten de un rechazo directo del apolinarismo ya que, en su argumentación, «Apolinar se olvidó de María»⁷⁷, solucionando la cuestión de la unidad mediante la afirmación de una única naturaleza en la que la divinidad tenía la preeminencia, y donde la humanidad de Cristo se reducía a la carne⁷⁸. En ellos se encuentra el punto de partida de la convocatoria del concilio de Éfeso. Concretamente, en una disputa entre ambos sobre el título de *theotókos* (Madre de Dios) aplicado a María. Sus posturas quedaron expresadas en una serie de cartas que posteriormente fueron los documentos de reflexión del concilio.

Por un lado, Nestorio rechazaba el empleo del título «*theotókos*». En su lugar, prefería emplear el título «*Christotókos*» (Madre de Cristo), por parecerle que hacía más justicia a las afirmaciones escriturísticas, principalmente paulinas, desde las que deducía una diversidad de naturalezas que hacía prácticamente imposible la aplicación de nombres o propiedades del Logos a la humanidad. Nestorio quería salvaguardar la impasibilidad del Verbo junto al Padre frente a la pasibilidad de la naturaleza humana en Cristo, llamado así solo después de la encarnación, el que nace de una mujer y el que padece, una especie de portador de Dios. Su postura no deja lugar para reconocer la unidad del Logos encarnado y la comunicación de idiomas.

⁷⁷ Domiciano Fernández, 27.

⁷⁸ Cf. Gabino Urríbarri, *Historia de la Teología I/2, X, 7. 15.*

Por el contrario, Cirilo defendió el título de *theotókos* para salvaguardar la unidad del Logos encarnado. Para él María es Madre de la única persona del Verbo encarnado, quien en ningún momento dejó de ser Dios, sino que unió a su hipóstasis divina una naturaleza humana. Un fragmento de su segunda carta a Nestorio, que es todo un tratado de cristología alejandrina, expone su postura:

«No decimos que la naturaleza del Verbo, habiendo cambiado, se hizo carne, ni tampoco que se transformó en un hombre completo compuesto de alma y cuerpo. Lo que afirmamos más bien es que el Verbo, habiendo unido según la hipóstasis consigo una carne animada con un alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo de hombre. [...] las naturalezas unidas en una auténtica unidad son distintas; pero un solo Cristo e Hijo en las dos. No que se suprima por la unión la diferencia de naturalezas, sino que el encuentro de la divinidad con la humanidad en esta inefable y misteriosa unidad nos ofrece un solo Señor y Cristo e Hijo» (DH 250).

De principio a fin queda clara la fuerte concepción unitaria de la ontología de Cristo para Cirilo. Una concepción con finalidad soteriológica que, fundada en el término ciriliano de «unión hipostática» en el que toma parte el alma humana, da cuenta de la humanidad plena del Hijo en la encarnación, manifestación de un solo Señor y Cristo e Hijo, Logos que «subsiste antes de los siglos y que ha sido engendrado por el Padre, que ha sido engendrado según la carne por una mujer, no porque su naturaleza divina haya comenzado a existir en la Santa Virgen, ni porque ella haya tenido necesidad de un segundo nacimiento, después del tenido por el Padre [...]»⁷⁹, de manera que desde la concepción unitaria del nacimiento del Logos eterno se asegura la comunicación de idiomas.

Es pues el mismo Verbo, y no solo una naturaleza humana a la que luego descendería el Verbo, el que se encarna y nace del seno de María, de manera que Cirilo, no tiene reparo en llamar a María Madre de Dios y en afirmar que «para una confesión de fe correcta e irreprochable basta decir y confesar que la Virgen María es *theotókos*»⁸⁰.

⁷⁹ Traducción de la segunda carta de Cirilo a Nestorio de CAMELOT, utilizada por Gabino Uríbarri al comentar los elementos teológicos que se destacan en ella. *Ibid.*, 27-28.

⁸⁰ Domiciano Fernández, 237.

El empleo del título en sus textos puede verse explícitamente en un fragmento de su segunda carta a Nestorio⁸¹ o en el primero de los doce anatematismos en su tercera carta a Nestorio⁸².

En el decurso del concilio de Éfeso se aprobó la teología de Cirilo⁸³. Y aunque el concilio no emitió ningún decreto doctrinal, sus núcleos dogmáticos confirieron un lugar especial a la mariología por su declarada defensa de la maternidad divina de María, *theotókos*, que permite mostrar y garantizar la unidad del Logos encarnado e incluye la comunicación de idiomas y, desde ahí, una sólida cristología que habla del Dios que entra verdaderamente en el mundo mediante la cooperación integral de una virgen, el Dios con nosotros, con una humanidad completa y singular que es el quicio de la salvación⁸⁴.

Esta afirmación conciliar de Éfeso se recoge en esta V Conferencia General del CELAM al hablar de María, en primer lugar, como la Madre de Dios. Ahora bien, junto a este título, la llama también la gran misionera de los pueblos y evangelizadora (DC 25), de manera que su maternidad divina lleva implícita la maternidad eclesial, pues el título de Madre de Dios subraya la misión única de María expresada en un don recibido no para sí, sino para llevarlo al mundo⁸⁵.

Ella se constituye así, como la gran misionera de América Latina y el Caribe por ser la Madre de Dios (DC 25), la que orienta hacia Cristo Señor de la vida (DC 43), único camino al Padre y el único que nos lo da a conocer y nos lleva a Él de una manera verdaderamente humana⁸⁶.

⁸¹ «ellos [*los Padres*] no tuvieron inconveniente en llamar Madre de Dios a la Santa Virgen» (DH 251)

⁸² «Si alguno no confiesa que Dios es según verdad el Emmanuel, y que por eso la santa Virgen es madre de Dios (pues dio a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema» (DH 252).

⁸³ Pero Éfeso no se limitó solo a esto. Sus actas, entre las que destaca la segunda carta de Cirilo a Nestorio, han de ser leídas juntamente con la fórmula de unión del 433 que muestra un equilibrio entre las posturas de los alejandrinos y los antioquenos, consiguiendo cerrar la crisis abierta en Éfeso. Una lectura atenta del acontecimiento manifiesta que «la línea alejandrina no puede trazar por sí sola la línea central del dogma, sino que necesita incorporar elementos básicos de la sensibilidad antioquena». Gabino Uríbarri, *Historia de la Teología I/2, X*, 25. 40. Además, en lo que respecta a la Fórmula de unión, ésta es digna de mención por la relevancia teológica que supone, pues será fundamental en la reflexión cristológica posterior, sobre todo en Calcedonia, donde será la base para afirmar la doble consustancialidad de Cristo. Cf. Luis F. Ladaria, 19.

⁸⁴ Cf. Gabino Uríbarri, *Historia de la Teología I/2, X*, 38.

⁸⁵ Cf. Benedicto XVI, 34.

⁸⁶ Los capítulos 3, 4, 5 y 6 tienen bastas referencias que tratan de mostrar a un Jesús que manifiesta plenamente el amor de Dios al mundo, que se entrega; que resalta la dignidad de las personas con su encarnación; valora la familia y el trabajo y, desde éste, la ciencia y la tecnología; que ayuda a salir de la desesperanza y del subjetivismo; que construye identidades fuertes; defiende a los débiles y excluidos y

El quicio de la salvación es pues el Hijo, y la maternidad divina de María es en Él, el quicio sobre el que se ha de desarrollar la mariología y, desde ella, la antropología, pues ella nos descubre el lugar de la criatura ante el Creador. Como señala el Documento Conclusivo, toda su vida es «imagen espléndida de configuración al proyecto trinitario que se cumple en Cristo» (DC 141). Esta configuración «en Cristo» pide, en todo caso, ser precisada. La mejor forma de hacerlo es acudiendo a los demás dogmas marianos, y a esto nos ayudara nuestro siguiente apartado.

2.1.1.1 El número 141 del Documento Conclusivo. Condensación de los dogmas marianos

«Imagen espléndida de configuración al proyecto trinitario, que se cumple en Cristo, es la Virgen María. Desde su Concepción Inmaculada hasta su Asunción, nos recuerda que la belleza del ser humano está toda en el vínculo de amor con la Trinidad, y que la plenitud de nuestra libertad está en la respuesta positiva que le damos» (DC 141).

Maternidad divina, Virginitad perpetua, Concepción Inmaculada y Asunción son los cuatro dogmas marianos, de los que el número 141 solo presenta explícitamente tres. A la ausencia del dogma de la maternidad divina se podría argumentar que ésta, como vimos anteriormente, es el quicio de toda mariología, de manera que estaría como fundamento teológico implícito en este texto que ha de ser leído en el marco de las afirmaciones de la maternidad divina (DC 1. 25).

En esta misma línea se ha de señalar que la maternidad divina de María siempre va junto a la virginitad, puesto que su maternidad es virginal. Estos son dos dogmas que se garantizan recíprocamente⁸⁷, pues ambos «[...] constituyen [...] elementos centrales en la comprensión de la persona de Cristo ligados a la

enseña a luchar y defender la vida; que invita a cuidar el mundo. En una palabra, capítulos que muestra a un Jesús verdadero Dios y hombre con los hombres. Sobre este fundamento, los capítulos 7, 8, 9 y 10 muestran claramente esta cercanía humana del Salvador con los hombres, quien, por el Espíritu, los hace también partícipes (discípulos) de su misión para incidir humanamente en la Iglesia y el mundo, no solo para humanizarlo, sino para salvarlo.

⁸⁷ Cf. Benedicto XVI, 15.

salvación que él mismo nos otorga»⁸⁸. En este sentido, podemos decir que este texto lleva implícito, al mencionar a María Virgen, el dogma de la maternidad divina, condensando así los dogmas marianos.

Puesto que en el apartado anterior nos acercamos a la maternidad divina de María, nos disponemos ahora a profundizar sobre la virginidad desde su estrecha vinculación con la maternidad divina, viendo las consecuencias que de ésta se siguen para la antropología. Maternidad divina y virginidad serán el fundamento para hablar luego de los otros dogmas marianos: Concepción Inmaculada y Asunción.

La Virginidad de María

Antes de comenzar propiamente con la reflexión teológica en torno a la virginidad, cabe señalar que este dogma mariano ha estado presente a lo largo del camino trazado por el CELAM a partir de Puebla, pues mientras que Rio de Janeiro lo menciona solo como un título concreto sin desarrollar reflexión sobre el mismo (DR 3, 93), Medellín lo omite por completo. En este sentido, la mención de María Virgen en Aparecida ha de ubicarse y enriquecerse en el marco de la reflexión mariológica de Puebla (DP 188, 217, 271, 282, 293, 294, 296, 300, 700, 876, 912, 1184) y Santo Domingo (DSD 8, 32, 85, 104, 142, 143).

Nuestra pretensión es profundizar en la singular dignidad de María en la historia de la salvación (LG 67). Nuestro punto de partida estará en la Sagrada Escritura, aunque de los textos que nos aportan luz sobre la virginidad de María⁸⁹, optamos por centrar nuestra atención en la Anunciación (Lc 1, 26-38), el texto

⁸⁸ Gabino Uríbarri, *Historia de la Teología I/2, X*, 36.

⁸⁹ Entre estas referencias bíblicas destacamos: la genealogía de Mateo (1, 1-17) en la que, al llegar a Jesús, el verbo *gennáo* (engendrar) se dice en pasiva recalcando así la figura de María y su concepción virginal. De igual modo, el relato del anuncio a Jose también en el evangelio de Mateo (1, 18-25), en el que se afirma con claridad el nacimiento virginal de María. Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 381. En el trasfondo de estos textos neotestamentarios también hemos de tener en cuenta la profecía de Isaías (7, 14), profecía que habla de una virgen en cinta y su cumplimiento en la encarnación del Emmanuel. Benedicto XVI, 14. De igual forma, algunos exegetas se acercan al texto de Juan 1, 13 para hablar del nacimiento virginal. Domiciano Fernández, 330.

neotestamentario más importante para la mariología⁹⁰, y a nuestro propósito, para profundizar en la virginidad.

El texto nos permite identificar a una virgen desposada con José y con un nombre propio: María (v. 27). De igual modo, se muestra sobre ella una acción trinitaria: el Señor está contigo (v. 28); has hallado gracia delante de Dios (v. 30); vas a concebir en tu seno y dar a luz un hijo, Jesús (v. 31); el Espíritu Santo vendrá sobre ti. Y todo esto, para hacer posible una Nueva Creación manifestada en la plena humanidad de Cristo (v. 35), expresión del poder de Dios para incidir directa y verdaderamente en la historia a través de un parto singular (v. 36-37).

Este acercamiento al texto nos permite abordar, desde la teología expresada en la Anunciación, una doble realidad de Cristo que es central en toda la cristología y de la que se sigue la afirmación de la singular dignidad de María Virgen y Madre. Por un lado, el texto da cuenta de la verdadera humanidad de Jesucristo al hablar de él como hijo de María, siendo así uno de nosotros. Por otro lado, el nacimiento virginal, por obra y gracia del Espíritu Santo, singulariza la humanidad de Cristo haciéndola indispensable para la salvación, pues se trata de la humanidad de uno de la santísima trinidad⁹¹.

En consecuencia, podemos decir que «la virginidad de María se enraíza en un punto central de la dogmática»⁹² desde el que la teología señala una realidad cumplida y no un símbolo, un modelo literario o un mito: La encarnación redentora del Verbo. En este misterio, María, como señalaban los Padres de la Iglesia, puede ser contemplada como tierra virgen en la que la Semilla de Dios, su Verbo, no queda sola, sino que se une al maternal secreto de una tierra que se deja asumir plenamente⁹³ enriqueciéndose al mismo tiempo por lo que la Semilla le da.

Así, por el nacimiento virginal, María queda en una estrecha relación con el Hijo de la que se sigue para ella la afirmación de una *singular dignidad* entendida, como señala Aparecida (DC 267), en el marco de la única historia de la salvación, pues por el nacimiento virginal Dios mostró su capacidad de dejarse penetrar por

⁹⁰ Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 382.

⁹¹ Cf. Gabino Uríbarri, *Historia de la Teología I/2, X*, 36-37.

⁹² Cf. Domiciano Fernández, 313.

⁹³ Cf. J. Ratzinger; Hans Urs Von Balthasar., *María, Primera iglesia*, (Madrid: Ed. Narcea 1982), 13.

lo que es distinto de Él⁹⁴, su iniciativa de entrar verdadera y directamente en el mundo trayendo su salvación manifestada en carne⁹⁵. Y esto, sin menoscabar la integridad de la Madre (LG 57), sino antes bien potenciando su dignidad desde el principio haciéndola cooperadora libre y activa en la obra del Hijo (LG 59; DP 188, 293; DSD 104).

En este sentido, esa singular dignidad que se le asigna no le viene solo por la acción extrínseca de dar a luz al Hijo, sino que implica la totalidad de su persona, de manera que no basta con decir que «el camino de Dios para entrar en el mundo [...] pasó [...] por la virginidad»⁹⁶, sino que hay que añadir que esta fue una virginidad obediente⁹⁷. Como señala el Concilio (LG 53) y refrenda Aparecida (DC 266), la virginidad de María expresa para nosotros su obediencia y fidelidad total e incondicionada a la revelación, siendo a la vez una verdad revelada que nos ayuda a entender algo de nuestro misterio: la capacidad de la criatura para ser dócil al Espíritu y poner en Dios y en su plan de salvación, toda su fe, su obediencia y su disposición integral y libre. En una palabra, la virginidad es la traducción de la implicación en la misión⁹⁸.

Ante esta disposición integral y libre, Dios trino responde consagrando la virginidad de María⁹⁹ mediante la mayor comunicación de gracia que se puede imaginar en una criatura¹⁰⁰, de ahí las palabras del ángel en la Anunciación, escena plenamente trinitaria¹⁰¹: llena de gracia. Esta expresión, que es única en el Nuevo Testamento, hace referencia a una acción acontecida en el pasado con

⁹⁴ Cf. Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 180.

⁹⁵ Expresión acorde con la teología de San Ireneo, para quien la carne de Cristo es salvadora. Este fragmento de su *Epideixis* es una clara muestra de su doctrina de la *salus carnis*: «Hízose, pues, visible a fin de que íntegramente (es decir, en cuerpo y alma) recibiéramos una participación de esta incorruptibilidad. Y porque envueltos todos en la creación originaria de Adán, hemos sido vinculados a la muerte, por causa de su desobediencia, era conveniente y justo que, por obra de la obediencia de quien se hizo hombre por nosotros, fueran rotas las (cadenas) de la muerte [...]». Cf. San Ireneo, *Demostración de la Predicación Apostólica*, 31, ed. Eugenio Romero Pose, (Madrid: Ciudad Nueva, 1992), 118-119.

⁹⁶ Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 163.

⁹⁷ Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 383.

⁹⁸ Cf. Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 179.

⁹⁹ Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 383.

¹⁰⁰ Cf. Domiciano Fernández, 255.

¹⁰¹ Cf. Joseph Ratzinger; Hans Urs Von Balthasar, 64.

efectos que perduran en el presente¹⁰², de manera que la gracia en ella, manifestada como un amor activo¹⁰³ que no le ahorra nada de dificultades y sufrimientos¹⁰⁴, permanece operante a lo largo de su vida, tal y como lo expresa el Concilio al hablar de María como la agraciada desde su Concepción (LG 56) hasta su Asunción, a partir de la que es contemplada como Madre en el orden de la gracia (LG 61).

Siguiendo la misma argumentación conciliar, la gracia en María singulariza toda su vida haciéndola santa (LG 55, 56, 61, 63 y 67). De ahí se puede colegir la referencia a María como la siempre Virgen¹⁰⁵, siempre llena de gracia dispuesta a ser manifestación de la redención de Cristo en la Iglesia, pues «lo que ha sido verdad una vez, vale permanentemente para todos»¹⁰⁶. Por esta razón, su ser de Madre y Virgen, llena de fe, esperanza y caridad, es presentado como modelo para la Iglesia, y de todo en la Iglesia, institución y ministerio, a fin de que puesto en el espacio lleno de la gracia de su sí a la voluntad de Dios¹⁰⁷, también la Iglesia se muestre fecunda y llena de fe, esperanza y caridad.

Esto mismo es lo que tenían de fondo las reflexiones mariológicas de las Conferencias de Puebla y Santo Domingo. Ambas enriquecen la comprensión de este dogma en Aparecida y su aplicación para la Iglesia de Latinoamérica y el Caribe. Como señala Puebla «la virginidad maternal de María conjuga en el misterio de la Iglesia [...] dos realidades: ser toda de Cristo y con Él» (DP 294). Así, la Iglesia Latinoamericana y caribeña, junto con la Virgen y como ella (DC 268), se proclama virgen fiel (DSD 104) y esclava de Cristo, servidora suya y de los hombres (DP 271, 300, 700, 1184. DSD 85) con toda su fe y obediencia, para que también a ella la haga fecunda el Espíritu Santo en su evangelización (DP 294), alejándola así de un carácter meramente funcional o burocrático (DC 268).

¹⁰² Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 385.

¹⁰³ Cf. Benedicto XVI, 20. 48.

¹⁰⁴ Cf. Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 159.

¹⁰⁵ Afirmación que, junto a la maternidad divina, guarda también toda una tradición patristica, pues a partir del siglo IV, son muchos los autores que testimonian en sus escritos la virginidad perpetua de María, así por ejemplo en oriente los capadocios, Epifanio de Salamina, Juan Crisóstomo o Efrén Sirio. En occidente Atanasio, Jerónimo, Ambrosio y Agustín. Domiciano Fernández, 344.

¹⁰⁶ Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 159.

¹⁰⁷ Benedicto XVI, 49-50.

Desde este marco eclesiológico en el que se ubica la virginidad de María se entiende que esta afirmación dogmática se ha de mantener dentro de la Iglesia, tal y como ha venido haciendo la Tradición, sobre todo en los concilios de Constantinopla I (DH 150), Calcedonia (DH 301) y Constantinopla II (DH 427), Hasta la actualidad (CIC, n. 496; LG 63).

La Inmaculada Concepción

El dogma de la Inmaculada Concepción ilumina una larga tradición patristica, eclesial, teológica y magisterial¹⁰⁸. Definido por Pio IX en 1854 mediante la bula *Ineffabilis Deus*¹⁰⁹, fue recogido por el Concilio Vaticano II en el capítulo VII de su *Constitución Dogmática Sobre la Iglesia* (LG 56, 59, 64).

Este dogma también fue incorporado puntualmente a la reflexión del CELAM en las Conferencias de Rio de Janeiro (DR 3)¹¹⁰ y Puebla (DP 293, 298)¹¹¹, así como en Aparecida que solo lo trata en el citado número 141. El dogma se ilumina desde la maternidad divina y la virginidad de María, pues los textos escriturísticos que fundamentan estos dogmas son usados también para arrojar luz sobre el dogma de la Inmaculada Concepción. Entre ellos destaca nuevamente la Anunciación de Lucas (Lc 1, 26-38). Aunque ahora, a la reflexión exegética y teológica se añade el *sensus fidei* del pueblo de Dios, pues fue la meditación de

¹⁰⁸ Gabino Urribari al ocuparse del proceso que llevó a la definición de este dogma, respecto a la Patrística señala un consenso amplio, aunque no unánime de Padres desde los primeros siglos, de entre los que se pueden destacar: Orígenes, Hipólito, Epifanio, Eusebio, Jerónimo, Agustín, Efrén Sirio, Proclo de Constantinopla. En cuanto a la tradición eclesial señala la importancia de la devoción popular, especialmente a partir del siglo XI. Respecto a la implicación más teológica en torno a la defensa de este dogma se invita a ver el voto que algunas universidades y órdenes religiosas hicieron para impulsarlo. Finalmente, dentro de las principales afirmaciones magisteriales que impulsaron esta definición dogmática destaca la instauración de la fiesta litúrgica por Sixto IV en 1477 (DH 1400) y su extensión universal por Clemente XI en 1708. Cf. Gabino Urribari, «Cristología- soteriología- mariología», 384.

