

DICCIONARIO MARIANO

P. GABRIELE M. ROSCHINI, O. S. M.

Presidente de la Facultad Teológica «Marianum»

DICCIONARIOS E. L. E.

R. CALDENTEX

ENCICLOPEDIA CATÓLICA

P. CIPROTTI, E. GRAZIANI, M. PETRONCELLI

DICCIONARIO DE DERECHO CANÓNICO

P. PARENTE, A. PIOLANTI, S. GAROFALO

DICCIONARIO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

F. ROBERTI

DICCIONARIO DE TEOLOGÍA MORAL

G. ROSCHINI

DICCIONARIO MARIANO

P. A. RULLÁN

DICCIONARIO LITÚRGICO

F. SPADAFORA

DICCIONARIO BÍBLICO

O. WIMMER, F. PAYERAS

DICCIONARIO DE NOMBRES DE SANTOS

DICCIONARIO MARIANO



EDITORIAL LITÚRGICA ESPAÑOLA, S. A.

Sucesores de JUAN GILI

AVENIDA JOSÉ ANTONIO, 581 - BARCELONA - 11

Título original
DIZIONARIO DI MARIOLOGIA

Publicado por Editrice Studium, de Roma
Traducido por los Monjes de la Real Abadía de Samos

ADVERTENCIA

NIHIL OBSTAT

El Censor,
DR. PEDRO L. RUBÍN, Pbro.
Lugo, 20 de noviembre de 1964

IMPRIMASE
DR. VIIGA
Vicario General

Tres diferentes motivos han movido al autor a la redacción y publicación de un Diccionario Mariano.

Primeramente la falta completa de una obra que responda a las características propias de los «Diccionarios» de Studium, y apropiada a la abundante y variada producción de los estudios mariológicos, es decir, una obra de rigurosa información y en la que al mismo tiempo precisen con exactitud todas las cuestiones que mantengan relación con el tema general.

En segundo lugar, siendo la Mariología una disciplina antigua, aunque profundamente renovada en los últimos decenios, era oportuno dar también al profano en estos estudios la posibilidad de ponerse al día, de forma que la riqueza de los datos no le hiciese perder de vista los principios generales.

Esos dos primeros motivos son corroborados por un tercero: el interés por la Mariología por parte de un público cada día más numeroso, y la importancia siempre en auge de esta disciplina en la teología dogmática y espiritual.

En la redacción de la obra, el autor se ha atenido a los criterios generales seguidos en los «Diccionarios» de Studium. Debemos, no obstante, advertir que hemos juzgado necesario desarrollar de manera particular algunos puntos de doctrina, ya por ser fundamentales en la disciplina, ya porque hoy día son más debatidos y, por tanto, de más vivo y actual interés.

Se ha puesto particular cuidado en la presentación de la bibliografía de cada una de las «voces», principalmente de las fundamentales.

La obra está provista de un índice sistemático de los argumentos, con el cual, valiéndose de las varias «voces» diseminadas en el Diccionario, se puede reconstruir un verdadero tratado, completo y orgánico, de Mariología.

Un índice de los documentos pontificios de materia mariológica permite, además, el fácil hallazgo de la doctrina de la Iglesia.

Tanto el autor como el editor se sentirán sumamente agradecidos para con todos aquellos que tengan a bien hacer sugerencias con miras a una futura redacción más perfecta que la presente, fruto de cerca de treinta años ininterrumpidos de estudio y enseñanza de la ciencia que de María toma el nombre y su singular excelencia.

Depósito legal: B. 27.604 - 1964

© Editrice Studium, de Roma (Italia), 1961

Editorial Litúrgica Española, S. A., de Barcelona (España), 1964

Agustín Núñez, impresor - Paríís, 208 - Barcelona

SÍNTESIS DE LA DOCTRINA MARIOLÓGICA

I. SINGULAR MISIÓN

El sapientísimo Dios, habiendo decretado «ab eterno» difundir «ad extra» su infinita bondad, para su gloria extrínseca, de los muchos modos posibles para tal difusión, escogió el presente plan del universo, compuesto de seres visibles e invisibles, cuyo centro y vértice fuese el Verbo Encarnado, síntesis de todas las obras de Dios «ad extra», Redentor, es decir, nuevo Adán, restaurador de la ruina causada por el primer Adán.

Pero como Dios había también dispuesto «ab eterno» que el Verbo Encarnado y Redentor del mundo fuese «linaje de la mujer» (*Gén.* 3, 15), «hecho de la mujer» (*Gál.* 4, 4), para que perteneciese a nuestra misma raza pecadora, de ahí se sigue que con el mismo decreto, aunque no del mismo modo, por el que Cristo fue predestinado Hijo de Dios y Redentor del mundo, o sea nuevo Adán, María Santísima fue predestinada como Madre del Hombre-Dios, del Redentor, y, por consiguiente, Madre universal, tanto del Hombre-Dios Redentor como de los redimidos, sus místicos miembros: Madre de Dios en el orden natural, madre de los redimidos en el sobrenatural. Cristo, en efecto, como Hombre-Dios, tiene un cuerpo físico igual al nuestro; como Redentor del género humano tiene un cuerpo moral constituido por todos los hombres, del cual es cabeza. Pero resulta que María Santísima lo engendró y dio a luz no sólo como Hombre-Dios, con su cuerpo físico, sino también como Redentor, con su cuerpo místico, del cual es cabeza; se sigue de ahí que Ella es verdadera madre tanto del Hombre-Dios, con su cuerpo físico, como Redentor con su cuerpo místico constituido por todos los redimidos, miembros místicos de Cristo, es decir, madre universal, madre del Cristo total, cabeza y miembros.

Según esto, un triple vínculo, físico, metafísico y moral, une indisolublemente, en el tiempo y en la eternidad, a Cristo con María. Un vínculo ante todo físico, en virtud del cual la carne y la sangre de Cristo (sangre que, en dicho del Apóstol, fue como el precio de nuestro rescate) no son otra cosa, en su origen, que la carne y la sangre de María; un vínculo metafísico, en virtud del cual una relación real, basada en la real generación de la divina persona del Verbo en lo que se refiere a su naturaleza humana, une por siempre a María Santísima con Cristo, de tal forma que Cristo, el Hijo, no puede existir, ni siquiera se le puede imaginar sin María, la Madre, ya que los correlativos lo son «simul» en la existencia y en el conocimiento; un vínculo, finalmente, moral, fundado en los dos precedentes, en virtud del cual la madre comparte la suerte del hijo, y viceversa, en una admirable unión de pensamientos, afectos, gozos y dolores; unión de tal manera estrecha, que hace de la madre y del hijo una sola persona moral, de modo que el que ensalza al hijo ensalza también a la madre, el que ofende al hijo ofende también a la madre; el que reniega y se separa del hijo, reniega y se separa también de la madre, y viceversa.

De esta íntima e indisoluble unión (física, metafísica y moral) se sigue:

1) La trascendencia de María, con Cristo, sobre todos los seres creados, aun los más nobles, de tal manera que todo lo que de bello y de bueno, y de grande se encuentra diseminado en el universo, lo posee todo junto, en cierto modo, María; se sigue también que María Santísima fue la más semejante a Cristo, hasta el punto de tener, por participación, los mismos privilegios que adornaron, por naturaleza, a la Humanidad sacrosanta de Cristo; se mostró, en efecto, semejante a Él en la predestinación, en la preconización profética, en la expectación de los siglos; semejante también en la pureza inmaculada y en la plenitud de gracia y de gloria; y mientras el Hijo fue y es omnipotente por naturaleza, Ella fue y es omnipotente por gracia.

2) De esta íntima e indisoluble unión (física, metafísica y moral) existente entre Cristo y María, se sigue que María Santísima, lejos de ser un elemento accidental o accesorio del Cristianismo, es, al contrario, un elemento esencial; lejos de hallarse en la periferia de la religión cristiana, se halla en el centro de la misma, al lado de Cristo, por más que en un plano secundario y subordinado. El Cristianismo, en realidad, estriba en dos elementos: Cristo y los cristianos, miembros místicos de Cristo. Ahora bien, tanto Cristo, con su cuerpo físico, como los cristianos, místicos miembros de Cristo cabeza, nos serían del todo incomprensibles sin María, verdadera Madre, como hemos dicho, tanto de Cristo, cabeza, como de sus miembros místicos. En esta doble maternidad, física y natural con respecto al Cristo físico, sobrenatural y mística por lo que se refiere al Cristo místico, o sea en la maternidad para con Dios y los hombres, se halla la singular misión confiada por Dios a María, y para la cual, en unión con Cristo Hombre-Dios y Redentor, estaba «ab æterno» predestinada.

3) Por otra parte, de la íntima e indisoluble unión existente entre Cristo y María en el mismo decreto de predestinación, se sigue que también María, juntamente con Cristo, ha ocupado, desde la eternidad, el primer puesto, no sólo en la mente y en el corazón de Dios, en el sentido de que ellos fueron según nuestro modo de entender el objeto de la mente y del corazón de Dios antes que todas las otras cosas creadas, sino también en la creación, en el universo, como centro y vértice del mismo, de tal forma que todas las cosas creadas en su escala jerárquica, como menos nobles, están ordenadas todas ellas a lo que en él hay de más noble, es decir, a Cristo y a María, para su gloria, como el cortejo que antecede al Rey y a la Reina del universo. «Todo es vuestro» —decía San Pablo—; es decir, ha sido ordenado por Dios para vosotros, oh hombres; «vosotros sois de Cristo», es decir, sois para Cristo, inseparable de María, y para su gloria; «y Cristo de Dios», o sea, está destinado, con María, para la gloria de Dios (*I Cor.* 3, 22-23).

También María Santísima, lo mismo que Cristo y juntamente con Él, ha sido constituida por el Padre «heredera del universo» (*Hebr.* 1, 1-2). Por consiguiente, «todas las cosas han sido hechas para Cristo y nosotros mismos hemos sido hechos para Él» («per quem omnia et nos per ipsum») (*I Cor.* 8, 6), del mismo modo todas las cosas y nosotros mismos hemos sido hechos, en cierto sentido, para María.

4) De la íntima e indisoluble unión entre Cristo y María se sigue, además, que María, junto con Cristo, es Reina y centro de todos los siglos, la gran dominadora de la historia, el verdadero eje en torno al cual gira la historia, con todos sus acontecimientos; y del mismo modo que el Apóstol pudo decir que Cristo es «hoy, ayer y por los siglos», así también María, junto con Cristo, el cual —lo repetimos— es inconcebible sin María, es «hoy, ayer y por los siglos». Podíamos decir —afirma San Pío X en la encíclica «Ad diem illum»— que en María, después de Cristo, encontramos el fin de la Ley y el cumplimiento de las figuras y de las profecías. Por eso, sea en las principales predicciones, que nos manifiestan el eterno decreto de la predestinación divina, sea en el cumplimiento de las mismas, Cristo y María se nos presentan siempre íntimamente, indisolublemente unidos; Cristo, en efecto, ya en la primera de las profecías, la que Dios hizo en el

Edén, se nos presenta de repente como «linaje de la mujer» (*Gén.* 13, 15); el profeta Isaías nos lo presenta como vástago de una virgen (*Is.* 7, 14), como una vara florida de la raíz de Jessé (*Is.* 11, 7). Los primeros adoradores judíos de Cristo, los pastores, «hallaron a María y al Niño» (*Luc.* 2, 16); los primeros adoradores gentiles, los Magos, «hallaron al Niño con María su Madre» (*Mat.* 2, 11). María está con Cristo en la santificación del Bautista (*Luc.* 1, 30-80); está presente en la primera oblación hecha en el templo de Jerusalén cuando se le predijo su asociación a los dolores del Hijo (*Luc.* 2, 22-28); está presente en la solemne manifestación de Cristo en las bodas de Caná, impetrando con sus plegarias maternales el primer milagro: «et erat mater Iesu ibi» (*Jn.* 2, 1-11); está presente en el Calvario, junto al altar de la Cruz, en el momento solemnisimo de la redención del mundo: «Stabat iuxta crucem Iesu mater eius» (*Jn.* 19, 25). Por eso la historia del universo, así como estriba en Cristo, así también estriba en María, inseparable de Cristo.

Lo mismo que la culpa de Adán, cometida con la cooperación de Eva, envolvió todo el universo, del mismo modo la redención de la culpa, obrada por Cristo, nuevo Adán, con la cooperación de María, nueva Eva, envuelve a todo el universo, sacándolo del pecado para la vida sobrenatural y renovándolo por completo, según el dicho del Apóstol: «Ecce facta sunt omnia nova» (*II Cor.* 5, 17). Cristo, junto con María, ha sometido a sí todas las cosas (*Efes.* 1, 22; *Hebr.* 2, 8), para que Dios pueda vivificar todas las cosas (*I Tim.* 6, 13).

Lo mismo que Cristo es el mediador, María, íntimamente asociada a Él, es la mediatriz entre Dios y los hombres, ya que, con Cristo, está en el medio, entre los dos extremos, Dios y los hombres, y los une llevando a Dios las cosas del hombre y en sustitución del hombre, y llevando al hombre las cosas de Dios, es decir, la gracia y la gloria. Lo mismo que Cristo es Rey, así también María, tanto por derecho de naturaleza, en cuanto es Madre de Él, como por derecho de conquista, en cuanto que es compañera en la obra de la Redención, en sentido propio y verdadero es Reina del universo, con un dominio universal sobre todo y sobre todos, en tal forma que incluso delante de Ella, como delante de Cristo, «omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum» (*Fil.* 2, 10).

II. SINGULARES PRIVILEGIOS

Del hecho de que Dios no confie nunca a nadie una misión sin proporcionarle, al mismo tiempo, todos aquellos dones y privilegios que lo hagan digno de tal misión, se sigue que a la singularísima misión de madre, de mediadora y de reina universal confiada por Dios a María deberán corresponder dones y privilegios singularísimos. Estos dones y privilegios envolverán toda la persona de María, en todo momento de su existencia, desde el primero hasta el último.

Y efectivamente, desde el primer instante de su existencia, Ella, a diferencia de todos los demás descendientes del Adán pecador, en previsión de los futuros méritos de Cristo, «su Hijo, fue preservada de la culpa original, presentándose toda Ella envuelta por la luz de la gracia divina, «mulier amicta sole» (*Apoc.* 12, 1), una gracia superior, ya entonces, a la de todos los demás «simul sumpti».

En el curso de su existencia terrena, Ella, y sólo Ella, fue virgen y madre, virgen enteramente, no sólo antes del parto, el cual no mancilló para nada su integridad corporal, y después del parto, sino también durante toda su vida, perenne y totalmente orientada, con la mente y con el corazón, hacia Dios; Ella y sólo Ella entre todas las mujeres, lejos de dar a luz con dolor, dio a luz a su primogénito en el gozo, viéndose así libre de la maldición lanzada por Dios contra la mujer; Ella y sólo Ella, durante toda la vida con

la plenitud de la gracia (*Luc.* 1, 26), tuvo la plenitud de todas las virtudes y de todos los dones del Espíritu Santo, y estuvo siempre inmune de la más mínima sombra de culpa actual.

Y al fin de su vida terrena, Ella y sólo Ella, vencedora de la culpa y por consiguiente, de la muerte, lejos de corromperse, fue asunta a la gloria del cielo en cuerpo y alma, a una gloria superior a la de todos los demás, ángeles y santos, e ineluctable.

III. CULTO SINGULAR

La Iglesia de Cristo, colocada desde sus comienzos ante una mujer de tan singulares prerrogativas, tanto en su misión como en los privilegios de ella proveniente, no podía menos de tributar, desde el principio, un culto enteramente singular a la Virgen de Dios y Madre nuestra, es decir, el culto de hiperdulía, bajo muy variadas formas, el cual es legítimo y útil, e incluso necesario para alcanzar la eterna salvación, y señal de predestinación para la gloria del cielo.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma (Vaticano), 1909 y ss.
<i>Alma Socia Christi</i>	<i>Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno Sancto MCML celebrati</i> . Romae, Academia Mariana; <i>Officium Libri Catholici</i> , 1951-1958, 13 vols., 24,5 cm. (Academia Mariana Internationalis).
<i>An. Hymn. Medii Aevi</i>	<i>Analecta hymnica medii aevi</i> de Hume y Dreves (55 vols.) 1886-1922.
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> , Roma (Vaticano), 1865-1908. Por orden de San Pío X, de periódico de índole privada se convirtió en oficial en 1908, cambiándose «Sanctae» por «Apostolicae».
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Editorial Católica. Madrid.
<i>Bourassé</i>	<i>Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae Dei Genitricis sine labe conceptae</i> , 13 vols., París, 1862-1866.
<i>Bull. Soc. Franç. Et. Mar.</i>	<i>Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales</i> , Juvisy, 1935 y ss.
CIC	<i>Codex Juris Canonici</i> .
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vindobonae, 1866 y ss.
DACL	<i>Cabrol, F., Leclercq, H., Marron, H.</i> , <i>Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie</i> , París, Letouzey, 1903 y ss.
DB	<i>Dictionnaire de la Bible</i> , dirigido por Vigouroux, 5 vols.
DBs	<i>Dictionnaire de la Bible, Suplemento</i> , dirigido por Pirot, L., París, 1926 y ss.
<i>Denzinger</i>	<i>Denzinger, H.</i> , <i>Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , París, 1926-Fribourg (Herder), 1937.
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique</i> , De Meyer, A., Van Cauwenbergh, E., París, Letouzey, 1912 y ss.
DthC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , publicado bajo la dirección de Amann, E., París, Letouzey, 1910-1950.
DSp.	<i>Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire</i> , París, 1937 y ss.
<i>Du Manoir</i>	<i>Maria. Etudes sur la Sainte Vierge</i> , sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J., París, 1949-1956, 5 vols.
<i>Enc. Catt.</i>	<i>Enciclopedia Cattolica</i> , Ciudad del Vaticano, 1948-1953, 12 volúmenes.
<i>Eph. Mar.</i>	<i>Ephemerides Mariologicae. Commentaria de re mariali a Superioribus Scholis C.M.F. exarata</i> . Madrid, 1951 y ss.

<i>Enc. Mar. Théotocos</i>	Enciclopedia Mariana Théotocos (tr. esp.), Ediciones Studium, Madrid, 1960.
<i>Est. Mar.</i>	Estudios Marianos, Órgano de la Sociedad Mariológica Española, Madrid, 1941 y ss.
<i>Hefele-Leclercq</i>	<i>Hefele, C. J.</i> , Histoire des Conciles..., trad. franc. por Leclercq, París, 1907 y ss.
<i>Laurentin-Table</i>	Table de pièces mariales inauthentiques ou douteuses de la Patrologie Grecque (que se halla en la I edición del «Court Traité de Théologie Mariale», París, 1953).
<i>Lex-Marien</i>	Lexikon der Marienkunde herausgegeben von Konrad Algemissen, Ludwig Boer, Carl Feckes, Julius Tyciak. Regensburg, Pustet, 1957 y ss.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, dirigido por Buchberger, M., 10 vols., Friburgo en Br., 1930-1938.
<i>Mansi</i>	Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, 31 vols., Florencia-Venecia, 1759-1798; reimpresión y continuación, 53 vols., París, 1902-27.
<i>Mar. St.</i>	Marian Studies. Published by the Mariological Society of America. Desde 1950, todos los años.
<i>Maria et Ecclesia</i>	Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati. Romae, Academia Marialis Internationalis, 1959 y ss.
<i>Marianum</i>	Ephemerides Mariologicae cura Patrum Ordinis Servorum Mariae Facultatis Theologicae «Marianum», Romae, 1939 y siguientes.
MGH	Monumenta Germaniae historica, Hannover-Berlín, 1826 y ss.
PG	<i>Patrologiae cursus...</i> Series Graeca, Parisiis, Migne, 1857-1866, 161 vols.
PL	<i>Patrologiae cursus...</i> Series Latina, Parisiis, Migne, 1844-1864, 221 vols.
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> , publicada bajo la dirección de Graf-fin, P., y Nau, F., Parisiis, Firmin Didot, 1897 y ss.
<i>St. Mar.</i>	Studia Mariana, cura Commissionis Marialis Franciscanae edita, Roma, 1948 y ss.
TUU	Texte und Untersuchungen Zur Geschichte der Altikirchliche Literatur, de Von Gehardt, O., y Harnack, A., Leipzig, 1882 y ss.
«Virgo Immaculata»	Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati... Romae, Academia Mariana Internationalis, 1955-1958, 18 vols., 24,5 cm. (Academia Mariana Internationalis).

A

ABBON DE SAN GERMÁN († h. 921-923).—Benedictino de St.-Germain-des-Prés. Es de particular importancia, para la Mariología, su *Florilegium*: colección de 150 piezas, sermones en su mayoría. De ellos fueron publicados cinco (con la intención, que no llegó a realizarse, de publicarlos todos) por Dom L. D'Achery. Esta edición fue posteriormente reproducida por Migne (PL 132, 761-778). El ms. ha sido desempolvado nuevamente por Dom J. Leclercq, el cual, en una reciente publicación (*Le Florilège d'Abbon de St.-Germain*, en «Rev. du Moyen Age Latin», 3 [1947] pp. 119-140), ha puesto de relieve los principales puntos de la vida y de la doctrina de A., contenidos en el *Florilegio*. Ha reproducido, entre otras cosas, el exordio y el final del discurso *Sobre los diez privilegios de María*. A., después de Hincmaro, es el escritor más antiguo que hace mención del ps. Jerónimo (contrario a la Asunción), no precisamente para seguirlo, sino para rebatirlo. No sólo afirma el hecho de la Asunción, sino que lo enlaza con el privilegio de la integridad virginal, es decir, con la inmunidad de la corrupción. El discurso «sobre los diez privilegios de María» no es auténtico (Cf. Bar-ré, H., *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ*, en «Bull. Soc. Franç. d'Et. Mar.», 7 [1949] p. 23).

BIBL.: MAROCCO, G. S. D. B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «Marianum», 12 (1950) pp. 405-407.

ABELARDO, PEDRO.—Filósofo, teólogo y poeta. Nació en 1073, estudió y enseñó en París con gran éxito. Después de un contratiempo muy penoso y humillante,

abrazó la vida monástica, haciéndose benedictino en S. Dionisio. Varias de sus proposiciones denunciadas por S. Bernardo, fueron condenadas por el concilio de Sens. Murió en 1142. Dejó varias obras, y entre ellas 34 discursos, de los cuales son los siguientes: 1) *In Annuntiatione B. Virginis* (PL 178, 379-388); 2) *In Natali Domini* (col. 388-389); 3) *In Purificatione sanctae Mariae Virginis* (col. 417-425); 4) *In ramis palmarum* (col. 448-553); 5) *In Assumptione B. Mariae* (col. 539-547). Entre los himnos se encuentran: 1) *In Purificatione B. Mariae Virginis* (col. 792-793); 2) *In Festis B. Mariae* (col. 1803-1804); 3) *Hymnus in Annuntiatione B. Mariae Virginis* (col. 1815-1818). Según el P. Le Bachelet, pertenece también a A. un *Discurso sobre la Concepción de María Sma.* (Cf. DthC, VII, 1005).

Ha sido falsamente atribuido a A. un *Tractatus Magistri Petri Abaelardi de Conceptione beatae et gloriosae Virginis Mariae* (ed. Alva y Astorga P., en «Monumenta antiqua Immaculatae Conceptionis Sacratissimae Virginis ex variis auctoribus antiquis», I, Lovanii 1664, coll. 118-138).

BIBL.: STEGMÜLLER-BARDIAN, L., A., en «Lex Mariens», fasc. I, 15-16; WEISSWILLER, A., A., *und die teibliche Aufnahme in den Himmel*, en «Scholastik», 25 (1950) pp. 235-248.

ABELLY, LUIS, obispo de Rodez (Francia).—Nació en París, o en sus cercanías, el año de 1603. Doctorado en teología, se puso, ya en los primeros años de su sacerdocio, bajo la dirección de S. Vicente de Paúl (cuya biografía fue el primero en escribir) para colaborar con él en el restablecimiento de la disciplina eclesiástica en

Francia. Por consejo del santo aceptó el cargo de Vicario General de la diócesis de Bayona. Luego fue párroco de una pequeña feligresía de París (29 casas), de S. José, la cual dirigió durante 18 años. En 1657 pasó a ser capellán del hospital fundado por S. Vicente. En 1664 fue elegido obispo de Rodez, en Salpêtrière. Transcurridos tres años, un ataque de hemiplejía le obligó a renunciar a la diócesis. Pasó el resto de su vida con los lazaristas de París, y allí murió el 4 de octubre de 1691 en olor de santidad. Escribió unas 40 obras (Cf. *Catalogue général de la Bibliothèque Nationale*, I, 1897, 53-58) de índole teológica, ascética y polémica. Dejó notables obras marianas, y la primera de todas *La Tradition de l'Eglise touchant la dévotion particulière des chrétiens envers la Très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu... ensemble la pratique de cette dévotion, selon le véritable esprit du christianisme* (en 8.º, París, Langlois, 1652).

Lo que le movió a escribir esta obra fue —como él mismo confiesa en el prefacio— el deseo de poner remedio de algún modo al enfriamiento que, desde hacía algún tiempo, parecía notarse en algunos católicos con respecto a la Santísima Virgen... como si tal devoción fuese contraria al primitivo espíritu del cristianismo. Para conseguir semejante fin, A., siguiendo el método positivo, demostró la solidez del fundamento en que se apoya la devoción mariana: nació con el cristianismo y se difundió con el mismo. Divide la obra en dos partes: una de índole histórica y otra de índole práctica. La primera contiene todos los testimonios (dichos y hechos) de la antigüedad cristiana, desde el s. I al XVII. En la segunda parte expone los diferentes medios y modos que podemos emplear para venerar y servir a María, las virtudes y plegarias sugeridas por el culto mariano, etc.

La obra fue recibida con entusiasmo y varias ediciones se sucedieron rápidamente, hasta la de 1675, que apareció aumentada con gran número de pasajes (París, 1675, pp. 218, en 12.º). Esta edición dio ocasión a que los protestantes pensaran en servirse de tal libro como de un arma a propósito para combatir la célebre obra apologética

de Bossuet sobre la *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse*, obra publicada en 1671 y que había obrado varias conversiones, entre las cuales la de Turenne. Bossuet declaraba expresamente que había limitado su exposición únicamente a las verdades definidas por el concilio de Trento. Por este motivo había evitado hablar del culto mariano. La obra de A., en cambio, sólo trataba del mismo. Esta comprobación movió a los protestantes a reprochar a Bossuet de haber «minimizado» la doctrina católica, y a oponer, como prueba de su acusación, su obra a la de A. En realidad tal oposición era más aparente que real, ya que entrambos enseñaban, más o menos explícitamente, la misma doctrina. Bossuet había circunscrito su exposición a los principios generales de la comunión de los santos en la que se basa el culto de invocación, vigente en la Iglesia católica. Por tanto, el recurso de los fieles a María no es más que una aplicación particular de la doctrina común. Justificando la doctrina se venía a justificar también la aplicación de la misma.

Hacia fines de noviembre de 1673, Adán Widenfeld (v. *Widenfeld*) publicaba sus fragmentos *Monita salutaria*, que provocaron viva reacción en el campo católico. A. fue uno de los primeros y más eficaces refutadores del opúsculo con la obra *Sentiments des Saints Pères et Docteurs de l'Eglise touchant les excellences et prérogatives de la Très Sainte Vierge Marie, pour servir de réponse à un libelle intitulé: "Avertissements salutaires de la Bienheureuse Vierge Marie à ses dévots indiscrets"* (París, Guignard, 1674, en 12.º). Se mantiene en un plano positivo.

El benedictino Dom Gabriel Gerberon, que había publicado una traducción francesa de los *Monita salutaria*, el 15 de agosto de 1674 le opuso una violenta *Lettre à Monseigneur Abelly, év. de Rodez, touchant son livre des excellences de la sainte Vierge* (s.l.n.d., en 12.º, 18 pp.). Le reprocha el haber hecho un esfuerzo tan grande para responder al sobredicho libro sin haber conseguido refutar ni una sola proposición... Le echa en cara el haber atribuido a Wi-

denfeld cosas por él nunca dichas, ni siquiera pensadas, al par que le invita a hacer mejor su examen de conciencia (Cf. Hoffer, P., S. M., *La dévotion à Marie au déclin du XVII^e siècle*, París 1938, pp. 225-227). A. se justificaba, el 15 de septiembre del mismo año 1674, con la *Réponse de Mr. de Rodez à la lettre qu'on lui a écrite, sur le sujet du Livre des Avertissements salutaires, etcétera* (chez René Guignard, París 1674, en 12.º, 16 pp.). En ella A. declara que no pretendió en modo alguno sostener ninguno de los abusos y desórdenes reprobados por Widenfeld; su intento fue tan sólo demostrar que, queriendo reprender a los «devotos indiscretos», cometía él mismo una indiscreción, que podía producir efectos perniciosos, es decir, escandalizar a los débiles dándoles a entender que los defectos allí reprobados eran públicos y universales. A. con esta justa observación, apuntaba a la parte más débil de los «Monita». Pero si Widenfeld pecaba de pesimista, exagerando los males, A. pecaba, acaso, de optimista disminuyendo los defectos, al afirmar que, por el celo de los pastores, la ignorancia había sido desterrada casi por completo de Francia, etc. (Cf. Hoffer, *op. cit.*, pp. 227-229).

En 1665, como hicieran los de Port-Royal una alusión a las intemperantes discusiones de los teólogos españoles acerca de la Inmaculada Concepción (*Apologie pour les religieuses de Port-Royal du Saint-Sacrement contre les injustices et les violences du procédé dont on a usé envers ce monastère*), A. publicaba una *Défense de l'honneur de la Sainte Mère de Dieu contre un attentat de l'Apologiste de Port-Royal, avec un projet d'examen de son apologie* (París, Lambert, 1666, en 12.º). De esta publicación polémica se hizo una segunda edición en 1690 con el título: «*Défense de l'honneur de la Très Sainte Mère de Dieu contre les ennemis de son Immaculée Conception*», París, Coutilier, 1690, en 12.º

A. fue un apóstol celoso e iluminado de la devoción y filial confianza de los fieles hacia María. Es el mismo Dios —enseña A.— el que nos dirige a María, ya que «ha querido hacer de Ella un dechado de esa bondad y dulzura infinitas que Él tiene para

con nosotros» («il a voulu faire en elle un échantillon de cette bonté et douceur infinie qu'il a pour nous») (*La Tradition de l'Eglise...*, pref.). «Nous ne méprisons donc pas les mérites de Jésus-Christ quand nous adressons à sa très Sainte Mère... mais nous choisissons des mains plus pures et plus innocentes que les nôtres pour présenter ces mérites de Jésus-Christ devant le trône de la Majesté divine» (*op. cit.*, p. 19).

BIBL.: OBLET, V., en DhC, I, col. 55-57; VOOR, A., en DHGE, vol. I, col. 97-103; *Catalogue Général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale de Paris* (París 1897), t. I, pp. 53-58; DILLENSCHEIDER, C., C. SS. R., *La Mariologie de S. Alphons de Liéouri*, Friburgo (Suiza) 1931, I, pp. 118-122.

ABERCIO (Epitafio de). — Se remonta al siglo II y fue compuesto en griego por A., obispo de Gerápolis (o Gerópolis), en Frigia, para su tumba. Según De Rossi, se trata del más importante, de la «reina» de la epigrafía cristiana. El cipo marmóreo sobre el que está grabado el epitafio fue descubierto en 1882 por Ramsey en Gerápolis; fue donado a León XIII en 1888, y hoy se encuentra en el Museo de Arqueología Sagrada de Letrán. Consta de 22 versos hexámetros. Dice, entre otras cosas: «... la fe, por tanto, me guiaba. Ella (la fe) doquiera me encontrara me daba como alimento un pez proveniente de una grandísima y purísima fuente, pescado (o cogido) por una virgen pura... Ella (la fe o la Iglesia) lo daba a comer todos los días...». Aquella «virgen pura» que pesca el «pez» (el conocido símbolo de la Eucaristía) es la fe, o la Iglesia, o, según otros, María Santísima. Pero aquella «fuente purísima» de la que el pez (Cristo) procede y es pescado, no puede ser otro que María.

En el epitafio de A. se encuentra, pues, uno de los más antiguos testimonios en favor de María, y es el primero que alude a la relación fundamental entre la Virgen y la Eucaristía.

BIBL.: DE ROSSI, *Inscriptiones Christianae*, II, Roma 1888, p. XII ss.; REIMACH, S., en «*Revue critique*», 2, 1896, p. 447; LECLERCO, en DACL I, 1 (1924) col. 66-67; FERRUA, *Nuove osservazioni sull'epitaffio di Abercio*, en «*Riv. Arch. Crist.*», 20 (1943) pp. 179-205; GRILLI, S., *Abercioschrift*, en «*Lex-Mariens*», I, col. 21-23.

ABISINIA. — v. *Etiopia*.

ABRAHÁN (S.) DE ÉFESO. — Floreció en el s. vi. Después de haber construido dos monasterios, uno en Constantinopla (llamado de los Abrahamitas) y otro en Jerusalén, sobre el monte de los Olivos (llamado el monasterio de los Bizantinos), fue elevado a la sede episcopal de Éfeso (metropolitana del Asia). Murió mediado el s. vi. Su fiesta se celebra el 28 de octubre. Dejó dos homilias marianas: una *In Annuntiatione B. M. Virginis* (PO 16, 442-447) y la otra para la Hipapante, *Oratio in Festivitate occursus* (PO 16, 448-454).