¹⁰⁹ El texto de la bula señala: «declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la bienaventurada Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción, por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo Salvador del género humano, está revelada por Dios» (DH 2803).

¹¹⁰ El texto de *Rio de Janeiro* solo se limita a mencionar el dogma al referirse a María como “Inmaculada Virgen”.

¹¹¹ Ambos números reflejan que el texto de Puebla introduce, aunque de forma muy puntual, la consideración de este dogma dentro de un marco cristológico. Así, María que es Inmaculada (DP 293) por su estrecho vínculo a su Hijo y su obra redentora (DP 298).

la escena de la Anunciación la que produjo en la fe de la Iglesia la convicción de la ausencia de pecado en María¹¹².

Esta particularidad tiene mucho que decir a una Iglesia en la que el *sensus fidei* se manifiesta vivo y fuerte, tal y como lo es la Iglesia latinoamericana y caribeña. De la meditación de la escena se siguen dos características que permiten deducir esta ausencia de pecado.

En primer lugar, la afirmación de *la total disposición de María para escuchar la Palabra de Dios*. Una disposición que da cuenta de una relación con Dios libre de la más mínima fisura, sin separación ni sombra, sino en una perfecta sintonía»¹¹³. En segundo lugar, *su condición de agraciada* que expresa la singular predilección por parte de Dios hacia ella haciéndola santa (LG 56). Llamarle la llena de gracia, es reconocer la acción permanente del amor de Dios en su corazón haciéndolo inmaculado desde el momento en que fue concebida por sus padres¹¹⁴. De ahí que ella sea vista como la siempre amada del Señor¹¹⁵. Además, como permite captar el texto de Lucas, esta especial intervención de la gracia en María se hizo en una perspectiva trinitaria, pues fue una gracia venida de Dios por el Espíritu que descendió en ella con vistas al nacimiento del Salvador, en todo semejante a nosotros menos en el pecado (Heb 4, 15).

Así, la santidad de María se ubica dentro de la historia de la salvación de Dios en un estrecho vínculo con su Hijo, y puede ser entendida como la expresión de la implicación de Dios en el nacimiento virginal de Cristo. Ella, por su sí lleno de fe, es hecha santuario puro y virginal en el que habita el Santo de Dios¹¹⁶ y, por eso, es venerada en la Iglesia como la bendita entre las mujeres (Lc 1, 42) por todas las generaciones (Lc 1, 48).

En todo caso, a la doble referencia de Lucas que enmarca el acercamiento exegético a este dogma, podemos añadir un acercamiento teológico centrado en la cristología. Como señala el concilio, María fue redimida de un modo eminente

¹¹² Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 384.

¹¹³ Cf. Benedicto XVI, 17.

¹¹⁴ Cf. Ibid., 19-21.

¹¹⁵ Cf. Ibid., 49.

¹¹⁶ Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 385-386.

en previsión de los méritos de su Hijo y recibió por su relación con Él una gran dignidad (LG 53).

En esta línea, Puebla nos recuerda que «según el plan de Dios, en María todo está referido a Cristo y todo depende de Él» (DP 292), de manera que «a María solo se le puede comprender desde Cristo»¹¹⁷, el Hijo de Dios, siendo así que la afirmación de su santidad y, por tanto, de su ausencia de pecado, también han de tener una razón cristológica.

En la Anunciación, María se une estrechamente con el Hijo por su sí en una característica concreta: su obediencia. Es desde la obediencia del Hijo eterno a la voluntad del Padre como el sí de María se hace un sí obediente, y como su obediencia da cuerpo a la obediencia humana y salvadora del Hijo¹¹⁸. Como señala el papa emérito comentando la escena de la Anunciación, el diálogo entre María y el ángel se realiza paralelamente al diálogo entre el Padre y el Hijo que da inicio a la encarnación, y que se ha recogido en Hebreos (10, 5-7):

«[...] El hijo eterno dice al Padre [...] he aquí que vengo para hacer tu voluntad [...] El sí del Hijo [...] y el sí de María -“Hágase en mí según tu palabra”- se convierten en un único sí [...] en esa unidad de voluntad con el Padre ha querido poner también ella su petición»¹¹⁹.

Esta única voluntad se manifestó económicamente en Jesús. Él, con su humanidad completa, se muestra en todo obediente al Padre. Su voluntad humana, que concuerda en todo con su voluntad divina, se expresa en una libertad perfecta por estar sustentada por la persona del Hijo¹²⁰. Desde esta libertad, al querer humanamente la salvación de los hombres, Él manifestó la profundidad de su condición filial, mostrando a la vez que el cumplimiento de los

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, 385.

¹¹⁸ Esta afirmación, que toca el tema de la voluntad por medio de la obediencia, nos hace orientar la mirada hacia el tercer concilio de Constantinopla (680-681). En dicho concilio se profundizó en la perfección de la naturaleza humana del Hijo subrayando su voluntad humana (DH 556) y, desde ella, la afirmación de la ausencia de pecado en Cristo. Ladaria, comentando la centralidad de la afirmación conciliar de la ausencia de pecado para la salvación, recurre a un principio usado en la tradición para mostrar el fundamento de esta: «la voluntad del Hijo es idéntica con la del Padre [...] existe una sola voluntad en la Trinidad santísima». Cf. Luis F. Ladaria, 23.

¹¹⁹ Benedicto XVI, 42.

¹²⁰ Cf. Luis F. Ladaria, 23.

designios de Dios en perfecta obediencia supone la perfección de la criatura y no su anulación o disminución¹²¹.

De forma análoga, María, como señaló el papa emérito, al poner su sí obediente en la unidad de voluntades del Hijo con el Padre, participa directamente, en previsión de los méritos de su Hijo, según lo afirmado por el Vaticano II (LG 53), de la perfección de la humanidad obediente de Jesús, el que no cometió pecado. Desde Él, María se convirtió, por su obediencia, en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano (LG 56) al hacer posible el principio de esa humanidad nueva.

Ella forma parte de esa humanidad nueva, libre del pecado e introducida en la unión plena con Dios que inaugura su Hijo, tal y como lo señala Puebla al comentar unas palabras de la Anunciación: «la inmaculada concepción nos ofrece en María el rostro del hombre nuevo redimido en Cristo» (DP 298).

En este sentido, la santidad de María es también expresión de su participación en la perfecta humanidad salvadora de Jesús. Así, por su estrecha vinculación a la vida salvadora de su Hijo, María, al igual que Él y siendo como el espejo¹²² de su santidad, muestra que «la dependencia radical de Dios no crece en proporción inversa, sino directa, con la verdadera autonomía ante Él»¹²³. Su santidad es así lo que recibe de la perfección que confiere la perfecta humanidad salvadora de Jesús al obedecer a la voluntad salvífica de Dios manifestada plenamente en Él (LG 56). Como consecuencia lógica de esta obediencia la Iglesia proclama de María su Asunción al cielo.

¹²¹ De esto se sigue la afirmación de la centralidad de la humanidad de Jesús para la salvación. Como comenta Ladaria, «si la unión hipostática es la mayor unión que puede absolutamente existir entre Dios y el hombre, en Jesús y no en otro lugar se ha de buscar la perfección de la humanidad, no a pesar, sino en virtud de su divinidad» *Ibidem*, 22-23. Así, Desde su humanidad obediente y libre de pecado, Él se hace causa de salvación para todos los que le obedecen (Heb 5, 8-9), siendo así el principio de una humanidad libre del pecado e introducida en la unión plena con Dios. Cf. Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 178.

¹²² Cf. Benedicto XVI, 35.

¹²³ Luis F. Ladaria, 23.

La Asunción de María al cielo

La definición de este dogma fue proclamada por Pío XII el 1 de noviembre de 1950, en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*¹²⁴. Fue recibida por el Concilio (LG 59) y también por la reflexión del CELAM, sobre todo en sus conferencias de Puebla (DP 293, 298, 844) y Santo Domingo (DSD 15, 32), siendo éstas el marco más directo para enriquecer la reflexión dogmática en torno a este dogma en Aparecida.

No obstante, esta proclamación de la condición gloriosa de María es afín a la terminología empleada por todas las Conferencias Generales del CELAM¹²⁵. Al igual que como ocurrió con el dogma de la Inmaculada Concepción, el dogma de la Asunción brota del *sensus fidei*. Pero a diferencia del dogma de la Inmaculada Concepción que se iluminaba con los textos bíblicos de la maternidad divina y de la virginidad, este dogma no tiene un texto bíblico claro que lo fundamente directamente. A pesar de ello, no han faltado razones para profundizar en este dogma desde la Escritura¹²⁶.

En todo caso, fue la profundización de la fe de la Iglesia junto a la reflexión teológica, sobre todo desde la dimensión litúrgica, expresada en una larga tradición¹²⁷ que supo contemplar la estrecha vinculación de la Madre con el Hijo, la que terminó asociando a María a la redención de Cristo¹²⁸.

¹²⁴ El texto que expresa la definición dogmática es el siguiente: «proclamamos, declaramos y definimos que es dogma divinamente revelado que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial» (DH 3903).

¹²⁵ Así, por ejemplo, la Conferencia de Rio de Janeiro la llama Reina del Continente en una perspectiva intercesora (DR 3); el mensaje a los pueblos de América Latina que acompaña a los documentos introductorios de Medellín se refiere a ella en esta misma línea como Patrona de toda la Iglesia en América Latina. Puebla y Santo Domingo también se hacen eco de estos títulos de majestad y grandeza aplicados a María desde su carácter intercesor (DP 293. DSD 32), a la vez que señalan el fundamento de su condición gloriosa: la participación en la redención de Cristo (DP 298. DSD 15).

¹²⁶ Como ejemplo claro de esto, hemos de mencionar las reflexiones del papa emérito sobre la Asunción de María. En su argumentación, Benedicto XVI recurre al texto del Apocalipsis (11,19) desde una exégesis patrística para señalar, desde el esquema de promesa-cumplimiento, símbolo-realidad, la relación que se establece entre el arca de la alianza y María, arca viviente de la alianza. A ella, por ser morada de Dios en la tierra, Dios le preparó una morada eterna en el cielo. Cf. Benedicto XVI, 21-24. 31.

¹²⁷ En esta tradición que acompaña la definición del dogma hemos de señalar en un primer momento la fiesta de la dormición de María, establecida en Oriente desde el siglo VI, y desde el siglo VII su celebración oficial en Roma, llamándose a partir del siglo VIII con el título de *Assumptio S. Mariae*. Cf. Gabino Urbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 386.

¹²⁸ *Ibid.*, 386.

Desde esta última consideración accedemos al sentido teológico de este dogma que expresa la profunda coherencia de la maduración de la fe de la Iglesia quien, partiendo de la maternidad divina y virginal de María, y en atención al dogma de la Inmaculada Concepción que había sido definido 96 años antes, habla de María como la que participa de una manera directa de obra de la redención del Hijo, participación que el concilio entenderá no en sentido pasivo sino activo (LG 56). Esta misma línea se moverán Puebla y Santo Domingo al hablar de María, no solo como el fruto admirable de la redención o primera redimida, sino como la cooperadora activa del Hijo en su obra de redención (DP 293. DSD 15).

Además, estas Conferencias señalan que esta participación activa es permanente (DP 298), pues la condición gloriosa de María, inmersa en el misterio de la Trinidad y participando directamente de la gloria del Hijo¹²⁹, no se reduce a la alabanza divina, sino que pone de relieve un carácter intercesor que la hace cercana a la Iglesia (DP 293, 298. DSD 15).

En este sentido, en María se refleja para la Iglesia la diástasis escatológica que la separa de la resurrección de Cristo, tal y como señala Puebla cuando dice que «en el cuerpo glorioso de María comienza la creación material a tener parte en el cuerpo resucitado de Cristo» (DP 298). Ella es la muestra de la elevación y divinización de la naturaleza humana junto al Dios trino y, por eso, intercesora cercana por el Espíritu.

La diástasis puede ser vista como la distancia que media entre la realidad ya presente de la irrupción del Reino en la Iglesia por la Resurrección y la consumación en la Parusía. Pero lo central es que remite a algo ya acontecido, aunque no consumado todavía¹³⁰, precisando además que la fe es la condición de posibilidad para habitar esta diástasis¹³¹.

¹²⁹ Cf. Benedicto XVI, 22.

¹³⁰ Desvinculándose de lo que, a nuestro parecer, se asemeja a la tesis de Moltmann respecto a una concepción de la resurrección de Cristo como utopía histórica soñada por la Ilustración, tesis que emparenta bien con el ambiente secularizado que se denuncia en el Documento Conclusivo. Cf. Gabino Uríbarri, *Cristología. Mariología, B. II. Resurrección*, 41.

¹³¹ En ella se han de conjugar la trascendencia y la inmanencia de Dios en Cristo, pues la distancia de la diástasis escatológica no se refiere a distancia física, o a lejanía, sino a un nuevo modo de estar con nosotros de Cristo, ya que ahora él está con nosotros desde Dios y al modo de Dios. Cf. W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca: Sígueme, 1984), 183. Además, su mediación expresa la inmediatez con Dios en el

San Pablo nos ayuda a profundizar en esto cuando dice que nuestra patria está en el cielo, y que hemos sido trasladados con Cristo al cielo, señalando con ello que el cielo está allí donde hay personas que están en Cristo por la fe¹³², y que ellos son expresión viva de que el reino de Dios ya está entre nosotros. Además, quien está en Cristo se distingue por la esperanza, pues quien espera se hace signo eficiente de la esperanza de vida¹³³, y su vida es una constante llamada a poner la confianza en Dios y hacer su voluntad, sabiendo que su esperanza no puede terminar porque tiene como fundamento al mismo Cristo en quien ya hemos recibido la plenitud. De todo ello encontramos un reflejo fiel en María.

Aparecida se refiere a María llamándola «mujer de fe», «oyente y practicante de la Palabra» (DC 266, 272), «obediente a la voluntad de Dios» y su interlocutora en el proyecto de salvación, la «discípula perfecta» del Señor (DC 266) y su «seguidora» más radical (DC 270) vinculada a su obra de forma total y permanente, es quien mejor vive y expresa en la Iglesia esta realidad escatológica.

Como señala *Puebla*, en la Asunción, la Iglesia está invitada en María, por la liturgia, a ser el símbolo de la Iglesia del Apocalipsis (DP 844), es decir, está constantemente invitada a ser, como María, un arca viva (Ap 11,19) que infunde la esperanza y alegría de Dios¹³⁴, pues si la presencia de María en la Iglesia provoca júbilo, es porque ella es garantía de la presencia del Salvador. Además, esta presencia escatológica de María en la Iglesia también es la muestra de la victoria definitiva sobre el mal. Y al referirse a la intercesión integral de María (en cuerpo y alma) por los hombres, *Puebla* también afirma que ella alumbró a un continente donde la profanación del hombre es constante, y donde muchos se repliegan en un pasivo fatalismo (DP 298).

María «[...] invita a echar las redes en el mundo para sacar del anonimato a los que están sumergidos en el olvido y acercarlos a la luz [...]», pues ella, en

mundo. cf. Luis F. Ladaria, 115. Así, podemos decir que Jesús es el cielo en la tierra, y siempre que se esté con Él se estará pleno, porque se estará con Dios.

¹³² Cf. W. KASPER, 187.

¹³³ Cf. *Ibid.*, 191.

¹³⁴ Como señala el papa emérito, María, en su condición gloriosa, comparte con los hombres todo lo que recibe de la gloria de Cristo al participar en su redención. Cf. Benedicto XVI, 23.24. 30-31.

su condición gloriosa, es como una estrella (DR 93; DP 168. 303; DC 25) que guía por el camino que conduce a la vida¹³⁵.

En María todo está referido a Cristo y todo depende de Él (DP 292). Por esta razón, queremos concluir nuestro acercamiento a los dogmas marianos con un texto que destaca la relación que se establece entre la reflexión sobre María y su vinculación a Cristo:

«Por la maternidad virginal, María está estrechamente vinculada al misterio de Cristo y a su redención [...] esta realidad exige la inmaculada concepción y la ascensión [...] La maternidad virginal también sitúa a María en una órbita de carácter eclesial [...] pues manifiesta que es [...] modelo del discípulo, realización del ser eclesial, modelo de la Iglesia, madre de los creyentes, figura en la que se cumple nuestra esperanza de redención»¹³⁶.

Este texto no solo refleja la conexión entre los dogmas marianos, también nos permite ver su realización y cumplimiento en la Iglesia y, desde ahí, nos permite avanzar hacia otra de las características destacadas en la mariología de Aparecida: su maternidad eclesial.

2.1.2 *María Madre de la Iglesia*

La mariología de Aparecida destaca los aspectos que han enriquecido la reflexión sobre María después del Concilio. Uno de estos aspectos, es el que se expresó en el título con el que Pablo VI honró a María al clausurar la tercera sesión conciliar llamándola «Madre de la Iglesia», expresión que tiene una rica tradición anterior, tanto patristica, como magisterial¹³⁷. En su discurso el papa mostró el fundamento dogmático de este título al hacer mención de los dogmas de la maternidad divina y la virginidad¹³⁸.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, 31. 57.

¹³⁶ Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 388.

¹³⁷ Domiciano Fernández nos ofrece un amplio estudio sobre el origen histórico de este título desde la patristica hasta el Vaticano II. cf. Domiciano Fernández, 279-292.

¹³⁸ Citamos solo un fragmento del discurso de Pablo VI recogido por Domiciano Fernández en su estudio sobre el significado y alcance de la maternidad divina. Dicho fragmento nos permite mostrar nuestra argumentación: «La divina maternidad es el fundamento de su especial relación con Cristo y de su presencia en la economía de la salvación operada por Cristo, y también constituye el fundamento principal

Desde entonces, la reflexión teológica ha incorporado y profundizado en la mariología esta característica. En dicho proceso se ubica también la reflexión mariológica del CELAM, que asumió esta prerrogativa mariana sobre todo a partir de *Medellín* (DM 8), como muestra de la recepción conciliar.

Por su parte, *Puebla* hace de este título prácticamente la síntesis de su reflexión mariológica. De hecho, el apartado dedicado a María lleva por título: «María Madre y Modelo de la Iglesia», (DP 282-303). *Santo Domingo* solo hace alusión al título (DSD 15. 143). Por lo tanto, será necesario recurrir al Concilio y a las anteriores Conferencias, sobre todo a *Puebla*, para ahondar en la significación de este título en el texto de *Aparecida*.

*Lumen Gentium*¹³⁹ parte del fundamento cristológico de la mediación mariana (Timoteo 2, 5-6), mostrando así que la maternidad de María, que incluye su misión, depende de Cristo y remite a Él, único mediador y redentor (LG 60, 61). Solo después de esta cita bíblica se habla de la mediación maternal de María en la Iglesia, una mediación subordinada a la del único Mediador (LG 61-62).

Por esta perfecta unión de María con el Hijo Redentor se une íntimamente a la Iglesia siendo en ella y para ella miembro, tipo, modelo y Madre, con un carácter intercesor que le ha valido para ser invocada con los títulos de «Abogada», «Auxiliadora», «Socorro» y «Mediadora» (LG 62, 63). Títulos que nos hacen comprender por qué María es honrada por la Iglesia con un culto especial que remite siempre al Hijo (LG 66). Culto prolongado y fomentado por el Concilio, que, no obstante, acentúa también la necesidad de *un serio discernimiento teológico y ecuménico* (LG 67. 69) que permita fortalecer verdaderamente la fe en el Hijo a través de la Madre (LG 67).

La singular dignidad de María y su mediación maternal esta siempre subordinada al único Mediador. Ella es llamada Madre de la Iglesia por ser la Madre de Cristo Cabeza; y es llamada también miembro de la Iglesia por participar de la redención de Cristo. El Concilio nos muestra así la íntima conexión que se

de las relaciones de María con la Iglesia, por ser madre de Aquel, que desde el primer instante de la encarnación en su seno virginal se constituyó en Cabeza de su Cuerpo místico, que es la Iglesia. María, pues, como Madre de Cristo, es también madre de los fieles y de todos los pastores, es decir, de la Iglesia». Cf. *Ibid.*, 255.

¹³⁹ De la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* recurriremos solo a los epígrafes III, IV y V de su capítulo VIII, pues en ellos encuentra la reflexión que el concilio realiza sobre María y la Iglesia (LG 60-69).

establece entre los títulos: «Madre de Dios» y «Madre de la Iglesia», de manera que la maternidad divina, vuelve a aparecer como cimiento teológico que sostiene el título de «María Madre de la Iglesia».

Esta reflexión mariológica conciliar, como ya hemos dicho, es retomada fundamentalmente por Puebla, donde también la maternidad divina aparece como el fundamento de la maternidad eclesial.

«[...] Tu, que en el momento de la Anunciación [...] has concretado todo el programa de tu vida [...] Te acercas a todos, buscas maternalmente a todos. [...] Que tu maternal presencia en el misterio de Cristo y de la Iglesia se convierta en fuente de alegría y de libertad para cada uno y para todos: fuente de aquella libertad por medio de la cual “Cristo nos ha hecho libres”, y finalmente fuente de aquella paz que el mundo no puede dar, sino que solo da Él, Cristo»¹⁴⁰.

Las palabras del papa Juan Pablo II durante su homilía en la Basílica de Guadalupe, fueron camino seguro para Puebla al orientar su reflexión mariológica en torno a la maternidad eclesial, pues en María, como dice el texto, «el pueblo creyente reconoce en la Iglesia la familia que tiene por madre a la Madre de Dios» (DP 285). Resaltando la centralidad del Espíritu a lo largo de la vida de María y desde el inicio de la vida de la Iglesia, Puebla muestra al Espíritu como el que hace posible que ella sea llamada Madre de la Iglesia con un carácter intercesor, permanente y universal, en virtud de su estrecha unidad con el Redentor (DP 286, 287, 288. 302).

El título de «Madre de la Iglesia» se ve enriquecido con otros que lo complementan. Es llamada «Reina maternal», «educadora de la fe», «pedagoga del Evangelio» y «presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios» (DP 289, 290, 291). Su maternidad queda delineada sobre las características que hacen posible para la Iglesia lo que ella es: hija en el Hijo (DC 266). María infunde amor y suscita esperanza (DP 291) y, al hacerlo, cuida que el evangelio penetre y conforme la vida de los cristianos para que lleguen a la madurez de la plenitud de Cristo (DP 288. 290).

¹⁴⁰ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, 38-39.

Puebla se centra en el ser maternal de la Iglesia expresado sobre todo en la tarea de la evangelización, en la que María tiene un papel importante al ser su modelo. Ella, que dio su sí al designio del amor de Dios entregándose activa y plenamente a su realización (DP 292, 293), enseña y ayuda a la Iglesia a entregarse plenamente para engendrar nuevos hijos en un parto que «siempre se reitera» (DP 288).

Para explicitar el alcance de la ejemplaridad de María en la Iglesia, la conferencia de Puebla afirma que, siguiendo a María, la Iglesia ve el modelo según el cual es llamada a ser comunidad de fe y de gracia, servidora activa, obediente y entregada integralmente a la voluntad de Dios, a fin de que la haga fecunda en la caridad por la acción del Espíritu (DP 294. 296. 297. 299. 300. 302.). La Iglesia se siente invitada a despertar, a través de su carisma maternal, el corazón filial de todo hombre e insertarlo en la familia de Dios (DP 295) y ser así Iglesia nueva, inmaculada y santa, partícipe de la vida resucitada de Cristo (DP 298).

Puebla termina su apartado mariológico con un texto que muestra la centralidad de María en la evangelización.

«El pueblo latinoamericano sabe todo esto. La Iglesia es consciente de que “lo que importa es evangelizar no de una manera decorativa, como un barniz superficial” (EN 20). Esa Iglesia, que con nueva lucidez y decisión quiere evangelizar en lo hondo, en la raíz, en la cultura del pueblo, se vuelve a María para que el Evangelio se haga más carne, más corazón de América Latina [...] Que María sea en este camino “estrella de la Evangelización” (EN 81)» (DP 303).

El texto, que refleja lo que en otros lugares *Puebla* denomina «la pedagogía de la encarnación» (DP 272), es una invitación para toda la Iglesia a actualizar, con y como María Madre, en y por el Espíritu, el misterio de la encarnación.

Desde esta referencia de Puebla nos podemos asomar a la fuerte impronta mariana y eclesiológica, tal y como se articulan en el texto de *Aparecida* que, desde el inicio, hace referencia a María como Madre de la Iglesia en América Latina y el Caribe (DC 25) permitiéndole hablar de una Iglesia con sello mariano (DC 267). Este es el marco desde el que *Aparecida* presenta a María como la Madre artífice de comunión, que ha contribuido a tomar conciencia de la común condición de hijos y hermanos en la diversidad de advocaciones (DC 37. 43); la

que brinda protección a los hijos más pequeños y los integra como pueblos en torno a Jesucristo (DC 265); la que fortalece los vínculos fraternos entre todos, alienta a la reconciliación y el perdón, y ayuda a que los discípulos de su Hijo se experimenten como la familia de Dios (DC 267).

Y en esta misma línea, María se nombra como la que en la Iglesia confiere «alma» y ternura (DC 268), ayudándole al mismo tiempo a recibir los dones del Espíritu para ser Iglesia misionera bajo su impulso (DC 269), la que hace de la Iglesia la «casa y escuela de comunión», que fortalece la fe y propicia las actitudes de acogida y servicio, preparándola así para ser espacio espiritual para la misión (DC 272. 364. 524) en una historia de salvación que hace presente el amor trinitario (DC 242).

2.2 La maternidad de María en los tres grandes misterios de la salvación

En continuidad con lo visto en el apartado anterior que nos dejaba la invitación a acoger el signo mariano para la Iglesia de América Latina y el Caribe a fin de inculturar hondamente el evangelio, hemos de fijar ahora la atención en la riqueza que guarda la maternidad de María dentro de los tres grandes misterios de la salvación: Encarnación, Pascua, Pentecostés¹⁴¹.

Desde estos misterios en los que María se vincula estrechamente a su Hijo, intentaremos ver su incidencia en la redención, ya que «es Cristo quien ilumina el verdadero alcance teológico de María. Cuanto más se resalte la importancia de la humanidad de Cristo en la obra redentora, tanto mayor relieve adquiere la función de María en la misma»¹⁴².

¹⁴¹ Siguiendo la propuesta evangelizadora de la Conferencia de Santo Domingo, que luego de presentar a María como la mujer capaz de inculturar el evangelio, la vincula fuertemente a la obra del Hijo: «María [...] sabe estar presente en nuestras tierras como Madre [...] (DSD 229)», su presencia guía, de manera que «[...]ante la crisis cultural en la que van desapareciendo valores evangélicos y humanos fundamentales, se presenta a la Iglesia un desafío gigantesco para la nueva evangelización, al que se ha de responder con el esfuerzo de la inculturación del evangelio. Es necesario inculturar el evangelio a la luz de los tres misterios de la salvación: la navidad [...] la pascua [...] y pentecostés [...] (DSD 230)».

¹⁴² Domiciano Fernández, 189.

Cada uno de estos misterios nos permitirá mostrar, además, la perspectiva trinitaria e histórico salvífica que enmarca la maternidad de María dentro del texto, reflejo de la recepción de la doctrina conciliar¹⁴³. Por otra parte, junto a esta línea de continuidad y recepción conciliar que muestra Aparecida, también hemos de señalar la sintonía que, desde la perspectiva trinitaria, se establece con la reflexión del CELAM, sobre todo con Puebla y Santo Domingo, Conferencias en las que la figura de María no solo se inserta en la tarea de la evangelización como elemento extrínseco, sino también en su contenido, dentro de una historia de salvación que hace presente el amor trinitario.

Al adentrarnos en cada uno de estos misterios, tomaremos como punto de partida un fragmento de *Lumen Gentium*.

«María [...] al aceptar el mensaje divino [...] se consagró totalmente [...] a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo con diligencia al misterio de la redención con El y bajo El, con la gracia de Dios omnipotente. Con razón, pues, piensan los Santos Padres que María no fue un instrumento puramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres» (LG 56).

Este fragmento de la doctrina conciliar resalta la fe y la obediencia de María, y nos ofrece una pauta de orientación para adentrarnos en cada uno de los misterios de la salvación, desde esta clave de la fe obediente. Junto al Hijo, y como la primera creyente (DC 266), acompaña la realización de la obra salvadora de Dios con su criatura. Ella no solo está estrechamente unida al Hijo, sino también a los hombres que necesitan salvación (LG 53). Con su fe y su obediencia, se hace paradigma de lo que ha de acontecer en cada uno de los hijos de Dios.

¹⁴³ Como señala Gabino Uríbarri al comentar las características que definen y estructuran el capítulo octavo de *Lumen Gentium*, el Concilio en su mariología «destaca la relación con la Trinidad. Si no se articula correctamente no se le podrá ubicar bien en la historia de la salvación [...]». Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 378.

2.2.2 *María Madre en la Encarnación*

«Interlocutora del Padre en su proyecto de enviar su Verbo al mundo para la salvación humana [...]» (DC 266).

«[...] ella [...] tuvo una misión única en la historia de la salvación, concibiendo, educando y acompañando a su hijo hasta su sacrificio definitivo.» (DC 267).

Dentro del Documento Conclusivo, este par de fragmentos son los que mejor nos muestran el papel de María en el misterio de la Encarnación. El primero de ellos nos remite a la Anunciación al denominarla «interlocutora del Padre», lo que nos permite contemplar la Encarnación como un momento trinitario¹⁴⁴ en el que se pone de manifiesto el cumplimiento del único plan de salvación querido por Dios, vivido y experimentado en primer lugar por María.

De igual forma, el lenguaje que se usa en este fragmento hace resonar la teología que se encuentra en el prólogo del cuarto evangelio, donde el tema de la filiación aparece como uno de los ejes transversales de la narración. En el texto, María se muestra no solo como interlocutora sino, sobre todo, como hija del Padre.

Como glosa de este primer fragmento encontramos el segundo, donde se confirma la recepción del proyecto de Dios por María, que la convierte en madre del Hijo y su discípula perfecta (DC 266) y radical (DC 270). De este par de textos se desprende una doble consideración de María: ella es hija y madre. En ella, estas dos características no entran en contradicción, sino que cada una aporta un matiz distinto que permite mostrar, desde un equilibrio, la visión unitaria de la historia de la salvación desplegada en perspectiva trinitaria donde María es hija y madre.

Ella muestra que para ser verdaderamente la Madre del Hijo se tiene que ser hija del Padre y dócil al Espíritu (LG 53), de manera que hemos de entender su maternidad desde la participación en la filiación divina del Hijo por el Espíritu,

¹⁴⁴ Cf. Joseph Ratzinger; Hans Urs Von Balthasar, 64.

esa filiación que Juan señala en su evangelio centrada en la fe (Jn 1,12), y que Balthasar llama «filiación primaria»¹⁴⁵:

«María fue capaz de ser la Madre del Hijo eterno por haber sido iluminada e instruida por el Espíritu Santo de la filiación eterna del Hijo en el seno del Padre, de manera que Ella enseña al Niño temporal como madre, lo que a Ella de antemano le enseñaba el Espíritu Santo como niña de Dios. Por eso, Ella fue iniciada en todos los misterios del ser niño como ninguna otra criatura y lo inaudito, pero esencial en Ella, era que mediante su maduración corporal y espiritual nunca podía superar esa filiación de Dios [...]»¹⁴⁶.

Desde esta filiación primaria que le permite a María ser hija del Padre y madre del Hijo por su docilidad al Espíritu, nos acercamos, en un primer momento, a su figura de Hija en la Anunciación. En este pasaje contemplaremos, con el trasfondo de la Hija de Sión: su fe.

La Anunciación será la puerta para adentrarnos propiamente en el misterio de la Encarnación por el que ella se transforma en madre del Hijo al obedecer y ponerse a la plena disposición del plan salvador de Dios.

2.2.2.1 La filiación de María en la Anunciación, expresión de su fe en Dios

«[...] la Anunciación [...] no es en su totalidad una escena cristológica, sino además una escena trinitaria. Su estructura es ostensiblemente la primera revelación de la Trinidad de Dios»¹⁴⁷.

Estas palabras de Von Balthasar nos ayudan a ubicar la figura de María en el marco trinitario. No se recalca solo su estrecha vinculación con el Hijo, sino también su relación con el Padre y con el Espíritu Santo dentro del único proyecto de salvación, tal y como señala el mismo texto de Aparecida, cuando dice que

¹⁴⁵ Hans Urs Von Balthasar, *Si no os hacéis como este niño* (Santa Fe-República Argentina: Fundación San Juan, 2006), 96.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 98.

¹⁴⁷ Joseph Ratzinger; Hans Urs Von Balthasar, 64.

con María «providencialmente unida a la plenitud de los tiempos (Gal 4,4), llega a cumplimiento la esperanza de los pobres y el deseo de salvación» (DC 267).

Desde estas líneas del apartado mariológico de Aparecida que evocan la figura de la Hija de Sión, nos adentramos al acontecimiento de la Anunciación para mostrar el carácter filial de María, la hija predilecta del Padre (LG 53).

«Decid a la Hija de Sión: llega tu salvador [...]» (Is., 62, 11).

«Da gritos de alegría, Hija de Sión [...]» (Sof., 3, 14).

«Canta y regocíjate, Hija de Sión: pues vengo para morar en medio de ti [...]» (Zac., 2, 14; 9, 9).

Como tuvimos ocasión de ver en el apartado anterior, la mariología de Aparecida recurre principalmente al evangelio de Juan y Lucas. Esta tripleta de citas veterotestamentarias son precisamente las que se recogen en el evangelio de Lucas para fundamentar su teología en torno a María, de manera que acudir a ellas nos arrojará luz en la comprensión de la Anunciación.

Además, tomando en cuenta que «el hilo conductor y la idea central que recorre el conjunto de la Escritura es el deseo de Dios de establecer una alianza con la humanidad [...] que implica una relación especial entre Dios y el pueblo», estas citas sintetizan una larga tradición en la que el pueblo de Israel se personifica en una mujer -la «Hija de Sión»¹⁴⁸- con quien Dios establecería su alianza.

Esta imagen se enriquece generalmente con algunas características. De entre ellas sobresale, en primer lugar, su virginidad¹⁴⁹, característica que le viene del mismo Dios, ya que Él la ha desposado (Is 62, 5). De igual forma, se habla de ella como madre que engendra en el dolor¹⁵⁰ (Miq 4, 10) y en una perspectiva universal¹⁵¹ (Sal 87, 5-6). Dichas características unidas en la imagen de la Hija de Sión se harán profecía del pueblo que espera al Mesías y, en el Nuevo Testamento, tomarán realidad en María. Ella recibe el saludo del Ángel llena de la misma alegría que Sofonías y Zacarías profetizaron para la Hija de Sión, la

¹⁴⁸ Cf. Max Thurian, *María madre del Señor, figura de la Iglesia* (Hechos y Dichos, Zaragoza 1966), 21.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 22

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*

¹⁵¹ Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 380.

encarnación del resto fiel que esperaba la salvación y que, con Jesús, reconoce ya la presencia de Dios en medio de su pueblo¹⁵².

En todo caso, esta personificación del pueblo en María, Hija de Sión, adquiere todo su realismo en el momento de la Anunciación, ya que «en el diálogo de fe con el Dios que le habla [...]» (DP 296) por medio del Ángel, ella se hace, por su consentimiento (Lc 1, 38), la protagonista de un misterio de fe¹⁵³ cristológico no solo cumplido, sino también compartido, ya que con su «sí», preparó en su corazón la sangre que debía redimir al mundo¹⁵⁴. El consentimiento a su maternidad lleva implícita su filiación al Padre.

En la misma línea *Lumen Gentium* habla de María como hija de Adán, quien, al aceptar el mensaje divino, se convirtió en Madre de Jesús (LG 56). Desde su asentimiento, continúa señalando el texto conciliar, los Santos Padres se refieren a ella como un instrumento activo en las manos de Dios por su fe y obediencia en favor de la salvación de los hombres.

Así, la fe de María queda dibujada como una fe activa en el proyecto de Dios, de esta mujer que «[...] lleva dentro de sí al Espíritu y al Hijo, y con ellos el Misterio abismal del propio Padre»¹⁵⁵.

Concluyendo, podemos decir que, desde la Anunciación, María, al mostrarse como «Hija» se muestra también como criatura, condición que no se ha de perder de vista al aproximarnos a cada uno de los tres misterios de la salvación en los que ella queda inserta de manera directa por su relación con el Hijo. Su fe y su obediencia al plan de Dios, la definen como una criatura cuyo interior es esencialmente «receptividad activa»¹⁵⁶. Desde su condición de criatura se ha de entender su participación en la obra redentora del Hijo. Ella se muestra en la historia redentora como paradigma de lo que ha de acontecer con toda criatura que, con fe y obediencia libres, se pone a la entera disposición del plan de Dios.

¹⁵² Cf. Max Thurian, 23- 29.

¹⁵³ Benedicto XVI, 7.

¹⁵⁴ Cf. H. Rahner, *María y la Iglesia* (Bilbao: Mensajero 1958), 94.

¹⁵⁵ Cf. Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 192.

¹⁵⁶ E. Schillebeeckx, *María madre de la redención* (Madrid: FAX, 1974), 120.

En todo caso, en la Anunciación, ante las palabras del Ángel, las palabras de María pueden entenderse como un canto de alabanza a la Trinidad realizado plenamente en la Encarnación¹⁵⁷, inicio de esta historia de redención y de la plena disposición de María a ella, que ha traído al mundo al Verbo para hacer posible que los hombres continuaran ininterrumpidamente su canto. Con esto de fondo, nos adentramos en el misterio de la Encarnación.

2.2.2.2 *La maternidad de María en la Encarnación*

«[...] ella [...] tuvo una misión única en la historia de la salvación, concibiendo, educando y acompañando a su hijo hasta su sacrificio definitivo.» (DC 267).

Este fragmento de Aparecida nos muestra la total disposición de María al plan de Dios, cuyo inicio concreto está en la Encarnación. Siguiendo el camino de reflexión trazado por el Concilio y por las anteriores Conferencias Generales del CELAM, trataremos de identificar qué afirmaciones dogmáticas cimientan estas referencias de Aparecida que nos permitirán mostrar a María como madre en la Encarnación redentora del Verbo.

El capítulo VIII de la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* será nuestro punto de partida.

«[...] la Virgen María, que [...] recibió al Verbo de Dios en su alma y en su cuerpo y dio la Vida al mundo, es reconocida y venerada como verdadera Madre de Dios y del Redentor. [...] unida a Él con un vínculo estrecho e indisoluble [...]» (LG 53), «[...] al aceptar el mensaje divino [...] se consagró totalmente [...] a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo con diligencia al misterio de la redención con Él y bajo Él, con la gracia de Dios omnipotente. Con razón, pues, piensan los Santos Padres que María no fue un instrumento puramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres» (LG 56), «[...] Concibiendo a Cristo,

¹⁵⁷ Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, de 06 de enero de 2001 (Madrid: PPC, 2001), 4: AAS 93 (2001), 266-309.

engendrándolo, alimentándolo [...] cooperó en forma enteramente impar a la obra del Salvador [...]» (LG 61).

Estos fragmentos de *Lumen Gentium* se centran en la estrecha relación que se establece entre María y el Hijo en el misterio de la Encarnación. Por su consentimiento lleno de fe, el Redentor se encarnó trayendo la Vida al mundo, haciendo posible que nosotros participáramos de su filiación divina. En todo caso, es por esta unión con Él, como María recibe el título de «Madre del Redentor», por ser quien ha hecho posible, con su fe y disposición integral, la venida de la salvación al mundo.

Así pues, dilucidar el modo de esta unión indisoluble entre María y el Hijo¹⁵⁸, por la que Dios ha podido entrar y compartir verdaderamente la historia de los hombres al encarnarse, será nuestro objeto en las siguientes páginas.

La defensa de la verdad de la Encarnación ha sido objeto de atención de la patrística. Melitón de Sardes, por ejemplo, centrándose en una cita del prólogo de Juan (1, 1.14)¹⁵⁹, hizo frente a quienes utilizaban este texto en los primeros siglos (principalmente por los gnósticos y docetas), como argumento contra la encarnación verdadera del Verbo.

Los primeros defendían la absoluta trascendencia de Dios, mientras que los últimos, al acercarse concretamente a este texto bíblico, veían en él un argumento para afirmar que Cristo no había nacido realmente de la sangre de una madre, sino que había pasado como el agua por un canal. A estos responde Melitón de Sardes, cuya reflexión teológica le hizo acreedor del título de «teólogo de la encarnación»¹⁶⁰:

«Este es quien [...] habiéndose revestido mediante un seno virgen, y habiendo salido, asumió los padecimientos del que sufre a través de un cuerpo

¹⁵⁸ Tal y como la señala Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Mater*: «[...] En el hecho de la Encarnación se encuentra unidos indisolublemente a Cristo y a María [...]» (*Redemptoris Mater* 1).

¹⁵⁹ Texto de Juan 1, 1.14: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria: gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad». Esta misma cita la recoge más recientemente el papa Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Mater* para hablar también de la encarnación del Verbo: «el misterio de la plenitud de los tiempos [...] plenitud que señala el momento feliz en el que la Palabra que estaba con Dios se hizo carne y puso su morada entre nosotros (Jn 1, 1. 14), haciéndose nuestro hermano» (*Redemptoris Mater* 1).

¹⁶⁰ «La Encarnación en el siglo II, Melitón de Sardes, un teólogo de la Encarnación», Manuel Hurtado, 01/10/2016, <http://bioética.uccuyo.edu.ar/identidad/images/pdf/comisiones/HURTADOManuel.pdf>.

capaz de sufrir y destruyo los sufrimientos de la carne [...]»¹⁶¹. Y prosigue en la misma línea: «Él es quien se hizo carne en una virgen [...]»¹⁶², «Él es el nacido de María, la buena cordera [...]»¹⁶³.

Pudiera parecer que el lenguaje que Melitón maneja es doceta, de manera concreta por la mención a un «revestimiento», pero en su cristología, y especialmente en su teología de la encarnación, el obispo de Sardes tiene como objetivo central el mostrar la plena realización de la encarnación en clara oposición gnóstica.