«Les deux homélies —escribe Jugie— portent avec elles les preuves de leur authenticité et vont nous permettre de fixer approximativement l'époque où leur auteur a vécu. Ce n'est pas leur seul intérêt. On y trouve aussi des précieux renseignements d'ordre littéraire, liturgique, théologique et exégétique» (Cf. PO 16, 432).

Las dos homilias llevan consigo las pruebas de su autenticidad y nos permiten fijar aproximadamente la época en que su autor vivió. No es esto sólo lo que las hace interesantes. En ellas se encuentran también preciosas enseñanzas de orden literario, litúrgico, teológico y exegético.

La homilía sobre la Anunciación es el testimonio más antiguo de esta fiesta mariana. En ella se afirma que, por más que los santos padres (Atanasio, Basilio, Gregorio, Juan [Crisóstomo], Cirilo, Proclo, etc.) hubiesen escrito sobre la Encarnación con ocasión de la fiesta de la Natividad, no se encuentra ninguno que haya pronunciado discursos en el gran día de la Anunciación (25 de marzo). Existía, por tanto, en Oriente, en los ss. iv y v, la fiesta en honor del Nacimiento de Cristo. Habiendo sido A. uno de los primeros oradores de la fiesta de la Anunciación, es obvio que la celebración de tal fiesta debió comenzar en Oriente, en la primera mitad del s. vi (v. *Fiestas marianas*). Hasta este tiempo se conmemoraba el misterio de la Anunciación en otra fecha (muy probablemente dentro del ciclo de la Natividad).

BIBL.: VAILLÉ, S., en DHGE, I, 172-173; SÜLL, G., en «Lex-Mariens», I, 25.

ABRAHÁN DE SANTA CLARA (en el siglo Juan Ulrico Megerle, agustino descalzo). — Nació en Krenheinstetten (Baden) el 2 de julio de 1644, e hizo sus estudios en el colegio de los jesuitas de Ingolstadt y después en la universidad de Salzburgo. En 1662 entró en el noviciado de los agustinos descalzos de Mariabrunn, en Viena. Ordenado sacerdote en Viena, en 1666, se dedicó con gran éxito a la predicación (sin que, por otra parte, se viera libre de los defectos de los renacentistas), hasta llegar a ser uno de los mejores oradores sagrados de Austria, tanto que en 1677 el emperador Leopoldo I lo nombró predicador de su corte. Fue también superior del convento de Viena y provincial de su orden en Austria. Murió en Viena el 1 de diciembre de 1709.

No sólo con la palabra, también con la pluma ejerció un vasto apostolado. La edición completa de sus escritos comprende 21 volúmenes, impresos en Passau-Lindau, 1835-1854; una 2.ª edición, en 6 volúmenes, de sus más selectos escritos fue publicada por H. Strigl, en Viena, 1904-1907; y en 1921 una tercera, en dos volúmenes, por K. Bertsche, en Friburgo.

Entre sus numerosos escritos figura uno de argumento mariano con este extraño título: *Gack, gack, gack, gack, a ga einer wunderseltsamen Henne in dem Herzogtum Bayern, das ist: die Beschreibung der berühmten Wallfahrt Maria-Stern in Täxa bei den PP. Augustinern-Bürfüssern, welche seinen urheblichen Anfang genommen hat von einem Hennen-Ei, auf dem ein strahlender Stern erhoben war, in dessen Mitte ein schön gekröntes Frauen-Haupt.* («Gack, gack, gack, gack»... Se trata de la descripción del famoso santuario mariano Maria Stern [estrella], en Täxa [Baviera], de los PP. agustinos descalzos. Se narra cómo el comienzo de dicho santuario tiene su origen en el huevo de una gallina del que salió una brillante estrella en cuyo centro apareció una bella cabeza de mujer coronada.) De él se hicieron varias ediciones en 1685, 1687 y 1688 en Munich de Baviera; otras en Suiza, Viena y de nuevo en Munich: señal evidente de la buena acogida que halló, en especial por su franqueza y espontaneidad.

De la descripción de los orígenes del santuario de N.ª S.ª de Täxa (destruido a principios del s. XIX) el profesor Karl Bertsche extrajo varios fragmentos marianos y los reunió, en una especie de antología, en el volumen *Königin des Friedens*, M. Gladbach, 1920.

Pongamos aquí, espigando, algunas muestras de las vivas y pintorescas expresiones con las que el P. A. describe a la Virgen y su devoción: «Digamos que tiene bien estragado el sentido del olfato el que no siente el perfume de esta Rosa (María)» (Cf. P. Capánaga, *La Madonna nell'Oratorio...*, p. 17). «Pues María es asemejada a la Rosa, tú, devoto de la Madre de Dios, claro está que has de ser y mostrarte como abeja: como la abeja, con su susurro y el zumbido de sus alas está como suplicando a la rosa, de la que liba el polen, del mismo modo, tú debes con tu devota oración, aleutando en torno a la Rosa mariana, como quieras, cuando quieras, donde quieras, libar la miel de su gracia» (ibid.). «¡Oh dichosos hijos de Adán! El modelo que contemplen siempre vuestros ojos sea el nombre de María: la Rosa de vuestro olfato sea siempre el nombre de María: la miel de vuestros labios sea siempre el nombre de María: el escudo de vuestras manos sea siempre el nombre de María» (l. c., p. 19). «No dejéis nunca el rezo del Rosario, porque el que sea diligente en rezarlo, recibirá muchas rosas» (l. c., p. 21). «Siendo el cerebro parte tan principal del cuerpo humano, la naturaleza anduvo con suma provisión para ampararlo y protegerlo de todos los peligros externos que le amenazan. Con este fin lo ha revestido de una membrana sutil, que ha recibido de los anatomistas el bello nombre de *pia mater*. Mil veces mejor cuadra este nombre a la benditísima Reina del cielo, María, con la que Dios ha protegido y amparado a los hombres de los peligros del cuerpo y alma. En la niñez, en la juventud, en la ancianidad, siempre y en todas partes, ella se muestra como Madre piadosa, y de suponer es que no tienen cerebro los que no conocen y reconocen a esta *Pia Mater*» (l. c., p. 32). Gracioso y elocuente es el modo con que demuestra cuán *afortunado*

es el cristiano que lleva en su corazón, como esposa celestial, a esta bienaventurada Virgen. Así dice:

«Catón, ¿qué dices tú de la fortuna? —*Brevis est magni fortuna favoris*. La fortuna de un gran favor es poco duradera. Aristóforo, ¿qué escribes tú de la fortuna? —*Deo favente, navigas sine vimine*. Navegas a la buena de Dios sin mimbres. Ovidio, ¿qué cantas tú de la suerte? —*Passibus ambiguis fortuna volubilis errat*. Con pasos inciertos la fortuna anda caprichosamente de una parte a otra. Juvenal, ¿tú qué piensas de la fortuna? —*Si fortuna volet, fies de rhetore consul: Si volet haec eadem, fies de consule rhetor*. La fortuna te alza a la altura de un cargo, y luego vuelve a derrocarte y ponerte en el suelo. Propercio, ¿qué juzgas tú de la fortuna? —*Fortuna ludit ut lubet*. La fortuna juega como quiere. Marcial, ¿qué has fantaseado tú de la fortuna? —*Fortunam qui ferre nequit, commercium vitet*. Quien quiera evitar los reveses de la fortuna, no se dedique al comercio. Si ahora me preguntáis a mí qué juicio tengo formado de la fortuna, os diré que me viene inmediatamente a la memoria el proverbio alemán: Wer's Glück hat, führt die Braut heim: Fortuna es llevar una buena mujer a casa. Mas entended esto de la siguiente manera: Cuando tú, oh buen cristiano, llevas en tu corazón, como una esposa celestial, a la Purísima, a la benditísima Virgen María, entonces eres verdaderamente afortunado. Entonces bien puedes llamarte Fray Félix, Doctor Próspero o Don Fortunato. Porque a sus devotos María paga con la misma moneda de amor: el que es amado de María, es protegido de María: el protegido de María es recompensado por María: y el que recibe la recompensa de María, no sufrirá ni en lo temporal, ni en lo eterno: y quien logra esto, ése es verdaderamente afortunado. Si quieres, pues, ser feliz, lleva esta Esposa a tu casa» (l. c., p. 35).

No menos eficaz es el modo con que demuestra la necesidad que todos tenemos de apoyarnos en María: «El lúpulo, cuando no se apoya en algún rodrigón, o no trepa arrimado a algún arbusto o árbol, no es

lúpulo, sino un pobre diablo, que de esta manera se destruye a sí mismo. El hombre es semejante al lúpulo: amargo es éste, amargo aquél. Sin el arrimo de un árbol o de una estaca, el lúpulo no puede levantarse de la tierra. Así el hombre. Pero la Madre de Dios se compara bien al cedro del Líbano: *Como cedro me encumbré junto al agua en las plazas*. Haz tú una cosa, ¡oh hombre!, tú, pobre diablo y miserable lúpulo, arrímate a este Cedro, abrázate a él, y ten por cierto que por medio de María te levantarás a la mayor altura de dicha y felicidad, así de cuerpo como de alma» (l. c., p. 37).

«Hay un juego que ciertamente no apasiona mucho a nuestros compatriotas y se llama *ajedrez*. En él se mueven muchas piezas, de variadas formas y diversos nombres. Unas se llaman *peones*, otras *torres*, algunas *alfiles*. La más distinguida se llama *rey* y la que sigue, *reina*. Mientras un jugador dispone de la reina, no está perdido, aunque le falten otras piezas. Nosotros los hombres, en la vida presente, estamos empeñados en una partida de ajedrez. Jesucristo es nuestro Rey por el título mismo de la cruz. Un alfil, por ejemplo, fue S. Juan Bautista, Precursor del Señor. (El P. Abrahán juega aquí con las palabras «Läufer»=alfil, corredor, y «Vorläufer»=Precursor.) De caballo puede hacer S. Jorge con el suyo. Una torre puede ser Sta. Bárbara con su castillo, un peón S. Isidro, etc. Pero la Reina es María. Suponed ahora que un pobre pecador ha perdido el alfil, o la protección de S. Juan Bautista o la de otros patronos celestiales y que sólo tiene de su parte a la Reina, es decir, a María, Reina del cielo. No está perdido todavía» (l. c., p. 45).

Así pinta la maternal solicitud de María para con sus hijos: «María bien puede ser parangonada a un Argos, de quien dicen los poetas que tuvo cien ojos. Con toda verdad podemos decir que esta Reina del cielo mira con cien ojos, velando sobre los hombres para librarlos de sus males» (l. c., p. 38).

BIBL.: OSSINGER, G. F. *Bibliotheca Augustiniana* (Ingolstadt 1768), pp. 232-233; KARAJAN, *Abraham a Sancta Clara*, Viena 1867; SCHNELL, E., *Pater Abraham a St. Clara* («Katholische Studien», a. 1876, fasc. 4, de Würzburg); CAPANAGA, V., *El Padre Abraham de Santa*

Clara, agustino descalzo, Monachil 1923; Id., *La Madonna nell'Oratorio del P. Abramo da S. Chiara*, Agostiniano Scalzo, trad. de P. Francesco Recupero, A. S., Fermo 1957, en 8.º m., p. 48.

ABUSOS (en el campo mariano). — Los adversarios de la Iglesia católica, en especial Lutero y los protestantes, con mucha frecuencia le han echado en cara no pocos a., tanto en la doctrina como en el culto mariano. Erasmo de Rotterdam, su precursor, ponía de relieve que «muchos» católicos «contaban más con la protección de la Virgen que con la de Cristo» (*Colloquia familiaria*, ed. Truchrut, Leipzig 1882, II, p. 51). Otro tanto hicieron, vivamente aplaudidos por los protestantes, los jansenistas del siglo XVII, con tal frecuencia que movieron al P. Hoffer a escribir: «Un libro jansenista sobre la devoción a María que no ponga en guarda a los devotos contra las falsificaciones de la piedad, sería una cosa rara» (*La dévotion à Marie...*, p. 112). Adán Widenfeld se distinguió entre todos, por la exageración y generalización de los a., con su opúsculo *Monita salutaria B. Mariae Virginis ad cultores suos indiscretos*, publicado en 1673 y puesto en el Índice en 1674. Lo siguieron Adriano Baillet (*La dévotion à la Vierge et le culte qui lui est dû*, París 1694); Juan Bta. Thiers, con su publicación de un completo volumen sobre los presuntos a. (*Traité des superstitions*, vol. IV, París 1713-1741), y Luis Antonio Muratori (*Della regolata devozione dei cristiani*, Trento 1748; *De ingeniorum moderazione in Religionis negotio*, París 1714). Entre los que protestaban, en el siglo pasado, contra los a. en el campo mariano, se distingue el Dr. Pusey, refutado por el cardenal E. Newman (*L'Anglicanesimo ed il culto alla Vergine*). En nuestros días ha levantado la voz contra tales a. el valdense Juan Miegge (*La Vergine Maria*, Torre Pellice 1950) y el ortodoxo Benito Katsanevakis, archimandrita de Nápoles, que ha llegado hasta el extremo de atribuir a la Iglesia romana el abuso de «sobreveneración de María», es decir, que María está «personal y corporalmente presente en la sagrada comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo, siendo así que esta doctrina la ha condena-

do expresamente la Iglesia romana» (*María di Nazareth*, Nápoles 1950, p. 1).

Ante tales recriminaciones, conviene distinguir claramente entre a. verdaderos y supuestos a.; entre a. particulares y a. generales. No pocos de los llamados a. que se achacan a la Iglesia católica son inexistentes y, por tanto, calumniosos, como, por ejemplo, el de «la adoración de María Santísima»; que María Santísima sea «igual a Dios o más que Dios»; que sea más «útil bendecir a la Virgen que glorificar al Señor»; que la misericordia de María es «infinita»; que «Dios está bajo las órdenes de María», etc. La doctrina y la práctica de la Iglesia católica son bien distintas.

Otros de esos llamados a. son, sí, reales, pero exagerados, ya que tergiversan o generalizan el significado de algunas expresiones. Así, por ejemplo, Katsanevakis ha echado en cara a la «Iglesia romana» la expresión mariana de «Complemento de la Santísima Trinidad», en el sentido de que la Santísima Trinidad sin Ella, «sería imperfecta» (*op. cit.*, p. 61). No es tampoco raro el caso de escritores que hablando de «a.», en vez de decir «algunos», han dicho «todos»; en vez de decir «a veces», han dicho «siempre»; en vez de decir «en algún lugar», han dicho «dondequiera que sea», traicionando así, con sus generalizaciones, a la verdad. Se debe, por otra parte, tener presente que algunas expresiones paradójicas, más que un lenguaje frío de la pura razón, son un lenguaje ardoroso, hiperbólico, paradójico del corazón, por lo que resultaría excesivo condenarlas como «a.».

No se puede, sin embargo, negar que, sobre todo en el campo mariano, haya habido y siga habiendo aún en algún lugar, entre alguna clase de personas, a. reales, dignos de ser condenados: tales son, por citar algún ejemplo, la devoción «a los sagrados miembros del cuerpo de la Virgen»; a los cabellos, al pie derecho de María; la devoción «a las plantillas de los zapatos de María»; a la Madre de Dios en el Santísimo Sacramento del altar «porque allí se encuentra una parte de la sangre de Nuestra Señora en su propia especie» (así en la obra del P. Ceferino de Someire, O. F. M., *La*

dévotion à la Mère de Dieu dans le Très Saint Sacrement de l'autel, Narbona 1663), etcétera.

Los a. en el campo mariano, aun cuando sean reales, no hay por qué atribuirlos a la Iglesia católica: en vano los buscaremos en los libros oficiales o en las enseñanzas de la misma. Se deben únicamente a algunos de sus miembros, poco dóciles a sus sabias directrices. «Es irrazonable —confesaba lealmente el ministro protestante Daillé— imputar a todo un cuerpo los sentimientos de los particulares» (*Apologie*, cap. VI, p. 23).

La Iglesia, por otra parte, ha tenido siempre particular cuidado de reprimir los a., por medio de su cabeza (el Papa), de sus organismos (Concilios, Santo Oficio), de los obispos, de los padres, de sus doctores, de sus teólogos. Sería necesario todo un volumen para documentar sus sabias intervenciones. No debemos extrañarnos de semejantes a. La Iglesia, amén del elemento divino, cuenta también con el elemento humano y sería, por lo demás, irracional abolirlo: el abuso no quita el uso. «Bello método de curación —decía S. Pedro Canisio— el que se hiciera consistir en agravar el mal por culpa de médicos ineptos y en amputar, con las partes cancerosas, las partes sanas y saludables de la devoción (...). Cuando el arroyo se encuentra alejado del punto de partida, tiene necesidad de ser purificado, no precisamente de ser deslizado de su fuente» (Cf. *Summa aurea*, IX, col. 1871). Esto es lo que ha hecho y hace la Iglesia al echar mano de todos los medios posibles para extirpar los a. Sin embargo, por mucho que haga, a. los habrá siempre, ya que en ella —según la conocida parábola evangélica— el trigo está mezclado con la cizaña, sembrada por el enemigo (*Mat.* 13, 20-24-30), los peces buenos están mezclados con los ruines (*Mat.* 13, 47-53). Por otra parte, no es siempre fácil establecer un claro límite entre la verdad y el error, entre la fe y la superstición, entre lo lícito y lo ilícito, por lo que puede uno ser víctima de un celo intempestivo y poco acertado. Sería, pues, buena norma de prudencia tolerar, a veces, algún discutible abuso, para

no correr el riesgo de suprimir una cosa buena o que fácilmente puede transformarse en tal, con el laudable intento de suprimir una cosa mala, en especial cuando se trata de a. y creencias que no se oponen ni a la fe ni a la moral católica.

BIBL.: NEWMAN, E., *L'Anglicanesimo e il culto della Vergine*, Piacenza 1909, vers. it. de D. Battaini; DILLENSCHNEIDER, Cl., C. SS. R., *La Mariologie de Saint Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du Protestantisme et du Jansénisme*, Fribourg (Suisse)-Paderborn-Paris 1931; HOFFER, P., S. M., *La dévotion à Marie au déclin du XVII^e siècle. Autour du Jansénisme et des «Avis salutaires de la B. Vierge à ses dévots indiscrets»*, Paris, Les éditions du Cerf, s. a.; ROSCHINI, G. M., O. S. M., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, ed. esp. preparada por Eduardo Espert, S. I., en 2 vols., Madrid 1955, II, pp. 435-449.

ACADEMIAS MARIANAS. — Son asociaciones de doctos con fines científicos, literarios, artísticos y religiosos. Merece mencionarse, ante todo, la A. «Mitrtea» (que lleva el título de orden de la «Madre de Dios» de S. Juan Leonardi), fundada en Santa María in Capiteili, en Roma, el 5 de noviembre de 1744, por el P. Alejandro Pompeo Berti, con la autorización del presidente y de toda la asamblea de la A. de Arcadia, a la que estaba aneja. Tenía carácter cultural, y como temas de las reuniones se escogían asuntos marianos. La A. «Mitrtea» tenía por emblema la imagen de Moisés: el gran pastor de ganado contemplando la zarza que ardía sin consumirse, y tenía por lema: «Pascabatur oves» (Éx. 3, 4). Con la supresión de la Orden de la Madre de Dios, junto con las demás órdenes religiosas, durante el período napoleónico, la A. dejó de funcionar. Reanudó su tarea en 1825 por iniciativa del P. Luis Barbarotta (1759-1855), Rector General de la «O. M. D.», que fue también su vicepresidente (Cf. Ferraironi, F., en Du Manoir, II, p. 922).

Después de la sobredicha A. «Mitrtea» hay que mencionar la que surgió en Varsovia en 1751 por iniciativa de Mons. José Zaluski, arzobispo de la ciudad, con la intención de profundizar en el culto mariano, por medio de sesiones celebradas en las fiestas solemnes de la Virgen.

Otra A. M. tuvo origen en 1756, en Portugal, por iniciativa del doctor Manuel do

Cenaculo Vilas-Boas, franciscano, con el fin de defender y promover el culto mariano. Dos años después de su erección, su fundador publicaba la *Dissertação theologica, historica, critica sobre a definibilidade do mysterio da Conceição Immaculada de Maria Santissima* (Cf. Oliveira Dias, J. de, S. J., *Notre-Dame dans la piété populaire Portugaise*, en Du Manoir, IV, p. 628). El primer puesto, sin embargo, corresponde a la Pont. A. de la Inmaculada Concepción, fundada por el sacerdote Vicente Emili, la cual desde sus comienzos (1835), reunió sabios, literatos y artistas con el ánimo de ofrecer a la Virgen sus homenajes. El 17 de enero de 1855 recibió de Pío IX (que quiso pertenecer a la misma y presenciar la solemne sesión académica anual) el título de «Pontificia». Benedicto XV, en 1921, la reorganizó y le dio nuevo impulso.

En 1862, el sacerdote español José Escobá fundaba la «A. Bibliográfica Mariana» de Lérida, con el fin de publicar y defender, como realmente lo ha hecho, escritos marianos de algún valor.

En 1946, por iniciativa del P. Carlos Babilio, O. F. M., se instituyó en Roma, en el Pont. Ateneo Antoniano, una «Comisión Mariana Franciscana» que, en 1950, se transformaba en una A. Mariana Internacional encaminada a promover y a alentar los estudios científicos, especulativos e históricos relativos a la Santísima Virgen. Tiene en su haber el comienzo de seis Colecciones Mariológicas y la organización de los Congresos Mariológicos Marianos internacionales de 1950, de 1954 (celebrados en Roma) y de 1958 (celebrado en Lourdes) con la publicación de las Actas correspondientes. Juan XXIII, con su «Motu Proprio» del 8 de diciembre de 1959, le concedió el título de «Pontificia».

En 1950 se fundaba la «A. M. Salesiana», en el Pont. Ateneo Salesiano de Turín (Cf. los «Statuti», en *L'Immacolata Ausiliatrice*. Relaciones conmemorativas del Año Mariano 1954, S. E. J., Turín [1955], pp. 425-429).

BIBL.: «Enc. Catt.», I, col. 163-183; «Enc. Mar. Theotocos», n. 91, p. 114.

ACATISTO (de ἀκάθιστος = no sentado, en pie). — Es un célebre himno mariano de la

iglesia griega que se canta «en pie». Sería de desear una edición crítica del texto original griego. El que hoy está en uso es, sin embargo, sustancialmente bueno. Se ha traducido a muchas lenguas. El A. consta de 24 estrofas (oeci), cada una de las cuales comienza con una letra del alfabeto griego. Las 24 estrofas van precedidas de otra estrofa o estribillo, que sirve de preludeo o introducción. Al estribillo sigue un «tropario» de diez versos. Se dividen dichas 24 estrofas en dos partes o series, de doce versos cada una. Las de número impar, y lo mismo la inicial, terminan todas con doce saluciones a la Virgen: «Salud, esposa inmaculada», en tanto que las pares terminan con el grito de júbilo: «¡Alleluia!»

El tema general del A. es el inefable misterio de la encarnación del Verbo en el seno purísimo de María. Las doce primeras estrofas describen los puntos más salientes del misterio, mientras que las otras doce no son más que una especie de comentario dogmáticoascético.

El A. —según Silvio Mercati— es un «singular monumento en toda la literatura bizantina», un himno de un «efecto grandioso» (EC, I, col. 184). El arte poético, en este maravilloso himno mariano, ha alcanzado las mayores grandezas que jamás se han podido conseguir en honor de la Virgen. A la exquisita belleza literaria une una riqueza doctrinal clarividente, que supone ya notable desarrollo de la ciencia mariana. En él se ilustran bellamente la singular misión de María Santísima y sus singulares privilegios.

El A. se ha atribuido a varios autores. El más probable, sin embargo, según los críticos modernos, es Romano el Melode (481-518) (v. *Romano el Melode*).

Fue muy singular y bien merecida suerte la que tuvo el A. al sobrevivir a la revisión litúrgica del cismático Focio, y encontró un puesto muy distinguido en la distribución del oficio cuaresmal aun hoy vigente en la Iglesia bizantina. Lo ejecutan ya parcialmente (o sea, seis estrofas solamente, precedidas de un estribillo), en la tarde del viernes de cada una de las cuatro primeras semanas de cuaresma, ya íntegramente con las 24 estrofas, la tarde del viernes o la

mañana del sábado de la quinta semana de cuaresma (Domingo I de Pasión), designado en el Triodion como «Sábado del A.». El rito del A. es sugestivo. Conviene poner también de relieve que el A., además de su uso litúrgico, es empleado como forma comunísima de devoción privada. En los monasterios griegos se reza todos los días. En Rusia, los sacerdotes seculares lo rezan diariamente o, por lo menos, todos los sábados. Es popularísimo y viene a ser la devoción oficial de la Iglesia griega a la augusta Madre de Dios.

La iconografía del A., en Oriente, es riquísima (Cf. Trafali, *Iconographie de l'Hymne Acatiste*, Bucarest 1915).

BIBL.: DE MEESTER, P., O. S. B., *L'Inno A.: studio storico letterario*, Roma 1905; ID., *Texto y versión italiana con todo el oficio de la fiesta*, Roma 1902; DEL GRANDE, C., *L'Inno A. in onore della Madre di Dio*, Firenze, Fussi Ed., 1948; TARDO, L., *Uffizio dell'Inno A. in onore della SS. Madre di Dio*, Grottaferrata 1949; WELLAZ, E., *The «A.»: a study in Byzantine Hymnography*, Dumbarton Oaks Papers, nn. 9-10 (1956) pp. 141-174; MEERSSEMAN, G. G., O. F. M., *Der Hymnos A. im Abendland*, I. A. *Akoluthie und Chrus-Hymnen*, pp. XII-228, 1958. — II. *Griech-Byzantinische Gruss-Orationen, Grosse-Literatur und Litauen* (Spic. Trib. Texte zur Geschichte des Kirchlichen Lebens, nn. 2 y 3); ID., *The A. Hymn introduced and transcribed by Egen Wellesz*, Copenhagen 1957 (Union Académique Internationale. Monumenta Musicae byzantinae transcripta, vol. IX).

ACCIÓN CATÓLICA. — Según lo establecido en 1946, la A. C. fue puesta bajo la especial protección de María Asunta (así como bajo la de S. Francisco de Asís). Sus asociados pronuncian todos los años, el 8 de diciembre, fiesta de la Inmaculada, la solemne promesa de fiel adhesión a la Iglesia, al Papa y al programa de la A. C.

BIBL.: Pío XII, *Radiomensaje a la Acción Católica Italiana en la apertura del Año Mariano*, 8 dic. 1953. Doctrina Pontificia, IV, Documentos Marianos, BAC, Madrid 1954, pp. 730-43; OGIATI, F., *Maria Regina degli Apostoli e i compiti dell'Apostolato*, en «La Teologia Mariana nella vita spirituale», Milano 1948, pp. 167-191; *Spiritualità dell'Azione Cattolica*, en «Tabors», abril 1948; ROUCHAUD, J. A., S. M. M., *Mary and Catholic Action*, en «Eph. Mar.» 10 (1960) páginas 459-488.

ADAMANCIO. — Es el protagonista del Diálogo *De recta in Deum Fide*, obra de autor desconocido (h. 300-311) que hace una compilación de las obras de Ireneo, Tertuliano, Metodio, Olimpia y otros, añadiendo alguna que otra cosa propia. En él se hace una clara alusión a la concepción virginal de María (PG 11, 1843 B).

ADÁN DE ESCOCIA. — Abad premonstratense de Dryburg (Escocia) del 1184-1188, y después monje cartujo en Witham. A los escritos publicados por Ghiselbrecht en 1659 (reproducidos en la PL 198, 91-872) hay que añadir 28 panegíricos, editados en Londres por Walter Gray en 1901 (*Sermones fratris Adae*) y 14 sermones editados en Tongerlo en 1934, por el P. Petit, Fr., O. Prem., con el título: *Ad viros religiosos*, juntamente con un amplio prefacio sobre la vida y obra de A.

BIBL.: MAROCCO, G., S. D. B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «*Marianum*», 12 (1950) pp. 437-439.

ADÁN DE PERSEIGNE. — Canónigo regular, luego benedictino y, finalmente, cisterciense en la abadía de Pontigny (diócesis de Auxerre), donde ejerció el cargo de maestro de novicios (Ep. 11 ad G. monach. PL 211, 614). Se le considera como el más destacado maestro de espíritu de su tiempo. Más tarde fue abad de Perseigne (en Alençon) durante 33 años. Murió en 1221. Dejó muchas homilias, entre las cuales un *Mariale*, o sea, cinco discursos sobre María: 1) *Sermo 1, In Annuntiatione B. Virginis* (PL 211, 699a-711c); 2) *Sermo 2, de partu Virginis* (711-719c); 3) *Sermo 3, de partu Virginis* (719c-726b); 4) *Sermo 4, in Purific. B. Mariae* (726-733c); 5) *Sermo 5, in Assumptione B. Mariae* (733d-744b). Dejó también siete fragmentos marianos (743-754). El P. Hipólito Marracci (v.) fue el primero que se ocupó de editarlos en 1652. Un sermón para la Natividad de María permanece todavía manuscrito (Cf. «*Coll. Ord. Cist. Ref.*», 1 (1934) p. 125. El comentario al salmo 44 «*Eruclavit*» es de autenticidad dudosa. Fue publicado por T. Atkinson Jenkins en 1909.

Digna de relieve es la exposición de la parte que corresponde a María en la vida espiritual. Toda ella se desenvuelve bajo la mirada de María, bajo su dirección, y también, de algún modo, en su corazón. La admirable novedad («mira novitas») consiste en la participación de los fieles en la divina infancia de Cristo, es decir, en tener, con Cristo, a María por madre: lo cual se realiza permaneciendo interiormente en el

amor de María, recibiendo de su amor la luz de una nueva vida que encierra el esplendor de la verdad. Del modo que Jesús infante («*parvulus*») tuvo que ser alimentado con la leche de María, así también nosotros párvulos («*parvuli*») en nuestra vida espiritual debemos nutrirnos de Ella. La «leche» con la que esta madre espiritual nos nutre es la «gracia actual»: luz para distinguir claramente el bien del mal, y fuerza para hacer la voluntad de Dios. Esto demuestra nuestra dependencia de Ella y la necesidad que tenemos de vivir íntimamente unidos a Ella. Si el camino, si la subida es dura busquemos nuestro refugio y ayuda en Ella. Nuestra unión con Cristo es, al mismo tiempo, unión con María. Encontramos a Jesús en María y con María; y a María en Jesús y con Jesús. Debemos, pues, unirnos a María con Jesús, por medio de Jesús, del cual somos miembros, nutridos con Él en su seno («*collactanei*»). Nuestra dependencia de María, en el orden de la gracia, es la expresión más sencilla y más pura de nuestra vida con Cristo. Por tanto, para buscar a Cristo, no es necesario buscarlo por encima de María, sino que hay que buscarlo en Ella, uniendo nuestra pobreza e impotencia a la pobreza e impotencia de Cristo niño y abandonándonos a su madre y nuestra. De esta forma encontraremos a María y a Jesús. El mismo amor que Ella prodigó a Jesús (a la cabeza) nos lo prodiga también a nosotros (sus miembros), que formamos un todo con Él. La encarnación para A. de P. no es algo abstracto, sino un misterio muy concreto que percibimos cuando nos sumergimos en él, volviéndonos también nosotros infantes con el Verbo encarnado, y nos sentimos como envueltos, lo mismo que Él, por las ternuras de su madre.

BIBL.: MERTON, L., O. C. R., *La formation monastique selon A. de P.*, en «*Collect. Ord. Cist. Rel.*», 19 (1957) pp. 1-17; LAMIRANDE, F., O. M. L., *Le rôle de Marie à l'égard des hommes d'après A. de P.* (1221), en «*La Maternité spirituelle de la B. V. Marie*», 1, 1958, pp. 81-121.

ADÁN EL VIEJO (Adam Senior). — Después de haber obtenido el grado de «*Magister Artium*» en la universidad de París, en 1535, se hizo monje cisterciense en la abadía de Kynlos, en Escocia. Floreció en

el s. XVI, hacia el 1540 (y no en el s. XIII, como inexactamente han afirmado algunos escritores, tanto antiguos como modernos): esto se deduce de la misma *Epistola nuncupatoria* al obispo de Orkney, Roberto Reid, preámbulo a la obra *Strenae seu Conciones capitulares*, Mateo David, París 1558. En ella el autor se muestra conocedor de Lutero, Calvino y Zuinglio, y refiere (en la *Homilia sobre la Concepción*) la definición del concilio de Basilea (1439) que él consideraba como válida. Murió entre 1572 y 1581.

En la sobredicha obra se contienen las cinco homilias marianas: 1) sobre la *Purificación* (pp. 36-45); 2) sobre la *Anunciación* (pp. 51-59); 3) sobre la *Asunción* (pp. 119-126); 4) sobre la *Natividad de María* (pp. 151-160); 5) sobre la *Inmaculada Concepción* (pp. 175-185). Están colocadas según el orden del año litúrgico.

Sostiene la Asunción de María a la gloria del cielo en cuerpo y alma, y defiende denodadamente la preservación de la Virgen, verdadera madre de Dios y verdadera madre nuestra, de la culpa original.