De hecho, este «revestimiento» hace referencia a «asumir o apropiarse» en el sentido que figura en las Escrituras, especialmente en Efesios 4, 24 donde se habla de «revestirse del hombre nuevo». Es decir, su comprensión de la encarnación dista mucho de ser una interpretación que entienda el «revestimiento» en el sentido de tomar un vestido, algo exterior o pura apariencia¹⁶⁴.

Su mariología está en función de su teología de la Encarnación, tal y como lo refleja el primer fragmento citado del *Peri Pascha*, en el que recurriendo a la afirmación de la concepción virginal cimienta la verdadera humanidad de Jesucristo, de quien luego se podrá decir, frente a corrientes docetas, que asume plenamente los padecimientos y sufrimientos de los hombres. El último fragmento que hemos tomado de esta homilía presenta en el texto griego una matización antidoceta importante, ya que al mencionar a Cristo como el «nacido de María», utiliza la partícula *ek*, por medio de la cual el obispo de Sardes buscó dar mayor precisión a su argumentación, poniendo de manifiesto que la encarnación tenía lugar a partir de María y no a través de María.

En todo caso, en los fragmentos elegidos de esta homilía sobre la Pascua, Melitón tiene de fondo la afirmación de la verdadera humanidad de Cristo, a partir de la cual establece, mediante la afirmación del nacimiento de la Virgen, una fuerte vinculación entre la Encarnación y la Pasión que le permite mostrar la

¹⁶¹ Melitón de Sardes, *Sobre la Pascua*, trad. Alberto Ramírez Z. (Medellín: Estudios Bíblicos 1, U. de A., 1993), 62.

¹⁶² Ibid., 63.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Manuel Hurtado, 4.

implicación del Verbo en la historia para compartir, al encarnarse plenamente, la vida de los hombres.

Como veíamos anteriormente, con su Encarnación Cristo abrió el camino de la salvación desde una perspectiva filial, siendo así que por Él y con Él y en Él, somos hechos hijos de Dios. En este sentido, la Encarnación, hecha realidad por María, es la manifestación de un Dios cercano, que viene en el Verbo para habitar entre nosotros (Jn 1, 1.14). El texto evoca la imagen del arca de la alianza en la que habitó Dios en el Antiguo Testamento (Ex 25, 16. 22; 26, 33; 30, 26; Num 10, 33; Deut 10, 8; Jos 3,6). Esto nos permite mostrar a María como la nueva y verdadera arca de la alianza¹⁶⁵, por medio de la cual Dios ha querido habitar en medio de los hombres de un modo nuevo y personal, haciéndose para ellos hermano venido del Padre por el Espíritu.

Como puntualizó el papa emérito Benedicto XVI comentando el nacimiento virginal de María: «[...] hay dos puntos en la historia de Jesús en los que la acción de Dios interviene directamente en el mundo material: el parto de la Virgen y la resurrección [...]. Ambos son un escándalo para el espíritu moderno [...] pero se trata de saber [...] que Dios es Dios, y no se mueve solo en el mundo de las ideas»¹⁶⁶.

María es la que ha hecho posible que Dios se haga realidad tangible para los hombres. Así lo señala Puebla en un texto que también muestra el estrecho vínculo que se da en este misterio de la salvación entre la madre y el Hijo, vínculo que se entiende como comunión en una historia de amor íntima y santa, adjetivos que no hacen sino reforzar la implicación de María en este misterio desde su fe y su obediencia.

«Según el plan de Dios, en María todo está referido a Cristo y todo depende de Él [...] Su existencia entera es una plena comunión con su Hijo [...] La maternidad divina la llevo a una entrega total. [...] Anudó una historia de amor a Cristo íntima y santa, única [...] (DP 292)», y en el mismo tono prosigue puntualizando: «Por medio de María Dios se hizo carne; entro a formar parte de

¹⁶⁵ Cf. Benedicto XVI, 9. 22

¹⁶⁶ Joseph Ratzinger, *La Infancia de Jesús*, 4ª ed. (Barcelona: Planeta, 2012), 62-63.

nuestro pueblo [...] ella es el punto de enlace del cielo con la tierra [...]» (DP 301).

El texto permite aplicar la vivencia de este misterio de la salvación a la realidad de la Iglesia en América Latina y el Caribe desde lo que esta Conferencia ha denominado «la pedagogía de la encarnación» (DP 272), una invitación para toda la Iglesia a actualizar, con y como María Madre con una fe obediente y una disposición integral, el misterio de la encarnación a fin de «que el evangelio se haga más carne, más corazón de América Latina» (DP 303).

Desde esta estrecha relación que María tiene a partir de la encarnación con su Hijo, el CELAM se dirige a ella como la primera creyente y, por eso, primera redimida (DSD 15; DC 266), de manera que puede ser considerada también como la primera en recorrer el camino de la salvación «con» y «en» su Hijo, siendo junto a Él, desde la encarnación, protagonista de la historia de la salvación (DP 293) por su fe obediente y su plena disposición a la obra del Redentor.

Estas afirmaciones nos orientan a la consideración de María como Madre en la Pascua, donde su obediencia alcanza un grado máximo de expresión, pues permaneciendo fiel junto a la cruz, ella, como bien afirma san Ireneo, recapituló en sí la desobediencia de Eva, siendo así que la Virgen María (en su condición de criatura) se convirtió en la abogada de la virgen (Eva), deshaciendo y destruyendo la desobediencia virginal mediante su virginal obediencia¹⁶⁷.

2.2.3 *María Madre en la Pascua*

«[...] Alcanzó [...] a estar al pie de la cruz en una comunión profunda, para entrar plenamente en el misterio de la Alianza» (DC 266),

«[...] tuvo una misión única en la historia de la salvación, concibiendo, educando y acompañando a su hijo hasta su sacrificio definitivo [...] Desde la cruz, Jesús confió a sus discípulos, representados por Juan, el don de la

¹⁶⁷ San Ireneo, *Demostración de la Predicación Apostólica*, 126.

maternidad de María, que brota directamente de la hora pascual de Cristo: “Y desde aquel momento el discípulo la recibió como suya” (Jn 19, 27)» (DC 267).

Esta doble referencia del Documento Conclusivo tiene como marco la historia de la salvación de Dios en la que María queda implicada de forma directa y única. Al igual que los textos analizados en el epígrafe, también unión entre María como madre y el Hijo en la cruz, que ahora se hace extensiva para los discípulos representados por Juan en el don maternal que reciben.

De esta profunda comunión entre Madre e Hijo ya se había hecho eco el Concilio.

«[...] Así avanzó también la Santísima Virgen en la peregrinación de la fe, y mantuvo fielmente su unión con el Hijo hasta la cruz, junto a la cual, no sin designio divino, se mantuvo erguida (cf. *Jn* 19, 25), sufriendo profundamente con su Unigénito y asociándose con entrañas de madre a su sacrificio, consintiendo amorosamente en la inmolación de la víctima que ella misma había engendrado; y, finalmente, fue dada por el mismo Cristo Jesús agonizante en la cruz como madre al discípulo con estas palabras: “Mujer, he ahí a tu hijo” (cf. *Jn* 19,26-27)» (LG 58)¹⁶⁸.

Este fragmento nos pone ante el culmen de la participación de María en la vida del Hijo, mostrando manera especial la íntima relación que se da entre María y Jesús en la cruz, así como de la donación de la Madre al discípulo. Aparecida centra también su atención en la cruz destacando estos dos mismos momentos.

2.2.3.1 La maternidad de María expresada en la fiel unión con el Hijo al pie de la cruz

En lo que respecta a la función de María al pie de la cruz, los padres conciliares no afirmaron explícitamente que haya colaborado de forma activa en la redención con sus dolores junto a los de Cristo, ni tampoco la declararon como corredentora¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Este texto, dentro del conjunto del capítulo VIII de la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, viene precedido por un recorrido histórico que se despliega desde el número 55, y que da cuenta de la función de María en toda la economía de la salvación mostrando su participación directa en toda la vida del Hijo, desde la concepción virginal hasta la muerte en cruz.

¹⁶⁹ Cf. Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 376-377.

No obstante, tanto las afirmaciones de Aparecida como el fragmento de la *Lumen Gentium* que acabamos de presentar sugieren una participación única de María en el momento de la cruz, entonces, ¿cómo entender su unión y su asociación al sacrificio de Cristo en la cruz? Y en este sentido ¿cómo o de qué forma colabora en la redención?

Para responder a este par de cuestiones recurriremos nuevamente al testimonio de los Padres de la Iglesia, en concreto a Melitón de Sardes e Ireneo de Lyon, quienes desde su exégesis unitaria pueden orientarnos en la clarificación del papel de la figura de María en la hora pascual. Del obispo de Sardes tomamos un fragmento de su homilía pascual, mientras que en Ireneo recurriremos al tema de la obediencia. Ambos testimonios nos han de ayudar a profundizar más sobre la implicación de María en la obra del Hijo en la Pascua.

a) El testimonio de Melitón de Sardes e Ireneo de Lyon en la interpretación del papel de María en la Pascua

Lo que parece evidente, a partir de las afirmaciones anteriores, es que María ha tenido un papel único en el momento de la cruz. Sin poner en duda la mediación única y singular de Cristo en orden a la salvación, Aparecida afirma una «comunidad profunda» de María con Cristo que los textos patrísticos nos pueden ayudar a clarificar.

1. El testimonio de Melitón de Sardes

Aunque carecemos de estudios que se centren concretamente en la mariología del obispo de Sardes, sin embargo, en su ya mencionada homilía sobre la Pascua, tiene un fragmento que es clarificador a la hora de ahondar en la manera de concebir la unión de María en la cruz y su asociación al sacrificio del Hijo.

«Él es el cordero sin voz, Él es el cordero degollado, Él es el nacido de María, la buena cordera, Él es el elegido del rebaño, el arrastrado a la inmolación, el sacrificado al atardecer, el sepultado al anochecer, el que no fue triturado sobre

el madero, el que no se corrompió en la tierra, el que resucitó de entre los muertos y que resucitó al hombre del fondo de la tumba»¹⁷⁰.

El obispo de Sardes despliega en este texto lo mejor de su cristología, ya que en él se percibe con claridad la unidad del sujeto cristológico, pues el mismo que se encarnó, es el que padeció y el que resucitó. De igual forma, el texto refleja el estrecho vínculo que Melitón establece entre su cristología y su mariología, hasta el punto de que su mariología está en función de la afirmación de la Encarnación con un fuerte tenor soteriológico.

Para Melitón, la Encarnación verdadera es la condición de posibilidad para hablar de pasión verdadera y, por tanto, de verdadera realización de la salvación por Cristo. De ahí la importancia de resaltar la verdad de la Encarnación, y de hacerlo con el nacimiento de una mujer. Además, a lo largo de su homilía el obispo de Sardes despliega fuertemente el tema del sufrimiento de Cristo en clara oposición antignóstica.

En el contexto de la homilía Pascual, el número elegido realiza una especie de síntesis de toda la homilía. En ella, el obispo de Sardes ha comentado desde una exegesis tipológica el texto de Éxodo 12, resaltando su cumplimiento en Cristo por su muerte y resurrección¹⁷¹. En este sentido, si para los judíos el cordero era el símbolo del éxodo, liberación y recuerdo del paso del Señor, para Melitón el verdadero cordero es Jesús, quien con su sacrificio se muestra como la verdadera Pascua de la salvación para los hombres¹⁷².

Es en este ámbito pascual y soteriológico del comentario a Éxodo 12 donde Melitón proyecta sobre María las características del cordero pascual que debía ser «sin defecto ni mancha». Al respecto, es sugerente el título con el que Melitón se refiere a María llamándola «cordera», un título lleno de contenido en lo que respecta al fundamento dogmático de la unión de María con el Hijo en la cruz. Ella es vista como la «buena cordera» que ha engendrado al Hijo para un verdadero sacrificio¹⁷³.

¹⁷⁰ Melitón de Sardes, *Sobre la Pascua*, 63-64.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, 19.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, 29.

¹⁷³ Cf. Stefano de Fiores, "LITURGIA", en *Nuevo Diccionario de Mariología*, dir. I. Calabuig (Madrid: San Pablo, 1988), 1521.

Este breve fragmento encuentra continuidad en la afirmación de *Lumen Gentium* 58 respecto al hecho de que ella se asoció con entrañas de madre al sacrificio de su Hijo, consintiendo amorosamente en la inmolación de la víctima que ella misma había engendrado.

En la cruz, el sacrificio del Hijo como cordero pascual es la expresión de su radical obediencia a la voluntad del Padre. Esta obediencia del Hijo, como vimos al comentar el dogma de la Inmaculada Concepción, se extiende a María por su participación en la singular humanidad salvadora del Hijo. Obedeciendo con fe en la obediencia del Hijo, María se une a él en su sacrificio, de manera que en la hora pascual se muestra la total disponibilidad de María en la obra sacrificial y redentora del Hijo. Sobre esto mismo nos ayudara a profundizar aún más Ireneo de Lyon desde el tema de la obediencia.

2. *El testimonio de Ireneo de Lyon*

Para el obispo de Lyon es claro que nos redime la obediencia de Cristo al Padre en la cruz, por ella Cristo nos libra del pecado y nos devuelve a la vida¹⁷⁴. Dos textos que, a nuestro parecer, nos permitirán percibir algunos aspectos centrales de la obediencia redentora de Cristo en la cruz.

Comenzaremos estudiando un fragmento del número 31 de la *Demostración de la Predicación Apostólica*:

«Hízose, pues, visible a fin de que íntegramente (es decir, en cuerpo y alma) recibiéramos una participación de esta incorruptibilidad. Y porque envueltos todos en la creación originaria de Adán, hemos sido vinculados a la muerte, por causa de su desobediencia, era conveniente y justo que, por obra de la obediencia de quien se hizo hombre por nosotros, fueran rotas las (cadenas) de la muerte [...]»¹⁷⁵.

El texto, desde un claro tenor antignóstico, da cuenta de la implicación de la carne de Cristo en la obra de la redención. Él, al asumir la condición humana mostró que en la carne se había de combatir el delito de Adán y su consecuencia.

¹⁷⁴ Cf. Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III Analecta Gregoriana*, Tomo I (Roma: Editrice Pontificia Universidad Gregoriana, 1989), 779.

¹⁷⁵ San Ireneo, *Demostración de la Predicación Apostólica*, 118-119.

Esto conlleva necesariamente la mención de su obediencia manifestada en su carne, condición de posibilidad para restaurar la obediencia perdida, romper las cadenas de la muerte y hacer partícipes, en Él, de la incorruptibilidad de la que el Padre quería hacer partícipes a los hombres.

En estrecha unidad con este texto encontramos un fragmento del libro quinto del *Adversus Haereses*, 1,1, donde «salvar», teniendo en cuenta el designio original del Padre, es comprendido como salvar desde una obediencia siempre plena al Padre y realizada en carne.

«[...] el omnipotente y justísimo Verbo de Dios volviéndose justamente contra la apostasía misma, rescatando de ella lo suyo propio: no con violencia, como nos dominó ella en un principio [...] sino por persuasión [...] de suerte que no se quebrara lo justo, ni se echara a perder la antigua obra plástica de Dios. Al redimirnos [...] el Señor con su sangre, ofreció su alma en vez de la nuestra y su carne en lugar de nuestra carne, y al infundir el Espíritu del Padre en orden a la unión y comunión de Dios y de los hombres [...]»¹⁷⁶.

Esto fue lo que hizo Cristo en la cruz: persuadió al hombre del amor del Padre mediante su obediencia hasta la muerte. «En Cristo» su obediencia persuade y salva en la medida en que se es partícipe de ella. Este texto muestra que en la cruz Cristo no solo abrió al hombre la posibilidad de salvarse poniendo algo de su propia condición, sino que también le mostró de la forma más atrayente y paradójica posible la esencia del amor: la obediencia hasta la cruz.

Como hemos mencionado, María es la que mejor realiza la participación en la obediencia del Hijo, y esto lo explicita de manera directa en la cruz con su fe (LG 58). Pero, además, el Hijo, que hubo de aprender a obedecer al Padre desde su humanidad, necesitó ir formando y fortaleciendo su obediencia. En esta formación de la obediencia del Hijo, manifestada de forma radical en la cruz, María hubo de tener también un lugar importante, pues como señala el Documento Conclusivo, ella educó al Hijo y lo acompañó hasta su sacrificio definitivo (DC 267).

¹⁷⁶ Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo IV, Traducción y comentario del Libro IV del "Adversus Haereses"* (Madrid: BAC, 1996), 54-57.

Moviéndose en una línea argumentativa similar a la de Ireneo, María colabora con su obediencia al plan de Dios y ayudando en la formación de la obediencia humana del Hijo. Su obediencia no ha de ser entendida de manera puntual o circunscrita al momento de la cruz, sino extendida y manifestada desde la encarnación. Quizás la mejor expresión de esta implicación de María en la formación de la obediencia del Hijo y su manifestación obediente al plan salvífico de Dios haya quedado expresada por Ireneo en este texto; en el que la obediencia de María parece contrarrestar la de Eva:

«Y así como por una virgen desobediente fue el hombre herido y - precipitado- murió, así también reanimado el hombre por obra de una Virgen, que obedeció a la Palabra de Dios, recibió él en el hombre nuevamente reavivado, por medio de la vida, la vida. [...] no se hizo el Señor otra carne, sino de aquella misma que traía origen de Adán y de ella conservo la semejanza. Porque era conveniente y justo que Adán fuese recapitulado en Cristo, a fin de que fuera abismado y sumergido lo que es mortal en la inmortalidad. Y que Eva fuese recapitulada en María, a fin de que una Virgen, venida a ser abogada de una Virgen (Eva), deshiciera y destruyera la desobediencia virginal mediante la virginal obediencia. El pecado cometido a causa del árbol fue anulado por la obediencia cumplida en el árbol, obediencia a Dios por la cual el Hijo del hombre fue elevado en el árbol, aboliendo la ciencia del mal y aportando y regalando la ciencia del bien [...]»¹⁷⁷.

La palabra «recapitulación», que es clave en la teología de Ireneo, aparece por dos ocasiones en el texto, una aplicada a Cristo y otra a María. Esto en un primer momento pudiera generar una cierta confusión en lo que respecta a la participación de María en la obra de la redención, sobre todo porque en la teología de Ireneo, este término se aplica directamente a Cristo, pues solo Él es el recapitulador, y así, el redentor del mundo.

Ireneo hace una síntesis de la historia de la salvación teniendo de fondo la vida del Hijo eterno, quien al encarnarse plenamente, abrió al hombre nuevamente el camino que lleva a la vida. Luego, al mostrar el carácter salvador de la Encarnación, el obispo de Lyon aplica en primer lugar su término clave de «recapitulación» a Cristo, y posteriormente a María. A nuestro parecer, el orden

¹⁷⁷ San Ireneo, *Demostración de la Predicación Apostólica*, 124-128.

de la utilización de este tema tiene una gran importancia, sobre todo si se lee desde la Encarnación a la Pasión, y si se considera la finalidad de una aplicación y otra.

De la aplicación de la recapitulación a Cristo (verdadero Dios y verdadero hombre) se sigue la posibilidad, desde la Encarnación, de la participación del hombre en la incorruptibilidad, mientras que de la aplicación del término a María (desde su condición de criatura), se sigue la restauración de la obediencia originaria, solo para ella, y por eso la acentuación posterior de su carácter intercesor con la virgen Eva, tal y como señala la doctrina conciliar, recurriendo a la doctrina de Ireneo (LG 56).

El orden sugiere que la recapitulación en Cristo es la que posibilita hablar posteriormente de la recapitulación en María, aunque entendida ésta como fruto primero de la recapitulación de Cristo, preparación de la condición creatural para la redención. Después, el texto centra su atención en el momento redentor de la cruz. Ahí se hace referencia a la obediencia de Cristo acentuando su carácter filial, pero no se habla explícitamente de la obediencia de María.

Ireneo ha dejado claro en las últimas líneas del texto que lo que nos salva es la obediencia del Hijo y que solo Él nos da la vida. Pero esta obediencia ha sido posible gracias a la obediencia de María al plan de Dios en la Encarnación, pues su sí hizo que el Hijo de Dios asumiera plenamente su condición humana y la fuera perfeccionando con su obediencia, en la que María hubo de ser partícipe con su educación de Madre.

Así, María como Madre fue ayudando en la formación de la obediencia del Hijo, haciendo posible que Él en la cruz nos devolviera la vida, y como hija del Padre fue formando también desde su relación con el Hijo, su obediencia filial, convirtiéndose por eso en abogada de Eva.

En todo caso, desde este testimonio de Ireneo podemos dar cuenta de la forma en que María colabora en la obra redentora, no como redentora en sí misma, sino como la que, por su fe y su obediencia, hizo posible la obediencia redentora del Hijo de Dios.

Así lo afirman los padres conciliares al referirse a la función de María en la economía de la salvación:

«Así como la mujer contribuyó a la muerte, también la mujer contribuyese a la vida. [...] María no fue un instrumento puramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres. Como dice San Ireneo, “obedeciendo, se convirtió en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano”» (LG 56).

Esta última afirmación del texto conciliar nos permite abordar ahora la segunda perspectiva a considerar: la maternidad de María expresada en la donación que de ella hace el Hijo, y que la hace madre de los discípulos en el orden de la gracia a fin de continuar la misión salvadora del Hijo al orientarlos como Madre hacía Él.

2.2.3.2 La maternidad de María como don

La íntima relación que se da entre la Madre y el Hijo en la cruz se extiende a todos los hombres por medio de la donación de la Madre que el Hijo hace al discípulo.

«Desde la cruz, Jesús confió a sus discípulos, representados por Juan, el don de la maternidad de María, que brota directamente de la hora pascual de Cristo: “Y desde aquel momento el discípulo la recibió como suya” (Jn 19, 27)» (DC 267).

A diferencia de la doctrina conciliar, este fragmento del Documento Conclusivo muestra una orientación clara de la donación que se hace en el momento de la cruz: de Jesús a los discípulos representados por Juan. Parece como si Aparecida respondiera formalmente a la perspectiva que el Concilio había desplegado en su argumentación.

«[...] finalmente, fue dada por el mismo Cristo Jesús agonizante en la cruz como madre al discípulo con estas palabras: «Mujer, he ahí a tu hijo» (LG 58)».

Lumen Gentium cita el versículo 26 del capítulo 19 de San Juan, mientras que Aparecida utiliza en su texto el versículo 27: «[...] Y desde aquel momento el discípulo la recibió como suya» (DC 267). Son los discípulos los que han de acoger a la Madre, la que por su maternidad divina se ha mostrado durante toda su vida como la primera y la más perfecta discípula del Señor (DC 25. 266. 451), su seguidora más radical (DC 270). Como paradigma del discipulado, María exhorta a hacer lo que su Hijo diga para que Él pueda derramar su vida (DC 364). Esta orientación del texto nos lleva a profundizar respecto a lo que hay de fondo en la donación de la Madre al discípulo ¿Qué puede aportar María al discípulo?

En el momento radical de la cruz, María se manifiesta en su carácter de discípula y su ser de criatura, en su filiación primaria según afirmaba Balthasar, en entera disposición al plan de salvación del Padre. En la cruz se desvela lo más característico de María: su ser discípula fuerte y siempre fiel por su fe y obediencia, ilustrando así el caminar de los discípulos en la Iglesia¹⁷⁸. En el momento de la cruz, la que se manifestó como discípula perfecta a lo largo de toda su vida, nunca dejó de ver en Jesús al Hijo de Dios.

Así, la donación de Cristo en la cruz, de quien es la discípula perfecta, es el fundamento dogmático que hace relevante para la vida de la Iglesia la relación de la Madre y el discípulo. Acoger a la madre es, para el discípulo, querer aprender de ella a poner su corazón en entera disposición a la voluntad del Padre (LG 56) y, al hacerlo, también poner su corazón al ritmo del amor que el corazón del Hijo, siempre unido al Padre. María, al pasar a ser la madre del discípulo se hace también madre de la Iglesia. Cristo se la entrega al discípulo en su condición de discípula perfecta, confiándole a ella su formación, pero el discípulo está llamado a acogerla como madre.

En esta misma línea, es interesante constatar que el texto de Aparecida remite al Evangelio de Juan (19,27) para fundamentar la maternidad de María en la hora pascual (DC 267). Juan nunca llama a María en su evangelio por su nombre,

¹⁷⁸ Cf. H. Rahner, 92.

sino que prefiere subrayar el papel que tenía que llevar a cabo en la obra del Hijo: ser «la madre de Jesús» con una maternidad extensiva desde la cruz¹⁷⁹.

El evangelio de Juan (19, 25-27) hace referencia por seis ocasiones a la maternidad de María. Al principio, Jesús se refiere a ella como «su madre» (25-26a), luego la llama simplemente «mujer» (26b), y finalmente dice al discípulo: «he ahí a tu madre» (27). De La Potterie señala que esta progresión que se da en estos pocos versículos es altamente significativa, ya que muestra que «la mujer, que hasta aquel momento había sido la Madre de Jesús, en adelante, y por voluntad de Jesús, ha de ser vista por el discípulo como su madre»¹⁸⁰.

En todo caso, esta donación no se ha de entender de manera unilateral, como si María fuera descrita como una transmisión de propiedad, ya que en Juan, la ausencia del nombre explícito de María también muestra que ella en la cruz cedió lo personal para estar totalmente disponible para su Hijo, y justamente por eso llegó a ser persona¹⁸¹ y puede enseñar a serlo también al discípulo, cuyo nombre el evangelista también deja en el anonimato¹⁸² a fin de que desde su fe y por su disponibilidad y obediencia al proyecto de Dios, como María y con María la discípula perfecta, también llegue a ser hijo de Dios y hermano de Jesús (hijo en el Hijo).

Recurriendo a la metáfora de la sintonía de corazones, podemos decir que, en la cruz, aunque el corazón humano de Cristo se detuvo, el corazón de María, purificado por su fe y abierto a la voluntad de Dios, se convirtió en un corazón capaz de ver¹⁸³ más allá del puro sufrimiento.

Su fe orientó su corazón hacia el corazón del Hijo para conservar su ritmo filial y amoroso, pudiendo transmitirlo luego como madre por medio del Espíritu al discípulo amado y a los demás discípulos, y desde ahí, a la Iglesia quien, como María la mujer fuerte, ha ido aprendiendo a madurar su corazón filial con el paso

¹⁷⁹ Cf. Ignacio De La Potterie, *María Virgen en el IV Evangelio*, 12.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 13.

¹⁸¹ Cf. Joseph Ratzinger; Hans Urs Von Balthasar, 15.

¹⁸² Cf. Ignacio De La Potterie, *María Virgen en el IV Evangelio*, 13.

¹⁸³ Cf. Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret, Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Madrid: Encuentro, 2011), 64.

de la historia en una andadura marcada constantemente por la muerte¹⁸⁴ y la alegría de la resurrección del Hijo¹⁸⁵.

En esta línea se expresa el Documento Conclusivo invitando a acoger a María como el discípulo en el momento de la cruz, a fin de tener en ella a una madre y ejemplo de discípula que le oriente al Hijo. Dentro de esta petición hemos de ubicar el fuerte subrayado de la condición de discípula que María recibe a lo largo de los diez capítulos en el documento de Aparecida. Con María y como ella, la discípula perfecta, el itinerario formativo de los discípulos misioneros (Capítulo sexto: DC 240-345), eje central del texto, adquiere una orientación clara que no deja lugar a desvíos, pues participar del Misterio Pascual es la condición de posibilidad para ser una Iglesia verdadera discípula del Hijo, «con una pronta y fiel disponibilidad al servicio del reino de la cruz [...] (DSD 15)»¹⁸⁶. Desde esta perspectiva eclesial nos orientamos ahora a contemplar a María como Madre en el nacimiento de la Iglesia.

2.2.4 María Madre en el nacimiento de la Iglesia

«Perseverando junto a los apóstoles a la espera del Espíritu (Hechos 1, 13-14) cooperó con el nacimiento de la Iglesia misionera, imprimiéndole un sello mariano que la identifica hondamente.» (DC 267). «Presidió [...] el pentecostés que nos abrió a los dones del Espíritu.» (DC 269).

Estos dos fragmentos del texto de Aparecida nos ayudaran a adentrarnos en la forma en que María muestra su maternidad en el misterio de Pentecostés. El primero, nos remite al testimonio de la Escritura, a la vez que es un eco directo de la relectura que hizo el Concilio al señalar el lugar de María en la historia de la salvación (LG 59). El segundo nos permite aplicar este misterio de salvación al contexto latinoamericano y caribeño.

¹⁸⁴ Cf. H. Rahner, 92.

¹⁸⁵ Cf. Ibid., 101.

¹⁸⁶ IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, 25.

Lo que en un primer momento llama la atención, es que tanto en la doctrina conciliar, como en el texto de Aparecida, se pasa directamente de la hora de la cruz a Pentecostés, mientras que la resurrección como tal no se menciona en el texto. No obstante, el Resucitado es el que en Pentecostés baja para derramar el Espíritu a los discípulos, momento de gracia e impulso para la Iglesia. María, que desde el momento de la cruz se ha hecho madre de los discípulos, con su fe y obediencia aparece como la que «imploraba con sus oraciones el don del Espíritu, que en la Anunciación ya la había cubierto con su sombra» (LG 59).

El Concilio muestra así que, para clarificar el lugar de María como madre en el misterio de Pentecostés, hemos de indagar en su especial relación con el Espíritu a lo largo de toda su vida. Para invocar al Espíritu y recibirlo se necesita estar en sintonía con Él, y esto solo puede acontecer en quien tiene una fe plena. En el fondo, el texto conciliar nos sugiere ir al pasaje de la Anunciación para iluminar lo que en Pentecostés hace María. En la Anunciación, ella, por su fe y su obediencia, hizo posible la Encarnación del Verbo cuando el Espíritu bajo y la cubrió con su sombra (Lc 1, 35). Esta misma fe y obediencia se presentan ahora en Pentecostés para hacer posible el descenso del Espíritu sobre los discípulos y otro nacimiento, el de la Iglesia.

Pentecostés es el acontecimiento que permite mostrar a María como «una persona que sintetiza -en su vida- el ansia por el Espíritu de Cristo [...]»¹⁸⁷. Aunando a esta apreciación la maternidad de María que desde la cruz se ha hecho extensiva a la Iglesia, así como su fe y su obediencia que, en la disposición al plan de redención han ido madurando, podemos decir también que, en Pentecostés, desde su condición de madre de los discípulos, ella alcanza, por su fe, la «cumbre de su comprensión de su verdadero puesto en el mismísimo corazón y centro de la naciente Iglesia»¹⁸⁸. Ser madre de la Iglesia, le imprime un sello que la identifica hondamente (DC 267).

Lo que comenzó en su corazón por su fe y su obediencia, en el momento de la Anunciación, se realiza en Pentecostés para los discípulos, y la Iglesia naciente: la docilidad al Espíritu que guía, y lleva a conocer cada vez más al Hijo

¹⁸⁷ E. Schillebeeckx, 120.

¹⁸⁸ Ibid.

fortaleciendo así la fe en Él¹⁸⁹. En este sentido, la presencia de María es paradigmática para la Iglesia, sugiere que ella esté presente a lo largo de toda su historia a fin de ser también, como ella, una Iglesia madre cuyo corazón se deja mover por el Espíritu del resucitado haciendo posible para la Iglesia de América Latina y el Caribe, el pentecostés que la abre a los dones del Espíritu (DC 267).

Esto es lo que fundamenta la importancia de este pasaje de los Hechos de los Apóstoles dentro de los documentos del CELAM desde Medellín hasta Aparecida (DM 8; DP 287, 303; DSD 7, 24, 230, 301; DC 91, 150-152, 172, 362), ya que se reconoce en este misterio de la salvación la condición de posibilidad para que los trabajos y esfuerzos pastorales en la Iglesia sean movidos por el mismo Espíritu, pues solo si se vuelve al cenáculo, a la habitación de la intimidad perseverando en la oración con María, es como se puede acoger el don del Espíritu en la Iglesia.

¹⁸⁹ Cf. H. Rahner, 106.

CAPÍTULO III: Permanecer en la escuela de María para hacer lo que Él nos diga

Mientras que en los capítulos anteriores nos hemos centrado en los fundamentos dogmáticos de la mariología, ahora insistiremos especialmente en el modo humano en que María vive su condición de madre, discípula, creyente y maestra. Al hacerlo, haremos una lectura del texto de Aparecida no solo como doctrina, sino desde la sintonía del mismo, con el pueblo creyente al que se dirige, que venera a María de una forma y en una realidad concreta, como lo reflejan de alguna forma, la piedad y devoción mariana Latinoamericana y caribeña.

Sintetizando el recorrido que hemos hecho hasta ahora, podemos señalar que las novedades que Aparecida presenta para la mariología del CELAM (1er capítulo), así como el fundamento dogmático sobre el que se cimienta su concepción de María (2do capítulo), son la condición de posibilidad para hablar de la mariología en la praxis pastoral (3er capítulo), mostrando cómo esta V Conferencia no ha abordado la mariología desde una piedad popular desvinculada de su fundamento cristológico y eclesiológico.

María, Madre [...] ha estado muy cerca de nosotros [...]. Le hemos pedido, como Madre, perfecta discípula y pedagoga [...] que nos enseñe a ser hijos en el Hijo para a hacer lo que Él nos diga (Jn. 2, 5)» (DC 1).

La petición que se hace a María desde el inicio descubre en su figura una característica importante que nos va a acompañar en el desarrollo de este tercer capítulo. Junto al título de Madre, María también es invocada como discípula y pedagoga de la evangelización y, en este segundo sentido, como Maestra. Pero para hablar de ella en su condición de maestra, hemos de tener en cuenta su ser de Madre que hemos explicitado a lo largo de nuestro segundo capítulo desde los dogmas marianos.

Los dogmas nos han mostrado una relación esencial entre María y el Hijo, a quien concibió, educó y acompañó hasta su sacrificio definitivo (DC 267). En esta relación ella aprendió no solo a ser Madre del Hijo, sino también su discípula perfecta y su seguidora más radical.

Seguido de lo anterior, por esto puede ser «*tipo*» de una Iglesia que también está llamada a ser además de comunidad de discípulos, madre y maestra.

¿Quién mejor que la que supo acoger y guardar en su corazón la Palabra durante su vida (Lc 2, 19. 51) puede ostentar el título de maestra de los discípulos del Hijo? María fue la primera colaboradora en la tarea del Hijo de dar a conocer el designio del Padre en su plan de salvación iniciado en la encarnación; de testimoniario y enseñarlo posteriormente en la Visitación y al comienzo de la vida pública, bajo la cruz y en el momento del nacimiento de la Iglesia. Acompañando a su Hijo aprendió a ser Madre, y Maestra de los discípulos de su Hijo, y ahora, en su condición gloriosa y sin dejar de ser Madre, continúa enseñándolos y obteniendo para ellos los dones de la salvación (LG 62).

Todo ello justifica que Aparecida dé a María el título de Maestra y pedagoga de la evangelización. Reconoce que ella puede ayudar a interpretar, acoger y a vivir guiados por la Palabra. No por acaso el papa emérito, en las vísperas de la inauguración de esta Conferencia, señalaba con tono exhortativo: «Permaneced en la escuela de María. Inspiraos en sus enseñanzas [...]»¹⁹⁰. El Documento Conclusivo reafirma esta exhortación señalando la importancia del magisterio de la seguidora más radical de Cristo (DC 270), la que ayuda en el itinerario formativo de los discípulos misioneros:

«Es conveniente aprovechar pedagógicamente el potencial educativo que encierra la piedad popular mariana. Se trata de un camino educativo que, cultivando el amor personal a la Virgen, verdadera “educadora de la fe”, que nos lleva a asemejarnos cada vez más a Jesucristo, provoque la apropiación progresiva de sus actitudes» (DC 300).

Como eco de estas palabras, nuestro tercer capítulo se centra en la condición de maestra de María que enseña a acoger, interpretar, meditar y guardar la palabra en el corazón. Pero ¿cómo enseña? Con el testimonio de su vida como Madre y discípula. Vida que realizó por entero en la disponibilidad al plan salvador de Dios. Quizás la mejor forma de sintetizarlo nos la ofrezcan estos fragmentos de la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*.

¹⁹⁰ Complementos del Documento Conclusivo, 306.

«[...] Concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo al Padre en el templo, padeciendo con su Hijo cuando moría en la cruz, cooperó en forma enteramente impar a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad con el fin de restaurar la vida sobrenatural de las almas [...] (LG 61)». «María [...] resplandece como modelo de virtudes para toda la comunidad [...]» (LG 65).

Se pone de relieve la cercanía de María con Cristo, Palabra del Padre, y en este sentido, su condición de intérprete y Maestra que hace posible para los hombres el acceso al mensaje salvador de Dios; y se nos dice que la principal enseñanza de María está en su modo de vivir las virtudes realizadas desde su condición plenamente humana, siendo así que su fe, esperanza y caridad, son paradigma en el seguimiento del Hijo para la Iglesia. De ella aprende el pueblo y recibe ayuda en su peregrinación perseverante. Este marco nos permite estructurar este capítulo en torno a las tres virtudes teologales en María, buscando con ello propiciar una visión de Iglesia bajo el signo mariano, ya que estar cerca de María es estar cerca del Hijo como fieles dispensadores de sus misterios.

3.1 María Maestra de fe

La Conferencia de Aparecida se ha puesto como objetivo central custodiar, alimentar y ayudar a madurar la fe en el Hijo (DC 10, 16, 29, 99, 101, 114, 118, 134, 160, 187, 210, 252, 262, 264, 265, 300, 302, 338, 341, 342, 345, 465, 494). Desde este objetivo se percibe la necesidad de los ojos de fe, pues solo desde una mirada del corazón puede tomarse verdaderamente eficaz el método de ver, juzgar y actuar, esquema sobre el que se trabaja en esta Conferencia (DC 19). Solo viendo con los ojos de Dios es como la Iglesia podrá ser discípula, llena de fe para evangelizar con esperanza e infundir caridad (DC 26, 257, 394).

Desde este objetivo queremos explicitar en este apartado la condición de María como maestra de fe para la Iglesia de América Latina y el Caribe. Es verdad que el pueblo, desde su fe sencilla, se acerca a María, pero necesita que se le enseñe a profundizar en su fe, a creer, no solo en María, sino más bien a creer como cree María, la discípula perfecta, y el primer miembro de la comunidad creyente.

Su fe firme la sitúa como la mejor intérprete de la lógica de esta Conferencia que prima la perspectiva fiducial en la vida del discípulo.

« Por su fe (Lc 1, 45) y obediencia a la voluntad de Dios (Lc 1,38), así como por su constante meditación de la Palabra y de las acciones de Jesús (Lc 2, 19.51), es la discípula más perfecta del Señor [...] con su fe, llega a ser el primer miembro de la comunidad de creyentes en Cristo [...] Ella ha vivido por entero la peregrinación de la fe como madre de Cristo y luego de los discípulos, sin que le fuera ahorrada la incomprensión y la búsqueda constante del proyecto del Padre [...]». (DC 266).

Este fragmento del apartado mariológico de Aparecida muestra el significado y alcance de la figura de María como mujer y maestra de fe, con todo el realismo que ello implica, es decir, teniendo en cuenta su humanidad, igual que la nuestra, con su condición finita, desde la que acogía con confianza los designios misteriosos de Dios.

Para profundizar en su contenido, recurriremos a los textos de la Escritura que nos ofrece este texto, todos tomados del evangelio de Lucas, un evangelista que acentúa especialmente la fe de María¹⁹¹. Dos de estos textos nos aproximarán al «cómo cree María», mientras que el otro iluminará el «cómo María enseña a creer».

3.1.1 Cómo cree María

a) *«María dijo: Aquí está la esclava del Señor; que me suceda según tu palabra» (Lc 1, 38).*

Este texto recoge la esencia del misterio de la Anunciación al darnos acceso a la actitud interior de María¹⁹² y, en este sentido, a la dinámica de su fe¹⁹³. Por su asentimiento de fe nace el Redentor, y muestra la primacía de la escucha de la Palabra en su vida (DC 271): es la discípula «que se abre a la palabra y se deja

¹⁹¹ Cf. Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 136.

¹⁹² Cf. Domiciano Fernández, 61.

¹⁹³ Cf. Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 143.

penetrar por su dinamismo [...] en el diálogo de fe con el Dios que le habla [...]» (DP 296), y de esta manera se hace la protagonista de un misterio de fe¹⁹⁴.

Como ya señalaba el Concilio, al creer, María se consagró totalmente a la persona y a la obra de su Hijo, «sirviendo con diligencia al misterio de la redención con Él y bajo Él [...]» (LG 56), de manera que «su acto de fe es también el inicio de su misión: creer es ya actuar [...]»¹⁹⁵. Al ser la Madre del Redentor y vincularse con su fe activa en su obra, fue causa de salvación para sí misma y para el género humano, ya que, gracias a su fe, se restauró la vida y vino la salvación (LG 56. 61. 62. 63), la nueva alianza de Dios con los hombres¹⁹⁶.

Y como «lo que ha sido verdad una vez, vale permanentemente para todos»¹⁹⁷, María, con su fe activa, incide en la Iglesia siendo para ella tipo y ejemplar acabadísimo de fe (LG 53. 63). Con su asentimiento en la Anunciación asume el deseo y la promesa de salvación de Israel¹⁹⁸. En el instante de su sí, no solo se hace portavoz de la Iglesia de todos los tiempos, sino que ella es Israel en persona¹⁹⁹. En este sentido, dando primacía a la escucha de la Palabra, acentuando la confianza ante la duda, entrando en diálogo con el Dios que se le comunica, consagrándose a la misión del Hijo con una fe activa, cooperando en la misión salvadora, permaneciendo en la dificultad, sufrimiento y oscuridad, y asumiendo las esperanzas de Israel, es como María muestra su manera de creer.

b) «María guardaba todas estas cosas en su corazón» (Lc 2, 19.51)

En segundo lugar, encontramos un par de textos que nos invitan a contemplar la parte más íntima de María: su corazón, ahí donde el Espíritu fue acrecentando, custodiando y fortaleciendo su fe en el Hijo.

¹⁹⁴ Cf. Benedicto XVI, *María Estrella de la esperanza*, (Madrid: San Pablo, 2013), 7.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 30.

¹⁹⁶ Domiciano Fernández, 80.

¹⁹⁷ Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 159.

¹⁹⁸ Cf. Benedicto XVI, 52.

¹⁹⁹ Cf. J. Ratzinger; Hans Urs Von Balthasar., 38.

Las escenas de estos textos bíblicos (Lc 2, 19. 51) son también un eco del sí de María en la Anunciación, ya que, de alguna forma, el que ella guarde en su corazón los acontecimientos y palabras de su Hijo, lleva implícito un diálogo constante con la Palabra de Dios²⁰⁰ del que se sigue un discernimiento para la acción en sintonía con ese primer sí a la voluntad de Dios.