BIBL.: TONIOLO, E., O. S. M., *I sermoni mariani di Adam Senior*, en «*Marianum*», 21 (1959) pp. 298-305; TANSEY, K., O. S. M., *The Immaculate Conception according to A. Senior* (tesis para la licenciatura en S. Teología, presentada a la Facultad Teológica «*Marianum*» de Roma en 1960).

«AD COELI REGINAM». — Encíclica de Pío XII, del 1 de noviembre de 1954, con motivo de la institución de la fiesta litúrgica de «*María Regina*».

Además de la introducción de índole histórica y de la conclusión de índole parenética, se divide lógicamente la encíclica en tres partes, en las que se ponen de relieve tres puntos básicos, a saber: los fundamentos tradicionales, las razones teológicas y la naturaleza de la realeza de María.

I. En la *introducción*, el pontífice, después de haber echado una ojeada al pasado comprobando la confianza inalterable de los fieles en su excelsa Reina, mira al presente, tan «incierto y pavoroso», y se siente movido a recurrir lleno de confianza a «*nuestra Reina María*». Recuerda después con filial satisfacción las diferentes muestras de su piedad filial para con la Virgen

durante su largo pontificado (la definición dogmática de la Asunción, las continuas exhortaciones a los fieles, en especial el radiomensaje de la realeza de María del 31 de mayo de 1946). Como coronamiento de todos estos testimonios, y para satisfacer las muchas peticiones formuladas desde todos los rincones del mundo, procede a la institución de la fiesta litúrgica de María Reina.

II. Entrando en el punto culminante del argumento y para construir sobre una sólida base, el pontífice comienza por exponer los *fundamentos tradicionales* de la realeza de María, los cuales se reducen a seis: 1) *la innata devoción del pueblo* cristiano, que no tardó en intuir que la Madre del Señor, rey supremo, no podía menos de ser Reina, y tras esta evidente comprobación pronuncia con toda el alma el saludo «*Salve Regina*»; 2) *los antiguos documentos de la Iglesia*, es decir, la lista de padres y doctores que han cantado la realeza de María; 3) *la aprobación e impulso de los romanos pontífices* (especialmente S. Martín I, S. Agatón, Gregorio II, Sixto IV y Benedicto XIV); 4) *los libros de la sagrada liturgia*, tanto del Oriente como del Occidente, maravillosamente unidos en el canto de las glorias de la celestial Reina; 5) *el arte inspirado por la fe*, en todas las épocas de su historia, desde el s. II al XX, siempre al servicio de la Reina de la belleza; 6) *el rito de la coronación* de las imágenes o estatuas de Nuestra Señora, rito que se remonta al s. VIII, y que desde el XIII en adelante se hace frecuentísimo. Éstas son las sólidas y firmes bases sobre las que descansa el trono de nuestra augusta Reina.

III. Expuestos los fundamentos tradicionales, la encíclica pasa a exponer las *razones teológicas* de la realeza de María. Éstas —como se deduce de los mismos fundamentos tradicionales— son dos: la maternidad divina de María y su cooperación a la redención del género humano (o sea su maternidad espiritual).

En virtud de su maternidad divina, María es Reina por derecho natural, y en virtud de su cooperación a nuestra redención María es, a su vez, Reina por derecho adquirido. Así como Cristo, el nuevo Adán, es nuestro

Rey, no sólo por ser Hijo de Dios, sino también por ser nuestro redentor, así, según cierta analogía, se puede afirmar igualmente, que la B. Virgen es Reina no sólo porque es madre de Dios, sino también porque, cual nueva Eva, está asociada al nuevo Adán.

IV. Una vez establecido sólidamente el hecho de la realeza de María con la exposición de los fundamentos tradicionales y dogmáticos, la encíclica pasa a precisar su naturaleza.

Si la Virgen es Reina, tiene que tener necesariamente un poder real. Esto presupuesto, surge espontáneamente la pregunta: ¿de qué naturaleza es tal poder? En la determinación de la naturaleza Pío XII exhorta a evitar dos extremos: pecar por exceso, atribuyendo a la Virgen todos los poderes de un rey verdadero y propio, o por defecto igualándola en todo a una reina terrena cualquiera. En sentido absoluto, sólo Cristo es rey. María «participa de la dignidad real (de Cristo) si bien de una manera limitada y analógica», por su indisoluble unión con Cristo Rey, como madre y cooperadora en la redención.

De esta indisoluble unión con Cristo Rey se deriva esa singular excelencia o primacía de la Virgen Santísima sobre los demás seres, que trasciende a toda otra excelencia, y un singular poder de intercesión casi sin medida, es decir, una participación de aquel influjo por el que su Hijo y Redentor nuestro se dice que reina en la mente y en la voluntad de los hombres.

V. En la *conclusión* de la encíclica, el papa, después de haber expuesto los motivos que le han inducido a la institución de la fiesta litúrgica de María Reina, concluye poniendo de relieve los singulares beneficios que espera de la misma, los cuales se pueden sintetizar con estas palabras: «Una nueva era alegrada por la paz cristiana y por el triunfo de la religión.»

BIBL.: ROSCHINI, G., O. S. M., *Breve commentum ad Encyclicam «Ad C. R.»*, en «Marianum», 16 (1954) pp. 409-432; PRADA, B., C. M. F., *La realeza de María (Notas y comentario a la «Ad C. R.»)*, en *Illustración del Clero*, 48 (1955) pp. 190-197; PEINADOR, M., C. M. F., *Propedéutica a la Encíclica «Ad C. R.»*, en «Eph. Mar.», 5 (1955) pp. 291-316; RIVERA, A., C. M. F., *La tradición en la Encíclica «Ad C. R.» y la*

realeza de María, en «Eph. Mar.», 5 (1955) pp. 335-352; APERRINAY, B., O. F. M., *La Encíclica «Ad C. R.» y la realeza de María*, en «Verdad y vida», 13 (1955) pp. 137-149; CLEVERS, J., C. M. F., *La Encíclica de la realeza de María*, en «Virtud y Letras», 14 (1955) pp. 9-25; LUIS SUÁREZ, P., C. M. F., *La realeza de María en los documentos eclesiológicos*, en «Eph. Mar.», 5 (1955) pp. 317-334; MC NAMARA, K., *Pope Pius XII and Mary's Queenship*, en «Irish eccl. rev.», 83 (1955); LUIS, A., C. SS. R., *Alcance doctrinal de la Encíclica «Ad C. R.»*, en «Est. Mar.», 17 (1956) pp. 11-25.

«AD DIEM ILLUM». — Encíclica de San Pío X, fechada el 2 de febrero de 1904, con ocasión del L aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción (ASS 36 [1903-1904] pp. 449-462).

1. *Fin* de la encíclica: excitar en los fieles la confianza y el amor a María Santísima para que se renueven en el mundo sus beneficios.

2. *Tema general*: el camino más seguro y más breve para alcanzar a Cristo, para su conocimiento, para su amor y para la unión con Él es María.

3. *Las pruebas del tema*: 1) la divina maternidad; la participación de la Madre de Dios, en cuanto tal, en los divinos misterios; 2) el conocimiento de los misterios de Cristo y de Dios a causa de su familiaridad con el Hijo por espacio de 30 años; 3) la participación de María en la distribución de las gracias, la cual se basa: a) en la maternidad de Cristo Salvador y en la consiguiente maternidad espiritual de los miembros del cuerpo místico de Cristo; b) en el ejercicio de la maternidad divina y en la plena asociación a la vida y a la pasión de Cristo, por lo que María es la Reparadora del mundo, y, por consiguiente, la Dispensadora de las gracias que pertenecen a Cristo por derecho propio y a María por razón de la sobredicha asociación, habiéndolas merecido todas «de congruo», en frase de los teólogos. De todo lo cual se sigue que Ella es la Reina y la Abogada de todos.

4. *Corolarios prácticos*: 1) el honor tributado a la Virgen debe correr parejas con la imitación de sus virtudes, en especial de las teologales, alimentadas por la consideración del dogma de la Inmaculada Concepción; 2) la Virgen protege siempre a la Iglesia; 3) disposiciones para el Jubileo y frutos que de él se esperan.

BIBL.: DI FONZO, L., O. F. M. Conv., *Encyclicae «Ad diem illum» doctrinaria contenta*, en «Marianum», 1 (1919) pp. 422-429; BASSO, A., O. S. M., *Il B. Pio X una mariana*, Vicenza 1951.

«ADIUTRICEM POPULI CHRISTIANI». Encíclica de León XIII, del 15 de septiembre de 1895, sobre el Santo Rosario. He aquí el esquema:

I. *Fin de la encíclica*: mover a pastores y fieles a recurrir con plena confianza, especialmente en el mes de octubre, a María por medio del Santo Rosario, para conseguir la reconciliación de las naciones disidentes con la Iglesia.

II. *Los motivos de ese confiado recurso a María* son: 1) la universal maternidad que Ella ejerce, demostrando cuidados maternales: a) desde el Cenáculo, donde se presentó como Madre de la Iglesia y además Maestra y Reina de los Apóstoles; b) y especialmente una vez subida al cielo, tomando parte no pequeña en la difusión, en las batallas y en los triunfos de la fe católica; 2) la opinión y común confianza en que María será el feliz lazo para la unidad de la Iglesia; opinión y confianza que se fundan: a) en los ejemplos de la primitiva unidad cimentada en María, como, por ejemplo, en el concilio de Éfeso; b) en la misma Virgen que siempre fue excelente forjadora de paz y de unidad; c) en el mérito que tienen los orientales por lo que se refiere a la difusión del culto mariano.

III. *El Rosario es la mejor forma de oración*: 1) para merecer la ayuda de María en favor de los disidentes; 2) por eso algunos pontífices han trabajado por extenderlo entre las naciones orientales; 3) el proyectado templo mariano en Patras de Acaya, en honor de la «Reina del sacratísimo Rosario».

IV. *Conclusión*: exhortación a recurrir todos, en el mes de octubre, a la Virgen, y a decirle incesantemente: «¡Ea! ¡mostrad que sois madre!», conduciendo a toda la humilia humana a la verdadera prosperidad y, principalmente, estableciéndola «en la santa unidad».

ALFRICO DE EYNHAM (955-1020). — Fue abad de Eynsham, en Oxford. Se le llamó también el «Gramático» por ser autor

de una gramática latina sacada de Prisciano. Dejó tres discursos sobre la Asunción, publicados en una colección de homilias anglosajonas (sacadas de un códice del siglo XIII) por Warner Rubie, *Early English homilies from the twelfth century*, Mss. P. I, text, London 1917 (Coll. «Early English Text Society», original series, n. 152) pp. 41-42.

BIBL.: MAROCCO, G., S. D. B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «Marianum», 12 (1950) pp. 407-408.

AELREDO (B.) DE RIEVAULX. — Nació en 1109, en Hexam, Inglaterra; del 1147 al 1166, año de su muerte, fue abad del monasterio cisterciense de Rievaulx. Dejó 20 sermones marianos, editados, parte por Migne (PL 195, 251-360) y parte por Talbot, *Sermones inediti B. Aelredi Abbatis Rievallensis*, Roma 1952, pp. 39-47, 77-83, 83-89, 83-93, 136-144, 161-175. Trata también de María en el *Liber de vita eremitica ad sororem*, c. 39 (PL 32, 1463), y en el *Tractatus de Jesu puero duodenno* (PL 184, 849 D, 870 A entre las obras de S. Bernardo). Desarrolló especialmente los temas de la maternidad espiritual de María, de la mediación y de la Asunción. Por su dulzura ha sido llamado «el S. Bernardo de Inglaterra» (Mullius, F. A., *A history of the work of the Cistercians in Yorkshire* [1131-1300]. Dissertation. Catholic University of Washington 1932, p. 97).

BIBL.: DANIEL, WALTER, *Life of Aelred Abbot of Rievaulx*, London 1950; AGIUS, A., *Saint Aelred and our Blessed Lady*, en «Downside Review», 64 (1946) pp. 32-38; DUMONT, CH., O. C. R., *St. Aelred and the Assumption*, en «The Life of the Spirit», 8 (1953) pp. 205-510; ID., *Aspects of the devotion to B. Aelred à Notre-Dame*, en «Collect. Ord. Cist. Ref.», 20 (1958) pp. 313-326; HALLIER, A., O. Cist., s. o., *Un Educateur Monastique. Aelred de Rievaulx*, Paris, Gabalda, 1959.

ÁFRICA. — I. *Desde los comienzos hasta el siglo VIII*. Egipto (v.) y el África del Norte fueron las primeras tierras africanas que recibieron el mensaje evangélico y el culto a Cristo y a María. Baste decir que Alejandría de Egipto, desde mediados del s. II, era ya cristiana en su gran mayoría. Empezó a declinar en el s. VI, con el monofisismo, y en el 639, con la invasión del Islam.

En el Á. del Norte, en Libia y en Marruecos, lo mismo que en Egipto, la difusión del cristianismo fue muy rápida, tanto que por el tiempo en que se celebró el Concilio de Éfeso el culto de María estaba ya en su mayor florecimiento, hasta que, hacia 717, el califa Omar II obligó a los cristianos a abrazar el islamismo o a salir del país. Entretanto se habían erigido basílicas y capillas en honor de María. Se han hallado en las excavaciones frescos, bajo-relieves, estatuas, cuadros de arcilla del s. V en donde se leen esculpidas las palabras: «Sancta Maria adiuva nos»; fragmentos de tejidos, sellos y plomos con innumerables sellos con la Virgen, en actitud orante, con el Niño sobre el pecho, y se lee: «Oh María, Madre de Dios, protege a tu siervo N. N.» (Cf. Delattre, A., *Le culte de la Vierge en A. d'après les monuments archéologiques*, Lila 1907). Ensalzaron a la Virgen en sus escritos: Tertuliano (v.), Orígenes (v.), S. Atanasio (v.), San Agustín (v.), S. Clemente Alejandrino (v.), S. Cirilo de Alejandría (v.), etc. (Cf. Spedalieri, F., S. J., *La Mariologia nella Chiesa d'Africa*, en «Marianum», 17 [1955] páginas 153-182).

II. Desde el s. VIII hasta el XIV. El culto mariano, durante este segundo período, sobrevivió, en Á., entre unos pocos europeos que fueron tolerados por los musulmanes en los puertos africanos del Mediterráneo, y entre los muchos esclavos cristianos, víctimas de los corsarios. Se sabe que los Padres Mercedarios rescataron, en el primer siglo de su historia, más de 25.000. En 1220, S. Francisco enviaba a Marruecos cinco de sus primeros discípulos; el martirio de éstos produjo tal impresión en el pueblo, que el sultán se vio forzado a permitir la erección de la iglesia de Santa María de Marrakech (Cf. Koehler, P. H., *La pénétration chrétienne au Maroc*, París 1914). El culto mariano se mantuvo también firme, hasta el s. XIV, en el Alto Egipto y en Nubia, libre del Islam y dependiente de Alejandría. Otro tanto ocurrió en Etiopía (v.), dependiente asimismo de la Iglesia monofisita de Alejandría.

III. Desde el s. XIV hasta la mitad del

s. XIX. El Mediterráneo, de Suez a Gibraltar, dominado por los musulmanes, fue como un dique que impidió a las naciones cristianas cualquier penetración en el Á. Con el progreso, empero, de la navegación, se pudo superar el obstáculo penetrando en Á. por la costa del Atlántico. En efecto, hacia la primera mitad del s. XIV algunos navegantes normandos, con las naves «La Virgen del Buen Viaje», «San Nicolás» y «Esperanza», penetraron en la Costa de Oro y erigieron una capilla a la Madre de Dios. Siguieron los portugueses movidos también del deseo de ganar nuevas tierras para Cristo y su Madre, llevando sus misioneros naves a menudo dedicadas a María y con su imagen sobre la proa, y dando a los lugares descubiertos por ellos el nombre de María y erigiendo aquí y allá numerosas iglesias y capillas en su honor. En el Congo y en la próxima Angola, por obra de los portugueses, pronto subió el número de cristianos a dos millones «con extraordinaria devoción a la Santísima Virgen», y con muchos santuarios. Los cristianos de Soyo (Congo) solían saludarse con estas palabras: «¡Alabado sea el Santísimo Sacramento y la purísima Concepción de la Santísima Virgen!» A los pies de la estatua de Nuestra Señora se elevaban centenares de súplicas. El rezo del Rosario y la costumbre de llevarlo colgado al cuello era universal. El sábado casi todos oían la Santa Misa y llevaban a la Virgen las primicias de sus cosechas. Muchas eran las cofradías en honor de María.

No sólo al Congo y Angola llevaron los portugueses, con el cristianismo, el culto mariano, desde el s. XVI al XVIII, sino también a la Costa de Guinea, de Benín, de Santo Tomé, tanto en la costa oriental como en la occidental, Mozambique, Zambeze, Zanzíbar, Paté, Bombay, por obra de los misioneros agustinos, dominicos y jesuitas. Hacia finales del s. XIX la iglesia de Á. podía darse nuevamente por desaparecida (Cf. Brasio, A., *O culto de Nossa Senhora na A. Portuguesa*, en «Portugalem A.», n. 63, mayo-junio 1954, pp. 138-144).

IV. Desde la mitad del s. XIX hasta hoy. Se inicia con el Á. blanca un nuevo

impulso cristiano y mariano que va siempre en aumento y que después se extiende al Á. negra. Con la conquista francesa renace el culto mariano en Argelia, donde se construye la basílica «N.ª S.ª de Á.», coronada en 1876. Otras iglesias y cristiandades surgen en el Á. del Norte. En el Marruecos español, en 1946, el general Varela, después de que el Legado Pontificio, Mons. G. Ciccognani, hubo coronado una estatua de «N.ª S.ª de Á.», leyó una emocionante consagración del país a María (Cf. Pons, A., *La nouvelle Eglise d'A.*, Túnez 1930). En 1835 comienza la penetración católica en Egipto, y se construye en Port-Said, en 1933, una espléndida catedral a María, «Reina del mundo», por iniciativa de Mons. Hiral.

Hacia mediados del s. XIX se daba comienzo también a la evangelización del Á. negra. A los tres institutos casi exclusivamente marianos, a los misioneros del Sagrado Corazón de María (convertidos, en 1848, en los «Padres del Espíritu Santo»), a las misiones extranjeras de Sión y a los Padres Blancos o misioneros de Á., se unen en la evangelización de Á., los Oblatos de María Inmaculada, los Agustinos de la Asunción, los Monfortianos, los Padres del Corazón Inmaculado de María (Scheut), los Hijos del Corazón Inmaculado de María (Claretianos), los Pequeños Hermanos de María, los Marianistas, los Misioneros de la Salette, los Hijos de María Inmaculada (Chavagne), los Misioneros de la «Consolata» (Turín), los Trapenses Misioneros de Marianhill, los Siervos de María, etc. A todas estas listas de varones se unen las de mujeres. Consagraciones de misiones, Prefecturas y Vicariatos Apostólicos a María, erección de catedrales, santuarios e iglesias dedicadas a su nombre o a sus privilegios, múltiples manifestaciones de piedad mariana («Peregrinatio Mariae», Congresos, etc., especialmente durante el Año Mariano), numerosas asociaciones marianas, entre las cuales la «Legión de María», muy difundida, constituyen una clara manifestación de la devoción a María.

III. DEVIEX, L., *La Vierge Marie et les Missions*, Lyon 1946; BOUCHAUD, J., *Marie et l'A.*, en *Du Maroc*, V, pp. 25-60.

AGUSTÍN (S.).—Nació en Tagaste en 354, se convirtió al cristianismo en 386 y murió siendo obispo de Hipona en 430. Aunque no dedique ningún tratado sistemático a María, en sus múltiples escritos polémicos, catequísticos y, sobre todo, exegéticos tanto del A. como del N. T., nos ofrece, sin embargo, varios elementos mariológicos de fundamental importancia, particularmente sobre la función de María en la obra de la redención, sobre la maternidad divina con relación a Cristo, sobre la maternidad espiritual con relación a los cristianos, sobre la singular santidad y sobre su relación vital con la Iglesia. La gran realidad de Cristo, centro de la religión y de la historia, depende, según A., de la gran realidad de María, su Madre: «en efecto, si la madre no lo fuese de verdad, tampoco lo sería la carne, ni la muerte, ni las llagas de la Pasión, ni las cicatrices de la resurrección» (*Tract. in Jo.*, VIII, 6; PL 35, 1454). María es «lo más digno de la tierra» (*De Genesi contra Manicheos*, II, 24, 37; PL 34, 216). Se le han atribuido, falsamente, varios escritos (v. *Agustín, Pseudo*).

BIBL.: PROTIN, S., *La Mariologie de Saint Augustin*, en «REV. AUG.», 1 (1902) pp. 375-396; FRIEDRICH, PH., *Die Mariologie des heiligen Augustinus*, KBlh 1907; DOMÍNGUEZ, F., *Ideología mariana de S. Agustín*, Bogotá 1946; HOFFMANN, F., *Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus*, en «Alma Socia Christi», vol. V, Roma 1952, pp. 87-100; PELLEGRINO, M., *S. Aurelio Agostino. La Vergine Maria* (Páginas escogidas). Introd. y trad. de M. P. Alba 1954; CAPANAGA, V., O. R. S. A., *La Virgen María según S. Agustín*, Roma 1956; GIACOMINI, A. M., O. R. S. A., *L'Ordine Agostiniano e la devozione alla Madonna*. Extr. de «Sanctus Augustinus vitae spiritualis Maister», II, 77-124. * Obras de San Agustín, t. XIII, BAC, Madrid 1955, p. 200; t. XV, p. 479.

AGUSTÍN (Pseudo). — Han sido falsamente atribuidos a S. A. los siguientes escritos: 1) Los sermones 117-128, de *Natali Domini* 1-2 (PL 39, 1977-2001; v. Laurentin-Table, p. 127); 2) *Sermo 120* (PL 39, 1984-1987; cf. Laurentin-Table, p. 128); 3) *Sermo 122* (PL 39, 1889-1990 y también PL 57, 247a-250b, Ps. Máximo, hom. 12) de autor desconocido; 4) *Sermo 123* (PL 39, 1990-1991; y también PL 65, 897b-900a, Ps. Fulgencio, s. 36) de autor desconocido; 5) *Sermo 124* (PL 39, 1992) perteneciente a S. Pedro Crisólogo († 450); Cfr. Bruyne, D., en «Journal of theol. stud.», 29 (1928) 362-

368, con la final que falta en Migne; Olivar, A., en «Rev. Bénéd.», 59 (1949) p. 115; 6) *Sermo 125* (PL 39, 1993-1994); 7) *Sermo 128* (PL 39, 1997-2001) anterior al año 770: es utilizada, en efecto, en el homiliario de Alano de Farfa, I, 49. J. Leclercq en «Scriptorium», 2 (1948) p. 200; 8) *Sermones 131-139 in Epiph.* (PL 39, 2005-2018, v. Laurentin-Table, pp. 128-129); 9) *Sermo 159, de Pascha 1*, n. 1, sobre la primacía de María (PL 39, 2058 = 30, 224cd [231d] de S. Jerónimo, Ep. 29 = hom. 9, in die Paschae, ed. Morin, G., *Anecdota Maredsolana* 36 [1897] p. 413, 10-416, 5 = 57, 905b-906, Ps. Máximo de Turín, serm. 28); 10) *Sermo 193, de Annunt.* 1 (PL 39, 2103-2104); 11) *Sermo 194, de Annunt.* 2 (PL 39, 2104-2107 = 54b-55a, Rabano Mauro † 856, *Homil.* 38, in *Natali M.*: sólo el comienzo; = 141, 336b-340a, Ps. Fulberto de Chartres, «Sermo 9, de Annunt.»); 12) *Sermo 195, de Annunt.* 3 (PL 39, 2107-2110; v. Laurentin-Table, p. 129); 13) *Sermo 208, in festo Annunt.* (PL 39, 2129-2134 = PL 89, 1275a-1278) perteneciente a Ambrosio Autperto; 14) *Sermo 238, de Symbolo 2* (PL 39, 2185-2187) de autor incierto (v. Laurentin-Table, p. 129); 15) *Sermo 244, de Symboli fide 1* (PL 39, 2194-2195) de Cesáreo de Arlés; 16) *Sermo 245, de Mysterio Trinitatis et Incarnationis* (PL 39, 2196-2198; v. Laurentin-Table, p. 130); 17) *Sermo 248, de Sepultura Domini 1-2* (PL 39, 2204-2206 = PL 57, 442a-44b de Máximo de Turín, *Homil.* 84, con un exordio suplementario 441a-442a); 18) *Sermones de symbolo ad catechumenos* (PL 40, 637-668 [lugares marianos: pp. 643, 645-646, 661]) acaso de Quodvultdeus obispo de Cartago en 437-453 (Cf. Frances, D., *Die Werke des hl. Quodvultdeus*, München 1920; Morin, G., en «Rev. Bénéd.», 31 [1914] p. 157); 19) *Cantici Magnificat expositio* (PL 1137-1142) extracto libre de Hugo de S. Víctor (Cf. la nota de los Maurinos en la p. 1137d); 20) *Tractatus de Assumptione*, atribuido además a Fulberto de Chartres (Glorieux), a Ratramno (Jugie), a Alcuino (Quadrio) y a un autor desconocido, discípulo de S. Anselmo, de principios del s. XII o poco antes (Cf. Barré, H., en «Bull. Soc. Franç.

Et. Mar.», 7 [1949] pp. 80-100; Laurentin, R., en «Vie Spir.», 87 [1952] pp. 395-396). Recentísimamente Scheffczyk Leo (en la ob. *Das Mariengeheimnis in Froemnigkeit und Lehre der Karolingerzeit. Erfurter theologische Studien*, Band 5, Leipzig, St. Benno-Verlag 1959, XXIV-530 pp.) sostiene que semejante tratado ha de asignarse al s. XI; 21) *Sermo de Nativ. Domini* de un falsario belga del s. XIII, el ps. Godofredo de Bath (Cf. Bonne, J., *Geoffroy Babion*, en «Rev. Bénéd.», 56 [1945-1946] pp. 175-179); 22) *Sermo contra Judaeos*, c. 11-17 (PL 42, 1123-1127=95, 1470c-1475c, hom. 12 in Annunt., en el homiliario de Pablo Diácono) posiblemente de S. Quodvultdeus (Cf. Frances, *op. cit.*, pp. 29-32); 23) *Opusculum 4, sive sermo in Circumcisione* (PL 47, 1135c-1141b = 65, 834c-838d, del ps. Fulgencio de Ruspe (Cf. Leclercq, J., *Deux sermons*, «Rev. Bénéd.», 56 [1945] p. 93, n. 2) de autor desconocido.

Siguen siendo dudosos los siguientes sermones: 1) *Sermo 369, de Nat. Domini 1* (PL 39, 1655-1657): según Morin, no es auténtico (Cf. «Rev. Charlemagne», 1 [1911] p. 161, n. 1), mientras según Lambot, que ha preparado una edición crítica, sería auténtico (Cf. *Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold*, Beuron, Kunsterverlag, 1952, pp. 103-112); 2) *Sermo 370, de Nativ. 2* (PL 39, 1657-1659; y PL 95, 1461c-1463b, homiliario de Pablo Diácono); según Morin, sólo el cap. 2-4 sería auténtico («Miscell. Agust.», Roma 1930, I, p. 758, y I, 745); 3) *Sermo 372, de Nat. 3-4* (PL 39, 1659-1663); 4) *Sermo 373-375, de Epiphania* (PL 39, 1663-1669).

AIMÓN DE AUXERRE. — Monje benedictino del s. X. Dejó algunas homilias sobre Nuestra Señora (PL 118, 765, 767).

AIMÓN DE HALBERSTADT. — Nació, con toda probabilidad, en Alemania, hacia el 778. Fue alumno de Alcuino, maestro de teología en Fulda, después abad de Hersfeld, más tarde, en 841, obispo de Halberstadt. Murió en el 853. En algunos impresos antiguos se le da el título de santo.

Dejó una *Homilia 5, in solemnitate perpetuae V. M.* (PL 118, 765c-767c).

La *Homilia 6, in die sancto Assumptionis* (PL 118, 767d-770d) no es auténtica. Pertenece a Aimón de Auxerre († 855: v. Spicq, C., *Exquise d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, París 1944, p. 51.

AIMÓN DE SAINT-PIERRE-SUR-DIVE. Abad benedictino muerto en 1148, autor de una colección de milagros marianos (ed. L. Delisle, en «Bibliothèque de l'École de Chartres», 21 [1860] pp. 120-139).

ALAMEDA, SANTIAGO (O. S. B.). — Nació en la histórica villa de Covarrubias (Burgos) el 1 de mayo de 1891. Monje de la Real Abadía de Silos, que fue ordenado de sacerdote en 1914 y recibió, al año siguiente, en Roma, la bula de Doctor en sagrada Teología, para lo que presentó la tesis *De dignitate et sanctitate B. Mariae Virginis*, con la cual inició su consagración a los estudios mariológicos que más tarde habían de hacerle famoso en el mundo de la teología.

Sus obras: *María medianera, María en la Biblia y María segunda Eva*, son obras maestras en su género, universalmente reconocidas. Son muchísimos los artículos publicados en diversas revistas sobre temas marianos; participó activamente, con interesantísimas ponencias, en varios congresos y asambleas de estudios mariológicos. Murió el 3 de abril de 1963.

ALANO DE LILA. — Filósofo, teólogo y orador, A. de L. fue también ilustre mariólogo. Nació en Lila en los primeros decenios del s. XII (entre 1114 y 1128). Ejerció el profesorado en París, donde llegó a ser rector de la escuela. Hacia el fin de su vida A. abandonó el mundo y se retiró como simple converso al monasterio de Cîteaux, donde murió en 1202-3. Por lo vasto de su saber sus contemporáneos le dieron el calificativo de «el Grande» y la posteridad el de «Doctor Universal». Dejó 45 obras, de las que han sido impresas unas 20.

Expone su pensamiento mariológico en los siguientes escritos, contenidos en el

vol. 210 de la PL: 1) *Compendiosa in Canticum Canticorum ad laudem Deiparae Virginis Mariae elucidatio*; 2) *Sermones*; 3) *Liber Sententiarum* (colección fragmentaria de 17 discursos); *De fide contra haereticos libri IV* (es la más importante de las obras de A.); 5) *Anticlaudianus* (poema; en el libro V, cap. IV, ensalza a María Santísima); 6) *Liber in Distinctionibus Dictionum Theologicalium*.

BIBL.: GLORIEUX, P., A. de L. *docteur de l'Assomption*, en «Mél. science reli.», 8 (1951) pp. 5-18; GARCÍA, A., «Integritas carnis» y «virginitas mentis» en A. de L., en «Marianum», 16 (1954) pp. 125-149; ID., *La meditación universal de A. de L.*, en «Eph. Mar.», 6 (1956) pp. 299-321; ANON., *Poesie mariale d'A. de L.*, en «Collect. Ord. Cist. Ref.», 18 (1956) pp. 147-150.

ALBERTO (S.) MAGNO. — Filósofo y teólogo dominico, fue maestro de Santo Tomás de Aquino, y más tarde obispo de Halberstadt. Es doctor de la Iglesia († 1290). Pedro de Prusia, primer biógrafo del santo, en su vida, cap. XXII, escribe: «Ha escrito de María con tal abundancia, que no hay libro compuesto por él en el que se olvide de su amada.» Rodolfo noviomagense lo llamó «secretario y escribano de la Madre de Dios» (*Vita B. Alberti*, cap. 16). Además del *Compendium super Ave Maria* (todavía inédito) trata de María Santísima en el *Comentario a los cuatro Libros de las Sentencias*, en las *Apostillas sobre los Evangelios y Sobre Isaías, en Trece sermones marianos*, etc. El tratado *De laudibus B. M. Virginis Libri XII*, la *Biblia mariana* y el *Mariale seu de laudibus B. M. Virginis*, atribuidos a A. M., pertenecen a otros autores.

BIBL.: DESMARETS, M., O. P., *S. Albert le Grand Docteur de la Médiation mariale*, Paris-Ottawa 1935; FRIES, A., C. SS. R., *Zur Mariologie Alberts des Grossen*, en «Freib. Zeitschr. Phil. Theol.», 4 (1957) páginas 437-446; KOROSAK, B., O. F. M., *Mariologia S. Alberti Magistri eiusque conegualium*, Academia Mariana Internationalis, Roma 1954 (Biblioth. Mar. Medii Aevi, fasc. VIII); ROSCHINI, G., O. S. M., *De Mariologia S. Alberti M.*, en «Marianum», 19 (1957) pp. 241-244.

ALCUINO. — Nació en Northumbria, de noble familia, hacia el 735. Fue educado en la escuela episcopal de York. Allí aprendió latín, griego, hebreo, etc., bajo la dirección de Egberto, el cual, consagrado arzobispo de York en 767, lo ordenó de diácono y así permaneció toda la vida. En 781, a ruegos de Carlomagno, se estableció junto

a él, convirtiéndose en su principal consejero y «preceptor» en todos los ramos del saber. En 782 A. asumió la dirección de la «Schola Palatina» de Aquisgrán, e introdujo en ella el «trivium» y el «quadrivium», que ya se usaba en York. Murió en Tours el 19 de mayo del 804, fiesta de Pentecostés. Cronistas e historiadores le dieron el título de «Beato». A. fue el alma del llamado «Renacimiento carolingio», es decir, del movimiento religioso, cultural y artístico promovido y favorecido por Carlomagno.