María, que no siempre comprendía los designios divinos, llena su interior de Dios para orientarse luego en su exterior según la Palabra del mismo Dios. Su corazón, que está en perfecta sintonía con el gran corazón de Dios²⁰¹ como ya hemos visto, puede mostrar a la Iglesia cómo latir al ritmo de ese mismo corazón. Quizás una buena forma de expresar este modo de actuar de María sea lo que Balthasar llama una fascinación por el centro, siempre inaprensible pero atrayente, y desde él, una salida al mundo y a su realidad concreta para llevarla de nuevo al centro.

«Ella [...] reunía en su corazón todos los acontecimientos que estaban sucediendo; situaba cada elemento, cada palabra, dentro del todo y la confrontaba, lo conservaba, reconociendo que todo proviene de la voluntad de Dios [...] sabiendo mirar en profundidad»²⁰².

Así pues, ahí, en su corazón inmaculado, es donde se puede percibir, por el Espíritu Santo que habita en él, la verdadera fe en el Hijo y su salvación, además de ser el lugar que orienta los corazones de todos al verdadero seguimiento, ya que su fe implica un descentramiento²⁰³ de sí para ubicarse en relación con el centro. La fe de María se convierte de esta forma en un «ejemplo de cómo se abre el corazón»²⁰⁴ para reconocer al único salvador. Pero también, permaneciendo en su escuela y reflejándose en su corazón, la Iglesia realiza una unión «*ex toto corde*»²⁰⁵ con Dios desde la que puede custodiar, alimentar y ayudar a madurar la fe en el Hijo. En este sentido, a la piedad mariana podría corresponder «despertar el corazón y purificarlo en la fe»²⁰⁶.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 27.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, 17.

²⁰² *Ibid.*, 28.

²⁰³ Cf. Leonardo Boff, *EL Ave María lo Femenino y el Espíritu Santo*, 15.

²⁰⁴ Benedicto XVI, 9.

²⁰⁵ Joseph Ratzinger; Hans Urs Von Balthasar, 33.

²⁰⁶ *Ibid.*, 50.

De esto también se hace eco el Documento Conclusivo cuando, al mirar la realidad, señala la necesidad de «llevar al corazón de la cultura de nuestro tiempo el sentido unitario que se encuentra en Cristo» (DC 41). El texto cimienta, en un verdadero e íntimo encuentro con Cristo, la condición de posibilidad para llevar este sentido unitario al mundo de manera objetiva y real.

Así pues, podemos decir que, en María, su fe obediente, anclada en el primer sí, se extenderá a lo largo de toda su vida en un proceso que muestra su constante maduración, «desde su fatigosa peregrinación terrena hasta la transfiguración plena del cielo»²⁰⁷. No obstante, la manifestación radical de esta fe obediente se contemplará a los pies de la cruz, donde muestra una fe que despunta en la Escritura, pues ni Abraham, a quien se le había exigido una obediencia radical de fe, hizo lo que María para Dios al mantenerse junto al Hijo de la promesa en su sacrificio²⁰⁸. Bajo la cruz, su fe, incluyendo la oscuridad, «personifica la fe de la nueva comunidad: el sí inmaculado y sin reservas al plan de salvación»²⁰⁹ para poder ver posteriormente la luz de la resurrección²¹⁰.

En ella, primera creyente (DC 266), «Iglesia en acto, se concentra toda la fe cristiana»²¹¹. Así, desde una fe que obedece a Dios y sirve a los hermanos, María enseña a creer comunicando la Palabra recibida y celebrándola con alegría. Con ella y junto a ella la Iglesia es la comunidad de los redimidos que confían en Dios y acogen a su Hijo por la acción del Espíritu²¹².

3.1.2 Cómo enseña a creer María

«¡Y feliz tú, que creíste que se cumpliría lo que se te ha prometido de parte del Señor!» (Lc 1, 45).

²⁰⁷ Ibid., 153.

²⁰⁸ Ibid., 62.

²⁰⁹ Ibid., 67. 69.

²¹⁰ Cf. Benedicto XVI, 25.

²¹¹ Gabino Uríbarri, «Cristología- soteriología- mariología», 377.

²¹² Cf. Benedicto XVI, 16.

El texto de la Visitación nos brinda un pasaje en el que se reconoce, en palabras de Isabel, la fe obediente de María a la voluntad de Dios. Al comentar el dogma de la Inmaculada Concepción, habíamos señalado que la obediencia de María se ha de entender desde su participación en la perfección de la humanidad obediente de Jesús. Pero esto que es el fundamento teológico de la fe obediente de María, tiene una explicitación en su vida histórica que es importante para la mariología de Aparecida que quiere mostrar a María como cercana al pueblo (DC 269).

Buscando el lado más humano de María, no podemos ignorar que su perfección «exige un gran esfuerzo humano, [...] rectitud en cada momento; una densa presencia de la mente y el corazón en cada cosa que se haga [...] pues cuanto más humano sea uno más aflora lo divino [...]»²¹³. Esto es precisamente lo que acontece en la Visitación. María se presenta ante todo como una mujer dispuesta a ayudar y servir a su prima, que sale de sus preocupaciones para volcarse en los otros, y que busca compartir la buena noticia que se le ha comunicado.

La enseñanza de María se expresa sobre todo en el *Magnificat*, donde expresa todo el programa de servicio que sintetizará su vida para abrir a los otros, desde su fe, al evangelio del Hijo e invitarlos a su obediencia, especialmente en circunstancias oscuras (DP 300). El *Magnificat* pone en evidencia que la fe de María no es una fe alienada que la exime de hacer todo lo que esté a su alcance²¹⁴, antes bien, es la fe de una mujer que aun peregrinando en la oscuridad y muchas veces en la perplejidad, avanza hacia Dios (LG 58) siendo solidaria con los demás hasta el punto de ser capaz de comprometerse con su realidad y de tener una voz profética ante ella (DC 451) favoreciendo y fortaleciendo la fe de los otros (DP 302), pues gracias a ella los discípulos creyeron en Jesús, de manera que con su fe motiva la fe de los discípulos, asumiendo así una función misionera y evangelizadora.

Quisiéramos terminar este primer apartado dirigiendo la mirada a la propuesta de Aparecida para fortalecer la fe en un proceso catequético integral y permanente desde la figura de María inserta en la religiosidad popular. Su

²¹³ Leonardo Boff, *EL Ave María lo Femenino y el Espíritu Santo*, 98.

²¹⁴ Cf. Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 215.

presencia en las diversas advocaciones ha sido capaz de orientar y unir la diversidad de pueblos en la única fe en Cristo, centro de discernimiento de las culturas y de la realidad (DC 43).

3.1.3 Una aplicación pastoral desde la fe de María a la fe del pueblo

«Que sea una catequesis que acompañe la fe presente en la religiosidad popular [...] Para este crecimiento en la fe, es conveniente aprovechar [...] el potencial educativo que encierra la piedad popular mariana: un camino educativo que, cultivado en el amor personal a la Virgen, verdadera educadora de la fe nos lleva a asemejarnos cada vez más a Jesucristo [...]» (DC 300).

Nos acercamos ahora a la principal manifestación de la fe en María dentro de la Iglesia Latinoamericana y caribeña: la piedad popular. Una compleja realidad que, como hemos visto, no ha estado ausente de la reflexión del CELAM²¹⁵. En Aparecida, se toma conciencia de que se trata de una realidad que precisa una purificación, y se pone especial atención en su incidencia en el proceso de maduración de la fe.

En primer lugar, frente a los estudios que pretenden señalar que la religiosidad popular es contraria a la reforma o puesta al día que propuso el Concilio Vaticano II por vincularse a esquemas de pensamiento del pasado²¹⁶, Aparecida se presenta como la Conferencia que da un rostro concreto a esta piedad popular. Acogiéndola, no solo manifestó que no era ajena a la lógica del Concilio, sino que llega a ubicarla dentro de los «nuevos signos de los tiempos» que hay que discernir para orientar la fe.

²¹⁵ Un acercamiento a la piedad popular solo desde el Documento Conclusivo de Aparecida lleva implícito un límite en la profundización de este tema pues, aunque en esta Conferencia se hace una invitación a promover y proteger la piedad popular como precioso tesoro (DC 258), y al mismo tiempo evangelizarla y purificarla (DC 262) valorando su potencial catequético (DC 262, 300), no se proponen líneas de acción específicas. Tal limitación lleva implícito el recurso a la reflexión precedente, de manera que remitimos a lo definido tanto en Medellín dentro de su tema 6 dedicado a la Pastoral popular (DM tema 6. 1-15), como en Puebla en su apartado dedicado a la Evangelización y Piedad popular (DP 444-469). En estas referencias se podrán encontrar afirmaciones fundamentales, procesos, actitudes, criterios, tareas y desafíos respecto a la piedad popular.

²¹⁶ Cf. Roberto Fernández, “La religiosidad local, 1. Análisis antropológico”, *Sal Terrae* 999 (1997): 204.

En segundo lugar, por su vinculación con la mariología, la piedad popular se aleja en gran medida de las concepciones antropológicas que la definían como «prácticas irracionales» o «manifestaciones de supervivencias primitivas o salvajes»²¹⁷. Con Aparecida la piedad popular deja de ser considerada como una «espiritualidad de masas» (DC 261) para pasar a ser una espiritualidad encarnada en los sencillos (DC 263), con rostros concretos (DC 65, 89, 393, 402) que, bajo pequeños signos de amor, permiten inculturar y confesar la fe (DC 264) en un verdadero encuentro con Cristo (DC 258-265) de la mano de la primera discípula.

Por otra parte, al tratar la piedad popular mariana, Aparecida también asume la tarea de hacer frente a una tendencia cada vez más presente en la Iglesia latinoamericana y caribeña, y que debilita el mensaje soteriológico del evangelio: la expansión de la secularización. Aunque es verdad que en la Iglesia de América Latina se escucha cada vez más la voz triunfante de la secularización que anuncia la muerte o anulación de Dios en la vida de las sociedades, cuya consecuencia primera es, como lo indicaba el papa emérito, una crisis de sentido que lo divide todo e impide conocer la realidad, también es verdad que, en esta Iglesia diversa culturalmente, las voces de los sencillos nunca han dejado de dirigir unánimes cantos de triunfo a María.

La Iglesia en América Latina y el Caribe, en constante relación con una sociedad cada vez más secularizada, mantiene a través de María una fuerte confesión de fe (DC 264)²¹⁸, de manera que en cada uno de los pueblos latinoamericanos y caribeños no se podría decir solo y simplemente «Dios no existe», sino más bien «Dios no existe y María es su Madre»²¹⁹, y «si Dios ha muerto, María está perfectamente viva y merece nuestra atención»²²⁰.

²¹⁷ Ibid., 201.

²¹⁸ Esta afirmación, que a nuestro parecer es una de las más importantes en lo que a maduración, custodia y fortaleza de la fe se refiere, encuentra un eco y respaldo en las anteriores Conferencias. Exceptuando Medellín, Rio, Puebla y Santo Domingo, reconocen en el talante mariano un sólido cimiento para madurar, custodiar y fortalecer la fe de los pueblos. (DR 3, 70; DP 235, 272, 274, 282, 284, 290, 454, 844; DSD 15).

²¹⁹ Domiciano Fernández, 31.

²²⁰ Ibid.

Dicha atención a María se concentra en quienes son el origen de la religiosidad popular, los pobres y sencillos, que mediante sus expresiones religiosas son medio de evangelización para sí mismos y para los demás²²¹. Optar por los pobres es, según señala Aparecida, una confesión de fe cristológica (DC 392) en la que María también encuentra cabida, pues comparte con ellos la característica de ser de los humildes y pobres del Señor, los que confiadamente esperan y reciben de Él la salvación (LG 55). Acercarse a ella es acercarse al Hijo como los pobres y en los pobres.

Para los pobres y sencillos, ella es el reflejo de la luz sencilla y multiforme de Dios. Viéndola a ella, en las imágenes marianas pobres y sencillas, se muestra cómo la cercanía de Dios se manifiesta en formas sencillas y diversas²²². Quizás lo esencial de estas imágenes es que son la traducción de una fe obediente y confiada a la voluntad de Dios, reflejo de la fe y obediencia de María orientada al plan salvífico del Padre. En el fondo, estas imágenes son pedagogía pura y sencilla²²³, y una invitación a ser como los pobres y sencillos y como María, y lo son en un contexto secularizado que prima imágenes atractivas y llenas de fantasía, que en lugar de ayudar al hombre a encontrar y orientarse a su centro lo distraen (DC 38).

²²¹ Cf. Fernández, "La religiosidad local, 1. Análisis antropológico", 192.

²²² Lo que señalaba el papa emérito respecto a los iconos marianos bizantinos, podemos aplicarlo perfectamente al contexto de la religiosidad popular latinoamericana. El simple hecho de ver sus ojos posibilita una relación que va más allá de una simple mirada. Ella, a la vez que permitió que Dios tomara un rostro humano y fue la primera en verlo, también fue el primer rostro que contemplo el Verbo encarnado y le irradió su luz, la que venía del rostro del Padre por el Espíritu. En este sentido, María, que ha permanecido iluminada por la luz del Hijo al contemplarlo siempre, sigue infundiendo la luz de la salvación y de la cercanía de Dios en la Iglesia en quienes la contemplan. Benedicto XVI, 29-37.

²²³ Las imágenes de los pobres y sencillos van cargadas todas ellas de un plus de sacralidad que las convierte en vehículos para transmitir los principios dogmáticos de la Iglesia y conferir unidad, orientación e identidad a la sociedad. Como ejemplo podemos hacer mención de cristos que pueden ser considerados como "populares"; verdaderos rasgos identitarios para los pueblos (DC 265). En ellos se actualiza para los pobres y sencillos el misterio de la encarnación vivido plenamente y sin evasión o ligereza docetista. Y con estrecha relación a los cristos, las "Vírgenes populares", en las que el pueblo plasma no solo todo el sufrimiento que ha de soportar, sino también y sobre todo la fe y la esperanza contra toda desesperanza, de la que quieren hacer partícipe a la Madre, pues su presencia manifiesta la cercanía de Dios (DC 265). Fernández, "La religiosidad local, 1. Análisis antropológico", 193-194. 205. 215.

Posiblemente la mejor forma de expresar esta invitación expresada en la religiosidad popular esté en la imagen patrística de la «tierra nueva» de la que ya hemos hablado aplicada a María²²⁴. Como «tierra nueva», María siempre se mostró dispuesta a dejarse asimilar, asumir y consumir por la Semilla, la Palabra de Dios, mostrando que solo quien es capaz de hacerse tierra asimilando y dejándose asimilar, asumir y consumir por la Semilla, es quien puede ver su fruto y recibir su Vida que orienta y da sentido a la vida.

Así, ser tierra, ser pobre como María y los pobres en la Iglesia, es el mejor remedio para una Iglesia meramente funcional o burocrática (DC 268). Unida al signo mariano desde una fe obediente, la Iglesia podrá entrar en la pedagogía de la encarnación (DP 272) para realizar plenamente la nueva evangelización como una verdadera inculturación del evangelio (DC 477), a la vez que podrá incidir en la realidad del mundo para mostrarle, como María, una fe experimentada y encarnada (DP 274), capaz de impulsar en la esperanza y el amor.

3.2 María Maestra de esperanza

En un contexto pastoral marcado por una desesperanza cada vez más latente (DC 109), esta Conferencia indicó como uno de sus principales objetivos junto al fortalecimiento de la fe, el infundir esperanza y consuelo al mundo (DC 16, 194, 336, 514), pues solo así se podrá mirar al futuro de manera esperanzada y alegre, en Cristo y con Cristo (DC 128), para hacer de América Latina y el Caribe el continente de la esperanza (DC 522, 537), reflejada ya ahora en cada pueblo con sus carismas concretos que son verdaderos signos de esa esperanza (DC 97, 106, 144, 214, 536).

Desde este panorama, los proyectos y líneas pastorales de esta Conferencia están imbuidos de esta virtud teologal con una finalidad soteriológica, pues infundir esperanza en la Iglesia es orientarla e impulsarla en el camino de la salvación. En este camino María nos sale al encuentro. Desde el primer número

²²⁴ Título que se puede encontrar referido a María en la patrística, especialmente en San Ireneo: Antonio Orbe, *Introducción a la Teología de los Siglos II y III*, 249.

del Documento Conclusivo, la figura de María emerge como la Madre y maestra de la esperanza, en quien se depositan los anhelos pastorales del CELAM, y a quien se le pide que enseñe y ayude a los discípulos misioneros a hacer lo que el Hijo diga (Jn 2,5).

En este pasaje del evangelio de Juan con el que comienza el texto de Aparecida, María no solo interpreta para los discípulos la voluntad de su Hijo, sino que, además, al dejar todo a su juicio y esperar su respuesta sin imponer su voluntad²²⁵, muestra a los discípulos su esperanza en Él²²⁶. Así, desde el inicio del Documento Conclusivo, María es presentada como intérprete para la Iglesia de la esperanza del Hijo. Como señala el mismo texto, ella es forjadora de la esperanza que fortalece y que no defrauda (DC 320), siendo así que de su mano podremos leer esta virtud teologal en el Documento Conclusivo para comunicarla en la Iglesia.

«Con ella, providencialmente unida a la plenitud de los tiempos (Gal 4,4), llega a cumplimiento la esperanza de los pobres y el deseo de salvación [...] Perseverando junto a los Apóstoles a la espera del Espíritu (Hch 1, 13-14), cooperó en el nacimiento de la Iglesia misionera, imprimiéndole un sello mariano» (DC 267).

Los textos que nos aporta este fragmento del apartado mariológico constituyen el punto de partida para indagar en esta virtud teologal de María. En ellos se nos muestran la certeza de la esperanza activa de María.

3.2.1 La certeza de la esperanza activa de María

a) «cuando se cumplió el tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de Mujer, nacido bajo la ley» (Gal 4,4-5)

Pareciera como si este texto de San Pablo no tuviera nada que ver con la certeza de la esperanza de María. Sin embargo, en él María se refleja como la mujer que ha colmado su espera en la salvación de Dios. En el versículo quinto el texto

²²⁵ Cf. Benedicto XVI, 39. 40.

²²⁶ Cf. Max Thurian, 195.

«resume en la adopción filial la obra de la salvación realizada por Cristo, en la cual está como engarzada la figura de María»²²⁷. Puebla, usando este texto, señala la irrupción de Dios en la historia, su *kénosis*, para conferir una altísima dignidad a la naturaleza humana al asumirla (DP 188).

De fondo, en esta afirmación de la tercera Conferencia General del CELAM, resuena el tema del admirable intercambio, tema tan querido y usado por los Padres de la Iglesia para mostrar el camino de la divinización del hombre, su acceso a Dios.

En esta perspectiva soteriológica se ubica este fragmento de Aparecida. Al vincular este texto paulino con el cumplimiento de la esperanza de los pobres de Israel, evoca una afirmación conciliar que indica el lugar de María en la historia de la salvación. «Ella sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan y reciben de Él la salvación» (LG 55). En su esperanza colmada y realizada en la encarnación, también se hace realidad la esperanza de los pobres de Israel²²⁸. Su esperanza unida a la esperanza del Hijo y manifestada durante toda su vida (LG 61), se hace signo de esperanza cierta para el caminar de la Iglesia de todos los tiempos (LG 68).

b) «Todos [...] con un mismo espíritu, se dedicaban asiduamente al rezo, con [...] María la madre de Jesús [...]» (Hech 1, 14)

El texto anterior nos orienta a este pasaje tomado del libro de Hechos. En él se nos muestra la esperanza activa de María en la esperanza de Iglesia. El Concilio, haciendo uso de este pasaje, permite contemplar la relación de María con el Espíritu, relación que se inicia en la Anunciación y que culmina en Pentecostés en favor de la Iglesia (LG 69). María, perseverando con los apóstoles, atrajo el don del Espíritu para la Iglesia²²⁹ con su espera llena de fe.

²²⁷ Benedicto XVI, 34.

²²⁸ Cf. *Ibid.*, 59.

²²⁹ Cf. *Ibid.*, 66.

Además, este versículo visto en el contexto teológico de la irrupción del resucitado que viene para infundir su espíritu a los discípulos adquiere una importancia capital a la hora de llevar a cumplimiento el objetivo planteado por esta V Conferencia: infundir esperanza. Desde Pentecostés, la esperanza de los discípulos se funda en la victoria del resucitado. Junto a María, los discípulos se llenaron del Espíritu del resucitado que impulsa a la Iglesia y la llena de una esperanza que no defrauda, sino que la hace avanzar sin detenerse.

Medellín, que se presenta como un pozo de reflexión propio para América Latina²³⁰, en la presentación que acompañó a su documento final, recurrió al texto de Pentecostés para afirmar la importancia de María en lo que puede ser considerado como un «auténtico pentecostés para la Iglesia de América Latina»²³¹. Desde entonces, en unión con María, Medellín planteó para la Iglesia latinoamericana una reflexión teológica en torno a la esperanza. Con María se inaugura la hora dinámica de la esperanza en la nueva evangelización (DP 303; DSD 24) de la que se hace eco Aparecida en este texto de Hecho 1, 14 dentro de su apartado mariológico.

En todo caso, entre el texto de Gálatas, y el texto de Hechos, podemos trazar una línea que permite mostrar a María como la mujer que infunde esperanza en el caminar de la Iglesia dentro de la historia de la salvación. Partiendo de los motivos veterotestamentarios evocados por Gálatas respecto de la salvación de Dios para los pobres, cuya realización se ha dado ya en María, hasta Pentecostés, donde ella ocupa un puesto central, muestran que toda su peregrinación terrena se realizó en una esperanza inquebrantable, reconocida ya por el Ángel en la Anunciación al manifestar su espera y disposición al servicio de la promesa de salvación²³², y anclada en el seguimiento constante de las huellas del Hijo, camino de salvación.