Entre sus muchos escritos figuran los siguientes: 1) *Sabbato Missa de Sancta Maria* (PL 101, 455-456); 2) *De Maria Virgine et Incarnatione Verbi* (c. 14 del Libro III de la obra: *De fide sanctae et individuae Trinitatis*, PL 101, 46); 3) *Orationes de sancta Maria* (PL 101, 644); *De B. Virgine versus* (PL 101, 743, 749, 757, 758, 760, 762, 771, 774).

Trata también de María Santísima, ocasionalmente, en otros escritos, por ejemplo: 1) «In Io. II (PL 100, 766d-767b = PL 92, 657c-658a, ps. Beda, in Io. 2); 2) en los *Carmina* (MGH poet. lat. I, 300) nos dejó, entre otras cosas, estos magníficos versos: «Haec tibi sancta domus sancta est. sanctissima Virgo, —Virgo Maria dei ac genitrix intacta tonantis.— Perpetuam mundo genuisti, virgo, salutem, —quapropter mundus totus te laudat ubique.— ... Tu mihi dulcis amor, decus et spes magna salutis, —auxiliare tuum servum, clarissima virgo.— ... Nec non cunctorum precibus hic annue fratrum, —ad te qui clamant: Virgo tu gratia plena,— Per te conservet semper nos gratia Christi.»

Es dudoso el *Liber generationis Jesu Christi* (PL 101, 725a-734a = PL 94, 413-419, ps. Beda, Homil. III, 55). v. Manitius, M., *Gesch. der lat. Lit. des Mittelalt.*, I, 277.

No son auténticos: 1) *In Apoc. 12* (interpretación mariana: PL 100, 1152d-1153); v. Wilmart, A., *Auteurs spirituels*, Blond 1932, p. 52, nota 6; 2) *Officia per ferias*, canto del salmo 44 en honor de María Santísima (PL 101, 510a-612) de un anónimo francés del s. IX: v. Wilmart, A., «Rev. Bénéd.», 48 (1936) pp. 259-299; 3) *De divinis officiis* (PL 101, 1173-1286, sobre Ma-

ría: c. 7, «in Purif.», col. 1181-1182a y c. 41, 1271d-1272b): v. Laurentin-Table, p. 143; 4) *Homilia 3 de Nativ. perpetuae Virginis Mariae* (PL 101, 1300-1308): v. Laurentin-Table, p. 143; 5) *Oratio ad Sanctam Mariam* (PL 101, 1400ab) de la época carolingia.

Con su *Liber Sacramentorum* A. influyó mucho en la devoción litúrgica y privada, extendiendo la piadosa práctica de consagrar el sábado a la Virgen (cap. VII, PL 101, 455).

ALEJANDRO (S.) DE ALEJANDRÍA. — Nació hacia el 250. En el 311, después de la muerte del Patriarca S. Pedro, fue elegido Patriarca de Alejandría. Luchó enérgicamente contra Arrio. Murió en 326. Los copiosos lo festejan el 22 de abril (Cf. Jamnin, DHGE, t. II [1914] col. 182-183).

En la carta circular con la que A. de A. anunciaba a sus colegas en el episcopado el motivo que le obligaba a deponer a Arrio, daba formalmente a María el título de «Theotókos» (PG 18, 586c), como un título ya en uso. Con todo, es éste el primer documento indiscutible en el que se halla semejante título. Otro tanto hará su sucesor S. Atanasio (*Sermo contra Arianos*, n. 14, PG 26, 349c; n. 29, 385ab; Vita S. Antonii, n. 38, ib. 897a).

A. de A. tenía en tan alto concepto a María que la proponía a las vírgenes de su comunidad cristiana, como prototipo e imagen de la vida que se lleva en el cielo (Cf. «Le Muséeon» 42 [1929] p. 259; 256). San Atanasio (v.), su sucesor, siguió su ejemplo.

ALEMANIA. — El culto a María se desarrolló en A. como en todas partes, juntamente con la predicación del Evangelio. Más aún: fue fruto del Evangelio. En consecuencia, lo vemos florecer primeramente en la A. del sur (Danubio) y en las regiones de la parte del Rin (Tréveris), lo cual se demuestra con documentos y monumentos (biblias, sarcófagos, vidrieras) que se remontan hasta los siglos IV, V y VI. María fue representada especialmente como «la Virgen». Entre las fiestas de María que se

celebraban en los siete primeros siglos figuraban la de la Asunción y la del 18 de enero.

Según la leyenda, ya en el s. I existieron en A. iglesias dedicadas a la Virgen. Según la historia, las primeras iglesias marianas se remontan a los siglos IV y V. En el s. IX veneraban a María como patrona las diócesis de Basilea, Maguncia, Espira y Estrasburgo, cuyas catedrales a Ella estaban dedicadas. La catedral de Augsburgo (Baviera), del siglo VIII, está dedicada a María. El Santuario Nacional de Baviera, el de Alttötting (v.), se remonta al s. IX. En las abadías benedictinas muchas iglesias contribuyeron eficazmente a la difusión de la devoción mariana en A.

Hacia el 800 se celebraban en A. las fiestas de la Purificación (2 de febrero), de la Anunciación (25 de marzo), de la Asunción (15 de agosto) y de la Natividad (8 de septiembre). Muchos usos paganos fueron imitados y transformados, por ejemplo, la procesión en honor de la Virgen. La literatura alemana comienza a ocuparse de la Virgen en los ss. VIII y IX. Son dignos de notarse Alcuino, Rabano, Aimón de Halberstadt, Estrabón. En la iconografía nos hallamos frecuentemente con la Virgen, principalmente en los altares.

Del s. X al XIII florece una verdadera literatura mariana compuesta por alguna vida de la Virgen, muchas leyendas, relatos de apariciones, etc. Ruperto de Deutz ensalza de un modo admirable a la Virgen en su comentario al Cantar de los Cantares. En la primera mitad del s. XII son conocidísimas las predicaciones marianas de Honorio de Autun (tal vez nacido en A.) y de Godofredo de Admont. Los benedictinos y las escuelas de las catedrales fueron verdaderos apóstoles de la devoción mariana. Florece de un modo particular la poesía. La célebre antífona «Salve Regina» nació en A., compuesta, según la opinión más común y más probable, por el monje benedictino Hermann Contracto. Los títulos que más frecuentemente se dan a María son los de Reina, Emperatriz, Emperatriz de las Reinas, de los Ángeles, Señora, etc. Un himno del s. XII canta así: «Oh Señora del universo, Emperatriz de los Santos, sé ayuda para tus

hijos y en el cielo medianera.» El conocidísimo himno «Ave maris Stella» y la bendición «Nos cum prole pia» estaban muy extendidos por A. en el s. XII.

La arquitectura alemana ofreció a la Virgen durante este período (ss. X-XIII) una larga serie de basílicas, que son las más hermosas de A. Surgieron asimismo muchos lugares de peregrinaciones a la Virgen. La misma iconografía es exuberante, especialmente en ilustrar la vida de María.

Durante este período los monjes cistercienses y los canónigos regulares premonstratenses (S. Norberto fue alemán) fueron unos poderosos factores de la difusión del culto mariano, sea mediante sus iglesias (con mucha frecuencia santuarios marianos), sea a través de su apostolado.

En los siglos XIII y XIV ejercieron gran influencia las nuevas órdenes religiosas, franciscanos, dominicos (S. Alberto Magno, el B. Giordano, etc.) y los siervos de María. Llegó a ser muy floreciente la veneración al Santísimo Nombre de María; hubo rosarios de diversas formas. El «Ave María» tuvo entonces el período de su máximo desarrollo. El «Stabat Mater» fue traducido al alemán ya en el s. XIV. Los carmelitas propagaron muchísimo el escapulario del Carmen. Al lado de muchas cofradías A. vio fundarse la orden de caballería de los «Hermanos Hospitalarios de la Santísima Virgen», más conocidos con el título de «Caballeros Teutones».

Las múltiples apariciones y visiones marianas, como las de Santa Isabel de Schönaue, de Santa Gertrudis la Magna, de Santa Matilde, contribuyeron no poco a la popularidad del culto mariano en A. Y no hay que olvidar las diferentes reliquias de Nuestra Señora tan aptas para fomentar la devoción a María. Aparte las cuatro principales fiestas de María, a las que ya nos hemos referido, comienzan a celebrarse la Presentación en el Templo (en Tréveris en 1385), y la Visitación, que ya en 1244 fue impuesta como fiesta de precepto. Durante este período estuvo muy extendido en A. el oficio de Nuestra Señora. En la iconografía prevaleció el estilo gótico resultando de ahí que con mucha frecuencia aparece la Vir-

gen representada con el manto. Dedicánse a María iglesias, ciudades, monasterios, calles y plazas.

En la segunda mitad de la Edad Media florece en A. la devoción a la Dolorosa, de la que hallamos bellas secuencias y numerosas imágenes en algunos santuarios (Schönaun, en Baviera) y cofradías. Por este tiempo se fijó en A. el número de los siete dolores principales. Se ve asimismo aparecer el nombre de María en las inscripciones de las campanas. Las leyendas marianas toman esplendor y cantan de modo patético el poder y la bondad de María. Las mismas predicaciones sobre la Virgen resultan cada vez más frecuentes y más bellas. El Rosario con su correspondiente cofradía adquiere un considerable desarrollo, no sólo en el aspecto de la devoción, sino también en el artístico.

El culto mariano había alcanzado este admirable florecimiento cuando se desplomó sobre él el ciclón protestante del s. XVI, el cual, no obstante, y sea dicho en honor de la verdad, no logró destruirlo del todo. Después de la guerra de los Treinta Años, el culto mariano comenzó de nuevo a florecer en la A. del Sur.

Tras esta rápida ojeada general sobre el origen y desarrollo del culto mariano en A., no estará de más una mirada un poco más detallada por las diferentes regiones alemanas para poder darnos cuenta de las diversas manifestaciones particulares del culto tributado a María. Comencemos por *Baviera*, la región germana más devota de María. «Rein, regem, regimen, regionem, religionem—Praesta tu Bavaris, Virgo beata tuis!» («Concede a tus bávaros, oh bienaventurada Virgen, la hacienda, el rey, el régimen, la región y la religión»). Estos versos de Jacobo Balde se hallan esculpidos, con ciertas modificaciones en la forma, en la columna dedicada a María en Munich de Baviera. Van dirigidos al alma mariana de todo el pueblo de Baviera. María es la «patrona Bavarica». Los santuarios marianos de Baviera son innumerables. Haremos aquí referencia a los más importantes (v. Rohault de Fleury, *La Vierge*, t. II, pp. 472-82, París 1878). En *Allerstoff* (Passau) hay una

capilla dedicada a la Madre de Dios que se remonta al reinado de S. Enrique Emperador († 1024), y se debe a Badón, conde de Alensburg. En *Andechs* la imagen de la Virgen Santísima (venerada en el monasterio fundado por Otón, uno de los condes de *Andechs* en 1132) es célebre por los milares de milagros que ha obrado. En *Augsburgo* el culto de la Virgen se remonta al siglo IX, según se desprende de un documento del 895 (Cf. Pertz, *Scriptores*, XXI, 382). Venéranse en esta ciudad cuatro imágenes milagrosas. La más famosa es la de Ulrico, que en el 955 protegió a la ciudad contra los asaltos de los húngaros. En *Bamberga*, uno de los más antiguos recuerdos del culto mariano es el elogio del obispo Otón de Bamberga, apóstol de la ciudad y de la Pomerania. El poeta que escribía en el 910, se recomienda a María y recuerda todos los santuarios por él construidos en su honor, a título de implorar su auxilio en favor de ellos. El emperador S. Enrique construyó allí un templo dedicado a la Madre de Dios. En *Hannover* es célebre la catedral de Hildesheim, a 62 km. de Hannover. Cuenta una graciosa leyenda que el hijo de Carlomagno, Ludovico, se detuvo allí para orar durante una cacería y mandó colocar sobre el árbol la imagen de María que siempre llevaba consigo. Acabada la oración, se fue juntamente con su capellán, el cual se olvidó de tomar la imagen, de la que se acordó cuando se disponía a celebrarla. Se volvió entonces atrás para recuperarla. Pero tropezó con la extraña sorpresa de que no lograba desprenderla del árbol. Cuando el emperador se enteró del hecho mandó construir allí mismo una iglesia en honor de María. El obispo Eggehard de Hildesheim decía así en el año 1000: «Yo no me considero como obispo, sino como siervo de María, y me esforzaré por ser útil a este santo lugar con todos los medios que estén a mi alcance» (Cf. Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. II, p. 483). Sobre el lago de Constanza, en Reichenau, el abad obispo Heiton consagró en el 816 una basílica en honor de María, y en el 825 el monasterio de Reichenau fue también consagrado a María.

Tampoco en *Prusia* faltan los elocuentes

vestigios primitivos del culto mariano. Es célebre el santuario de *Aquisgrán*, cuyo origen se pierde en la oscuridad de los tiempos. Con toda probabilidad se remonta al tiempo de los carolingios. En una inscripción de 1676 se lee lo siguiente: «Haec Mariae effigies, quae toto est orbe celebris—ultra bis quatuor saecula culta in Aquis.» Entre los numerosos peregrinos del santuario de Aquisgrán es digno de especial mención Hermán Contracto, el autor de la *Salve Regina*, según sentencia comúnmente aceptada.

Las imágenes milagrosas más veneradas en A. son cinco: la de Kevelaer; la de Altötting (v.); la «Bella María» de Baviera, de 1519; la Virgen del Buen Socorro de Passau, de 1516, y la «Bella María» o «la Madre tres veces admirable» de Ingolstadt (copia de la Virgen de Santa María la Mayor de Roma, ejecutada en 1569 por orden de S. Francisco de Borja). Los santuarios marianos en A., entre mayores y menores, son unos 300.

BIBL.: BEISSEL, ST., *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Freiburg en Br. 1909; HILLIG, FR., S. J., *Bijel Marijaverering*, en «Standaard van Maria», 25 (1949) pp. 255-258; STRAETTER, P., S. J., *La dévotion mariale dans les Pays de langue Allemande*, en *Di Manoir*, IV, pp. 523-543; BIER, L., *Madones d'Allemagne. Images vénérées dans les principaux Pèlerinages*, ibid., pp. 537-593, con amplia bibliografía.

ALFONSO MARÍA (S.) DE LIGORIO. Fundador de la congregación del Santísimo Redentor, obispo de Santa Águeda de los Godos y doctor de la Iglesia. Nació en Nápoles en 1699 y murió en Nocera de los Paganos, a los 91 años, en 1778. Además de la *Dissertatio super censuris circa Immaculatam B. M. Virginis a Conceptionem*, impresa en 1748, publicó en 1750, después de «muchas dificultades», *Las glorias de María*, que constituyen su obra maestra. Es una obra de índole dogmático-pastoral, que ha superado, en la práctica, a todos los otros libros marianos, hasta alcanzar el número de 752 ediciones (incluyendo las ediciones en italiano y otras en otras muchas lenguas). Es «el libro de la esperanza en María», como lo llamó el santo autor.

A., según J. Rivière, es «el eco fiel de toda la tradición mariana de las edades pasadas

y un coeficiente de la mariología moderna» (*Questions mariales d'actualité*, en «Rev. de Sciences relig.», enero de 1932, p. 94). «La posición de S. A.—ha escrito el P. M. Benz, O. S. B.—en el desarrollo de las ideas marianas en el curso de la historia, es una posición clave. Su mariología es como el punto de llegada del movimiento espiritual desde el s. XVI y como el punto de partida hacia un nuevo progreso» (en «Divus Thomas», febrero 1937, p. 105). Además de alimentar una devoción llena de confianza filial hacia María, contribuyó, de modo particular, a la maduración de la cuestión relativa a la Mediación universal, al dogma de la Inmaculada Concepción y a la Asunción.

BIBL.: DILFENSCHNEIDER, CL., C. SS. R., *La Mariologie de S. Alphonsus de Liguori*, vol. I: *Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du Protestantisme et du Jansénisme*, Friburgo (Suiza) 1931; vol. II: *Sources et synthèse doctrinale*, Friburgo (Suiza) 1934; VARIOS AUTORES, *Pietas Alfonsoiana erga Matrem gloriosam Mariam*, Lovaina 1941; GREGORIO, O., C. SS. R., *La Madonna Immacolata nelle canzoni spirituali di S. Alfonso M. de Liguori*, en «Spic. hist. C. SS. R.», 3 (1955) pp. 182-195; P. ANDRÉS GOY, C. SS. R., *S. Alfonso María de Liguori*, 2 vols., BAC, Madrid 1952-1954, Obras. Ed. crítica.

ALFONSO X «el Sabio». — Rey de Castilla y de León. Nació en Toledo en 1221 y murió en Sevilla en 1284, después de una vida atareadísima. Fue hombre de vasta cultura, auténtico mecenas; tuvo una fe católica vivísima, unida a una sensibilidad poética exquisita, de lo que dan fe las 400 composiciones poético-sagradas en honor de la Virgen, con el título de *Cantigas de Santa María*. También en otros escritos suyos se encuentran verdaderas perlas marianas.

BIBL.: GARCÍA GARCÉS, N., *Sanctae Mariae magnalia et officia in Cantibus («Cantigas») Regis Alphonsi*, en «Eph. Mar.», 1 (1951) pp. 469-500; PELAEZ, M., *La leggenda della Madonna della Neve e la Cantiga de S. Maria N. CCCIX d'Alfonso el Sabio*, en «Studi Romani», 1 (1953) pp. 395-405; BARAUT, CEBRIÁ, O. S. B., *Un recull de miracles de Santa Maria, procedent de Ripoll, i les Cantiques d'Alfons el Sabi*, en «Marianae Ecclesiae regina et mirabilis» (Montserrat) 1956, páginas 101-126; FERNÁNDEZ POUSA, R., *Menéndez Pelayo y el Códice florentino de las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio*, en «Rev. de Archivos y Museos», 67 (1956) pp. 235-255.

«ALMA REDEMPTORIS MATER». — Antifona mariana, comúnmente atribuida (a partir de Tritemio) a Hermán Contracto, O. S. B. († 1054). Consta de seis hexáme-

tros dactílicos que recuerdan los singulares privilegios de María Santísima.

El poeta inglés Chaucer, amigo de Petrarca, nos hace saber que los niños ingleses de su tiempo solían aprenderla de memoria (Prioreses Tale). Entró en la liturgia a finales del s. XIII.

Suele recitarse, como antifona final, en el Oficio divino, en lugar de la «Salve Regina», desde el sábado anterior a la primera dominica de Adviento hasta la fiesta de la Purificación (2 de febrero).

BIBL.: TROMBELL, G. C., *De cultu publico ab Ecclesia B. Mariae exhibito*, en *Bouvasé*, IV, París 1866, col. 311-316; III, col. 651-652; ALBIN, *La poésie du Breviaire*, Lyon, vol. I, p. 97; MFSCHLEK, M., *Die kirchliche Ant. d. Advents- u. Weihnachtszeit*, en «Magazin für volkstümliche Apologetik», 2 (1903-1904) pp. 377-381.

ALTÖTTING. — Célebre santuario mariano, llamado «el Loreto de Baviera», en Marenbach, diócesis de Passau, cerca de la frontera austríaca. En él se venera, desde el s. XIV o XV, una antigua estatua de la Virgen, de 66 centímetros de alta. La Virgen está en pie, sosteniendo, con el brazo derecho, al Niño Jesús. Ocupa el centro de un rico altar de plata (regalo del palatino Felipe Guillermo de Neuburg, en 1678) en una pequeña capilla octogonal. En algunas urnas funerarias de la santa capilla se hallan los corazones del emperador Carlos VII († 1745) y de su esposa María Amelia (1756), de los príncipes electores Max III († 1777), Carlos Teodoro († 1799), de los reyes de Baviera Max I († 1825), Max II († 1864), Luis I († 1868), Luis II († 1886) y de la reina María († 1889), madre de Luis II. Están sepultados bajo el pavimento los corazones del general Tilly († 1632) y del príncipe elector Max I († 1651).

Desde el s. XV el santuario de A. fue meta de numerosas peregrinaciones, procedentes no sólo de Baviera, sino también de varias otras naciones de Europa. Con la Reforma, el culto a Nuestra Señora de A. sufrió no pequeña mengua, pero hacia fines del siglo XVI, por iniciativa sobre todo de Guillermo V, llamado el Piadoso (1579-1598) y de los PP. Jesuitas, se recuperó no poco. Los capuchinos son los custodios del santuario desde 1874. Allí se santificó, con el

humilde oficio de portero, S. Conrado de Parzham. Llega a 160 el número de peregrinaciones al año. El número de peregrinos es de 400.000 a 500.000 cada año.

BIBL.: PEPE, *Storia e Meraviglie della B. Vergine d'Ettinga*, Munich 1664; SIADLER, J. L., *Altötting Kunstgeschichte u. Wallf.*, 1931; ID., *Hl. Kapelle, Die Kapuzinerkirchen v. A.*, Süßkirche (Kl. Kirchenführer) 1934, 1950, 1953; KRISS, R., *Wallfahrtsorte Europas*, 1950, pp. 25-28.

ALVARADO, ANTONIO. — Monje benedictino, abad de Irache. Una de las mayores glorias de San Benito el Real de Valladolid. Nació en la provincia de Burgos en 1561 y murió en 1613. Es autor de la obra *Devoción de la esclavitud de la Virgen desterrada*, sobre la «esclavitud mariana», destinada a la tan floreciente cofradía por él fundada en Valladolid, con ese título. Escribió también un «Tratado sobre el modo de recitar la corona», traducido y editado muchas veces en francés.

ALVA Y ASTORGA, PEDRO (de). — Teólogo franciscano, nacido en Carbajales de Alba (Zamora), entonces de la archidiócesis de Compostela. Fue un defensor acérrimo de la Inmaculada Concepción. Debido a la violencia de las polémicas por él suscitadas, en 1661 se vio forzado a dejar la patria y a retirarse a Bruselas, donde murió en 1667. Publicó los siguientes trabajos: 1) *Sol veritatis cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu sancta, pura, immaculata et a peccato originali praeservata*, Madrid 1660, en folio. Esta obra fue puesta en el Índice en 1665; 2) *Radix solis veritatis caeli atque zeli illustrantis fratrum Minorum sententiam communem et patrum ordinis Praedicatorum opinionem singularem, pro SS. Deiparae electione, productione, generatione, nativitate in utero et ex utero*, en folio, Lovaina 1663; 3) *Militia universalis pro Immaculata Conceptione ex diversis auctoribus tum antiquis tum modernis contra militiam originalis infectionis peccati*, en folio, Lovaina 1663; 4) *Armamentarium seraphicum pro tuendo Immaculatae Conceptionis titulo*, en folio, Madrid 1648; 5) *Opusculum pro conficiendo armamentario maiori pro Immaculata Conceptione V.*, en folio, Ma-

dríd 1649; 6) *Bibliotheca virginialis seu Mariae mare magnum*, 3 vols., Madrid 1649. En esta obra se hallan reunidos los diferentes escritos en favor de la Inmaculada Concepción; sólo la letra A ocupa los tres primeros volúmenes; 7) *Monumenta antiqua seraphica*, en folio, Madrid 1664; 8) *Expositio nova litteralis cantici Magnificat*, en 12.º, Madrid 1661; 9) *Nodus indissolubilis de conceptu mentis et conceptu ventris*, Madrid 1661 y 1663; 10) *Allegationes et avisamenta Joannis de Segovia, episc. Caesarin, ad patres concil. Basileensis, a. 1436, circa Virginis Mariae Immaculatam Conceptionem*, en 4.º, Madrid 1664; 11) *Exsufflationes pro defensione Immaculatae Conceptionis Deiparae adversus minutissimos atque fuitiles atomos, quibus nonnemo offuscare praesumpsit Solem Veritatis*, en 8.º, Zaragoza 1662; 12) *Risus Aurorae*, en 8.º, Lovaina 1663, defendiendo la obra precedente. Todos los manuscritos de este autor (varios de los cuales todavía están inéditos) comprenden 40 volúmenes.

BIBL.: CEYSSENS, L., O. F. M., *Pedro de A. y A., O. F. M., y su Impeñita de la Inmaculada Concepción de Lovaina (1663-1666)*, en «Archiv. ib.-am.», 11 (1951) pp. 3-35; EGUILUZ, A., O. F. M., *El P. A. y A. y sus escritos immaculistas*, en «Archiv. ib.-am.», 15 (1955) pp. 497-594; DÍEGUEZ, O. F. M., *El mayor monumento levantado a la gloria de la Inmaculada: Armamentarium seraphicum*, en «Liceo Franciscano», 9 (1956) pp. 10-19.

AMADEO (S.) DE LAUSANA. — Nació en Chatte, en el Delfinado, h. 1110, en el castillo de Clermont. A la edad de unos diez años su padre lo llevó al monasterio de Bonnevaux. Hizo sus estudios primero en Lunj, después en Alemania, en la corte del emperador Conrado III. Entró luego en «Claraval, donde vivió en contacto diario con San Bernardo por espacio de unos doce años. Contaba solamente veintinueve cuando fue elegido obispo de Lausana. Cuando murió, el 27 de agosto de 1159, tenía cuarenta y nueve años.

Dejó ocho discursos marianos (PL 188, 1303-1346), de los que se está preparando una edición crítica. Son discursos densos en doctrina teológica, ricos de pensamiento bíblico y de estilo florido.

BIBL.: A. L., *Textes Marials* [trad. de Anselmo Thünic, Maur Cocherill, Thomas Robert, O. C. R. I. en «Collect. Ord. Cist. Ref.», 19 (1957) pp. 34-43;

122-132; DUMAS, A., S. A. de L., *le personnage à travers son œuvre*, 21 (1959) pp. 11-28; LOUF, A., *Marie dans la Parole de Dieu selon S. A. de L.*, ibid., pp. 29-63.

AMADEO V DE SABOYA. — En 1383 fundó el monasterio cartujano de Pierre-Chatel (Ain) llamado también «Cartuja de Nuestra Señora», y dispuso que el número de padres fuese el de 15, para honrar los 15 gozos de Nuestra Señora. (Cf. *Annales Ord. Cart.*, de Le Couteux, t. VI, Montreuil 1890, p. 318.)

AMBROSIO (S.) — Nació en Tréveris de una familia romana hacia el 339. Se educó en Roma, y fue elegido arzobispo de Milán, donde murió en el 397. Es uno de los más grandes Padres de la Iglesia. Entre sus numerosos escritos se halla también una monografía mariana: *De institutione virginis et Sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium liber unus* (PL 16, 319-380). Trata además de María en varios puntos de sus obras tanto exegéticas como dogmáticas. Depende en gran parte de los griegos, y sobre todo de Orígenes, aunque evitando sus defectos. Por su notable aportación, es justamente apellidado «el Padre de la Mariología Latina». Nos dejó un retrato moral de María no superado e insuperable. Hállase en Rhadenses una colección de textos marianos de S. A., *Maria ideale di vita cristiana nella dottrina di S. A.*, Ancora, Milán 1960, pp. 238. Se le han atribuido erróneamente varios sermones e himnos (v. *Ambrosio*, Ps.).

BIBL.: FRIEDRICH, R., *A. von M.: über das genealogische Problem Marias... über die Jungfräulichkeit vor der Geburt*, en «Der Katholik», ser. IV, vol. 19, 1-25 y vol. 20 (1917) pp. 145-168; 318-33; BOVER, J., *La Mediación Universal de María según San A.*, en «Gregorianum», 5 (1924) pp. 25-45; GRACIAS VAL, *Mariología sancti A.*, tesis dactil. de la Pont. Univ. Gregoriana, n. 132, Roma 1929; SPANN, A., *Essai sur la théologie mariale de saint A.*, tesis dactil., presentada en la Fac. Teol. de Lyon, 1931; PAGNAMENTI, M., *La mariología di S. A.*, Milán 1931; BERNARDEGGI, A., *S. A. davanti al Concilio di Efeso*, en «Scuola Catt., 50 (1931) pp. 42-58; AGIUS, A., *The blessed Virgin in Origen and st. A.*, en «Downside Review», 50 (1932) pp. 126-137; VISIARA, E., S. D. B., *Il Testamento del Signore nel pensiero di S. A. e la maternità di Maria SS. verso gli uomini*, en «Salesianum», 7 (1945) pp. 7-38; HUBB, I., *Das Mariengestirn beim Kirchenrat A.*, en «Alma socii Christi», V, 1952, págs. 101-114; CANZIANI, L. M., *Maria SS. nella vita religiosa. Commentario ascetico alle virtù della Madonna sulla guida di S. A.*, II ed., Venegono 1952; JOUSSARD, G., *Un portrait de la sainte Vierge par saint A.*, en «Vic spir.», 90 (1954) pp. 477-489;

HUHN, J., *Das Geheimnis der Jungfrau Mutter Maria nach dem Kirchenvater A. Würzburg*, Echter Verlag, 1954, 289 pp.; Id., *Ein Vergleich der Mariologie des Hl. Augustinus mit der Hl. A. in ihrer Abweiskheit, in ihrem Unterschied*, en «Augustinus Magister», I, París 1954, pp. 221-239.

AMBROSIO (Pseudo). — Son apócrifos los siguientes discursos e himnos atribuidos a San A.:

I. Discursos: *Sermo 2, de Natali Domini 1* (PL 17, 605d-608c [II ed. 626b-629b]) de autor desconocido; 2) *Serm. 4-6, de Natali Domini 3-5* (PL 17, 610b-617a [631b-637d]) de autor desconocido; 3) *Sermo 8, de Epiphania* (PL 17, 618c-620b [639c-641b]) de autor desconocido; 4) *Sermo 9, de Epiphania* (PL 17, 620c-622c [641c-643c]) de autor desconocido; 5) *Sermo 12, de Epiphania 5* (PL 17, 626c-628a [647c-649c]) casi idéntico a PL 57, 291c-294a, ps. Máximo, Turín, t. 30, *De Baptismo Christi 2*, de autor no identificado (Botte, B., *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie*, Louvain 1932, p. 53); 6) *Sermo 45, de primo Adamo et secundo* (PL 17, 691d-693a [715a-716b]).

II. Himnos: 1) Himno *De Nativ. Domini* («A solis ortus cardine») (PL 17, 1171b-1174 [1209-1212]). La 1.^a estrofa es de Sedulio (PL 19, 763) y las estrofas 2-3 son de Prudencio (*Cathemerinon*, PL 59, 914a; las estrofas 4-6 son de origen milanés y las hallamos ya en el s. IX (v. Dreves, G., «*Anal. hymn. medii aevi*», t. 27, pp. 118-119); 2) Himno 56, *De Nativ. Domini* («Christe Redemptor gentium», PL 17, 1201ab); 3) Himno 57, *De Nativ. Domini* («Mysterium Ecclesiae», PL 17, 1201c) de origen milanés, anterior al s. VII (Simonetti, M., en «*Atti dell'Acc. Naz. dei Lincei*», 349 [1952], «*Memorie*», vol. IV, Clases de ciencias morales, pp. 434).

AMBROSIO APTERTO. — Nació en Francia a principios del s. VIII. Pasó a Italia y en 777 ingresó en el monasterio de San Vicente del Volturno, del que fue también, aunque por brevísimo tiempo, abad. Murió en el 778. Fue ilustre por su ciencia y santidad.

Se ocupa de María Santísima: 1) en el comentario *In Apocalypsim*, en «*Maxima Bibliotheca vet. Patrum*», XIII, Lyon 1677,

pp. 403-657; v. «*Et. Mar.*», 9 (1951) p. 118; 2) en la homilía *In Purificationem S. Mariae*, en donde habla egregiamente de la maternidad espiritual (PL 89, 1291-1304); 3) en las dos homilías *In Assumptionem* (PL 89, 1275-1277; 2129-2134); 4) en *Natale S. Mariae* (contenida en el ms. Paris, 3783; cf. Morin en «*Rev. Bénéd.*», 8 [1891] pp. 275-278). Dom I. Winandy, que está preparando una edición crítica de las obras de A. A., en su «*Ambroise Autpert*», París 1953, pp. 86-103, publicó una homilía mariana inédita (la cual sería, según el autor, la forma breve y probablemente primitiva del *Sermo de Nativ. Virginis*, publicado entre las obras de Alcuino: PL 101, 1300-1308). También el *Sermo de Assumpt.* (PL 89, 1275c-1278a) es auténtico, pero el texto íntegro se encuentra bajo el nombre de Agustín en PL 39, 2129-2134 (Cf. I. Winandy, *L'œuvre d'A. A.*, en «*Rev. Bénéd.*», 60 [1950] p. 105); v. Laurentin-Table, p. 129.

Según Morin, A. A. sería el más grande mariólogo de la iglesia latina antes de San Bernardo (*De la besogne pour les jeunes*, en «*Rev. d'hist. eclés.*», 6 [1905] p. 336). Es, en efecto, el autor de los primeros discursos latinos directa y exclusivamente marianos.

BIBL.: LAMBOT, C., *L'Homelie du pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'Évangile de la Nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar*, en «*Rev. Bénéd.*», 46 (1934) pp. 265-282; PIOLANTI, A., *Credentium mater. Un notable texto de A. A.*, en «*Études doctes*», 6 (1953) pp. 49-52; BARRÉ, H., C. S. Sp., *La Nouvelle Eve dans la pensée d'A. A. au pseudo-Albert*, en «*Bull. Soc. Fr. Et. Mar.*», 13 (1956) pp. 1-26; Id., *La Maternité spirituelle de Marie dans la pensée médiévale*.