²³⁰ Cf. Armando Raffo, "De Rio de Janeiro a Aparecida. Aportes de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño al dinamismo de sus pueblos y a la Iglesia universal", 315.

²³¹ II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Medellín, Conclusiones* (Bogotá: Secretariado general del CELAM, 1971), 7.

²³² Cf. Benedicto XVI, 54.

Esta línea que recorre todo el peregrinar terreno y esperanzado de María nos permite acercarnos a la hora de la cruz, que constituye uno de los momentos esenciales de la manifestación de su esperanza fundada en el primer sí de la Anunciación. Ella compartió esta virtud con los discípulos de su Hijo haciendo posible que, en las horas oscuras de la muerte del Hijo, se mantuvieran llenos de esperanza hasta la alegría de la resurrección y la posterior venida del Espíritu en Pentecostés. Por ello, para los primeros discípulos María es considerada con toda claridad como la Madre de la esperanza²³³, quien después de la Ascensión «comparte con ellos lo más precioso que tiene: [...] conservar la memoria viva de Jesús y conservar así su presencia»²³⁴ que infunde esperanza.

De igual modo, tras su Asunción al cielo, como Madre de los discípulos de su Hijo, María sigue siendo signo de esperanza cierta y de la victoria definitiva de Dios. Por virtud del Espíritu Santo, fuente de una esperanza sólida (LG 64), ella se presenta, con su maternidad que no cesa, como una luz de esperanza para el peregrinante (LG 68). Así, en el plan salvífico de Dios, María es, con su esperanza, como una estrella (DC 25) que ilumina permanentemente el camino de la salvación²³⁵ sosteniendo la esperanza de los hombres en sus necesidades y dificultades. Desde la virtud de la esperanza de María, el dogma de la Asunción, lejos de hacer distante a María de la Iglesia, es una invitación a orientar los ojos a ella para poder ver la realidad con la esperanza de Dios²³⁶.

En todo caso, estos textos nos permiten comprender la esperanza como una peregrinación en la fe por el camino de la salvación que es Cristo (LG 65). El Documento Conclusivo recoge esta idea introduciéndola en la religiosidad popular al contemplar las peregrinaciones, una de sus manifestaciones más típicas, y entenderlas como un verdadero canto de esperanza (DC 259) a imitación de María en la Visitación, donde se convirtió en «la imagen de la futura Iglesia que lleva en su seno la esperanza»²³⁷ para infundirla y ayudar a los más necesitados mostrando la esperanza y la cercanía de Dios, pues como señaló

²³³ Ibid., 56. 61.

²³⁴ Ibid., 72.

²³⁵ Cf. Ibid., 56.

²³⁶ Cf. Ibid., 74

²³⁷ Ibid., 59.

Puebla, «somos peregrinos pero también testigos» de la esperanza de Cristo (DP 265).

A testimoniar esta esperanza, con realismo, en nuestra peregrinación como Iglesia nos ayuda María la maestra de esperanza. La que con su vida nos enseña que la esperanza se ha de llenar de fe manifestada en oración, y en la disposición al Espíritu; la que nos enseña que la esperanza es una virtud para compartir, especialmente en los momentos de necesidad y dificultad; la que nos enseña que la esperanza fortalece y crea Iglesia. Desde estas consideraciones nos acercamos a una aplicación pastoral de la esperanza de María en la esperanza del pueblo.

3.2.2 Una aplicación pastoral desde la esperanza de María a la esperanza del pueblo

A la hora de expresar la incidencia de María en la vivencia esperanzada de la Iglesia, recurriremos a una de las propuestas pastorales que destaca dentro del Documento Conclusivo: reafirmar la opción preferencial por los pobres²³⁸, que algo ya habían venido haciendo las anteriores Conferencias²³⁹. Creemos que en esta propuesta se encuentra el punto de confrontación que puede iniciar la renovación en la Iglesia para que todas sus estructuras sean esencialmente misioneras.

Al abordar el tema de la opción preferencial por los pobres (DC 391-398), el Documento Conclusivo señala que «si no hay esperanza para los pobres no la habrá para nadie» (DC 395). Esta afirmación se entiende mejor si se tiene en cuenta que la opción preferencial por los pobres lleva implícita la fe en Cristo que se hizo pobre para enriquecer a los hombres (DC 392), y solo desde esta fe emana la verdadera solidaridad con los pobres (DC 394). Jesucristo, en una

²³⁸ Cf. Según lo señalado en: Víctor Manuel Fernández, 34-36.

²³⁹ Cf. DM 14, 1-4; DP 1134-1165; DSD 178-181.

dinámica que no es excluyente ni exclusivista, se identifica con ellos y ellos con Él, y las realidades de ambos se reclaman mutuamente (DC 393).

Desde esta perspectiva, la Iglesia está llamada a ser abogada, defensora y compañera de los pobres, actuando con fe y mostrando la esperanza de Cristo que no defrauda (DC 395, 396, 398). Además, se señala que, para ser verdadera Iglesia, madre de Cristo, la Iglesia ha de hacer que la opción preferencial por los pobres atraviese todas sus estructuras y prioridades pastorales (DC 396). Ante esto, el signo mariano se presenta para la Iglesia como una opción segura para peregrinar con fe y mostrar la esperanza de Cristo.

Aparecida ve en María la maestra de una esperanza inquebrantable anclada en el Hijo, una constante invitación para hacer discípulos misioneros «que esperan, vueltos al interior, que dejan un espacio para el crecimiento de la Palabra»²⁴⁰, a fin de que ahí, en el interior, siendo pura recepción activa del Espíritu²⁴¹, por su obra se geste el nuevo pentecostés que haga de América Latina y el Caribe el continente que da y enseña esperanza al peregrinar y, al hacerlo, proclame como María, llena de la Palabra de Dios en su *Magnificat*, «que la salvación de Dios tiene que ver con la justicia hacia los pobres [...] por la necesaria transformación de la sociedad» (DP 1144) y de la reforma de la Iglesia.

En todo caso, como señala también el Documento Conclusivo, «cada gran reforma en la Iglesia está vinculada al redescubrimiento de [...] la Eucaristía» (DC 252), momento de encuentro con el Señor que forma así a sus discípulos misioneros en el «misterio que María preparó y que la Iglesia distribuye sacramentalmente»²⁴². De esta manera, la Iglesia que es llamada «casa de los pobres» (DC 8, 524) y «casa de hermanos» (DC 534), puede ser llamada también «casa del pan», evocando el lugar donde María dio a luz al Hijo de Dios²⁴³, pan bajado del cielo «que trueca el hambre del pecado en alegre convite»²⁴⁴ haciendo brotar en la Iglesia a lo largo de los siglos un inmenso

²⁴⁰ Joseph Ratzinger; Hans Urs Von Balthasar, 17.

²⁴¹ Cf. E. Schillebeeckx, 120.

²⁴² Cf. H. Rahner, 98.

²⁴³ Cf. *Ibid.*, 96.

²⁴⁴ *Ibid.*

caudal de caridad, de participación en las dificultades de lo demás, de amor y de justicia²⁴⁵.

En este sentido, mirar a María, cuya vida terrena puede entenderse como un total abandono en los brazos de Dios hasta en los momentos más duros, ha de ser para la Iglesia un aliento, estímulo y camino seguro para mostrarse como madre que encarna la esperanza e infunde el amor y la justicia de Cristo.

En Aparecida, se hace depender de cada discípulo misionero el que se cumpla o no este misterio mariano en la Iglesia peregrina, mostrando en el quehacer de cada día el rostro de su eternidad²⁴⁶, ese que nos da la esperanza que no defrauda, la que Cristo con su resurrección dio, y que María, como madre y maestra de esperanza en su condición gloriosa, continúa alcanzando a sus hijos enseñándoles que no se trata únicamente de una esperanza orientada a un más allá, sino también de una esperanza colmada aquí y ahora, asumida como María por la victoria de Cristo resucitado para infundirla en la Iglesia.

3.3 María Maestra de caridad

Al igual que hemos hecho al profundizar en la figura de María como maestra de fe y esperanza, para comprender el alcance y el significado de su papel como maestra de caridad, hemos de contemplar en un marco general la centralidad del amor en esta Conferencia manifestado como caridad.

Lo que define a la Iglesia es el amor del Padre (DC 16, 17) que sale de sí para hacer partícipes del amor trinitario a cuantos creen y siguen a su Hijo (DC 129), el hombre perfecto, quien muestra con su vida la bondad y el amor de Dios por su creación y de forma especial por el hombre, imagen y semejanza suya (DC 27, 388), invitándolo a gastar la vida por amor *en* la Iglesia, comunidad en salida

²⁴⁵ Cf. Complementos del Documento Conclusivo, 16.

²⁴⁶ Cf. H. Rahner, 101.

(DC 98, 99, 102, 110, 136, 138, 168, 173, 304, 309) frente a una sociedad que olvida el amor de Dios y las relaciones de comunión (DC 46, 61, 405)²⁴⁷.

La mejor forma de reflejar y atraer a esta comunión está en la eucaristía, donde la Iglesia puede potenciar y realizar la imaginación de la caridad (DC 175, 176, 537) para forjar hombres nuevos (DC 357) y en salida, movidos por la caridad (DC 198, 199, 201, 205) para hacer realidad el amor en la misión (DC 278e, 386) y construir una cultura de la vida (543). Desde estos presupuestos se busca que la Iglesia se muestre como Iglesia madre, escuela permanente de comunión misionera (DC 370), llamada a vivir en la comunión trinitaria (DC 155, 157).

Este es pues el reflejo del amor de Dios que nos brinda Aparecida y que habrá de ser leído por los discípulos misioneros, a fin de hacer de América Latina y el Caribe el continente del amor, que refleja y atrae a la comunión (DC 64, 117, 128, 147, 159, 161, 524). El punto de partida ha de ser Cristo (DC 12), quien «es la misma presencia del amor salvador de Dios dentro de la historia y de sus condiciones»²⁴⁸.

Desde Él hemos de recurrir a la ayuda de María, su discípula perfecta y, en este sentido, su mejor interprete para los discípulos. Al ser la Madre del Hijo del amor, la Iglesia ha de aprender de ella a recibir el mandato misionero del Hijo, cuya finalidad es fundamentalmente soteriológica (DC 364, 524). En este mandato, ella enseña a la Iglesia a desplegar ese amor con sus acciones. Por ello María puede ser llamada, en Aparecida, maestra de caridad.

Para delinear cómo el Documento Conclusivo muestra la caridad de María, recurrimos en un primer momento a los textos que nos ofrecen el fundamento teológico de esta virtud en la Madre de Dios, todos desde una fuerte y directa impronta trinitaria, ya que su caridad se entiende como la acogida y respuesta al amor de Dios.

²⁴⁷ En estos números el Documento Conclusivo recoge una tendencia individualista y pragmática presente en la sociedad que deja fuera de su campo de acción a grupos concretos, tales como los refugiados o los afectados por la movilidad humana (DC 73, 377, 412), los indígenas, los afroamericanos, los pobres (DC 392, 396), los alejados de la Iglesia (DC 225), las personas en la calle (DC 407), los enfermos (DC 417), los adictos dependientes (DC 422) y los detenidos en cárceles (DC 428). Todos ellos, obstáculos en el objetivo de ser Iglesia salida del amor del Padre y en salida, cuestionan la realización de la caridad no solo de la Iglesia, sino también de la sociedad.

²⁴⁸ Gabino Uríbarri, *Historia de la Teología X [2]*, 43.

3.3.1 El amor trinitario como fundamento de la caridad de María

María «nos recuerda que la belleza del ser humano está toda en el vínculo de amor con la Trinidad [...]» (DC 141).

Esta pequeña frase nos refiere al amor trinitario como el fundamento constitutivo de la persona de María. Su persona se entiende desde la estructura relacional, en la salida de sí, al modo de Dios, por ello dirá el Documento Conclusivo que con ella «nos encontramos con Cristo, con el Padre y el Espíritu Santo, como asimismo con los hermanos» (DC 267), y desde esta estructura relacional puede dar amor.

En la estela de estos fragmentos hemos de ubicar la presentación de la figura de María como paradigma para una auténtica formación de los discípulos en el marco de la Trinidad. Teniendo como punto de partida el texto de Gálatas 4, 4-5 (DC 241), María queda unida a la historia del amor trinitario que, en Jesús, se presenta como un camino *Kenótico*, es decir, como amor de Dios que se vacía en Cristo para todo hombre (DC 242), haciéndose accesible y real.

Desde este fundamento teológico, la propuesta de ser Iglesia en salida encuentra en María, maestra y gran misionera (DC 25, 296), su modelo a seguir a la hora de testimoniar el amor de Dios (DC 43, 265).

3.3.2 María maestra de caridad. Orientaciones pastorales desde la caridad de María a la caridad del pueblo

Para presentar a María como maestra de caridad recurriremos a tres fragmentos de Aparecida.

- a) «El *Magnificat* [...] revela que en Ella la Palabra de Dios se encuentra como en su casa, de donde sale y entra con naturalidad.» (DC 271).

Este fragmento nos remite al *Magnificat* (Lc 1, 46-55), considerado como un retrato del alma de María²⁴⁹ y un himno a la misericordia de Dios²⁵⁰. El texto es testimonio de un amor activo, que nace de la escucha y de la recepción de la Palabra, y que se traduce en solidaridad con los más necesitados y su realidad. María se revela como una mujer fascinada por quienes son objeto privilegiado del amor de Dios. Este himno, «expresa todo el programa de su vida: no ponerse en el centro, sino dejar espacio a Dios, a quien encuentra tanto en la oración como en el servicio al prójimo [...] contribuyendo así a la salvación del mundo, no con una obra suya, sino poniéndose plenamente a disposición de la iniciativa de Dios»²⁵¹.

Y desde este centro que es Dios, María se muestra como una mujer solidaria con los demás, capaz de comprometerse con su realidad y de tener una voz profética ante ella (DC 451). Ella, que sabe que Dios está del lado de los sencillos, pide su intervención en favor de ellos.

Esta consideración, que es muy sentida en América Latina²⁵², encuentra en el *Magnificat* un cimiento teológico para el clamor por la liberación (en el amor) en un contexto generalmente marcado por una degradación de dignidad, derechos y relaciones equitativas que instrumentalizan al cristianismo²⁵³ y su caridad, llamada a no tener límites²⁵⁴.

Salida del amor de Dios, la caridad de María se muestra en el *Magnificat* como un prelude de la irrupción del reino²⁵⁵ del amor en el mundo (v. 46-47), cuya dinámica es expansiva. María contribuye así a llenar con el amor de Dios su realidad provocándole la alegría de la salvación e infundiéndole la luz, la justicia y la misericordia del Salvador de una manera no espiritualizante sino concreta, histórica y constante (v. 48-55).

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 55.

²⁵⁰ Cf. Joseph Ratzinger; Hans Urs Von Balthasar, 10.

²⁵¹ Benedicto XVI, 54.

²⁵² Cf. Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 224.

²⁵³ Cf. *Ibid.*, 224.

²⁵⁴ Cf. F. X. Nguyen Van Thuan, *Cinco panes y dos peces* (Madrid: Ciudad Nueva, 2012), 46.

²⁵⁵ Cf. El comentario a los versículos del *Magnificat* es tomado de: Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 230-235.

Por eso, porque ha traído la misericordia de un Dios cercano y salvador de todos, aun de los poderosos, a quienes ofrece su salvación derribándolos de su trono, la llamarán bienaventurada todas las generaciones (v. 1, 48b). San Lucas, que ha puesto el himno de Ana (1 Sam 2, 1-10) como texto inspirador de María, quiso mostrar que en ella Dios acogió a todo Israel, mostrándole que su salvación y reconciliación «pasa por el camino de la conversión [...] y apuntan siempre hacia el mismo fin: hacer de todos los hombres hijos de Dios, hermanos entre sí, [...] miembros del Reino de Dios»²⁵⁶.

Así pues, el *Magnificat* es una muestra de que María «no tiene solamente sus oídos abiertos al mensaje del Altísimo, sino que tiene un oído totalmente abierto a Dios y otro abierto a los clamores de su pueblo [...]»²⁵⁷. Al engrandecer la misericordia de Dios que se muestra cercano al clamor de los hijos nacidos de su amor, ella muestra también su perfecta vivencia cristiana de los dos mandamientos principales: amar a Dios y al prójimo con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente (Mt 22, 34-40).

Como señaló Puebla, María se muestra en el *Magnificat* como «[...] modelo para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, ni son víctimas de la alienación [...] sino que proclaman con Ella que Dios actúa [...]» (DP 297). En consonancia con estas palabras podemos recurrir a un fragmento de la exhortación apostólica *Marialis Cultus*, en las que Pablo VI subraya la centralidad de María como guía de una liberación en el amor:

«[...] la figura de la Virgen santísima [...] ofrece el modelo acabado del discípulo del Señor: [...] promotor de la justicia que libera al oprimido y de la caridad que ayuda al necesitado, pero sobre todo testigo activo del amor que edifica a Cristo en los corazones» (*Marialis Cultus* 37).

Con el *Magnificat*, María hace una invitación constante a toda la Iglesia a ser servidora del amor al abrir a los hombres al camino de la salvación que es su Hijo, y esto mediante la vivencia y el anuncio del evangelio (DP 300), a fin de testimoniar el amor activo de Dios en favor de todos, tal y como ella lo hizo en su himno, expresión de su constante meditación de la Palabra y de las acciones

²⁵⁶ Ibid., 233.

²⁵⁷ Ibid.

de Jesús (DC 266), y escuela abierta para formar el corazón de los discípulos misioneros de su Hijo.

- b) «Con los ojos puestos en sus hijos y en sus necesidades, como en Caná de Galilea, María ayuda a mantener vivas las actitudes de atención, de servicio, de entrega y de gratuidad que deben distinguir a los discípulos de su Hijo [...] Crea comunión y educa a un estilo de vida compartida y solidaria, en fraternidad, en atención y acogida del otro» (DC 272).

Este segundo fragmento de Aparecida remite al capítulo 2, 1-2 del evangelio de Juan. Junto con el momento de la cruz, estos textos del cuarto evangelio son los únicos en los que aparece María, pero son momentos esenciales de la vida de Cristo. Además, tanto en Caná como en la cruz, Juan hace llamar a María por boca de Jesús «mujer» y no madre. El cambio mismo sugiere un carácter solemne, enfático²⁵⁸ que acentúa en María su preparación para la hora de la manifestación más radical del amor²⁵⁹.

En Caná, María contemplará y gustará un anticipo de la hora de la cruz, de la exaltación del Hijo para el cuarto evangelio. El amor que en la cruz se dará como don e invitación universal a la participación de las bodas del Cordero, se expresa también como don en unas bodas humanas. Aquí María se muestra como receptora del don al obedecer a la palabra del Hijo²⁶⁰ e invitar a los demás a hacer lo mismo.

También es posible hacer una lectura trinitaria de este pasaje: se trata de recibir el don del Hijo por el Espíritu para ser obediente al Padre. Las palabras de María en este texto evangélico (Jn 2,5), muestran nuevamente la participación de su humanidad en la perfección de la humanidad completa, singular y salvadora del Hijo, siempre obediente al Padre. Haced lo que Él os diga son palabras eco de la voz del Padre²⁶¹ en la transfiguración (Mt 17, 1-8): escuchadlo. Y al escucharlo, recibir su don, obedecerlo y seguirlo.

²⁵⁸ Cf. Max Thurian, 198-199.

²⁵⁹ Ibid., 201, 202.

²⁶⁰ Cf. Ibid., 205.

²⁶¹ Cf. Domiciano Fernández, 93.

Las palabras de María van precedidas por su escucha y disponibilidad receptiva del don. Ella, la discípula perfecta del Hijo (DC 266) y su seguidora más radical (DC 270), asume con sus palabras «su función misionera y evangelizadora»²⁶², su función de maestra. No solo escucha, recibe el don y obedece, sino que también invita y, al hacerlo, enseña a los demás a que escuchen, reciban el don y obedezcan al Hijo.

Este pasaje se hace así paradigma de lo que ha de ocurrir en los discípulos, en María y, junto a ella, en la Iglesia desde la perspectiva sacramental²⁶³, sobre todo en la eucaristía que prepara a los discípulos para el banquete de las bodas escatológicas de Dios con la humanidad, del que Cana es un símbolo²⁶⁴. Solo así se podrá crear comunión y educar a un estilo de vida compartida y solidaria, en fraternidad, en atención y acogida del otro (DC 272).

- c) «Desde la cruz, Jesucristo confió a sus discípulos [...] el don de la maternidad de María, que brota directamente de la hora pascual de Cristo [...] Como madre de tantos, fortalece los vínculos fraternos entre todos [...] y ayuda a que los discípulos de Jesucristo a que se experimenten como una familia, la familia de Dios» (DC 267).

El último fragmento que hemos elegido para perfilar la figura de María como maestra de caridad, remite al momento de la cruz en el cuarto evangelio (Jn 19, 26-27). Este texto, a la vez que hace una especie de inclusión mariana desde la perspectiva cristológica del don en Caná, muestra también el fundamento cristológico de la intercesión maternal de María para la Iglesia representada en el discípulo amado, a partir de la cual se experimenta la comunión y la Iglesia se muestra al mundo como comunidad salida del amor de Dios y en salida (DC 268).