AMÉRICA. — No falta quien hable de un culto mariano existente en A. ya antes de ser descubierta por Cristóbal Colón (Cf. Carrion, A., *La Virgen María en América antes del descubrimiento de Colón*, Loyola 1904; Huber, R. M., O. F. M., *Pre-Columbian Devotion to Mary in the Testimony of the Kensington Stone*, en «*The American Ecclesiastical Review*», 117 [1947] pp. 7-21).

En 1848, en la aldea de Kensington, al norte de Minnesota, cerca de la frontera canadiense, talando un aldeano la selva descubrió en el fondo del terreno una lápida escrita con caracteres rúnicos (lengua de pueblos nórdicos). Descifrada por los glotó-

logos, dice: «8 godos y 22 noruegos en viaje de exploración procedentes de Vinland. Al regresar nos hemos encontrado con 10 hombres nadando en su propia sangre. A. V. M. libranos del mal. Hemos dejado 10 hombres en la costa para que vigilen nuestra lancha a una distancia de 14 días de esta isla. A. D. 1362». ¿Qué significan las siglas A. V. M. y A. D., las cuales, a diferencia de todo el resto del epígrafe están escritas con caracteres latinos? Todos los arqueólogos reconocen que se trata de una invocación a Nuestra Señora: *Ave Maria*, o más bien *Ave Virgo Maria*; la otra evidentemente significa *Anno Domini* 1362. Por consiguiente, según el testimonio de este epígrafe —llamado «el gran tesoro arqueológico de Norteamérica»— Nuestra Señora entraba en la tierra americana un siglo antes que Cristóbal Colón y cinco siglos antes de que María Inmaculada fuese proclamada «Patrona de A.».

Sea lo que quiera de esto, lo cierto es que el descubrimiento y la evangelización de A. se hicieron bajo los auspicios de Nuestra Señora. Colón, en efecto, se echó al mar en la nave «Santa María» el 4 de agosto de 1492 después de haber recibido la Comunió, saludado a Nuestra Señora «de la Rábida» y puesto la empresa bajo su protección; y el 12 de octubre, fiesta de Nuestra Señora del Pilar, pudo pisar tierra cantando la «Salve Regina», himno por él cantado todas las tardes, con sus compañeros, durante el viaje. Después de haber impuesto a aquella primera isla el nombre de «San Salvador», a la segunda por él descubierta impuso el nombre de «Concepción». Además quiso que la primera iglesia erigida en A. fuese dedicada al Verbo Encarnado y a su Santísima Madre. Puso también el nombre de «Concepción» a una ciudad fundada en el interior de la isla. Después del triunfal recibimiento que le tributó, a su regreso, la ciudad de Barcelona, Colón, descalzo y en hábito de penitencia, se encaminó al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe para ofrecer a la Virgen sus presentes y para darle gracias por su milagrosa protección durante el viaje de regreso. Antes de ofrecer el Nuevo Mundo por él des-

cubierto a la reina de España, se lo ofreció a la Reina del cielo. En su segundo viaje a A., Colón descubrió la isla de Taruqueira —así llamada por los indígenas— y le dio el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe.

V. Canadá, Estados Unidos, Méjico, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Antillas (Cuba y Puerto Rico), Guayana francesa, Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú, Uruguay, Venezuela.

BIBL.: En Du Manoir, V, pp. 197-480.

AMOR RUIBAL, ÁNGEL. — Nació en San Verísimo de Barro (Pontevedra) el 11 de marzo de 1869 y murió en 4 de noviembre de 1930 en Santiago, de cuya iglesia catedral fue canónigo.

En el ejercicio de la enseñanza como catedrático de Teología y de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia compostelana, y sobre todo con sus notables publicaciones, se dio a conocer como profundo y original teólogo, lo que motivó el que se fijaran en él para formar, juntamente con el P. J. M. Bover y el Dr. Gomá (más tarde cardenal arzobispo de Toledo), la comisión que en 1924 se constituyó en España por encargo de Pío XI con el fin de estudiar el misterio de la Maternidad y de la Mediación Universal de María. Otra se formaba en Roma al mismo tiempo, y una y otra se formaban a semejanza de la que antes había sido constituida en Bélgica bajo la presidencia del cardenal Mercier. Se trataba de una medida tomada en orden a la definición dogmática de la mediación universal, y eso fue causa de que el ilustre pensador escribiese un magistral tratado con el título de *Maria Mater et universalis hominum Mediatrix*.

Falleció el autor sin darlo a la publicidad. Debemos al canónigo de Santiago don Manuel Rey Martínez el que haya sido impreso en la revista *Compostellanum* (vol. I, 1956, pp. 611-711; vol. II, 1957, pp. 89-168; vol. III, 1958, pp. 447-516), tal como se halla en el original manuscrito del autor.

En la presentación analítica de los argumentos con que, a manera de índice, resume todo el tratado, al exponer la depen-

dencia que la mediación de María puede tener respecto de su maternidad, dice que la «Maternitas, uti talis, tantum *titulus* est ad mediationem. Sed ex titulo prodit *officium*; quod quidem sub titulo Matris Mediatoris, cooperationem in mediatione, ordine divinitus praestituto, significat... inde *corredemptricis* munus quod exercetur in terris cum Redemptore, et munus advocatae quod exercetur in caelis cum oblatione Christi Mediatoris et advocatus». Y lo prueba partiendo de la plenitud de gracia residente en María, la cual plenitud «non ordinatur ad suam personalem praestantiam, nisi quatenus haec subordinatur ad praestantiam et dignitatem tituli plenissimae matris, et ministerii eadem plenitudine gaudentis». Tanto es así, que el saludo del ángel, *gratia plena*, y ciertas expresiones con que de algún modo tratan de explicarlo y ponderarlo los padres y doctores de la Iglesia, como cuando dicen que esa gracia es *prope infinita, quasi divina*, etc., «nil aliud sunt nisi manifestationes illius privilegii *status et consociationis* cum Christo in oeconomia instaurationis vitae supernaturalis». Por eso dice también que «adeo titulus Matris et ministerium titulo respondens, sub duplici allata forma, arcte conectuntur, ut nequeant inter se dissociari in oeconomia actuali consociationis Mariae cum Christo. Idcirco semel probata veritate maternitatis spiritalis B. Virginis illico ad mediationem ipsius pervenitur; et vicissim, dum directe probetur mediatio universalis Mariae ex comunione *status* cum Christo, ad suam spirituales maternitatem statim pervenitur» (Cf. *Compostellanum*, I, 1956, pp. 627-629).

La obra se concluye con una rica antología de himnos griegos que sirven para corroborar la tesis que se defiende.

BIBL.: A. GÓMEZ LERO, *Amor Ruibal o la Sabiduría con sencillez*, Madrid 1949; J. M. DELGADO VARELA, *A. R. Mariólogo*, en «Compostellanum», III, 1958, pp. 197-222; AUTORES VARIOS, en «Compostellanum», IV, 1959, casi todo el dedicado a A. R. con motivo del Primer Congreso Mariano de Galicia, celebrado en Pontevedra en agosto de 1959.

ANA (Santa), Madre de María. — Su nombre se encuentra, por vez primera, en el protoevangelio de Santiago (v.) del s. II. Allí se dice que era hija de Natán, sacerdote

de Belén, y que tenía dos hermanas mayores: María (madre de María Salomé) y Sobe (madre de Isabel, que era, por tanto, prima de María). Allí se cuenta también que A., habiéndose casado con Joaquín de Nazaret (v.), y siendo ya anciano y estéril, después de largas y fervorosas plegarias, tuvo la gran suerte de ser la madre de María. Cuando ésta tenía tres años, A. y Joaquín la presentaron en el templo. Se dice que murió poco después.

El culto de Santa A. apareció en Oriente en el s. VI (cuando Justiniano erigió en Constantinopla una iglesia en su honor) y en occidente en el s. VIII (existe, en efecto, una imagen en Santa María la Antigua).

La fiesta de Santa A. (celebrada en Oriente el 25 de julio y en Occidente el 26) se difundió gradualmente por Europa en los ss. XII, XIII y XIV; Gregorio XIII, en 1584, la imponía como fiesta de precepto a toda la Iglesia.

El culto de Santa A. está muy extendido por todas partes, particularmente en Bretaña (v. Ghéon, H., *Ste. A. d'Auray*, París 1931) y en el Canadá (*Ste. A. de Beaupré*).

El arte, inspirándose por lo general en el protoevangelio de Santiago, ha ilustrado abundantemente, en el correr de los siglos, los diferentes episodios de la vida de Santa A., particularmente su encuentro con Joaquín en la Puerta Dorada (recuérdese el célebre fresco de Giotto en Padua, en la capilla de la Arena, la escena del nacimiento de María (por ejemplo, Cavallini en el mosaico de Santa María en el Transtévere, Ghirlandaio, Andrés del Sarto, etc.), los episodios de la infancia de María, etc.

A Santa A. le ha cabido una parte considerable en el folklore y en la poesía popular, como protectora de las parturientas y de las parteras, etc.

BIBL.: CHARLAND, P. V., *Ste. A. et son culte*, 3 vols., Québec 1911-1921; MASSERON, *Ste. A.*, París 1926; KLEINSCHMIDT, B., *Die heilige A. ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum*, Düsseldorf 1930; SROCCHI, R., *A., la madre di Maria*, Casale Monferrato 1957.

ANAGRAMAS MARIANOS. — A. significa permutación de las letras que componen un nombre, una palabra o una frase para formar otras palabras o frases con otro

significado. El A. es de origen antiquísimo. Se le hace remontar a Licofrón de Calcis (h. el 280 a. de C.), el cual del nombre del rey Tolomeo sacó una combinación alusiva a su «dulzura», y del nombre de la reina Arsinoe sacó: «violeta de Junón». Hay A. puros y A. derivados (varias formas derivadas del A.).

Hay A. M.: sobre el Ave María (v. Bourassé, XI, coll. 1117-1124-1128-1138, etc.); sobre la «Salve Regina», ibíd. XII, 9-10-469-470; sobre el «Alma Redemptoris Mater», ibíd. XII, 247-248, etc.

Así, por ejemplo, del «Ave Maria» el P. B. Balbino, S. J., saca el siguiente A.: «Chare Sodalis, ama! ut non te peccata moerentur. — Ingrediare sinum; tuus est: clauderis in isto. — Tutus ibi Matrem bibe, saepius ubera prensa; — Nam tibi nectar erunt, cordi favus, omnia vincet, — Vincet amor» (en Bourassé, XI, col. 117). De las palabras: «Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum» se saca el siguiente A.: «Reginam videtis a nota maculae puram» (ibíd. col. 1124). El mismo P. Balbino, de la «Salve Regina» saca el siguiente A.: «Me salvare cupis: venio tua, Virgo, sodalis. — Sic te claudo sinu: Mater, lac accipe nostrum. — Utere coelestis destillo mellis honores, — Et tergo lacrymas et vultum amplexor amatum. — Arbor ero vitae, spes si in me fixa reclinet, — Fide Deo; iuvat ingenuos mea cura sodales; — Dein vultu ostenso, mea maxima gloria Christi, — Te fessum (o iucunda dies!) in sidera condet» (ibíd. XII, col. 9).

El P. Everardo Hoch, S. J., del «Alma Redemptoris Mater», sacó este A.: «Ne metuas quamvis cursu pernice procellae — fremit et irrugit spumosa navis in unda, — Teque tuamque ratem placato sidere ducam, — Clarum lucis iter curres, cita prora volabit, — Errores pelagi retegam, miserebor egeni, — Euge, meos portus intra, sum ripa salutis.»

ANALOGÍA (Principio de). — Es uno de los principios mariológicos secundarios que ayudan al mariólogo en la difícil tarea de conocer cada vez más y mejor a María Santísima.

1. *La A. en general.* La A. es como un intermedio entre la univocidad (por ejemplo, el término «hombre» aplicado a todos los individuos de la especie humana, a Pedro, a Pablo, etc.) y la equivocidad (por ejemplo, el término «gallus» aplicado a un animal o a un francés). La A., pues, se da cuando el término es común a dos o más, pero el significado de dicho término no es totalmente idéntico (unívoco) ni totalmente diverso (equivoco), sino que es en parte idéntico y en parte diverso, o sea, que expresa una semejanza unida a una desemejanza.

2. *La A. en Teología.* La A. es como la atmósfera en la que vive la Teología, es decir, la ciencia de Dios. Sin el aire de semejante atmósfera, o sea, sin la A., la Teología se moriría por asfixia, que es lo mismo que decir que sería imposible. Dios, en efecto, es el principio creador de todas las cosas. Todas las cosas creadas deben, por tanto, asemejarse de algún modo a su Creador: no del todo semejantes, hasta llegar a una identidad formal (univocidad), ni del todo desemejantes hasta ser totalmente diferentes de Él (equivocidad), sino en parte semejantes y en parte diversas. Esta semejanza imperfecta entre el Creador y la criatura se llama A. (conocimiento analógico) y esta A. puede ser doble: de atribución y de proporcionalidad. La A. de «atribución» se da cuando la relación de semejanza entre el Creador y las criaturas es solamente extrínseca, o sea, consistente tan sólo en la simple relación de causa y efecto (por ejemplo, la materia y Dios). Esta relación, no obstante, supone inferioridad y dependencia del efecto con respecto a la causa. La A. de proporcionalidad, por su parte, se da cuando la relación de semejanza entre el Creador y las criaturas es no sólo extrínseca (o sea, de causa y efecto), sino también intrínseca, es decir, existe también una semejanza intrínseca. Así, por ejemplo, el término «bueno» se puede atribuir tanto al Creador como a las criaturas según el mismo concepto formal, pero según «modos» diversos: Dios es, en efecto, la misma bondad (la bondad por esencia), mientras que el hombre es bondad por participación.

esto es, en cuanto participa de la bondad de Dios. De tal forma que de las perfecciones de las criaturas (causadas por el Creador en las criaturas) nos remontamos a las perfecciones del Creador, así como del efecto se va a la causa; por medio de las criaturas llegamos a adquirir algunos conceptos propios del Creador, conceptos que no son ni unívocos (del todo idénticos) ni equívocos (del todo diversos, y por tanto falsos), sino analógicos, o sea, en parte semejantes y en parte desemejantes, y por consiguiente imperfectos, inadecuados (pero no falsos). Este proceso analógico de conocimiento del Creador mediante las criaturas se efectúa en tres fases: 1) afirmando la semejanza (Dios es bueno); 2) negando la perfecta semejanza (Dios no es bueno a la manera de las criaturas); 3) estableciendo la trascendencia o eminencia de Dios (Dios es la misma bondad). Por medio de la A. se evitan, en Teología, los dos extremos: «univocidad» (que se identifica con el antropomorfismo y el panteísmo) y «equivocidad» (del que se derivan el agnosticismo, el nominalismo, etc.). Todos los errores teológicos se derivan del hecho de que la A. o es desconocida o inadecuadamente aplicada.

BIBL.: ARISTÓTELES, *VII Physic.*, IV, 11; *Poster. Anal.*, II, cc. XIII y XIV; *Ethic ad Nic.*, I, c. 6; *Metaph.*, I, IV, c. 1; I, X, c. 1; I, XII, c. 4; SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, I, q. 13; PENIDO, M. T.-L., *Le rôle de l'A. en Théologie dogmatique*, París 1931; PARENTE, P., *Quid re valeat humana de Deo cognitio secundum S. Thomam*, en «Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae Aquin.», 1935.

3. *La A. en Mariología.* Además de la semejanza analógica entre el Creador y las criaturas, entre lo material y sensible y lo que es puramente espiritual e inteligible; entre lo que es natural y humano y lo sobrenatural y divino, hay también una semejanza analógica entre Cristo y María, por la cual, además del principio teológico de A. de la Filosofía y de la Teología, se puede hablar de un principio de A. propio de la Mariología.

Según esto, diremos que entre Cristo y María no hay ni identidad («univocidad») ni diversidad («equivocidad»), sino más bien A., es decir, semejanza y al mismo tiempo desemejanza. En virtud de la A. de atribu-

ción existente entre Cristo y María, María se nos presenta inferior a Cristo («analogado» principal) y dependiente de Él. En virtud, por otra parte, de la A. de proporcionalidad, hay también una semejanza formal entre Cristo y María según modos diversos. Son comunes a Cristo y a María las prerrogativas de la plenitud de gracia, de la mediación, de la realeza, etc. Estas prerrogativas se atribuyen a Cristo y a María, no ya unívocamente ni tampoco equívocamente, sino analógicamente, con A. de atribución. Cristo, en efecto, es el analogado primario (al que principalmente convienen tales prerrogativas) mientras que María es el analogado secundario (al que tales prerrogativas convienen de un modo secundario y sólo en orden al analogado primario del cual dependen, y en relación con él). De esta forma la A. salva la realidad de dichas prerrogativas marianas, excluyendo toda clase de minimización; y al mismo tiempo hace distinción entre tales prerrogativas y las de Cristo, evitando cualquier confusión.

Se puede preguntar: además de la sobredicha utilidad del principio de A. en Mariología, ¿puede semejante principio tener un verdadero valor demostrativo? La respuesta a esta pregunta no puede ser dudosa, ya que se funda en el principio: causas análogas producen necesariamente efectos análogos. Un ejemplo: la prerrogativa de la inmunidad de la culpa original (que en el presente orden es causa de la muerte del hombre) existe tanto en Cristo como en María, o sea, es analógicamente común a entrambos. Pero, como semejante inmunidad exige, en Cristo, un derecho a la inmortalidad, resulta que (por un motivo análogo) también en María tal inmunidad exige un derecho a la inmortalidad. Tenemos aquí una verdadera demostración basada en el principio de A. Mediante esta demostración, una prerrogativa ya conocida en uno de los sujetos (en este caso la inmortalidad de derecho por parte de Cristo, consecuencia de la inmunidad de la culpa original) se reconoce también en el otro sujeto (en María) en virtud de la prerrogativa común (la inmunidad de la culpa original). Se verifica de este modo lo que decía Quinti-

liano: «Eius (analogiae) haec vis est, ut id quod dubium est, ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat, ut incerta certis probet» (*Inst. Orat.*, I, c. 8). El grado de certeza propio de una demostración analógica depende de la conexión existente entre los diferentes términos de la A.

Será, con todo, una exageración hacer de María un doble de Cristo. No todo lo que se dice de la humanidad sacrosanta de Cristo se puede decir de María. Así, por ejemplo, se suele argumentar: «Murió Cristo, por tanto murió también María.» Si tal razonamiento fuese exacto, se seguiría que la Virgen habría muerto físicamente en el Calvario, junto con Cristo, en el momento mismo en que se efectuaba la Redención; lo cual es falso. Ella murió, sí, en el Calvario, con motivo de la Redención, pero murió sólo espiritualmente (la espada que le había predicho Simeón traspasó el espíritu, no el cuerpo, de María. Hay, pues, A. entre la muerte física y la muerte espiritual). El principio de A., en consecuencia, se puede formular así en Mariología: «A los diferentes privilegios de la humanidad de Cristo corresponden en la Virgen privilegios análogos, pero según la condición del Uno y de la Otra.»

Afin al privilegio de A. es la llamada la A. de la fe («analogía fidei») la cual consiste en parangonar los misterios entre sí para recabar un conocimiento más perfecto de ellos (Concilio Vatic., sess. III, c. 1, Denzinger, 1796).

Todo lo que se ha dicho de la A. entre María y Cristo, se puede repetir de la A. entre María y la Iglesia (v. *Iglesia y María*). Entre María y la Iglesia no hay ni total semejanza ni completa desemejanza (es decir, no hay ni «univocidad» ni «equivocidad»), sino que hay semejanza unida a cierta desemejanza (o sea, A.).

La utilidad del principio de A. en Mariología es inmensa. En efecto, no sólo sirve para poner en claro las diferentes prerrogativas marianas, sino que puede conducir también al descubrimiento o fortalecimiento de otras nuevas contenidas de forma oscura en el depósito de la revelación divina, además de poner de relieve la traba-

ción interna de las mismas, la afinidad y las relaciones que tienen entre sí.

BIBL.: LAURENT, E., *Le rôle de l'A. en théologie mariale*, en «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 4 (1938) pp. 103-134; ESTEVE, E. M., *Del principio de la A. y proporción*, en «Est. Mar.», 3 (1944) pp. 55-65; BOVER, J. M., S. J., *El principio mariológico de A.*, en «Alma Socia Christi», IV, pp. 1-13.

ANASTASIO I. — Fue Patriarca de Antioquía del 559 al 570 y del 593 al 599. A él se han atribuido el *Sermo 2 in Annunt. Sanctae Mariae* (PG 89, 1376d-1385c) y el *Sermo 3 in Annunt. Sanctae Mariae* (PG 89, 1385c-1389b). La autenticidad sigue siendo dudosa.

ANASTASIO (S.) EL VIEJO. — Nació en Palestina, fue religioso en el monte Sinaí y después apocrisario del Patriarca de Alejandría en Antioquía. Una vez Patriarca de Antioquía (559-99), defendió intrépidamente la ortodoxia contra el emperador Justiniano, que lo desterró a Jerusalén. Murió en su sede en el 598 o a principios del 599. Entre sus escritos figuran dos homilías: *In Annuntiationem* (PG 89, 1375-1385; 1385-1390). Ambas, sin embargo, son de autenticidad dudosa (v. Laurentin-Table, p. 169).

BIBL.: SCADUTO, M., en «Enc. Cath., I, 1158-1159; JANIN, R., en DHGE, II, 1460.

ANCHIETA (Ven. José de). — Célebre misionero jesuita portugués (1534-1591) apóstol del Brasil. Además de los discursos dejó un grandioso poema latino sobre el tema «*De beata Virgine Dei Matre Maria*» (de 5786 versos, o sea de 2893 dísticos) por él compuestos durante su encarcelamiento en poder de una tribu india. Este poema se puede dividir en cinco libros o cantos: la infancia de María, la encarnación del Verbo, el nacimiento de Jesús, la pasión y la gloria del Hijo y de la Madre. Comienza con el verso: «Eloquar? an isleam, sanctissima Mater Jesu?» La edición crítica del poema, junto con la traducción al portugués del P. A. Cardoso, S. J., fue publicada en Río de Janeiro en 1940, en el v. XXXVII de las publicaciones del «Arquivo Nacional». A. es el primero y más grande humanista del Brasil, donde una ciudad lleva su nombre.

BIBL.: FERNÁNDEZ, J. S. I., *El Venerable P. J. A. y su poema «De Beata Virgine Dei Matre Maria»*, en «Humanidades», 6 (1954) pp. 207-230; LÓPEZ HERRERA, S., *El ven. P. A., misionero y cantor de María*, en «Eph. Mar.», 4 (1954) pp. 457-467.

ANDRÉS (S.) DE CRETA. — Nació en Damasco hacia el año 660. Abrazó la vida monástica en Jerusalén a los 15 años en el monasterio del Santo Sepulcro. Hacia el año 685 fue enviado a Constantinopla y allí permaneció hasta principios del s. VIII, siendo entonces elegido obispo de Creta. Combatió denodadamente contra el nestorianismo y el monofisismo. S. A. de C. inauguró el nuevo período de la poesía eclesiástica griega inventando los llamados «Cánones», o sea, poemas de nueve odas.

Escribió mucho de María Santísima en sus ocho homilias marianas, a saber: a) *Oratio I in Nativitatem SS. Deip.* (PG 97, 805a-819c); b) *Oratio II in Natalem diem SS. Dominæ nostræ Deiparæ* (PG 97, 819d-844b); c) *Oratio III in eiusdem nativ.* (PG 97, 844c-862); d) *Oratio in eandem* (PG 97, 862b-882b); e) *Oratio V in SS. Deip. Anunt.* (PG 97, 881c-914a); f) *Oratio XII in Dormit. Mariæ* (PG 97, 1046c-1071a); g) *Oratio XIII in eiusdem Dormitionem* (PG 97, 1071b-1089a); h) *Oratio XIV in eandem* (PG 97, 1090b-1110).

Trata también de María: 1) en el *Canon in B. Annae Conceptionem* (PG 97, 1306a-1315c); 2) en el *Canon in B. Mariæ Natalem* (PG 97, 1315d-1330c). Se hallan también en otros escritos.

BIBL.: GRECU, G., *Doctrina marialis iuxta S. A. Cretensem (sec. VII-VIII)*, Dissertatio ad lauream assequendam in Pont. Athen. de Propaganda Fide, Roma 1938, VIII-196 pp. (dactil.); CONI, C., *La Mariologia di S. A. di C.*, Dissertatio Pont. Univ. Gregorianæ, Roma 1950 (dactil.).

ANFILOQUIO (S.) DE ICONIO. — Vivió aproximadamente entre el 340 y el 400. Fue obispo de Iconio, y discípulo y amigo de S. Basilio M. Tomó parte en el Concilio de Constantinopla del 381, que proclamó la divinidad del Espíritu Santo contra Macedonio. Dejó dos homilias marianas: 1) *In Christi Nativitatem* (PG 39, 36a-44c); 2) *In occursum Domini* (PG 39, 44c-60a). Según Holl, K. (*Anphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Grossen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig 1904,

pp. 58-83); también esta segunda homilía (de la que algunos han dudado) es auténtica, ya que se la atribuyen 49 manuscritos. Puech (*Littérature grecque chrétienne*, París 1930, t. III, p. 617), con todo, lo pone en duda, basado en razones internas, aunque está de acuerdo en admitir como cosa cierta que el discurso es de un orador ortodoxo contemporáneo de A.

A. de I. defiende denodadamente la virginidad de María «semper virgo» (Cf. *Adversus falsam ascetism*, ed. G. Ficker, *Amphilochiana*, Leipzig 1906, p. 60) «ante partum» e «in partu»; admite la intervención activa de María, como nueva Eva, en la obra de la Redención y su santidad (ofuscada, sin embargo, por alguna nubecilla de impaciencia y de poca fe en el Calvario).

BIBL.: SÖLL, G., *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte*, en «Theol. Quart.», 131 (1951) pp. 163-188; 288-319; 426-457; ORTIZ DE URBINA, I. S. I., *Mariologia Amphilochij Iconiensis*, en «Or. Christ. Per.», 23 (1957) pp. 186-191.

ANGELES. — Las relaciones que existen entre María Santísima y los A. son de fundamental importancia para comprender el inefable misterio mariano, por lo que están siendo, desde hace siglos, objeto de estudio por parte de los teólogos. El mundo angélico supera, en efecto, de modo incomparable al mundo humano. En el mundo humano están comprendidos muchos individuos en la misma especie humana; en el mundo angélico, en cambio, compuesto de miríadas de puros espíritus, cada ángel es específicamente (no sólo individualmente) distinto del otro, de manera que el ínfimo de ellos supera incomparablemente no sólo al mayor de los hombres, sino también a toda la especie humana. Si, por tanto, es cosa gloriosa para la Virgen ser Madre y Reina de los hombres, lo es incomparablemente más el serlo de los A., aunque lo fuera de uno solo de ellos.

En efecto, las relaciones de María con los A. se reducen a dos: ser Madre y Reina de los mismos.

I. María es, ante todo, Madre espiritual de los A. María, en efecto, al ser Madre espiritual de todo el cuerpo místico de Cristo, es Madre espiritual de todos aquellos

cuya cabeza es Cristo. Y Cristo es verdadera cabeza, no sólo de los hombres, sino también de los A. Se discute, sin embargo, entre tomistas y escotistas, en qué grado es Cristo cabeza de los A. y, en consecuencia, en qué grado es María su Madre espiritual. Según la Escuela Tomista (consecuente con la teoría sobre que la encarnación del Verbo depende de la permisión divina de la culpa de Adán), Cristo sólo sería cabeza de los A. en cuanto que les infunde la gracia y la gloria accidental, no la gracia y la gloria esencial, como quisiera la Escuela Escotista (de acuerdo con la teoría de la independencia de la Encarnación del Verbo en lo que se refiere a la permisión de la culpa de Adán).

En efecto, la primacía de Cristo (y, en cierto sentido, de María, a Él indisolublemente unida), proclamada por S. Pablo (Col. 1, 13-20) e incluso por la razón iluminada por la fe, así como la unidad y la armonía del plan divino, ideado y realizado por el mismo Dios, solamente se salvan si se admite que Cristo y María son la causa final, la razón de ser de toda la creación (A. y hombres), así como la causa eficiente meritoria de toda la gracia concedida por Dios tanto a los hombres como a los A. Cualquiera gracia, por consiguiente, preparada por Dios «ab aeterno» y por Él concedida en el tiempo a cualquier criatura (sea humana, sea angélica) ha sido merecida por Cristo y por María, en atención a ellos y para gloria de ellos. Por tanto, también la gracia, mediante la cual los A. salieron airoso de la prueba y obtuvieron la gloria, se debe a Cristo y a María. Dios, en efecto, primeramente (a nuestra manera de entender) quiso a Cristo (y a María) en carne pasible, y después, en atención a Cristo (y a María) y para su gloria quiso todas las demás cosas creadas, A. y hombres, y la misma «permisión» de la culpa de Adán (la cual, por consiguiente, depende de Cristo, y no Cristo de ella).

II. María, en segundo lugar, es Reina de los A. En virtud de la Maternidad divina, Ella, por más que en su naturaleza sea inferior a los A., es, sin embargo, incomparablemente superior a ellos por su dig-

nidad, puesto que es Reina de todo el universo creado, tanto humano como angélico, y goza de verdadero y propio dominio sobre él. También los A., lo mismo que los hombres, son súbditos y siervos de María, su augusta Reina. Por eso la Iglesia la invoca con el título de «Regina Angelorum».

BIBL.: ROSCHINI, G., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, vol. I, Madrid 1955, pp. 390-399; P. ALEJANDRO DE VILLALMONTES, O. F. M. Cap., *María y los Angeles*, en «Eph. Mar.», 20 (1959) pp. 401-437; APERRIDAY, B., O. F. M., *María, «Madre de los Angeles?»*, en «Verdad y Vida», 18 (1960) pp. 261-280.

ANGÉLICO (Beato), O. P. — En el siglo Guido di Pietro, en religión Fray Juan de Fiesole. Nació en Vicchio di Mugello, en 1387, y murió en Roma en 1455. Fue apellidado «el Angélico», y lo fue por el nombre, por la vida y por el pincel, alcanzando la cumbre de la espiritualidad. Es el pintor de las «Anunciaciones». Además de esto, son dignas de notarse la Crucifixión, el Descendimiento de la cruz, el Desposorio, la Muerte de María, la Coronación de la Virgen, la Virgen entre los santos, el tabernáculo que lleva el título de «La Virgen de los leñadores», etc. Los cuadros de Nuestra Señora inspiran devoción al que los mira y mueven a la plegaria, según la inscripción que se lee en S. Marcos de Florencia: «Virginis intactae cum veneris ante figuram — Praetereundo, cave ne sileatur «Ave»».

BIBL.: CRAIOLA, C., y ARBID, M., *Il B. A., Bergamo 1925*; WINGENROTH, M., *A. da Fiesole*, 2.ª ed., Bielefeld y Leipzig 1926.

«ANGELUS DOMINI». — El primer origen del A. D. se halla en la costumbre cívico-religiosa vigente, desde la alta Edad Media, de tocar, al anochecer, la campana de los monasterios y de los conventos para la recitación de la segunda plegaria, después de «Completas». Se atestigua esta costumbre en algunos manuscritos del s. v (Cf. Henry, W., en *Dict. Archéol. Chrét. Lit.*, I, col. 2070). Aquí tuvo probablemente origen el «toque de queda», es decir, la señal para regresar a casa, después del trabajo de cada día. La campana del «toque de queda» estaba dedicada, las más de las veces, a Santa María. Por otra parte, en los monasterios y en los conventos, hasta la baja Edad Media, a la caída de la tarde, se acostumbraba

ba saludar, al final de «Completa», a María, las más de las veces con el canto de la antifona «Salve Regina»; costumbre que, en el correr del tiempo, se fue haciendo cada vez más solemne, hasta el punto de verse obligados a tomar parte todos los miembros de la comunidad, sin que fuese dispensado ninguno, para lo cual se tocaba la campana, e incluso se exhortaba a los fieles a que se uniesen espiritualmente, desde sus propias casas, a dicho acto de homenaje en honor de la augusta Madre de Dios. Un texto publicado por Thurston habla de indulgencias concedidas por el obispo de Bressanone en 1239 a todo el que rezase tres veces el *Avemaria* al toque vespertino de la campana (Cf. *The Month.*, 98 [1901] pp. 607-716). Sin embargo, hay muchos que ponen en duda la fecha de 1239, basándose en argumentos poco convincentes.

En el Capítulo General de los Frailes Menores de 1263, San Buenaventura prescribía que «los hermanos, en sus sermones, indujesen al pueblo a saludar alguna vez a la *Beata María*, a la hora de «Completa», al sonar la campana, ya que es opinión de algunos ilustres doctores que ésa fue precisamente la hora en que el Ángel la saludó» (Cf. *Chronica XXIV Generalium O. F. M.*).

Juan XXII, en 1318 y después en 1327, indulgenciaba la costumbre de recitar las tres *Avemarias* de rodillas, al tocar la campana por la tarde (Cf. Baronius, *Annales*, 1318, n. 58, Bar-le-Duc 1872, XXIV, p. 104), introduciendo tal costumbre en Roma. El A. D. no es, pues, más que la unión del recuerdo de la Encarnación con el obsequio a Nuestra Señora a la hora del ocaso, después de «Completa», en uso en las iglesias monásticas y conventuales.

No sólo al ocaso, sino también a la hora del alba existía la costumbre civil y religiosa, desde tiempos remotos, de tocar la campana también para invitar a los fieles a elevar inmediatamente la mente a Dios, al comenzar la nueva jornada. En los monasterios y en los conventos, a la hora de «Prima», a las palabras «Sancta Maria et omnes Sancti», estaba en uso la gran postulación, a la que todos los miembros de la

comunidad (lo mismo que a la «Salve Regina» del ocaso) debían estar presentes. Hacia fines del s. XIII el toque de la campana, al alba, se puso en relación con el de la tarde, adquiriendo así un sentido mariano. En las *Constitutiones* de Tomás I, abad de Montecasino (de 1285-1288), se prescribe que «el sacristán toque la campana (...) al *Ave Maria* de la mañana y de la tarde» (Cf. Juguanez, M., *Quale l'origine del suono dell'Angelus?*, en *L'Osserv. Rom.* del 25 de mayo de 1942). La conexión del A. D. del ocaso con el del alba está puesta de relieve en el libro *De laudibus Papiae* del a. 1330 (editado por Muratori en el «*Rerum italicarum scriptores*»), en el cual se lee, en el c. XIV: «Además de la señal cotidiana instituida para saludar por la tarde a la Virgen gloriosa, se ha instituido poco ha (en Pavía) otra por la mañana, para después de la aurora, a fin de repetir el saludo, como se acostumbra ya en varios lugares.» En 1309, un Breve de Bonifacio IX al clero de Baviera exhorta al toque de campana al rayar el alba para el «*Avemaria*», en todas las iglesias, según costumbre establecida en Roma, y en varias comarcas italianas (Cf. Hardouin, J., *Concilia*, París 1715, VII, col. 1856).

El A. D. del mediodía se remonta a mediados del s. xv. En la primera mitad del siglo xv, en efecto, en varios lugares (Olmütz, Maguncia, Colonia) había la costumbre de tocar la campana al mediodía para recordar la pasión y la muerte de Cristo. En 1456 se generalizó esta costumbre, y Calixto III añadió la recitación de «tres *Avemarias*» para impetrar el auxilio divino en la guerra contra los turcos. En el s. xvi, el A. D. del mediodía era ya casi universal. No obstante, la variedad de plegarias era mucha, según los lugares. El primer documento hasta ahora conocido, en el que se encuentra el A. D. según la forma actual, indulgenciada por Paulo III, es un catecismo impreso en Venecia en 1560. Tal forma se impuso a todos cuando Benedicto XIII la enriqueció, el 14 de septiembre de 1724, con 100 días de indulgencia por cada vez e indulgencia plenaria una vez al mes. Benedicto XIV establecía, el 20 de

abril de 1742, que en el tiempo pascual el A. D. fuera sustituido por la antifona «Regina coeli», y que en las dominicas, a partir de la tarde del sábado, se recitase en pie. Finalmente, Pío VII añadía al A. D. en 1815 tres «Gloria Patri» en acción de gracias por los dones con que la Santísima Trinidad enaltecía a María y, de un modo especial, por su gloriosa ascensión a los cielos, añadiendo 100 días más de indulgencia.

BIBL.: ROSCHINI, G. M., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, II, Madrid 1955, pp. 564-68: «Angelus Domini». P. L. Presbyterium, Roma-Padua-Nápoles 1959; CRESI, D., O. F. M., *Il beato Benedetto Siniardi d'Arezzo e l'origine dell'Angelus Domini*, Florencia 1958, Conv. de S. Francisco. Según CRESI, S. Buenaventura habría extendido a la Orden cuanto el B. Siniardi: había ya instituido para su convento de Arezzo (v. «*Marianum*», 21 [1959] pp. 433-434).

ANGLICANISMO. — Es la forma de protestantismo que domina en Inglaterra a partir de Enrique VIII (1509-1547), en especial a partir de Isabel (verdadera fundadora de la Iglesia anglicana) hasta hoy. Está dividido en tres Iglesias: la *High Church* (Iglesia Alta, conservadora), la *Broad Church* (Iglesia Liberal, abierta a las corrientes laicas independientes) y la *Low Church* (Iglesia Baja, de tendencia descaradamente antirromana).

Los miembros de la *Iglesia Baja* (cerca de un tercio de la Iglesia anglicana) rechazan la parte que cabe a María en el plan de la redención, y no hacen mucho caso de sus prerrogativas, por lo cual ni siquiera existe para ellos una verdadera y propia cuestión mariana. Nuestra Señora no sería, según ellos, más que una señora llena de gracias, pero de escasa importancia en la economía de la Fe.

En cambio, los miembros de la *Iglesia Liberal* se acercan más a los puntos de vista de la Iglesia Católica sobre Nuestra Señora, aunque teniendo el «dogmatismo» de la misma y el mito de la «adoración» de María. Prefieren callar, conservando su gran espíritu de tolerancia y admitiendo que uno puede ser buen cristiano y tener «ideas exageradas» sobre la Virgen (como, por ejemplo, los Orientales con los que los Anglicanos desean efectuar una especie de unión sobre puntos que consideran esenciales).

Los miembros de la *Iglesia Alta* son los que más se acercan a la Iglesia Católica, por lo que se refiere a la doctrina y culto mariano, hasta el punto de admitir casi todas las tesis marianas del catolicismo, aunque sin considerarlas necesarias (a excepción de la verdad de la Maternidad divina) para la eterna salvación, ya que no pertenecen al «corazón del cristianismo» (Mascall, E.-L., *The Mother of God*, Londres 1952). Éstos dicen que están enlazados, a través de una cadena ininterrumpida, con autoridades posteriores a la Reforma, sabedores «de la importancia teológica central de la Madre de Dios». Semejante tradición fue a desembocar en el célebre «Movimiento de Oxford», que llevó a Newman a la conversión al catolicismo.

BIBL.: CORR., G., O. S. M., *La doctrine Mariale et la pensée Anglicane contemporaine*, en «Du Manoir», III, París 1954, pp. 711-731; CWIERTNIK, S., S. M., *La Vierge Marie dans la tradition anglicane*, Editions Fleurus, 1958.

ANSELMO (Pseudo). — A. S. A. se le ha atribuido falsamente una lección del Ordinal de Exeter (compuesto en 1337, por orden de Grandisson, Juan, obispo de Exeter), con el título: *In secunda commemoratione post Assumptionem* (sic) *de libello beati Anselmi: De virtutibus et miraculis B. Mariae, qui incipit: Multi, Domine Sanctae Mariae... et accipit oraciones B. Augustini in quodam sermone, qui incipit: Ad interrogata*» (Cf. «Ordinalis Exon.», editado por Dalton, J. N., Londres, vol. 4; Coll. Henry Bradshaw Society, t. XXXVIII, Londres 1909, pp. 506-508).

ANSELMO (S.) DE CANTORBERY. — Benedictino, teólogo insigne, «padre de la Escolástica» y doctor de la Iglesia. Nació en Aosta (Piamonte), en 1033, y murió en 1109, siendo arzobispo de Cantorbery. A los quince años entró en la escuela abacial benedictina de Bec, en Normandía. Allí se hizo monje en 1060; tres años más tarde se le nombraba prior y en 1078 abad. En 1093 fue nombrado arzobispo de Cantorbery.

El problema de la autenticidad de las obras de A. lo resolvió definitivamente,

en 1924, Dom Wilmart, O. S. B., *Le recueil des prières de saint A.* Introducción a las *Meditations et Prières de saint A.*, trad. de A. Castel, O. S. B., Coll. «Pax», vol. XI, Maredsous, París 1929, pp. i-ixii; *La tradition des Prières de s. A. Tables et notes*, en «Rev. Bénéd.», 36 (1924) pp. 53-71; *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, París 1932, p. 157. Las conclusiones críticas de Wilmart fueron aceptadas por Schmitt en la edición crítica de las obras de S. A.: *S. A. Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia. Ad fidem codicum recensuit Salesius Schmitt*, O. S. B., 5 vols., Edimburgo 1946-1951 (PL 158-159).

La importancia de A. en el campo mariológico es comúnmente admitida. Tras dos siglos de escasa producción mariológica, aparece como el renovador y propulsor del movimiento mariológico al finalizar el siglo XI, preparando el camino a S. Bernardo, a Ricardo de S. Lorenzo, a S. Alberto Magno, a S. Buenaventura, a Santo Tomás, etc. A. es el iniciador de la Mariología científica. Son auténticas: 1) En el período en que A. era prior en Bec: *Meditación II, Plegaria* 63-65, 69, 71, 74 (1070). *Meditación III, Plegaria* 50-52 (1072).

2) Siendo abad de Bec: *Plegaria* 20, 23, 24, 67, 68, 72, 75 (escritas antes de 1085).

3) Siendo arzobispo de Cantorbery: *Meditación XI* (1099-1100). Prólogo y oraciones 9, 34, 41 (escritas antes de 1104). Estas 19 plegarias y las tres meditaciones contenidas en la Patrología de Migne (PL 158, 942-968) son consideradas como auténticas.

A. habla también, más o menos extensamente, de Nuestra Señora en los siguientes escritos teológicos: *Cur Deus homo, De conceptu virginali et de originali peccato*; menos frecuentemente en la *Epistola de Incarnatione Verbi* y, muy poco o casi nada, en otros escritos. Sus cartas y sus escritos ascéticos no marianos no contienen apenas referencia alguna a María.

BIBL.: MENSING, O. S. B., *De Marialeer van den h. A. in Handelingen van het Vlaamsch Maria-Congres te Brussel*, 8-11 september 1921 (2 vols., Brussels 1922, pp. 250-259); JONES, R. T., *Saint A. Mariologia*. Mundelein, Ill.: Seminarium S. Mariae ad Lacum 1937, 88 pp.; BRUDER, I. S. M., *The Mariology of Saint A. of Canterbury*. Dissertation presented to the Faculty of Theology of the University of Fribourg (Switzerland), Mount St. John Press, Dayton, Ohio

1939, XXII-213 pp.; ALAMEDA, S., O. S. B., *Escritos mariológicos de San A.*, en «Liturgia», 1 (1946) páginas 153-157; BORNTROGER, C., O. S. M., *The Marian Servitude of the St. A. of Canterbury*. Tesis de Licenciatura en S. Teología en la Facultad Teológica «Marianum», Roma 1960.

ANSELMO DE LUCA († 1086). — En la «Oratio Ia (edic. A. Wilmart, en «Rev. asc. myst.», 19 [1938] lín. 98-104) parece haber sido el adelantado en lo que se refiere a las interpretaciones espirituales de las palabras reveladas por el Crucificado a su Madre. [Jesús dice]: «Ecce mater tua, ut tanto pietatis affectu pro omnibus recte credentibus mater gloriosa intercederet... et adoptatos in filios... custodiret.»

ANSELMO DE LUCA (Pseudo). — A S. A. obispo de Luca se le han atribuido: 1) la *Meditatio de salutatione B. M. V.* (PL 149, 577c-584a); la *Meditatio super Salve Regina* (PL 149, 583b-590d = PL 184, 1077-1080c, ps. Buenaventura, *Stimulus amoris*, III, c. 19). Fueron publicadas en el s. XVI bajo el nombre de Martín De Magistris († 1482). Cf. Maehler, M., en DSP. I, 699.

ANTIPATRO DE BOSTRA. — Obispo de B. (457), en Arabia, orador y polemista del siglo V. El VII Concilio ecuménico (787) lo contará entre los doctores de los primeros tiempos (Cf. Mansi, XIII, 177-80). Dejó dos homilias íntimamente ligadas entre sí: 1) *Homilia in S. Joannem Baptistam*, en la que habla también de la Anunciación y de la Visitación (PG 85, 1763-1776); 2) *Homilia in Annuntiationem* (PG 85, 1775-1792). Ambas son, sin duda alguna, auténticas. «Su autenticidad —dice Del Fabbro hablando de la homilia sobre la Anunciación—, así como también su homogeneidad, nos parecen fuera de duda. Es verdad que sólo está atestiguada por un códice del s. XI, pero aparece unida con la precedente sobre el Bautista, de autenticidad segura, con su comienzo: «El domingo pasado hemos expuesto el evangelio que se refiere al Precursor» (PG 85, 1776-7), mientras que en aquélla había ya una referencia explícita a ésta, ya que, antes de hablar del mensaje angélico a la Virgen, el orador se excusa de tener que prevenir el argumento de la

fiesta que viene después, por juzgarlo necesario para poder seguir el orden de los acontecimientos, relacionándolos con el nacimiento del Bautista (ibíd. 1772B). Además, sus dos homilias se corresponden en las ideas y en el estilo... Por tanto, la homilia «sobre la Anunciación» debe considerarse como auténtica» («Marianum», 8 [1946] pp. 224-25).

Vhlé (DThC, 1, 144) niega la autenticidad de la homilia *Sobre la Anunciación* y se la atribuye a un escritor posterior. Stegmüller (Lex-Marien, II, 276) pone en duda su autenticidad. Laurentin-Table, p. 167, se limita a decir que «la cosa está sin estudiar». Quizá Laurentin, y con él Stegmüller, no han tenido presente el estudio ya hecho sobre la autenticidad de dicha homilia por Del Fabbro (l. c.).

ANTIPOLO. — Es el santuario mariano nacional de la república de las islas Filipinas. Está erigido sobre una colina a 28 km. al este de Manila, y en él se venera una estatua de Nuestra Señora llamada: «Nuestra Señora de la Paz y del Buen Viaje», llevada a Filipinas desde Méjico, el 25 de marzo de 1626, por don Juan Niño de Tabora, gobernador general de aquellas islas. Fue llevada a hombros con mucha solemnidad a Manila y colocada en la iglesia de los jesuitas. Seis años después fue trasladada a A., donde, por iniciativa de un jesuita, se construyó una iglesia, incendiada más tarde, en 1639, por unos chinos: la imagen de Nuestra Señora quedó ilesa. Infurecidos, aquellos bandidos decidieron romperla a lanzadas, pero sólo consiguieron arañarle el rostro. Entonces, como medida de prudencia, fue llevada al puerto de Cavite, desde donde protegió visiblemente a los filipinos, en 1647, contra los asaltos de los holandeses protestantes. Luego, por cinco veces al menos, del 1648 al 1748, fue llevada a Méjico, como protectora de la travesía, para obtener así un buen viaje. Restablecida definitivamente en A. recibe la visita de las muchedumbres devotas que vienen por decenas de millares, especialmente en el mes de mayo y de junio, de todas las partes del archipiélago.

El 27 de noviembre de 1926 fue solemnemente coronada la imagen de Nuestra Señora con motivo del tercer centenario de su traslado a las islas Filipinas. En 1944, cuando los japoneses ocuparon A., fue nuevamente llevada la imagen a Manila, de donde retornó hacia fines del año siguiente. Entre los destrozos producidos por la última guerra mundial está también el del santuario de A. Bien pronto surgió, sin embargo, una majestuosa basílica en el lugar del destruido santuario.

BIBL.: *The Road to Antipolo, to the Virgin of our Peace, Manila 1948; Hacia Antipolo, a la Virgen de Nuestra Paz, Manila 1951.*

ANTONIO (S.) DE PADUA. — Nació en Lisboa hacia el 1195 y murió en Arcella, en Padua, en 1231. En 1220 se hizo fraile menor y se dedicó a la predicación y a la enseñanza. Pío XII lo proclamó en 1946 doctor de la Iglesia. Entre los *Sermones* editados por A. Locatelli (Patavii 1895 ss.) se hallan seis *In laudem B. Mariae Virginis*; en otros se hallan también varios puntos doctrinales marianos. La mariología antoniana es característicamente tradicional, pero aun así no carece de arranques originales y geniales.

BIBL.: ROSCHINI, G. M., *La Mariologia di S. A. di Padova*, en «Marianum», 8 (1946) pp. 16-17; DI FONZO, L., O. F. M. Conv., *La Mariologia di S. A.*, en «S. A. Dottore della Chiesa», Ciudad del Vaticano 1947, pp. 85-172; COSTA, B., O. F. M., *La Mariologia di S. A. di Padova*, Padua 1950; ZOTTI, E., «*Ubique de ipsa*». Una pagina di Mariologia Antoniana, en «Marianum», 13 (1951) pp. 474-477; HUBER, R. M., O. F. M. Conv., *The Mariology of St. Antony of Padua*, en «Studia Mariana», vol. VII, pp. 188-268; BAUDUCCO, F. M., S. J., *Mariologia chierimatica di S. A. di P.*, en «Civ. Catt.» 1952, IV, pp. 547-551.

ANTONIO MARÍA (S.) CLARET. — Nació en Sallent, en España, en 1807 y murió en Fontfroide, en Francia, en 1870. En 1849 fundó la congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, y en 1850 fue consagrado arzobispo de Cuba. Su devoción a Nuestra Señora y su apostolado mariano son excepcionales. Entre sus numerosos escritos se hallan unos veinte opúsculos sobre el rosario, la Dolorosa, la Inmaculada, el Corazón de María, el Nombre de María, etc. Con los diferentes elementos esparcidos en estos opúsculos y tantos otros escritos todavía inéditos, se podía

componer una rica «Suma Mariana». Es digna de particular mención la carta pastoral sobre la Inmaculada, con motivo de la definición dogmática (Cf. S. Antonio M. Claret, *Escritos autobiográficos y espirituales* (BAC), Madrid 1959. Apenas terminada, el santo se la ofreció a la Virgen, la cual, desde una de sus imágenes, le dirigió estas palabras: «Bene scripsisti.»

BIBL.: RAMOS, Col. *Breve estudio histórico de la devoción del V. P. Cl. a la Virgen Santísima y de los aspectos de su apostolado mariano*, Lérida 1922; HUSU, F., C. M. F., S. A., M. C., Roma 1950; CANAL, I., C. M. F., S. Antonius M. Claret, *Doctor Marianus*, en «Marianum», 10 (1950) pp. 460-465; RO-SCHINI, G., S. Antonio M. Claret e la *devozione al Cuore Immacolato di Maria*, Extr. de las «Eph. Mar.», Madrid 1959.

ANUNCIACIÓN. — Es el primero y más saliente episodio de la vida de María y lo constituye el anuncio de la encarnación hecho a la Virgen por el Ángel.

I. *La A. en el Evangelio.* En la narración que nos ha hecho S. Lucas (1, 26-38) se puede distinguir: 1) una introducción; 2) un triple coloquio del Ángel con María; 3) una conclusión.

1. En la *introducción* se ponen sucintamente de relieve las circunstancias de tiempo, de lugar y de personas relacionadas con el acontecimiento, a saber: 1) circunstancia de tiempo: «en el sexto mes» de la prodigiosa concepción del Precursor Juan Bautista por parte de Isabel, anunciada seis meses antes por el mismo ángel Gabriel a su padre, Zacarías: «sexto mes» que señala el punto de partida de los nuevos tiempos; 2) circunstancia de lugar: «en una ciudad de Galilea llamada Nazaret» (v.): una aldea entonces humildísima (Jn. 1, 46), recostada a los pies del monte Nebi Sain, a unos 300 m. sobre el nivel del mar, y constituida principalmente (según se desprende de las recientes excavaciones arqueológicas) por grutas excavadas en la pendiente de la colina (utilizadas como guaridas) a las que se añadían algunas rudimentarias estancias (que servían de viviendas); 3) circunstancias de personas; los protagonistas son tres: a) Dios que envía: «enviado por Dios»; b) el ángel Gabriel, el que es enviado; c) María, a quien el ángel es enviado: «a una Virgen desposada con José, de la casa

de David, llamada María», con el fin de anunciarle «el decreto de la Paz tantos años suspirada» (Purg. 10, 34-35). Con estas circunstancias de tiempo, de lugar y, de un modo particular, de personas, se perfila ya la divina grandiosidad de la escena.

2. A la introducción sigue el *triple coloquio* del Ángel con María; tres coloquios, cada uno de los cuales consta, naturalmente, de las palabras del Ángel y de la respuesta de María. 1) *Primer coloquio*: a) Las palabras del Ángel: «Ave, llena de gracia, el Señor está contigo, Tú eres bendita entre las mujeres»; b) La respuesta de María a este triple saludo, dada no tanto con las palabras cuanto con los hechos: «A estas palabras Ella se turbó y se preguntaba qué significaría semejante saludo», es decir, que quedó estupefacta al oír cosas tan excelentes relacionadas con su persona. 2) *Segundo coloquio*: a) Las palabras del Ángel: «No temas, María, pues has hallado gracia a los ojos de Dios; he aquí que concebirás y darás a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús: será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin»; en otros términos: Ella fue elegida por Dios para la dignidad de Madre de su Hijo que viene a salvar al mundo (Lyonnet, S., en «Biblica», 20 [1939] 131-141); b) La respuesta de María a este segundo coloquio se encamina a tratar de conocer qué resultaría del ofrecimiento de la virginidad que Ella había hecho a Dios: cómo habría Ella de cumplir la voluntad de Dios, y si para ello tenía que renunciar al voto que le había hecho: «¿Cómo podrá ser esto (que me has anunciado), pues no conozco varón?» 3) *Tercer coloquio*: a) El Ángel con sus palabras expresa dos cosas: la concepción virginal, y la confirmación de la misma mediante una señal: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por eso el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios. E Isabel, tu parienta, también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el sexto mes de la que era estéril, porque nada hay imposible para Dios»;

b) La respuesta de María a semejante aclaración constituye la mayor respuesta dada por la criatura a su Creador; «He aquí la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra.» Apenas la Virgen hubo pronunciado estas palabras, «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn. 1, 14).

3. La *conclusión* del relato es en todo digna de la sencillez y de la sublimidad del mismo: «y se fue de Ella el Ángel». Partió de Ella el mensajero de Dios y vino a Ella Dios.

II. *La A. en la Teología.* Santo Tomás en su *Suma Teológica* (III, q. 30), nos presenta en cuatro artículos, toda la teología de la A. Analiza admirablemente el relato que hace S. Lucas de la A., poniendo de relieve la riqueza del contenido, tanto histórico como teológico. Después de aclarado el hecho de la A. (art. 1) pasa a tratar de las diferentes circunstancias del mismo, es decir: de la persona que trajo el anuncio, o sea, del Ángel (art. 2), del modo visible como se apareció (art. 3) y del orden con que se hizo el anuncio (art. 4). Tanto del hecho como de las diferentes circunstancias del mismo, el Angélico saca con agudeza la conveniencia.

1. La *conveniencia del hecho de la A.*, según el Angélico, es cuádruple: era conveniente recibir el anuncio de lo que iba a suceder: 1) porque —como lo exige el orden de las cosas— debía concebir al Hijo de Dios antes con la mente que con el cuerpo; 2) porque de esta manera el mismo anuncio pudo ser el testimonio más autorizado del gran misterio que se le anunciaba; 3) porque daba a la Virgen la oportunidad de ofrecer un voluntario obsequio a Dios; 4) para demostrar que mediaba cierto matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana, en lugar y en representación de la cual daba Ella su libre consentimiento. De esta manera Ella, como madre y esposa del Verbo encarnado, cooperaba a la regeneración sobrenatural de la humanidad a la vida sobrenatural de la gracia divina, perdida con el pecado de nuestros progenitores. Haciéndose físicamente madre natural de la cabeza, se hacía también, espiritualmente, madre sobrenatu-

ral de los miembros de esa cabeza, o sea, de toda la Iglesia, cuerpo místico de Cristo.

2. La *conveniencia de la A. por medio de un ángel.* Semejante anuncio por medio de un ángel convenía por tres razones: 1) por razón del modo ordinario de obrar de Dios, según el cual comunica a los hombres las cosas sobrenaturales por medio de ángeles; 2) por razón de la analogía existente entre la prevaricación y la redención: así como la primera comenzó por el ángel de las tinieblas, así también la segunda debía comenzarla el ángel de la luz; 3) por razón de la inmaculada virginidad de María, en virtud de la cual la Virgen, constituida en la carne, pero no carnalmente, es familiar de los ángeles.

3. La *conveniencia de la aparición del ángel en forma visible* (bajo apariencias humanas). Es conveniente: 1) porque la aparición de un ángel invisible en forma visible, presenta una analogía con Dios, el cual, invisible en sí mismo, se hizo, por medio de la Encarnación, visible con respecto a nosotros; 2) porque, habiendo de concebir la Virgen al Hijo de Dios, no sólo en la mente, sino también en el cuerpo, convenía que fuese cerciorada no sólo en la mente, sino también en los sentidos del cuerpo; 3) porque lo que se percibe con los ojos se aprende con mayor certeza que lo que se percibe con la imaginación.

4. La *conveniencia del orden con que se dio el anuncio.* Siendo así que «las cosas de Dios son ordenadas» (Rom. 13, 1) se sigue «a priori» que fue también conveniente el orden seguido por el Ángel al anunciar a la Virgen el sublime misterio. Además, dicha conveniencia no sólo se deduce «a priori», sino también «a posteriori». En efecto, al traer el ángel la gran nueva, intentaba tres cosas: despertar la atención de María (y con este motivo la alaba y le anuncia el honor futuro): instruirla (por lo que le anuncia la concepción, el parto, la singular dignidad de la prole concebida y el modo de la concepción); 3) obtener el consentimiento (y por esto alega el ejemplo de Isabel y la omnipotencia divina).

Los modernos mariólogos insisten mucho sobre el valor soteriológico o de redención

del libre consentimiento dado por María con motivo de la encarnación redentora, y se preguntan: ¿Ese libre consentimiento puede llamarse una cooperación inmediata y directa a la Redención, de tal modo que, en virtud de tal consentimiento, María pueda llamarse, en sentido estricto, corredentora del género humano? Los más lo afirman; otros, en minoría, lo niegan.

BIBL.: BOVER, I., S. J., *Deiparæ Virginis consensus corredemptionis ac mediationis fundamentum*, Madrid 1942, pp. 358; GOESMANN, E., *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, Max Hueber Verlag, München 1957, p. 303.

III. *La A. en la Liturgia.* La A. (llamada también «Annuntiatio Domini», «Annuntiatio Christi», «Conceptio Christi»), el 25 de marzo, es una de las más antiguas fiestas marianas. El documento más antiguo que nos habla de ella es el «Chronicon Paschale», de la primera mitad del s. VII; pero de ella habla como de una fiesta que ya había entrado en vigor hacía tiempo en el calendario eclesiástico (Cf. PG 92, 488-1001). Aparece, en Oriente, hacia la mitad del s. VI, como se colige de una homilía de Abraham de Éfeso «*In Annuntiationem*» (PG 16, 442-447). Se celebraba ya en Roma en el s. VII, en tiempo de Sergio I (687-701), puesto que este papa añadió a la misma una solemne procesión estacional desde la diaconía de San Adriano hasta la basílica de Santa María la Mayor (Cf. *Liber Pontificalis*, c. 86, § 14; ed. Duchesne, I, p. 376).

El día 25 de marzo está en correlación con la Natividad y con la antigua opinión referida por S. Agustín (*De Trinitate*, 4, 5, PL 42, 894), según la cual Cristo habría sido concebido y habría muerto el 25 de marzo.

BIBL.: NILLES, N., *Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae Orient. et Occid.*, Innsbruck 1896; VALLÉE, S., *Origine de la fête de l'A.*, en «*Echos d'Orient*», 9 (1906) pp. 138-145; CECCHIETTI, I., *L'A.*, en «*Boll. Ccciliana*», 38 (1943) pp. 46-48; 98-114.

IV. *La A. en el Arte.* En el arte paleocristiano hay una sola imagen de la A.: la que se halla pintada en la bóveda de un cubículo del cementerio de Priscila, en la vía Salaria, de finales del s. II o comienzos del III. La Virgen está sentada, y delante de Ella hay un joven con túnica y palio, con la mano derecha tendida. La A. se en-

cuentra también en los mosaicos de Santa María la Mayor (432-440) y en el mosaico de la catedral de Parenzo (s. VI): una y otra, más que en el evangelio de S. Lucas, se inspiraron en el protoevangelio de Santiago. Es también frecuente la A. en las miniaturas, en los marfiles, en los evangelarios, etc. Del s. V en adelante, la iconografía de la A. se enriquece con otros elementos, además del de Nuestra Señora y el Ángel, y pueden reducirse a varias clases:

1) Elementos *ambientales*: algunos, en efecto, representan la escena en la casita (como da a entender S. Lucas); otros junto a la fuente (según el protoevangelio de Santiago); otros en el portal; otros al aire libre; otros en el jardín (como, por ejemplo, las dos A. atribuidas a Leonardo y que se encuentran, la una en los «Uffizi» de Florencia, y la otra en el Louvre de París).

2) Elementos *personales*: a partir del siglo XII, se representa, en la parte de arriba, el busto del Padre eterno con los brazos abiertos en actitud de enviar al Espíritu Santo o de emitir un resplandor que llega hasta el oído de María; a veces el donante o donantes y, a veces, algún santo devoto de este misterio en actitud de contemplarlo (por ejemplo, Santo Domingo en el fresco de Fray Angélico en S. Marcos de Florencia); a veces se representa también a una doncella sentada aparte, hilando o levantando la tienda, o escuchando desde un recinto contiguo (por ejemplo, en Roma en S. Urbano de Cafarella, en una A. del s. XI); a veces, en fin (en especial en 1400), se representa al Niño Jesús que, con una cruz, baja del cielo al seno de María (la A. de Juan Santi en Brera: representación del todo heterodoxa, prohibida por Benedicto XIV).

3) Elementos *actitudinales*. Se representa a la Virgen sentada, de rodillas o en pie, a veces con un libro abierto o cerrado (s. XI) sobre las manos o sobre las rodillas, o sobre un atril, en actitud de leer, o de orar, o de hilar la púrpura lana del templo (inspirado por el apócrifo de la «Natividad de María»). También el Ángel, a veces, es representado de rodillas (como la A. de Giotto en la Arena de Padua).

4) Elementos *simbólicos*: a veces (desde el s. XIV) se añaden también Adán y Eva en contraposición al nuevo Adán, que está a punto de ser concebido (la A. del B. Angélico en Cortona); a veces aparece la paloma, símbolo del Espíritu Santo, volando hacia María, o posándose sobre sus espaldas; otras veces se ven dos ángeles sosteniendo la imagen del crucificado, aludiendo a la Redención, que se comienza en ese mismo instante (así la A. de Neri Ricci en la Academia de Florencia); a veces (en el s. XV) en el regazo de María se representa al unicornio (símbolo de la perpetua virginidad de María, el cual se basa en la creencia popular según la cual solamente una virgen sería capaz de amansar a esta fiera fabulosa); otras veces, entre Nuestra Señora y el Ángel se representa un tarro con flores (por ejemplo, en la A. de Simone Martini en los «Uffizi»), colocado sobre una columna, símbolo de la primavera, durante la cual (conforme a una antigua tradición) habría tenido lugar la A., según aquel elegante dicho falsamente atribuido a San Bernardo: «La Flor (Jesús) brotó de otra Flor (María) en la estación de las flores (en primavera).»

5) Elementos *psicológicos* tomados de los tres momentos del espíritu de María en la escena de la A.: a) algunos, en efecto, la representan en el momento de su turbación ante el insólito saludo del Ángel (por ejemplo, en la A. de Simone Martini en los «Uffizi»); b) otros en el momento en que indaga el sentido del anuncio; otros, en fin, en el momento en que, tranquilizada por el Ángel, baja la cabeza, cruza las manos sobre el pecho y se somete a la voluntad de Dios.

Al Ángel comenzó por representarse con la vara o el cetro de heraldo en la mano; más tarde la vara que tiene en la mano se llena de flores; y últimamente se transforma en lirio (por ejemplo, en la A. de Orcagna en Orsammichele); otras veces la vara se convierte en un ramo de olivo, símbolo de la paz (como, por ejemplo, en la A. de Lippo Memmi en los «Uffizi»), o con una palma, símbolo de la victoria (así la A. de Lorenzetti en la Academia de

Siena), la cual, a veces es luminosa como la estrella de la mañana (por ejemplo, en la A. de Filippo Lippi en el Museo de Bellas Artes de Florencia), otras veces tiene siete ramos con otras tantas estrellas luminosas en la punta, símbolo, acaso, de los siete dolores, o de los siete dones del Espíritu Santo. Desde el s. XIV en adelante se difundió mucho la costumbre de escribir las palabras del saludo del Ángel bien en un cartel sostenido por el Ángel, o en una especie de soplo que, desde su boca, va hacia Nuestra Señora (por ejemplo, en la A. de Simone Martini) al que corresponde otro soplo que desde Nuestra Señora va hacia el Ángel (la A. de Ambrosio Lorenzetti). V. *Teatro*.

BIBL.: GERBASCH, M., *Iconografie de l'A.*, París 1898; PRAMPOLINI, G., *L'A. nei pittori primitivi italiani*, Milán 1939; LÉPICIER, A., O. S. M., *L'Annuntiation. Essai d'Iconographie Mariale*, Adv. Editions Servites, 1943. Cfr. también los estudios de índole general.

AÑO MARIANO. — Es un año consagrado particularmente al culto de María. El primer A. M., en la historia de la Iglesia, se celebró el año 1954, con motivo del I Centenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. Fue proclamado por Pío XII con la Encíclica «*Fulgens corona*», del 8 de diciembre de 1953.