En todo caso, recurrir al texto bíblico que cimienta este fragmento, arrojará luz sobre nuestra reflexión.

«Al ver Jesús a su Madre, y de pie junto a ella al discípulo al que amaba, dijo a su Madre: “Mujer, ahí tienes a ti hijo”. Luego dijo al discípulo: “Ahí tienes a

²⁶² Ibid., 94.

²⁶³ Cf. Ibid., 90.

²⁶⁴ Cf. Ibid., 94.

tu Madre". Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa» (Jn 19, 26-27).

Esta escena, que acompaña a la manifestación más radical del amor de Dios por los hombres, ubicada en medio de la crueldad y el cinismo que rodean la crucifixión, muestra a María como receptora y comunicadora del don del amor del Hijo. Así lo señala Aparecida al afirmar que el don de su maternidad brota directamente de la hora pascual, de manera que «es aquí, junto a la cruz, en el mismo momento en que somos redimidos, cuando nos engendra como hijos»²⁶⁵ por la donación amorosa del Hijo. Ella se hace eco de la donación del Hijo para mostrar, junto a Él, la misericordia divina que se hace cercana en favor de los hombres.

Jesús confía a su madre, la perfecta discípula al pie de la cruz, la formación del discípulo del amor, a fin de que siguiendo su ejemplo aprenda a donarse, a seguir a Jesús hasta la cruz y a pertenecer a su amor²⁶⁶. Podemos decir que María, desde la perspectiva del cuarto evangelio que muestra una eterna relación entre el Padre y el Hijo que no se rompe ni en la pasión, participa de la filiación divina del Hijo y nunca la pierde²⁶⁷, sino que la muestra al discípulo enseñándole a ser hijo en el Hijo del amor aun en las circunstancias más difíciles.

Por su parte, Juan, el discípulo del amor, acogió a María en su casa. De La Potterie prefiere traducir «la acogió entre sus bienes espirituales», pues le parece que así se indica el ámbito en el que se desenvuelve la vida espiritual del discípulo que alude a todo lo que lo constituye en discípulo amado: reconoce a partir de este momento a María como uno de sus tesoros que constituyen la propiedad de su amor²⁶⁸. Desde este presupuesto, la actitud del discípulo lo muestra en sintonía con la donación del Hijo y de la Madre. Él quiere experimentar junto a ella, en su escuela guiada por el Espíritu donado por su Hijo en la cruz, que Dios es amor que se da²⁶⁹.

²⁶⁵ Leonardo Boff, *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, 216.

²⁶⁶ Cf. Benedicto XVI, 11.

²⁶⁷ Cf. Hans Urs Von Balthasar, *Si no os hacéis como este niño*, 96.

²⁶⁸ Cf. Domiciano Fernández, 100.

²⁶⁹ Cf. Benedicto XVI, 80.

En este misterio de donación de amor está la condición de posibilidad para que el amor exista en la Iglesia, pues cuando la Iglesia olvida el signo mariano falla en manifestar su carácter propio²⁷⁰. «Una eclesiología solamente estructural, tiene que hacer degenerar a la Iglesia en programa de acción. Por eso mediante lo mariano se amarra del todo también el área afectiva [...]»²⁷¹. Como señalo Puebla: «Se trata de una presencia femenina que crea el ambiente familiar, la voluntad de acogida, el amor y el respeto por la vida. Es presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios. Es una realidad tan hondamente humana y santa que suscita en los creyentes las plegarias de la ternura y de la esperanza». (DP 291).

Así pues, en la escuela de la caridad de María y desde ella, se puede seguir y recibir una de las propuestas pastorales de esta V Conferencia: renovar todas las estructuras eclesiales para que sean esencialmente misioneras²⁷², mostrándose así como una Iglesia verdaderamente madre de misericordia que, como María, se done en servicio de amor activo para discernir e iluminar desde el evangelio las situaciones, los sistemas, las ideologías y la vida del continente (DP 511; DC 265, 553), a fin de hacer de América Latina y el Caribe el continente del amor, que refleja y atrae a la comunión del amor trinitario (DC 64, 117, 128, 147, 159, 161, 524).

²⁷⁰ Cf. Joseph Ratzinger; Hans Urs Von Balthasar, 30.

²⁷¹ Ibid., 32.

²⁷² Cf. Víctor Manuel Fernández, 34-36.

CONCLUSIONES

Desde este recorrido por estos tres capítulos en los que hemos podido acercarnos al marco hermenéutico de la mariología de Aparecida (1er capítulo), y desde él indagar su esencia dogmática (2do capítulo) a fin de dejar emerger su propuesta de Iglesia madre y maestra cercana (3er capítulo), nos proponemos ahora extraer algunas conclusiones a las que nos ha ido llevando este trabajo.

1. El Documento Conclusivo de Aparecida contiene, dentro su talante predominantemente pastoral, una esencia dogmática que comparte también su mariología

Una de las motivaciones de fondo de nuestro estudio, era poner de manifiesto que el Documento Conclusivo de Aparecida alberga en su interior un núcleo dogmático de alcance teológico y eclesiológico, que no es explícito, pero fundamenta su reflexión y que cimienta sus propuestas de acción. Desde la mariología, dicha esencia dogmática puede explicitarse en tres puntos.

En primer lugar, *la mariología de Aparecida remite directamente hacia un fundamento cristológico*. En este sentido, aparece como un eje hermenéutico para realizar una lectura teológica del Documento Conclusivo y cumplir así el objetivo trazado por esta Conferencia: recomenzar desde Cristo, verdadero eje de discernimiento de la realidad y camino verdaderamente humano para ir a Dios. La figura discreta de María en el texto cumple propiamente con esta función: mostrar, en un contexto marcado por desafíos y retos eclesiales, que la salvación de Dios en Cristo es histórica, real y concreta, y que hacia ella han de orientarse las diversas propuestas pastorales de este documento.

En segundo lugar, podemos señalar que *la estrecha vinculación entre la cristología y la mariología* hace de Aparecida un referente para orientar la reflexión mariológica en el contexto latinoamericano y caribeño marcado especialmente por la religiosidad popular.

Dentro de nuestro primer capítulo señalamos la importancia que en esta Conferencia adquiere la vinculación de la mariología con la piedad popular, y en el tercero presentamos dicha vinculación como un factor cualificado de la confesión de fe en un contexto marcado por la secularización.

En el plano de la reflexión teológica, esto desemboca en un desafío para quien se dispone a hablar de María en la Iglesia latinoamericana y caribeña: discernir la manera de exponer lo concreto para la universalidad de la Iglesia, es decir, la manera en que las diversas advocaciones marianas, como expresiones concretas de cada pueblo, reflejen la fe vinculante de toda la Iglesia, cuyo mensaje de salvación es universal. Este discernimiento puede desembocar en una aportación de la teología latinoamericana para toda la Iglesia en favor de la confesión de fe.

En tercer lugar y en sintonía con lo anterior, para quien se dispone a realizar el ejercicio de discernimiento teológico, la mariología de este texto es una muestra de la exigencia que supone esta labor: *integrar la reflexión especulativa, con su aplicación en la pastoral, en una sintonía con la tradición de la Iglesia*, a fin de mostrar a un Dios cercano e implicado en la realidad. La reflexión sobre María se hace desde el pueblo y con el pueblo, de ahí que en nuestro tercer capítulo destaquemos la importancia que tiene la fe de María para la fe en María.

2. Aparecida muestra el lado más humano de la figura de María

La preponderancia pastoral de la mariología en Aparecida lleva aparejada la necesidad de repensar y acercar al pueblo no solo los dogmas marianos, sino también la revalorización de los aspectos de su vida histórica a partir de los datos concretos del evangelio. No acompaña al pueblo en el camino trazado por el Hijo únicamente la Madre gloriosa, la Inmaculada y asunta al cielo, sino la mujer que, siendo fiel al designio de Dios, concibió, educó y acompañó al Hijo en una vida marcada por signos, dificultades y sufrimientos, reconocida por eso como parte de la historia de cada pueblo en sus vicisitudes.

Además, al mostrar a María en su lado más humano esta Conferencia ilumina la antropología cristiana mostrando, frente a un ambiente cada vez más secularizado e individualista, que la realización del hombre necesita de modelos que le muestren que la verdadera humanización y desarrollo pasan por el encuentro con Dios en Cristo.

María, que encarna el evangelio en su vida, es para el hombre de hoy la muestra de que la verdadera autonomía no crece por la distancia con el Creador, sino por su íntima relación con Él. De ahí que su figura sea clave en la nueva evangelización dentro del contexto que enmarca a la Iglesia de América Latina y el Caribe.

3. La mariología de Aparecida permite valorar y redescubrir la importancia que María tiene como maestra de discípulos evangelizadores y misioneros

El Documento Conclusivo repite en varias ocasiones la importancia que tiene la pedagogía mariana para evangelizar. Al haber destacado con sus afirmaciones el lado más humano de María, Aparecida ha abierto un camino de reflexión en torno a dimensiones de la figura de María, como mujer, que quizás han sido poco valoradas dentro de la Iglesia Latinoamericana y caribeña, pues hasta el momento la reflexión se había centrado más bien en la condición gloriosa de la Madre de Dios. Resaltar su carácter de discípula a través de su fe, esperanza y caridad, son ya una muestra de ello.

La presencia de María en Latinoamérica es clave en la tarea de hacer discípulos misioneros. Acercarse a ella en un encuentro personal y desde su misma vida de creyente, descentrada de sí hacia Dios y en constante referencia a los demás, es lo que hará posible un verdadero encuentro con Dios y con los hermanos, es lo que formará auténticos discípulos y misioneros con una espiritualidad trinitaria capaz de mostrar una Iglesia en salida.

4. Aparecida muestra en su mariología que el talante mariano es una opción cualificada para un modelo formativo de Iglesia misionera, que sea madre, maestra y compañera cercana de los pueblos

Desde la invitación que se hace en el Documento Conclusivo a permanecer en la escuela de María, se insinúa ya un modelo formativo para la Iglesia. Como hemos mostrado, la mariología de Aparecida no es ni meramente *crístotípica* ni solamente *eclesiotípica*, sino que trata de encontrar un equilibrio entre ambas perspectivas. La figura de María que se plasmó en el texto es capaz de mostrar su fuerte y directa vinculación con la cristología (2 Capítulo), a la vez que su implicación en la vida de la Iglesia desde su fundamento en Cristo (3 Capítulo).

Junto a esto, también podemos decir que el modelo de Iglesia que se delinea en esta Conferencia del CELAM es acorde con la reflexión magisterial de los últimos años. Ser una Iglesia experta en humanidad, Iglesia samaritana, Iglesia pobre y para los pobres, Iglesia en salida, son algunas de las propuestas que, desde Pablo VI hasta el Papa Francisco se vienen proponiendo en los documentos magisteriales para ser acogidas por la Iglesia. Al centrarse en el lado más humano de María, Aparecida permite acoger y promover en el contexto latinoamericano y caribeño estas orientaciones del magisterio pontificio.

5. El Documento Conclusivo de Aparecida, y del CELAM en él, supone una valiosa aportación para la Iglesia universal

Desde la mariología, podemos decir que la reflexión que se ha hecho en Aparecida, armónicamente con la tradición de la Iglesia (2 Capítulo), es capaz de incidir y enriquecer la reflexión teológica y pastoral de la Iglesia universal en algunos aspectos concretos. Especial mención merece, junto al Documento Conclusivo, el documento de Puebla que, como indicábamos en nuestro primer capítulo, es el que más elementos dogmáticos presenta. Aparecida, recogiendo sus afirmaciones al utilizar y aplicar los títulos marianos y las prerrogativas que después del concilio enriquecieron la reflexión mariológica (discípula ejemplar y madre de la Iglesia), hace que su reflexión ilumine la orientación de otras iglesias particulares para acoger la tradición mariológica.

Junto a esto, quisiéramos señalar el que consideramos el ejemplo más claro de una aportación de la Iglesia latinoamericana y caribeña desde Aparecida para la Iglesia universal. El Documento Conclusivo siguiendo la línea marcada por el CELAM desde Medellín, Puebla y Santo Domingo, subraya la opción preferencial por los pobres como lugar teológico, que luego ha sido refrendado por el magisterio pontificio. Esta opción, como tuvimos ocasión de ver en nuestro tercer capítulo, encuentra una estrecha vinculación con la mariología, expresada sobre todo en la religiosidad popular, pues entre los pobres y María hay una identificación en cuanto a su manera de orientarse a Dios y creer en Él.

En todo caso, la reflexión que el CELAM ha hecho en Aparecida de esta realidad permitió que ésta se mostrara con rostros concretos y en contextos diversos: los refugiados o afectados por la movilidad humana, los indígenas, las minorías, las personas en la calle, los enfermos, etc. Desde esta diversidad se percibe que la opción preferencial por los pobres no ha de ser una característica solamente de la Iglesia latinoamericana y caribeña, sino que, reflexionar desde esta compleja realidad, atañe a toda la Iglesia. Desde la relación que hemos establecido entre María y los pobres, el texto de Aparecida, asumiendo las aportaciones del CELAM, puede ser una guía para tratar pastoralmente esta realidad y orientarla a la evangelización por medio de la figura de María, sabiendo que de la evangelización viene la verdadera humanización y promoción de la dignidad humana.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTE PRINCIPAL

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn. 14, 6). Documento Conclusivo.* 5ª ed. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 2012.

II. FUENTES SECUNDARIAS

A) FUENTES PRIMERAS

CELAM, *Las cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano. Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida.* Bogotá: San Pablo, 2014.

Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium. Documentos conciliares completos, texto latino oficial de la Secretaria General del Concilio.* Madrid: Razón y fe, 1967.

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Medellín, Conclusiones.* Bogotá: Secretariado general del CELAM, 1971.

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.* Madrid: BAC, 1979.

B) FUENTES SEGUNDAS

1. CITADAS EN EL DOCUMENTO CONCLUSIVO

Juan Pablo II. *Novo Millennio Ineunte*. Madrid: PPC, 2001.

Benedicto XVI. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI al final del rezo del santo rosario en el santuario de Nuestra Señora de Aparecida, de 12 de mayo de 2007, en: *Documento Conclusivo*. 5ª ed. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 2012.

Benedicto XVI. Discurso inaugural de su Santidad Benedicto XVI, de 13 de mayo de 2007, en: *Documento Conclusivo*. 5ª ed. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 2012.

Benedicto XVI. Homilía de su Santidad Benedicto XVI, de 13 de mayo de 2007, en: *Documento Conclusivo*. 5ª ed. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 2012.

Benedicto XVI. Mensaje final, en: *Documento Conclusivo*. 5ª ed. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 2012.

2. RELACIONADAS CON EL DOCUMENTO CONCLUSIVO

Carriquiry Lecour, Guzmán M. Guzmán M. *El Papa Benedicto XVI y la V Conferencia General del CELAM*. Madrid: Ayuda a la Iglesia Necesitada, 2008.

Fernández, Víctor Manuel. *Aparecida, Guía para leer el documento y crónica diaria*. Buenos Aires: San Pablo, 2007.

Robles, Emilia, ed. *Aparecida, por un nuevo tiempo de alegría y esperanza en la vida eclesial*. Barcelona: Herder, 2014.

Siciliani Barraza, José María. “¿Qué imagen de Dios revela el Documento de Aparecida y qué estilo de vida cristiana propone?”, *Revista de la Universidad de La Salle* 45 (2008): 70-73.

Codina, Víctor. "Dios ha pasado por América Latina". *Sal Terrae* 1111 (2007): 314-321.

Libanio, João Batista. "Conferencia de Aparecida. Documento final". *Revista iberoamericana de Teología* 6 (2018): 43-44.

Raffo, Armando. "De Rio de Janeiro a Aparecida. Aportes de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño al dinamismo de sus pueblos y a la Iglesia universal". *Sal Terrae* 1111 (2007): 288-289.

Sanz Giménez-Rico, SJ. Enrique, dir. "Que nuestros pueblos en Él tengan vida". *Sal Terrae* 1111 (2007).

C) FUENTES RELACIONADAS

1. TEOLOGICAS

Benedicto XVI. *María Estrella de la esperanza*. Madrid: San Pablo, 2013.

Ratzinger, Joseph, Hans Urs Von Balthasar. *María, Primera iglesia*. Madrid: Ed. Narcea 1982.

Ratzinger, Joseph. *La Infancia de Jesús*. 4ª ed. Barcelona: Planeta, 2012.

_____. *Jesús de Nazaret, Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Encuentro, 2011.

Boff, Leonardo. *El rostro Materno de Dios, ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

_____. *EL Ave María lo Femenino y el Espíritu Santo*. Santander: Salterae, 1982.

2. FUENTES MAGISTERIALES

Juan Pablo II. *Redemptoris Mater*. Madrid: PPC, 1987.

III. FUENTES PATRISTICAS

De Lyon, Ireneo. *Adversus Haereses* III, 19, 1. Espiritualidad de San Ireneo, Analecta Gregoriana, traducido por Antonio Orbe, S.J. Roma: Editrice Pontificia Universidad Gregoriana, 1989.

_____. *Demostración de la Predicación Apostólica*, editado por Eugenio Romero Pose. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.

De Nisa, Gregorio. *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.

De Sardes, Melitón. *Sobre la Pascua*, traducido por Alberto Ramírez Z. Medellín: Estudios Bíblicos 1, U. de A., 1993.

IV. OTRAS FUENTES

Orbe, Antonio. *Teología de San Ireneo IV, Traducción y comentario del Libro IV del Adversus Haereses*. Madrid: BAC, 1996.

_____. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Salamanca: Sígueme, 1998.

Comisión Teológica Internacional. *Teología-Cristología-Antropología*. Madrid: Cete, 1981.

Cordovilla, Ángel. *El Misterio de Dios trinitario*. Madrid: Madrid, 2012.

De la Potterie, Ignace. *La verdad de Jesús, estudios de cristología joanea*. Madrid: BAC, 1979.

_____. *María Virgen en el IV Evangelio*, Madrid: Fé Católica, 1979.

Fernández, Domiciano. *María en la historia de la salvación, Ensayo de mariología narrativa*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1999.

Kasper, Walter. *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1984.

Ladaria, Luis Fernando. *Jesucristo salvación de todos*. Madrid: San Pablo, 2007.

Madrigal Terrazas, Santiago. *Protagonistas del Vaticano II*. Madrid: BAC, 2016.

- Merino Rodríguez, Marcelo. *La biblia comentada por los Padres de la Iglesia, Nuevo Testamento 4b. Vol. 2. Evangelio según san Juan*. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.
- Rahner, Hugo. *María y la Iglesia*. Bilbao: Mensajero 1958.
- Schillebeeckx, E. *María madre de la redención*. Madrid: FAX, 1974.
- Sesboüé, Bernard, Joseph Wolins. *Historia de los dogmas. I El Dios de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- Thurian, Max. *María madre del Señor, figura de la Iglesia*. Zaragoza: Hechos y Dichos, 1966.
- Uríbarri, Gabino. "Cristología- soteriología- mariología". En *La Lógica de la fe, Manual de Teología Dogmática*, editado por Á. Cordovilla, 377. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Van Thuan, F.X. Nguyen. *Cinco panes y dos peces*. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Si no os hacéis como este niño*. Santa Fe-República Argentina: Fundación San Juan, 2006.
- Ayan Calvo, J.J. "Aproximación al pensamiento sobre la muerte y resurrección de Cristo en las tres tradiciones patristicas". *Staurós* 38 (2002): 38-49.
- Fernández, Roberto. "La religiosidad local, 1. Análisis antropológico". *Sal Terrae* 999 (1997): 201-209.
- Legorreta Zepeda, José de Jesús, ed. *Revista iberoamericana de Teología*, 6 (2008).
- De Fiores, Stefano. "Liturgia". En *Nuevo Diccionario de Mariología*. Dirigido por I. Calabuig, 1521. Madrid: San Pablo, 1988.

Apuntes de los profesores

Cordovilla, Ángel. “Capítulo 8, la salvación como divinización”. Apuntes para uso exclusivo de los alumnos, curso 2016-2017.

Madrigal Terrazas, Santiago. *Capítulo 11, La dimensión misionera: Del Vaticano II a la nueva evangelización*. Apuntes para uso exclusivo de los alumnos, curso 2016-2017.

Uríbarri, Gabino. *Cristología. Mariología. B. La muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret: el Misterio Pascual. B. II. La Resurrección de Jesús*. Apuntes para uso exclusivo de los alumnos, curso 2017-2018.

_____. *Historia de la Teología I/1, Teología trinitaria y cristología*. Apuntes para uso exclusivo de los alumnos, curso 2016-2017.

_____. *Historia de la Teología I/2, Teología trinitaria y cristología*. Apuntes para uso exclusivo de los alumnos, curso 2016-2017.

Páginas web

Codina, Victor. “Mariología desde los pobres”. Consultado el 15 de septiembre de 2018. <http://servicioskoinonia.org>

Hurtado, Manuel. “*La Encarnación en el siglo II, Melitón de Sardes, un teólogo de la Encarnación*”. Consultado el 1 de octubre de 2016. [http://bioética.uccuyo.edu.ar/identidad/images/pdf/comisiones/HURTADO Manuel](http://bioética.uccuyo.edu.ar/identidad/images/pdf/comisiones/HURTADO%20Manuel)

Silveira, María del Pilar. “María, Madre de Jesús (Mariología)”. Consultado el 15 de septiembre de 2018. <http://theologicalatinoamericana.com>