El A. M. fue inaugurado solemnemente en Roma por Pío XII en la tarde del 8 de diciembre de 1953 en la basílica de Santa María la Mayor. Simultáneamente se inauguraba en las cinco partes del orbe católico, especialmente en las catedrales. Las manifestaciones del A. M. alcanzaron por todas partes proporciones espectaculares, coronadas por una verdadera renovación espiritual. Fue además un año rico en iniciativas sociales, caritativas y culturales. Se cerró con la solemne coronación, en la Basílica Vaticana, el 1 de noviembre de 1954, de Nuestra Señora «*Salus Populi Romani*», hecha por Pío XII, y con la solemne institución de la fiesta de la Realeza de María, fijada para el 31 de mayo.

BIBL.: *L'A. M. 1954 nell'Urbe e nell'Orbe*. Crónica, bajo la dirección del Comité Central del A. M., Ciudad del Vaticano 1958, 625 pp. con muchísimas ilustraciones.

APARECIDA (Nuestra Señora). — Es el santuario principal mariano del Brasil, y como el corazón de la piedad mariana brasileña. Está dedicado a la Inmaculada Concepción y tiene su emplazamiento en la pequeña y bella ciudad de la A., entre Río de Janeiro y São Paulo, en las márgenes del río Parahyba.

En un día del año 1717, mientras unos pescadores (Domingo García, Felipe Pedroso, Juan Alves y otros tres compañeros) estaban echando las redes para la pesca en las aguas del Parahyba, vieron venir a flote un busto sin cabeza. Echaron de nuevo las redes y vieron flotar también la cabeza: se trataba de una imagen de la Inmaculada Concepción tallada en madera negra, de 37 cm. de alto. Alves la envolvió devotamente en un lienzo y, animado por tan feliz auspicio, echó la red más a la derecha y cogió una cantidad tan grande de peces que casi hacía hundir la barca. ¿Quién había colocado aquella imagen en el Parahyba? ¿Cuánto tiempo hacía que estaba allí? ¿Por qué apareció precisamente en aquel momento? Eran las preguntas que se hacían aquellos buenos pescadores, mientras se dirigían, cargados de peces, a sus casuchas. Nadie supo dar una respuesta satisfactoria a esas naturales preguntas. Todos se pusieron, sin embargo, de acuerdo en llamarla «Nossa Senhora Aparecida». Felipe Pedroso se adjudicó la imagen y, después de haberla retocado lo mejor que pudo, la retuvo en su casa. Nueve años más tarde, al dirigirse a Itaguassú, se la dejó a su hijo Atanasio, el cual construyó un oratorio con un altar de madera. Muy pronto la imagen salió de su oscuridad a causa de los muchos prodigios obrados y escrupulosamente examinados por el párroco de Guaratinguetá, José Alves; los fieles hicieron construir una capilla más decorosa, y destruida ésta por un incendio casual, construyeron otra. En 1834 se comenzaba la construcción de una iglesia de tres naves, con dos torres a sus lados. El 8 de diciembre de 1888 el obispo de São Paulo bendijo el nuevo templo. En 1893 el mismo obispo lo declaró santuario diocesano y al mismo tiempo erigió una parroquia formada por las perso-

nas que se habían domiciliado cerca de Nuestra Señora y que, en breve, constituyeron el actual municipio, que cuenta con unas 3.000 almas. Los peregrinos afluyen de todas partes. El ferrocarril, construido en 1877, y la llegada de los PP. Redentoristas contribuyeron al desarrollo de las peregrinaciones y a la frecuencia de los sacramentos. Los negros rivalizan con los blancos en sus homenajes a la Inmaculada. El 8 de septiembre de 1904, la sagrada imagen fue solemnemente coronada. El 29 de abril de 1908, San Pío X elevaba el santuario a la dignidad de basílica menor. En 1917, con motivo del II centenario del hallazgo de la imagen, Benedicto XV concedió a los peregrinos indulgencia plenaria en forma de jubileo. En 1929 se tuvo en el santuario un congreso nacional mariano. El 26 de julio de 1930, Pío XI declaró a Nuestra Señora Aparecida «Patrona principal de todo el Brasil». La proclamación tuvo lugar al año siguiente: la imagen fue llevada en aquella ocasión con espectacular pompa a la capital de la República y allí, en la inmensa «Esplanada do Castelo» en presencia de las autoridades civiles y de un gran gentío, se leyó la consagración del Brasil a su celestial Patrona.

El 8 de septiembre de 1954, con motivo de la clausura del Congreso Mariano, se puso la primera piedra de la nueva y monumental basílica nacional, en forma de cruz griega, con una plaza capaz de contener a 276.000 personas (Cf. «Rev. Eccl. Brasil.», 14 [1954] pp. 793-794).

BIBL.: GREGORIO, O. C. S. S. R., *Aparecida, símbolo della pietá brasiliana*, en «Ecclesia», 13 (1954) páginas 450-60; CASTRINO DA GRAMA, O. F. M. Cap., *La Madonna dei Brasiliani*, en «Maria Immacolata», Milán 1956, pp. 227-228.

APARICIONES (de María Santísima). — I. *Qué son.* — II. *Posibilidad.* — III. *Existencia.* — IV. *Criterios para distinguirlas.* — V. *Cómo se verifican.* — VI. *Significado y valor de las aprobaciones de la Iglesia.* — VII. *Escasez de tales aprobaciones.*

I. Las a. son manifestaciones sensibles y extraordinarias de un objeto ausente (pero que parece presente) hechas a los sentidos exteriores o a la imaginación. Por consi-

guiente, se distinguen tanto de la «visión» (que es intelectual) como de la «revelación» (que es la manifestación de una cosa escondida, con percepciones puramente espirituales). El vidente tiene el llamado «sentimiento de presencia» de la persona o cosa que se le aparece, por lo que está convencido de encontrarse en presencia de eso mismo: en nuestro caso, en presencia de María.

II. Que el *hecho* de las apariciones sea posible, no puede ponerse en duda por parte de los católicos: lo contrario sería negar el evangelio mismo, el cual, por ejemplo, cuenta (y por tanto garantiza) la aparición del arcángel Gabriel a María para anunciarle la encarnación del Hijo de Dios en su seno. Conviene, con todo, evitar frente a la aseveración de tales apariciones, las dos actitudes extremistas y apriorísticas: el rechazarlas todas y el admitirlas indistintamente.

III. Que haya habido realmente apariciones de María, en el correr de los siglos, es cosa que no puede prudentemente ponerse en duda. La primera de estas apariciones, que recuerda la historia, quizá sea la Virgen (juntamente con S. Juan Evangelista) a S. Gregorio Taumaturgo († 270), narrada por S. Gregorio Niseno, para inscribirlo en los misterios de la fe (PG 46, 910D-911C). Desde entonces las apariciones se han multiplicado. Señalemos aquí las principales, realizadas en los últimos siglos. Son: La aparición a Santa Catalina Labouré con motivo de la medalla milagrosa (en 1830); la de la Dolorosa en la Salette (19 de septiembre de 1846); la de la Inmaculada a Santa Bernadeta Soubirous (11 de febrero de 1858); la de Pontmain (en 1871); la de Pollevoisin (en 1879); la de Fátima (en 1917); la de Beauraing en Bélgica (en el año 1933); la de Banneaux también en Bélgica (en el mismo año 1933), etcétera.

IV. *Los criterios o señales* para emitir un juicio sobre las apariciones son tres: examen histórico (para probar que la aparición es realmente un hecho); examen psicológico (para excluir lo que sea efecto del mecanismo psicológico de la alucinación);

examen teológico (para determinar el agente que lo produjo, si es cosa de Dios o del demonio, que no duda a veces en tomar las apariencias de María Santísima). Hay que tener también presente que las apariciones pertenecen a la categoría de las gracias *gratis datae*, las cuales no suponen la santidad y ni siquiera el estado de gracia en aquel a quien se conceden (Cf. S. Th., II-II, q. 172, a. 4). No es, sin embargo, posible que en el caso de una aparición real concedida a un pecador, éste tal no se sienta movido a cambiar de vida, y, con frecuencia, a orientarse hacia una vida heroica. Los testigos no sólo han de ser atendibles psicológicamente, sino también moralmente. Hay que tener en cuenta, además, el contenido de la aparición (que no repugne a la revelación pública, oficial); la forma de la aparición (que no sea indecente u opuesta al buen sentido o a la moral); la finalidad de la aparición, es decir, los frutos producidos por la aparición.

A pesar de todo, es verdaderamente difícil llegar a una certeza absoluta, en lo que toca a la realidad de las apariciones. El criterio más importante, y por lo mismo más decisivo, es el milagro o señal milagrosa, siempre que tenga conexión explícita, o implícita pero indudable, con la aparición, como, por ejemplo, la fuente milagrosa que la Virgen hizo brotar en Lourdes; los fenómenos extraordinarios vistos en el sol en Fátima, o una curación instantánea y perfecta en confirmación de la aparición.

V. Respecto al *modo* cómo se verifican las apariciones, o sea, si se trata de la persona misma de Nuestra Señora (de la que sabemos por la fe que se halla en el cielo en cuerpo y alma) o de alguna otra cosa que la represente al vivo, no están de acuerdo los teólogos. Escoto (*IV Dist.* 10, q. 2) y sus seguidores, Suárez y todos los suyos, los cuales admiten que la bilocación o multilocación de los cuerpos filosóficamente no repugna, sostienen que María, aun permaneciendo en su cuerpo en el cielo, puede encontrarse local y visiblemente en la tierra; Santo Tomás y los tomistas, por el contrario, al sostener que la bilocación

es contradictoria (*Quodlib.* 3, a. 3), afirman que el cuerpo de Cristo (lo mismo que el de María) sólo puede ser visto en su propia especie en el cielo; por lo tanto, no sería el verdadero cuerpo de la Virgen el que aparece, sino solamente una forma sensible que lo representa fielmente a la mirada del vidente. Las diferentes formas bajo las cuales María se ha dignado aparecerse parecen confirmar la teoría tomista.

Algunos teólogos evitan las dos sentencias expuestas al admitir que Cristo (y lo mismo María) en las apariciones se ausentaron del paraíso para mostrarse en la tierra. Santo Tomás y Suárez admiten la posibilidad, a manera de excepción, de una cosa semejante, ya que el cielo seguiría siendo la morada normal del cuerpo glorificado de Cristo (*S. Th.*, III, q. 57, a. 6, ad 3; Suárez, *In III Partem*, Disp. 51, sect. 4). S. Juan de la Cruz sostiene que Cristo «en su misma persona casi nunca aparece» (*La noche oscura*, estrofa 2, verso 4). Como quiera que sea, el hecho es que los videntes, en las apariciones de Cristo y de su Madre, tienen la viva convicción de hallarse en su presencia.

VI. *La aprobación* dada por la Autoridad eclesiástica, después de rigurosísimo examen, a algunas apariciones de Nuestra Señora, es decir, el «constare de supernaturalitate apparitionis», en definitiva sólo intenta cerciorar a los fieles en lo que se refiere a la «sustancia» del hecho de la aparición, en el sentido de que no hay en él nada contrario a la fe y las buenas costumbres y que por tanto «puede creerse» con fe puramente humana (como hecho histórico) sin peligro para la fe y para las costumbres, que María se apareció realmente y dijo todo cuanto se le ha atribuido.

VII. Tales aprobaciones, tanto por parte de la autoridad diocesana como por parte de la Santa Sede, son rarísimas, con la proporción del uno por ciento. La revista vienesa «Der grosse Entschluss» («La gran decisión») preparó una lista, en 1951, de más de 27 apariciones de la Virgen que se habrían dado en diferentes lugares en el espacio de 20 años, entre 1931 y 1950. En once de los 27 casos se habla de niños de

7 a 14 años; en 6, de niños y jóvenes, de un sacerdote, de un religioso y de una postulante; 7 veces con un grupo de videntes o con la turba. Resultado: en 18 casos la respuesta de la Iglesia ha sido negativa; sobre 7 casos no se ha pronunciado aún; sólo en dos casos (Beauraing y Banneaux) los ordinarios diocesanos han emitido un juicio favorable. El Santo Oficio dio más tarde una respuesta negativa a las presuntas apariciones de Ezquioga (España) con decreto del 13 de junio de 1934 y de Heroldsbach (Alemania) con decreto del 18 de julio de 1951.

BIBL.: COLOMBO, G., *Apparizioni e messaggi divini nella vita cristiana*, en «La Scuola Catt.», 76 (1948) pp. 265-278; ODDONE, A., S. J., *Apparizioni e visioni*, Roma 1948, extr. de «La Civ. Catt.», 99 (1948), II, p. 364 ss.; OTTAVIANI, A., «*Siatic, o cristiani, a muovervi più gravemente*», en «L'Osserv. Rom.» del 4 de febr. de 1951, reproducido por «Monitor Eccles.», 76 (1951) pp. 193-196; BALIC, G., *Apparizioni mariane del secolo XIX e XX*, en «Enciccl. Mar. Theotocos», Génova-Milán 1954, pp. 245-267; CASTELLANO, M., O. P., *La prassi canonica circa le apparizioni mariane*, ibid., pp. 465-480; TRUILLAR, C., S. J., *Principia theologica de habitudine christianis erga apparitiones*, en «Virgo Immaculata», t. 15, 1957, pp. 1-17; HALKIN, L. H., *Les apparitions et la critique historique*, en «Revue Nouvelle», 23 (1956) pp. 113-124; HOLSTEIN, H., S. J., *Les apparitions mariales*, en Du Manoir, V, págs. 755-778; LOCHET, L., *Apparitions* (Brujas), Desclée de Brouwer [1957], p. 154.

APOCALIPSIS (La Mujer del A.).—Se trata de una grandiosa escena descrita por San Juan en el capítulo XII de su A.

I. *Los actores y la acción de la gran escena.* 1) Los actores son: a) por una parte el dragón y sus ángeles; b) por la otra todos los que combaten contra el dragón y lo vencen, es decir: la Mujer, su Hijo y «el resto de la descendencia» de la Mujer; Miguel y sus ángeles, con los que habitan en el cielo y cantan victoria. Todos estos actores se han como coligado en la victoriosa lucha contra el dragón; 2) la acción se sitúa en la tierra y en el cielo: a) en la tierra: la acción se desarrolla en tres fases. En la primera fase el dragón entabla la lucha contra el Hijo varón de la Mujer apenas dado a luz: pero éste huyó de los ataques del dragón y fue llevado hasta Dios y hasta su trono. Burlado por esta derrota, el dragón, en una segunda fase, entabla la lucha contra la Mujer que lo había dado a luz; pero también Ella escapó de su furor y se refugió en el desierto; también la tie-

rra vino en su ayuda, tragando la ola de agua lanzada por el dragón para arrastrarla; más burlado aún por esta segunda derrota pasa el dragón a atacar, en una tercera fase, «al resto de la descendencia» de la Mujer; pero éste le venció también, «gracias a la sangre del Cordero». b) En el cielo: asistimos desde el comienzo a la batalla de Miguel y de sus ángeles contra el dragón y sus partidarios: en esta batalla triunfa Miguel, y el dragón es precipitado sobre la tierra. Se oye entonces el canto de victoria que celebra la realeza de Dios (Padre), la soberanía de Cristo y la «victoria de sus hermanos». El combate celeste se sobrepone al combate terrestre, y el triunfo de Miguel con sus ángeles es también el triunfo del Hijo, de la Mujer y de los «hermanos» (o sea, el «resto de la descendencia» de la Mujer).

II. *La identificación de los actores y de las acciones.* El mismo autor del A. nos ha proporcionado —según veremos— algunos elementos preciosos para identificar así a los actores como la acción.

1) *La identificación de los actores:* a) El dragón, el Hijo de la Mujer, la Mujer. El «dragón» está bien claramente determinado con las señas que de él nos da S. Juan. Se identifica —según el evangelista— con «la antigua serpiente, a la que se acostumbra a llamar Diablo o Satanás» (v. 9, Cf. 20, 2), el vencedor de nuestros primeros padres (alusión evidente al protoevangelio, *Gén.* 3, 15), el cual será vencido, a su vez, por la descendencia de la Mujer; es el mismo que seduce a toda la tierra habitada (*Sab.* 2, 24); el que está siempre en oposición a Dios, pero al que Dios vence siempre (*Is.* 27, 1; 51, 9); que es representado con siete diademas, símbolos de su poder real (v. 3), por lo cual, S. Juan, en su evangelio, lo llama «el príncipe de este mundo» (*Jn.* 12, 31, 14, 30; 16, 11). b) Al Hijo de la Mujer se le puede identificar basándose en dos expresiones que lo caracterizan, a saber: tiene como misión el gobierno de las naciones con cetro de hierro; y es arrebatado hasta Dios y hasta el trono de Dios. La primera expresión, símbolo de su irresistible poder, ha sido tomada del salmo 2, indudablemen-

te mesiánico (Cf. *Hech.* 13, 32-33; 4, 24-30; *Hebr.* 1, 5; 5, 5), donde se dice exactamente: «tú los regirás con cetro de hierro» (v. 9). El mismo S. Juan, por otra parte, contempla, en el cap. XIX del A. (vv. 11-15), «al Verbo de Dios» «escortado por las milicias celestiales, dominando a todos los pueblos de la tierra, semejante «al que los gobierna con cetro de hierro». El mismo autor nos dice que Él es el que debe gobernar con vara de hierro a las naciones: el Verbo Encarnado, Cristo, y, por consiguiente, los cristianos, miembros de su cuerpo místico, son los que vencen al dragón «en virtud de su sangre» (A. 12, 11). Pero además de esta primera expresión, hay también otra que caracteriza al Hijo de la Mujer: «y su Hijo fue llevado hasta Dios y hasta su trono». No hay duda de que alude a la glorificación de Cristo, es decir, a su resurrección, a su Ascensión y a su colocación a la derecha del Padre. Él «ha venido» a «destruir las obras del Diablo» (*I Jn.* 3, 8); por eso el Diablo trata de eliminarlo apenas nacido, pero el Diablo nada puede contra Él (*Jn.* 14, 30), y la misma muerte inaugura su triunfo: «He soportado la muerte, pero heme aquí que vivo por los siglos de los siglos, y tengo en mi poder las llaves de la muerte y del infierno» (A. 1, 18). Esta historia del Cristo físico se prolonga en el Cristo místico, en sus místicos miembros. Y si nos lo presentan entronizado junto al Padre, a semejanza de un niño recién nacido, esto quiere decir que su lucha contra el dragón, su resurrección y su ascensión constituyen solamente la fase inicial del nacimiento de la Iglesia, su cuerpo místico, de su lucha y de su triunfo. Por lo mismo, «ese Hijo varón», más aún, ese niño «que tiene que gobernar a las naciones con vara de hierro» y que ha sido «arrebatado hasta Dios y hasta el trono de Dios», es Jesús. el Mesías de sangre real (contemplado en los misterios de su nacimiento, de su muerte, de su resurrección y ascensión) y, por consiguiente, son también sus seguidores (los cristianos) que han participado con Él en sus luchas y en su triunfo, y todos los cuales forman «un todo con Cristo» (*Gál.* 3, 16-26; 28-29). Se trata, pues, aquí de la

unidad entre Cristo y los cristianos, miembros místicos del cuerpo de Cristo, es decir, de la unión entre Cristo y la Iglesia. c) La «Mujer» vestida del sol y coronada de estrellas está ya identificada. Si se admite que el Hijo varón «que ha de regir a todas las naciones con vara de hierro» y que «fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono», es Cristo, cabeza de la humanidad redimida, hay que admitir también, como consecuencia lógica, que su Madre es María, en cuanto Madre del Cristo total, cabeza y miembros. Por consiguiente, María, en cuanto madre de la Iglesia (cuerpo místico de Cristo), es también el arquetipo de la Iglesia, inseparable de Cristo su cabeza y de María, madre tanto de la cabeza como de los miembros, o sea, Madre de Cristo y de los cristianos. Con poca lógica, por tanto, no pocos exegetas se preguntaban: Aquella «Mujer» ¿es María o es la Iglesia? María no excluye a la Iglesia. Aquella «Mujer» tanto es María como la Iglesia: María, en cuanto madre de la cabeza (físicamente) y de los miembros (espiritualmente) de dicha cabeza (la Iglesia), a los que Cristo llama «sus hermanos» (Jn. 20, 17; Hebr. 2, 11, 17) y por consiguiente María, en cuanto arquetipo (o prototipo) de la Iglesia, es madre de todos los fieles. Así como la Iglesia no hace más que reproducir en sí misma el misterio de María, así también la maternidad espiritual para con todos los fieles ha de encontrarse primero en María (madre de la cabeza y de los miembros) y después en la Iglesia (madre espiritual de solos los miembros de Cristo, y como expresión visible y sustituta de la madre universal e invisible, María).

Esto supuesto, la «Mujer» apocalíptica se nos presenta: a) vestida de sol, con la luna bajo los pies, coronada con 12 estrellas; b) presa de los dolores del parto; c) que huye al desierto y allí permanece. Desarrollemos un poco estos puntos. a) La «Mujer» se nos presenta «en el cielo» enteramente «vestida del sol», con la luna bajo los pies, «coronada con doce estrellas». Se nos presenta «vestida de sol», porque pertenece ya al mundo de los astros, al mundo celestial. Descansa sobre la luna (símbolo

de todo lo que es mudable, por lo que se suele decir: «el necio se cambia como la luna») porque dominando en el tiempo habita en la eternidad, como «primicia» de los redimidos (con todos los efectos de la redención, o sea, sin culpa, sin concupiscencia, sin muerte), junto con Aquel que anticipa en su persona, individualmente, lo que la Iglesia realiza colectivamente, después de Él y a semejanza de Él. Es presentada «coronada de 12 estrellas», cual Reina del universo, del cielo y de la tierra.

b) *Los dolores del parto*: «Y estando encinta, gritaba con los dolores del parto y las ansias de dar a luz. Cosa idéntica se lee en Isaías (66, 7-15) de la «Hija de Sión» (v.) o de Jerusalén que da a luz un hijo varón y que al mismo tiempo se hace madre de innumerables hijos a los que ella nutre con su paz y con su gloria. Nuestra salvación es fruto de lucha dura, áspera, dolorosa. María ha dado a luz a la cabeza de la humanidad, en Belén, no en medio del dolor, sino del gozo; pero Belén se orientaba hacia el Calvario, hacia la redención de la humanidad, cuerpo de Cristo. Fue entonces cuando Ella, en el dolor («una espada» le traspasó el alma) daba a luz al cuerpo místico de Cristo, la Iglesia. Aquellos dolores de parto, por consiguiente, se refieren a María en cuanto madre de los cristianos (miembros del cuerpo místico de Cristo), no en cuanto madre de Cristo. De esta manera, es una realidad en María lo que se dice de la Hija de Sión, hecha arquetipo de la Iglesia, que no cesa de dar a luz a Cristo en los corazones de los fieles, prolongando así, en el tiempo y en el espacio, el misterio de María. Ella, la Iglesia, es gloriosa en Cristo y en su Madre, pero es perseguida y dolorosa en el «resto de su descendencia». Lo que ha impedido a muchos exegetas ver en la «Mujer» del A. a María, es precisamente lo que más la representa.

c) *La huida de la «Mujer» al desierto*. La «Mujer» huyó al desierto. Se le dieron las dos alas de una gran águila, para «que pudiese volar al desierto» (A. 12, 6, 14), «al lugar que Dios le había preparado», libre de los ataques de Satán, para que allí fuese

evangelista descrita en su evangelio (4, 17 ss.).

En la escena del evangelio de S. Juan nos encontramos con Satanás (el dragón) que, entrando en Judea, dirige la trágica batalla (Jn. 12, 31; 14, 30; 16, 11); vemos a Jesús (el Hijo de la Mujer) que padece y muere en la cruz, durante la hora de las tinieblas, para luego resucitar e «ir de este mundo al Padre» (Jn. 13, 1); vemos a María, llamada de un modo aparentemente extraño y enfático, «Mujer» (Jn. 19, 20; Cf. 2, 4), la Mujer del A. Son precisamente los tres actores de la escena del A.

También la lucha entre estos actores corresponde perfectamente a la de los actores de la escena apocalíptica. En el Calvario, justamente en el momento en que Satanás está a punto de cantar victoria, con la esperanza segura de un triunfo definitivo sobre su capital adversario, comprueba que la hora del supremo triunfo se le ha trocado en una completa derrota: «Ahora el príncipe de este mundo es lanzado fuera» (palabra repetida cuatro veces en el A. [12, 9-10] para designar la derrota del dragón): aquella muerte, al tratarse de un acto de suprema caridad, es vida que vivifica: vivifica al mismo cuerpo de Cristo (primeramente preservándolo de la corrupción, y después resucitándolo) y vivifica a toda la humanidad cuya naturaleza fue tomada por Cristo para resucitarla a la vida sobrenatural de la gracia perdida con el pecado. Por eso San Juan unifica este misterio de muerte y de resurrección exponiéndolo con una sola palabra: «exaltación» o «glorificación». Las dos escenas, la del A. y la del Calvario, se corresponden perfectamente.

Esta interpretación mariológica del A. (c. XII) es muy rara en la antigüedad, y lo es asimismo en la edad de oro de la exégesis. En el período de tiempo que media entre el Concilio de Trento (s. XVI) y la definición de la Inmaculada Concepción (1854) en la «Mujer» del A. unos 63 exegetas han visto sólo a la Iglesia; 2 han visto sólo a María, y 24 han visto juntamente a la Iglesia y a María (y aun de éstos solamente unos pocos admiten que se pueda aplicar todo el pasaje a la Iglesia y a María, limi-

2) *La identificación de la acción*. Según hemos identificado los actores (el Dragón = Satanás; el Hijo de la Mujer = Cristo; la Mujer = María Madre de Cristo y de los cristianos), fácilmente podremos identificar sus acciones. Basta una simple y rápida confrontación de la escena descrita por San Juan en el A. (c. 12) con la del mismo

tándose a aplicar unos pasajes a la Iglesia y otros a María): Cf. Trabucco, T., *La Donna ravvolta dal sole* (Apoc. XII) nell'esegesi cattolica post-tridentina, Roma 1907.

En cambio, en nuestros días, muchos exegetas, y entre ellos algunos de esclarecida reputación, en la «Mujer» del A. ven primeramente a María. Así J. Coppens, J. Bonnefoy, F. M. Braun, B. J. Le Frois, L. Cerfaux, A. M. Dubarle, L. Deiss, S. Lyonnet, etcétera.

BIBL.: RIVERA, A., «Inimicitias ponam...» (Gén. 3, 15) — «Signum magnum apparuit...» (Ap. 12, 1), en «Verbum Dei», 21 (1941) pp. 113-122; 183-189; COPPENS, J., *La délimitation de l'Assomption*, en «Ephem. Theol. Lov.» (1947) pp. 5-25; BONNEFOY, J. F., O. F. M., *Le Mystère de Marie selon le Protévangile et l'A.*, J. Vrin, París 1949, 192 pp.; BRAUN, F. M., *La Mère des fidèles*, Paris-Tournai 1953; ID., *La Femme vêtue de soleil* (Apoc. XII), *Etat du Problème* en «Rev. Thom.», 55 (1955) pp. 639-669; LE FROIS, B. J., *The Woman clothed with Sun* (Apoc. XII), *Individual or collective? An exegetical Study*, Roma 1954; CERFAUX, L., *La vision de la Femme et du Dragon dans l'A. en relation avec le Protévangile*, en «Ephem. Theol. Lov.», 31 (1955) pp. 7-33; DUBARLE, A. M., *La Femme couronnée d'étoiles*, en «Mélanges bibliques en l'honneur d'André Robert», 1957, pp. 512-518; DEISS, L., *Marie, Fille de Sion*, Desclée, Bruges 1959; LYONNET, S., *María Santísima nell'A.*, en «Tabot», 25 (1959) pp. 213-222; FEUILLET, A., *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'A.*, en «Rev. Bibl.», 66 (1959) pp. 55-86.

APÓCRIFOS (Marianos). — I. *Qué son.* — II. *Cuáles son.* — III. *Su valor.*

I. Son escritos que, por el título y el contenido, son imitación de los libros sagrados o inspirados; mas, como en realidad no lo son, no han sido incluidos en el catálogo de libros sagrados. Esta literatura apócrifa o pseudoepigráfica, no raras veces de origen herético, comenzó a florecer a partir del s. II. Tuvo su origen en el instintivo deseo de llenar las lagunas históricas de los evangelios en torno al nacimiento, vida y tránsito de María.

II. Los principales A. M. pertenecen al N. T., y suelen dividirse en tres clases: evangelios, cartas y apocalipsis.

1) *Evangelios.* Los principales son: a) el *protoevangelio de Santiago*, el cual dio más tarde origen, en Occidente, al evangelio del ps. Mateo, o sea, al libro de la Natividad de la B. M. Virgen y de la infancia del Salvador, compendiado en el *evangelio de la Natividad de María*; b) *Historia de José el carpintero*; c) *Evangelio de Tomás*: narra la infancia del Señor, y es de

Tomás, el filósofo israelita; d) *Evangelio árabe de la infancia*; e) el *Tránsito de María Santísima*.

2) *Cartas.* Son tres: a) *La carta de María a los de Mesina*; b) *La carta a S. Ignacio de Antioquía*; c) *Carta a los Florentinos*.

3) *Apocalipsis.* Sólo se conocen dos: a) el apocalipsis de la B. M. Virgen sobre las penas de los condenados; b) apocalipsis de una pretendida visión de María por parte de S. Juan. Fragmentos y alusiones se encuentran también en otros A. tanto del A. como del N. T.

III. Sobre el valor de los A. hay que evitar los dos extremos: ni una plena valoración ni completa desvaloración. Los A. tienen indudablemente importancia *apolo-gética* (por la evidente divergencia de los libros canónicos); importancia *histórica* (por los elementos históricos que indudablemente contienen); importancia *teológica* (por los elementos que confirman alguna verdad revelada) y, sobre todo, importancia *artística*, ya que fueron una de las más fecundas fuentes de inspiración para los artistas.

BIBL.: AMANN, D., *Apocryphes du N. T.*, en D. B. s., I, coll. 460-533; JAMES, M. R., *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1324; BONACCORSI, G., *Vangelii Apocriphi*, I, Florencia 1948; ARNOTT, F., *La Bible apocryphe*, Évangiles apocryphes, Paris, Fayard, 1953, 336 pp. (Textes pour l'histoire sacrée); *Los Evangelios apócrifos*. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones por Aurelio de Santos Otero, Madrid, BAC, 1956, XVI-761 pp.

APOSTOLADO. — Lo mismo que tantos otros temas vitales, también el apostolado tiene su teología, es decir, principios teológicos en que se basa, recibiendo de su aplicación solidez y fecundidad. El auténtico apostolado, como cualquier forma de piedad y de culto cristiano, florece bajo el robusto tronco del dogma católico. En este artículo sintetizamos todo cuanto monseñor Suenens (v. bibl.) ha escrito de un modo espléndido sobre el tema.

1. *El doble aspecto del A.* El A., al igual que todas las realidades sobrenaturales, presenta dos aspectos y se encuentra, por tanto, ante dos mundos. Hay en él el aspecto humano de cara al mundo terreno, donde el apóstol trabaja, teniéndoselas que haber con la infinita diversidad de los hom-

bres, de las situaciones, de los centros y de las épocas: todo lo cual le impone la necesidad de adaptar la palabra eterna a las contingencias temporales y, por consiguiente, el conocimiento de las diferentes condiciones en las que se ejerce la conquista espiritual. Pero hay también un aspecto divino en el trabajo apostólico, cuyas leyes son inmutables y universales como la misma Iglesia. Y es precisamente este aspecto el que se pone de relieve.

2. *Para conocer a Cristo.* La base teológica del A. católico es ésta: lo mismo que Cristo, también el cristiano — su miembro místico — es el fruto de la acción combinada del Espíritu Santo y de María Santísima («De Spiritu Sancto ex Maria Virgine»). Al cristianismo, en efecto, podría definirse como un cambio y una perpetua alianza de dos amores en Jesucristo: el amor que desciende del cielo a la tierra para realizar esta sagrada y perenne alianza; y el amor que sube de la tierra al cielo. El primero se llama Espíritu Santo; el segundo, María. Por lo que se refiere al Espíritu Santo, se trata del amor de Dios, que se abaja hasta el hombre; en cuanto a María, es el amor del hombre — el más puro de toda la creación — que se eleva hacia Dios. Cristo es el fruto, el nudo de alianza en este encuentro. Del encuentro de estos dos amores procede el Cristo físico, y, juntamente con él, el Cristo místico, es decir, el Cristo cabeza sobrenatural de la humanidad con todos sus místicos miembros. Cada uno de los miembros de este místico cuerpo es concebido y nace, junto con Cristo, por medio de la acción combinada del Espíritu Santo y María: potencialmente en la obra de la llamada redención objetiva (la adquisición de todas las gracias), y actualmente en la llamada redención subjetiva (la distribución de todas las gracias que dan, conservan y desarrollan hasta su perfeccionamiento la vida sobrenatural de la gracia).

Sobre esta solidísima base teológica — el Espíritu Santo y María — ha de fundar el apóstol toda su actividad apostólica en la conquista y salvación de las almas. Des-cuidar o, peor todavía, dejar a un lado cual-

quiera de estas dos partes, tanto al Espíritu Santo como a su inseparable Esposa, sería lo mismo que hacer estéril y vano el A. Mantenerse, por el contrario, en continuo contacto, por medio de Cristo, que es su fruto, ya con el Espíritu Santificador, ya con la Virgen mediante una vida de íntima unión, es el secreto de la fecundidad del A. Hay secretos, no sólo en el orden natural, sino también, y más aún, en el orden de la gracia. Uno de ellos es precisamente éste: la fecundidad del A. en proporción con el contacto y con la íntima unión del apóstol con estos dos coeficientes fundamentales. No sin razón cantó Alighieri: «En tu vientre se encendió el amor, por cuyo calor, en la eterna paz, esta flor germinó» (Par. XXXIII, 9-12). Todos los elegidos — todos los pétalos de la «cándida Rosa» — son fruto del Espíritu Santo por medio de María. Feliz aquel que no separa nunca en su vida espiritual lo que Dios ha unido: María y el Espíritu Santo. María sin el Espíritu Santo no es más que una sombra. El Espíritu Santo sin María no es, a menudo, más que un Dios lejano, inaccesible y, por consiguiente, desconocido.

3. *La acción del Espíritu Santo.* El primer imperativo, pues, para la fecundidad del A. cristiano, su primera base teológica es el contacto, la íntima unión del apóstol con el Espíritu Santo. Él es el alma de su alma, el corazón de su corazón, como ha sido siempre el alma y el corazón de toda la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Los Hechos de los Apóstoles dieron comienzo, precisamente, con la venida del Espíritu Santo. Llenos de luz y de la fuerza del Espíritu Santo, de que antes carecían, los apóstoles se convirtieron súbitamente en maestros (con la predicación) y en santificadores (con los sacramentos) del mundo. La continuación de los Hechos de los Apóstoles hasta la consumación de los siglos se debe a la acción del mismo. «Esta sumisión al Espíritu Santo — decía el cardenal Mercier — es el secreto de la santidad», y, por consiguiente, es también el «secreto de los santificadores del mundo», los apóstoles.

4. *La acción de María.* Pero también comenzaron los Hechos de los Apóstoles

«con María», «cum Maria» (*Hech. 1, 14*). Jesús continúa naciendo invisiblemente en las almas «de Spiritu Sancto ex Maria Virgine». Es éste el segundo gran secreto, la segunda sólida base del apostolado católico. En efecto, habiendo venido el Espíritu Santo a regenerar sobrenaturalmente al mundo, lo ha hecho por medio de María, sirviéndose de Ella como de un instrumento dignísimo. Esta alianza del Espíritu Santo con María, sellada en la encarnación, vislumbra ya como manantial de gracia en la visitación, se descubre plenamente en el misterio de Pentecostés. El que quiera vivir plenamente de Cristo, tiene que abrirse a María, lo mismo que al Espíritu Santo. Todo lo que Ella es lo es con relación a Jesús y a Él tiende con todo su ser. De lo cual se sigue que el término de María es Jesús, del mismo modo que el término del río es el mar. No podemos imaginarnos a María sin Jesús, ni a Jesús sin María. El mensaje de la Virgen es, pues, el mismo de Cristo: «Haced lo que Él os diga.» Por tanto, abrirse a María es lo mismo que abrirse a Cristo, ya que la acción de María —como la del Espíritu Santo— está toda ella encaminada a hacer que Cristo viva en nosotros. Ella es la Medianera, el lazo de unión, junto con Cristo y subordinada a Él, entre Dios y los hombres; es el puente entre el cielo y la tierra. El misterio de esta mediación mariana no es otro, en su fundamento, que la Maternidad de María en su mística plenitud. En Ella y por medio de Ella se realiza la unión en las dos naturalezas, la divina y la humana, el abrazo de reconciliación entre Dios y los hombres. A la luz de esta doctrina se comprende mejor el significado oculto del evangelio cuando nos presenta a María. Por medio de Ella será santificado el Precursor, e Isabel será inundada de gracia. Por medio de Ella los pastores y los magos descubrieron al Mesías. Por medio de Ella Simeón y Ana recibieron en sus brazos al Descado de las naciones. A su plegaria se debe la realización del primer milagro en Caná. Por medio de Ella la humanidad ratifica, al pie de la cruz, el sacrificio de redención. En unión con Ella el Espíritu Santo fue enviado a los

apóstoles en Pentecostés, inaugurando así el A. Rasgos esparcidos, difundidos en la penumbra, pero que son ya los primeros vislumbres de una aurora mariana cuyo esplendor no hará más que crecer y esparcirse en el cielo de la Iglesia.

5. *La vida de unión con María.* El rolario práctico y vital que se deriva de todo esto, es una vida íntima de unión con María, con Aquella que estuvo enteramente unida con Dios. Todos los cristianos se proclaman hijos de María y reclaman a María por su Madre sobrenatural. Mas está claro que se puede ser «hijo» de la propia madre en diferentes edades, y con la diferente edad va unida la desigual dependencia de la misma. Se puede distinguir un triple estado o período de vida en relación con la dependencia de la propia madre: el del adulto, el del infante y el del niño no nacido todavía. Según esto, surge espontáneamente la pregunta: De estos tres estados o períodos de vida natural, ¿a cuál corresponde, análogamente, la vida sobrenatural de todos los hijos de María en lo que se refiere a las solicitudes de su madre espiritual? Comencemos por la primera, la edad adulta. También en esta edad puede el hombre, al seguir siendo hijo de su madre, vivir o desear vivir en unión con ella. ¿Es acaso el cristiano hijo de María en este sentido y depende así de Ella? Evidentemente que no, puesto que la edad adulta, en la vida sobrenatural de la gracia no comienza hasta la entrada en el cielo, cuando la vida sobrenatural de la gracia se transforma en vida de gloria. Tenemos, en segundo lugar, la edad infantil, aquella en la que el niño vive ordinariamente en los brazos de su madre, sin dar un paso sin ella, y recibiendo de ella el alimento. ¿Es, por ventura, ésta la imagen perfecta de la postura y dependencia del cristiano con relación a su celestial madre María? Tampoco. Un niño de tales condiciones goza ya de cierta autonomía en lo que se refiere a su madre. Tanto es así, que puede continuar viviendo, aun cuando se muera su madre, pudiendo moverse y respirar sin ella, mientras que un hijo espiritual de María no puede continuar viviendo sin las gracias actuales que conservan y

desarrollan la vida sobrenatural y que, por «positiva voluntad de Dios, pasan todas por las manos de Ella. Para expresar, por tanto, nuestra real dependencia de María hay que acudir a otra dependencia más estrecha todavía, hay que ir «hasta su seno materno», es decir, a la edad que precede al nacimiento de su hijo. En aquel período de vida, el hijo vive en una «total y absoluta» dependencia de su madre natural, «vive la vida de su madre, respira por medio de ella». Ésta es la imagen perfecta que expresa nuestro estado de dependencia filial para con nuestra Madre espiritual: «in sinu matris». Sin Ella, Medianera de todas las gracias, la vida sobrenatural de la gracia sucumbiría ante los ataques de nuestros enemigos, tanto exteriores como interiores. Sin Ella no llegaría a pleno desarrollo la perfecta vida de todos los hijos de Dios y de María. Por consiguiente, en Ella han sido formados todos los elegidos, y en Ella permanecen ocultos hasta tanto que la vida de la gracia no se transforme en vida de gloria. Mientras aquel feliz momento no llegue, todos —incluso los mayores santos— se encuentran, sobrenaturalmente, en el período sobrenatural que precede al nacimiento.

6. *Repercusión de la vida de unión.* Las repercusiones de semejante unión son múltiples. La unión con María se convierte, para el apóstol, en el más expedito camino, tanto hacia Dios, fin supremo de todo ser, como hacia el hombre, nuestro hermano. Unido a Ella, no es ya el apóstol el que avanza hacia Dios, sino que es Ella. De este modo se obra en él una maravillosa transformación: el alma tiene bastante con vivir en María, bajo su íntimo influjo, en una fiel y constante correspondencia activa a las mociones del Espíritu Santificador. Cuanto más fielmente se abandone el alma a su Madre, tanto más vigorosa y constante será su respiración sobrenatural. No es ya solamente su atractiva dulzura, sino la misma voluntad expresa de Dios la que nos empuja y nos une a María para que Cristo pueda crecer en nosotros. La unión con Dios por medio de María, aparte de que es voluntad del mismo Dios, es un acto de

respeto hacia su santidad y el medio más fácil para allanar el camino de la infancia espiritual y del completo abandono.

Pero la unión con María, además de ser el camino hacia Dios, es también el camino más expedito hacia el hombre. Si es necesario ir a Dios por medio de Ella, no lo es menos el ir a los hombres por su medio. La devoción a María no tiene sentido si no es apostólica, ya que María es y será siempre la que engendra a Cristo, si no se quiere correr el riesgo de naturalizar, y, por tanto, de hacer estéril el A. Y en efecto, el A. religioso, evangélico y directo es «una maternidad espiritual», puesto que ser apóstol, en último término, no es otra cosa que hacer nacer o crecer a Jesucristo en nuestros hermanos, es decir, prolongar, a título supereminente, la misma obra de María. Por consiguiente, la unión con Ella se impone como una ley. Es menester que el apóstol se dirija a los hombres, sus hermanos, hijos de una misma madre, con la persuasión de que no es él, sino que es Ella quien, por su medio, se dirige a ellos. Es menester ir a su encuentro con una caridad típicamente mariana. Advertirá así el apóstol, en su acción salvífica, una presencia mucho más eficaz que su propia presencia, una palabra mucho más penetrante que su palabra: la presencia y la palabra de María. Y obtendrá, así, efectos que con mucho aventajan a la causa, es decir, a su persona y a su palabra.

De la unión del apóstol con María, al dirigirse a los hombres, brotará en él un coraje tal que le hará superar la timidez, «el mayor obstáculo del apostolado» (S. Pío X); una humildad santamente audaz; una pureza conquistadora; una vida de oración y de continua acción, alimentada por la eucaristía y la sagrada liturgia; y sobre todo un amor exquisitamente filial para con la Iglesia, ya que María y la Iglesia no son dos realidades heterogéneas, sino que son, en cierto sentido, dos aspectos diversos. Por consiguiente, la devoción a María es ya de suyo devoción a la Iglesia. Así vemos que el evangelio, siempre tan parco con relación a María, nos revela su presencia en cada una de las tres etapas de la funda-

ción de la Iglesia: la encarnación, la pasión y Pentecostés. El misterio de la Iglesia es también el misterio de María.

BIBL.: *La Madonna nell'A.*, Univ. Internac. «Pro Deo», Roma 1950, VIII-69 pp.; SURNENS, L. G., *Teología dell'A.*, Roma 1953, 260 pp.; RICHARD, *Marie et l'Action catholique*, en *Du Manoir*, I, pp. 903-911; OLGIATI, F., *María Regina degli Apostoli, ed i compiti dell'A.*, en «La Teologia fondamento dell'Ascetica Mariana», II ed., Milán 1954, pp. 139-166; BENIAMINO DELLA TRINITÀ, O. C. D., *Regina Apostolorum. L'A. interiore alla luce della Madonna*, en «Maria nell'economia della salute», Milán 1953, pp. 227-229.

ARGENTINA. — La historia de la República Argentina está toda ella enlazada con la devoción a María. Muchos son los lugares en la A. que llevan nombres marianos. Así, Buenos Aires, al ser fundada en 1535 por Pedro de Mendoza, recibía el nombre de «Ciudad de la Santísima Trinidad y puerto de Santa María de los Buenos Aires (o del Buen Aire); Rosario (la segunda entre las grandes ciudades de A.) debe su nombre a N.ª S.ª del Rosario; Mercedes, nombre de tres importantes ciudades (en tres provincias diversas) y de una diócesis, se deriva de N.ª S.ª de la Merced; lo mismo Concepción, Encarnación, Dolores, Villa María, Guadalupe, Pilar, Loreto, Carmen, etcétera: nombres todos ellos de ciudades y villas. Además, son nada menos que 13 arzobispados y obispados los que tienen por patrona a Nuestra Señora con distintas advocaciones.

Los ejércitos españoles mandados por Liniérs atribuyen a la protección de N.ª S.ª del Rosario de Córdoba y de su homónima de Buenos Aires, los espléndidos triunfos alcanzados en 1806 y 1807 contra los invasores ingleses, y, en acción de gracias, el virrey envió al santuario dos banderas arrancadas al enemigo. El general Manuel Belgrano, uno de los más nobles personajes de la historia de la América latina, antes de salir para la campaña de Paraguay, en 1810, se encaminó al santuario de Luján y, al frente de un batallón, asistió a una misa solemne, imploró la protección de María y eligió para su bandera el color de la Inmaculada de aquel santuario. Inmediatamente después de la gran victoria de Tucumán, alcanzada el 24 de septiembre de 1812, fiesta de N.ª S.ª de la Merced (a cuya pro-

tección se había encomendado), juntamente con las tropas todavía llenas de polvo, quiso trasladarse al santuario de N.ª S.ª de la Merced de Tucumán, adonde llegaba en momento en que la Virgen era llevada en procesión: se puso firme el batallón, el general Belgrano subió al caballo, colgó a la cintura el bastón de mando y lo puso en las manos de la imagen de Nuestra Señora. Luego mandó acuñar medallas con estas palabras: «Bajo la protección de N.ª S.ª de Mercedes, Generala del ejército.» Dos años después, escribía así al general José Martín: «No deje de implorar a N.ª S.ª de las Mercedes, nombrándola siempre nuestra Generala, y distribuyendo sus escapularios entre los soldados.»

El general French hizo nombrar el 24 de septiembre de 1812 a N.ª S.ª de Luján patrona del tercer regimiento por él mandado. Después de haber alcanzado la victoria en el asedio de Montevideo, envió a dicho santuario tres banderas, «deseoso de cumplir con sus votos para con su Patrona», e hizo celebrar una misa solemne en acción de gracias.

El general Cruz decía en una orden: «El capellán predicará a los soldados [el 24 de septiembre de 1817] sobre el favor recibido en aquel día por intercesión de nuestra Generala, N.ª S.ª de la Merced, y excitará a las tropas a la devoción y respeto que le son debidos, a fin de que Ella venga a ayudarnos a conquistar la independencia.»

El general San Martín, antes de comenzar la campaña de la liberación de Chile y del Perú, el primer domingo de enero de 1817 (día 5), puso sus tropas bajo la protección de N.ª S.ª del Carmen de Cuyo y de Mendoza. La ceremonia se halla descrita por el general Jerónimo Espejo allí presente, de esta forma: «A las diez de la mañana apareció el ejército en uniforme de parada. La columna hizo alto al llegar a la esquina del convento de San Francisco, para esperar que saliera del templo N.ª S.ª del Carmen. Salió la procesión encabezada por el clero secular y regular, presidiéndole el Capitán General [San Martín], acompañado del Gobernador Intendente, etc. Así que se cantó la tercia (...), el general San

Martín se levantó de su asiento y subiendo al presbiterio, acompañado de sus edecanos, tomó la bandeja con la bandera y la presentó al preste. Éste bendijo la bandera en la forma ritual, bendiciendo también el bastón [de mando] del General (...). Terminada la misa con un tedéum, la procesión volvió a salir con el mismo cortejo hasta un altar que se había preparado sobre un tablado, al costado de la iglesia que miraba a la plaza, y al asomar la bandera y la Virgen, los cuerpos presentaron las armas y batieron marcha. Al subir la imagen para colocarla en el altar, el General [San Martín] puso su bastón en la mano derecha de la Virgen del Carmen.» Un año después, en una carta a los PP. Franciscanos de Mendoza, fechada el 12 de agosto de 1818, el general San Martín, victorioso en Maipú, reconocía que «la decidida protección que ha prestado al ejército de los Andes, su Patrona y Generala, Nuestra Madre y Señora del Carmen, son demasiado visibles». Y añadía: «Un cristiano reconocimiento me estimula a presentar a dicha Señora (que se venera en el convento que rige Vuestra Paternidad) el adjunto bastón, como propiedad suya y como distintivo del mando supremo que tiene sobre dicho ejército.»

El general Las Heras gustaba de llevar, en uniforme de campaña, a N.ª S.ª del Carmen por los caminos de Santiago de Chile.

El 18 de agosto de 1937, por decreto del presidente Iusto, N.ª S.ª «Stella Maris» era nombrada patrona de la armada nacional. Tiene una hermosa capilla en la base naval de «Puerto Belgrano».

El 18 de mayo de 1944, el gobierno de la A. nombraba, por decreto del 18 de mayo, a N.ª S.ª de Luján patrona de las carreteras nacionales y hacía esculpir su imagen sobre el puente internacional que une la A. con el Brasil.

En 1947 se celebraba en Luján el I Congreso Nacional Mariano.

Los principales santuarios marianos de la A. son: N.ª S.ª de Luján (Luján); N.ª S.ª del Valle de Catamarca; N.ª S.ª de Icatí (famosa por la prodigiosa transformación del rostro de la imagen); N.ª S.ª del Milagro, de Salta (que el 4 de agosto de

1749 derramó abundantes lágrimas); N.ª S.ª del Rosario de Córdoba; N.ª S.ª del Rosario de la Reconquista, de Buenos Aires; N.ª S.ª de Guadalupe de Santa Fe (la cual el 9 de mayo de 1636 emitió copioso sudor); N.ª S.ª de la Consolación de Sumampa; N.ª S.ª del Carmen de Cuyo (o de Mendoza); N.ª S.ª de la Merced de Tucumán; N.ª S.ª de Río Blanco; N.ª S.ª de Nueva Pompeya; N.ª S.ª del Rosario, Patrona de la ciudad homónima; N.ª S.ª del Buen Viaje; N.ª S.ª de la Paz; N.ª S.ª de Lourdes (con sus tres iglesias y con su gruta, reproducción exacta de la de Massabielle. Todas las imágenes veneradas en dichos santuarios, a excepción de las tres últimas, han sido solemnemente coronadas entre los años 1887 (la de Luján) y 1941 (la del Rosario de Santa Fe).

BIBL.: VARGAS UGARTE, R. S. J., *Historia del culto de María en Ibero-América*, 2.ª ed., Buenos Aires 1947; FONTENLA, *Iconografía Mariana en los Países de Centro y Sud América*, t. I, Corrientes 1948; *María Reina y Madre de los Argentinos*, Buenos Aires 1947; GALILEANO, *Los Próceres Argentinos y su devoción a la Virgen María*, Buenos Aires 1947; AVELINO IGNACIO GÓMEZ FERREYRA, S. J., *La devoción Mariana en A.*, en *Du Manoir*, V, París 1958, pp. 321-349; CAYETANO BRUNO, S. D. B., *La Virgen Generala*, ed. «ADIS», Rosario 1954.

ARMENIA. — Armenia fue convertida al cristianismo en el s. IV, mediante la predicación de S. Gregorio el Iluminador. El gran Católico S. Ignacio (389-400), ayudado por S. Mesrob, elevó la Iglesia y cultura de A. al siglo de oro. Georgia fue conquistada para Cristo por una mujer del siglo IV, Santa Nina. La razón por la que Dios envió a una mujer, en vez de un apóstol, a predicar el evangelio a los georgianos, según los Padres de la Iglesia georgiana, estaría en el hecho de que, cuando se decidió la división del mundo para la evangelización entre los apóstoles, «la evangelización de Georgia tocó en suerte a la Virgen María», como se lee en la crónica de la «Conversión de Georgia», conservada en un ms. del año 973 (v. Tarčhnišvili, M., *La Madre di Dio...*, pp. 74-75, v. bibl.). Los armenios, fuertes adversarios de la herejía nestoriana, tomaron parte en las conclusiones y en las definiciones del Concilio de Efezo (431). De ahí su particular devoción a la augusta «Astvastazin» (= Madre de

Dios) en su liturgia, en su historia y en su literatura. Para los armenios María es, además de Madre de Dios, la Medianera, la Virgen del Socorro, la Reina de A.

En la primera época de la literatura armenia (ss. v-vi) baste recordar los elogios a la Virgen del poeta Moisés de Khorène (v. *Laudes et hymni ad SS. Mariae Virginis honorem ex breviario Armenorum excerpta*, Venecia, S. Lázaro, 1877, fragmento XII). Pero el rey de los cantores armenios a la Virgen es S. Gregorio de Narek (v.). Muchas son las iglesias dedicadas en A. a la Virgen en el s. vi y, acaso en el v, con títulos sugestivos, como, por ejemplo, «la que está revestida de púrpura», «la Augusta», «la que ha recibido de Dios», «la Fuerte», «la Toda Blanca», etc.

Al principio de la Edad Media, la piedad mariana floreció de un modo particular en los conventos de A. El P. Tournebize da el nombre no menos que de 46 conventos consagrados a la Madre de Dios, también con títulos a cual más sugestivos, como «N.ª S.ª del Redil», «Convento de la Virgen que escucha las súplicas», «Convento de los Siete Pabellones» («Los siete dolores de María?..»), etc. (Cf. art. «Arménie», en DHGE, coll. 377-391).

Entre los georgianos, el mes de agosto (en el que se celebra la fiesta de la Asunción) es llamado «Mariamobistve» (= el mes de María).

Es graciosa la manera como en Georgia solían terminarse los solemnes banquetes en las fiestas populares y en las bodas. El que presidía la mesa ponía fin a tales banquetes, levantándose a una con todos los comensales para beber su último vaso en honor de la «Santísima» (María), diciendo: «La Santísima sea propicia a esta casa.» Todos los comensales repetían el mismo augurio y se daba por terminado el banquete, ya que no era permitido continuar la fiesta después del brindis en honor de la «Santísima».

Entre los «iconos» más venerados, quizá sea el más célebre el del monasterio georgiano de Iviron en el monte Athos, colocado sobre la puerta de entrada de la iglesia del monasterio («portaitissa»). Los monjes,

antes de entrar en la iglesia se postran ante aquel icono (v. Peters, P., *Histoires monastiques géorgiennes*, en «Anal. Boll.», 33-379 [1917-1918] 43). Una copia del mismo fue colocada por el zar en una capilla situada al lado de la entrada principal de la muralla interna del Kremlin y fue llamada «Iverskaia». Es la más venerada de Rusia.

BIBL.: AGAGIANIAN, F., *Il Concilio di Efeso e il culto della Madre di Dio nella Chiesa Armena*, en la Revista Mariana «Mater Dei», a. 1932, pp. 87-96; OUDENRIN, M. A. (VAN DEN), *Die «Frati Armeni» und die Laurentianische Liliane*, en «Muscon», 64 (1951) páginas 279-292; TARCHNISVILI, M., *La Madre di Dio nell'antica tradizione georgiana*, en «Alina Socia Christi», VIII, 1952, pp. 74-79; TALLON, M., S. J., *Le culte de Marie en A.*, en Du Manoir, IV, pp. 90-916; HINDIÉ, G., *Pietà mariana tra la gente armena*, en «Maria e la Chiesa del Silenzio», Roma 1957, pp. 17-20.

ARNALDI, DOMINGO. — Nació en Castellaro (Liguria), en 1818. En 1836 ingresó en la Compañía de Jesús, en Roma, donde completó sus estudios, y allí permaneció hasta el año 1848, en que se fue a Roma y se reintegró a su familia. En Génova promovió diversas empresas. El cardenal G. Pecci fue su amigo y admirador. En 1879 comenzaba sus publicaciones sobre la inmortalidad de Nuestra Señora, como: 1) *Super transitu beatæ Mariæ Virginis Deiparæ expertis omni labe culpæ originalis dubia proposita...*, Génova-Milán 1879, XLVIII-464 pp. A éste siguieron otros trabajos, a saber: 2) *Note illustrative sul Transitio di Maria Santissima Immacolata, secondo il messale e il breviario romano*, Acqui 1881, 198 pp.; 3) *Patrologia latina sul transitio della B. V. Maria Madre di Dio. Dialogo*, Acqui 1882, XI-470 pp.; 4) *Super definibilitate dogmatica Assumptionis corporeæ B. V. M. Deiparæ immaculatæ. Oratio academica...*, Turín 1884; 5) *La definibilità dell'Assunzione corporea di Maria SS. Vergine Madre di Dio. Dissertazione accademica*, Turín 1884, 77 pp. Bajo el seudónimo de Adricomio Giusto publicó la *Protesta contro il canonico dottore Luigi Grassi*, Génova, 8 de agosto de 1882, y una *Lettera sopra l'Oremus dell'Immacolata Concezione*, que provocó una condena de parte de Mon. Magnasco, Arz. de Génova. Es también anónimo el opúsculo *L'Assunzione della B. Vergine Maria. Osservazioni ad un articolo dell'Archivio* («Archivio di

Letteratura biblica ed orientale» de Turín) per un associato del medesimo periodico, Turín 1884.

La opinión de A. sobre la inmortalidad de Nuestra Señora suscitó un gran número de admiradores y otro de encarnizados opositores, en relación con los cuales A. escribía, bromeando: «Induratum est cor Pharaonis, non vult dimittere immortalitatem». El 5 de octubre entró de nuevo en la Compañía de Jesús, y murió en Génova el 28 de febrero de 1895.

BIBL.: GIACINTO, A., O. F. M.; D. A., *Appunti bio-bibliografici*, en «Atti del Congr. Mariano dei Frai Minori d'Italia», Roma 1948, pp. 381-401; ID., *La dottrina di D. A. sull'Assunzione della B. V. Maria*, en «Marianum», 12 (1950) pp. 56-87; 141-169.

ARNOLDO DE BONAVALLE. — Abad benedictino. Murió en 1160. Es autor del *De Laudibus beatæ Mariæ* (PL 189, 1725), una profunda meditación sobre la Pasión de Cristo y la Compasión de María. La Virgen, en el Calvario, es Medianera entre Cristo y nosotros, a la manera como Cristo es Mediador entre el Padre y nosotros. No sólo se inmola Ella juntamente con su Hijo, «crucificada con Él», sino que Ella inmola a su Hijo: su sacrificio y el de su Hijo constituyen un solo holocausto. Tanto la vida de Cristo como la de María culminan en el Calvario. A. es el primero que expresa con términos claros y explícitos la cooperación inmediata de María a la Redención, y ha tenido muchos imitadores.

Es particularmente digno de notarse el hecho de que Jesús muestre al Padre la llaga de su costado, y María muestre al Hijo, al mismo tiempo, el seno que lo ha amantado. Esta actitud de María hacia su Hijo se ha inspirado en una escena de la *Iliada*: no habiendo conseguido Priamo aplacar a Héctor, la madre de éste descubre su pecho y le suplica que se acuerde del seno que en otro tiempo lo ha alimentado. A. creaba de este modo su nuevo tema iconográfico que ha inspirado a muchos artistas.

BIBL.: CANNEZ, J. M., en DSP, I, pp. 888-890; LAURENTIN, R., *Marie, l'Eglise et le Sacerdote*, Paris 1952, pp. 145-155; LECLERCQ, J., en Du Manoir, II, pp. 563-64.

ARQUEOLOGÍA (mariana). — La A., en su cualidad de «ciencia de las cosas anti-

guas», nos revela la fe y la devoción de la Iglesia antigua a María. Esto dio origen a una Mariología arqueológica, basada en los monumentos antiguos de la Iglesia (por ejemplo, pinturas, esculturas, epígrafes). Sin embargo, semejantes monumentos, más que un «monumento teológico» propiamente dicho, o sea, más que una fuente de verdades de fe, son una ilustración de las mismas (v. *Iconografía*).

Una buena muestra de A. M. es la que da Leclercq en DACL, art. «Marie», t. X, coll. 1982-2043.

BIBL.: GARCÍA VILLADA, *Arqueología mariana*, en «Razón y Fe», a. IV, n. 38, pp. 191-208; t. X, páginas 204 ss.; LIAL, H., S. J., *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmalern der Kalakomben, Dogmen- und Kunstgeschichtlich bearbeitet*, Freiburg-im-Br. 1887.

ARQUITECTURA. — También la arquitectura, lo mismo que las bellas artes, ha ensalzado en todo tiempo, en todo lugar, de todas las maneras y bajo las más espléndidas formas, a la augusta Reina del universo. No existe «una arquitectura mariana», como existe una «literatura mariana»; pero existen innumerables iglesias y casas, a veces verdaderamente regias, erigidas por la A. a la Virgen, como para compensarla por su humildísima casa de Nazaret. He aquí una breve reseña de las principales, según las varias épocas y estilos.

I. *En la Edad Antigua*. Habiéndose superado, con la paz de Constantino, el sangriento período de las persecuciones, comenzaron a surgir, más o menos contemporáneamente, tanto en Oriente como en Occidente, las primeras iglesias dedicadas a la Virgen. En Roma, la más antigua iglesia dedicada a la Madre de Dios acaso sea la de Santa María la Mayor: una sumptuosa restauración de la basílica Liberiana, efectuada por iniciativa de Sixto III (432-440) en memoria del Concilio de Efeso (431); «Virgo Maria tibi Sixtus nova templa dicavi». Casi contemporánea parece ser la basílica de Santa María en el Transtévère, a la que siguen, con el mismo estilo basilical de las anteriores, Santa María la Antigua, Santa María «in Domnica» (iglesia de la Navicilla) y Santa María «de Arco coeli».

En Oriente, y precisamente en Éfeso, en el 431 (como lo recuerdan las actas de aquel Concilio) existía ya una basílica dedicada a María. Poco después se erigió en Jerusalén, por iniciativa del patriarca Juvenal (425-458), una iglesia junto al camino que va de Jerusalén a Belén. Otras iglesias marianas fueron erigidas más tarde en Constantinopla, por la emperatriz Pulqueria (453); en Nápoles y en Palestina, por Sabas; en el monte Garicín, por Justiniano.

Del s. v en adelante se levantan iglesias dedicadas a María no sólo en Italia (por ejemplo, en Ferentino, en Valeria, etc.), sino también en Francia y en la baja Alemania, las cuales cuentan con insignes catedrales, por lo general de estructura basilical. Procopio nos hace saber que se erigían, en todas las partes del imperio, edificios dedicados a la Virgen con una decoración en tan alto grado suntuosa que excitaban la admiración de los fieles.

II. *En la Edad Media.* Predominan el estilo románico (derivado del arte de Roma) y el gótico.

En el estilo románico, que floreció con caracteres diversos en el s. xi, en Italia, en Francia, en España y en Alemania, surgen las iglesias de Parenzo y de Torcello, las célebres catedrales de Monreal y de Cefalú, la iglesia de la Martorona y, sobre todo, la capilla Palatina de Palermo, erigida por Ruggero II «ad honorem Dei et beatae Virginis Mariae intra nostrum regale palatium», la catedral de Pisa, etc. Son dignas de especial relieve, en Francia, las catedrales de Chartres, la de Puy-en-Velay, Notre-Dame-du-Port y Notre-Dame d'Orcival (en Auvergne) y la catedral de Poitiers. En Alemania, Santa María del Capitolio de Colonia.

Al estilo románico sucede, en los ss. xii-xv, el estilo gótico. Surgió en Francia, y rápidamente se extendió por toda Europa, si bien modificándose por el contacto con los diferentes pueblos. Los cistercienses, en virtud del estatuto capitular de 1131, en los siglos xii y xiii (edad de oro de la Orden) levantarán en honor de la Virgen una imponente serie de iglesias góticas, admirables por su austera sencillez y distinción: Fontenay, Pontigny, Obazine, Senanque y

Noirlac, en Francia; Casamari y Fossanova, en Italia; Esterbach, Arensburg, Heisterbach, en Alemania; Huerta, en España; Alcobaça, en Portugal; Furness, Fountains Abbey, en Inglaterra, etc. Entre las catedrales góticas erigidas en Francia en los siglos xii y xiii, dominan: «Notre-Dame» de París, de Laon, de Chartres, de Rouen, de Reims, de Amiens, de Coutances, de Bayeux y de Evreux. Estos templos encantadores surgían con la voluntaria y entusiasta colaboración de grandes masas de fieles, los cuales transportaban materiales, etc. Ninguno era admitido al honor de semejante trabajo en obsequio de la augusta Reina del cielo, si antes no se confesaba y reparaba los daños ocasionados a su prójimo.

En Italia, entre los varios templos góticos erigidos en los ss. xiii y xiv, son dignos de particular mención, en Florencia, Santa María Novella y Santa María del Fiore (de Arnolfo di Cambio), la catedral de Siena (de Juan Pisano), la catedral de Orvieto (de Lorenzo Maitani), la catedral de Milán, etc. En España, baste indicar las catedrales de Toledo, de León y de Burgos. En Inglaterra, tenemos las antiguas catedrales de Worcester, de Durham y de Lichfield.

III. *En la Edad del Renacimiento.* Felipe Brunelleschi (1377-1406), «el Colón de la Arquitectura», da a Florencia su obra maestra con la fachada de Santa María Novella. Bramante (1444-1514) da a la A., entre tantas otras obras maestras, el templo de la «Consolazione» de Todi. Miguel Ángel da a Roma, además de la cúpula de San Pedro, la iglesia de Santa María de los Ángeles en las termas de Diocleciano. En el seiscientos, siglo del barroco, se tiene en Roma la iglesia «Chiesa Nuova», de Borromini, y Santa María del Popolo, de Bernini; en Venecia, el templo de la B. Virgen de la Salud, de Longhena.

En España se levantaba, en 1681, el actual santuario de N.ª S.ª del Pilar, obra de Herrera.

En los ss. xvii y xviii son modelos del rococó N.ª S.ª de las Ermitas de Einsiedeln, en Suiza, y varias otras iglesias, tanto del antiguo como del nuevo mundo.

IV. *En nuestro siglo.* En nuestros días se ha obrado una verdadera innovación arquitectónica, sostenida y alimentada por los nuevos materiales de construcción (cimiento armado, vigas y torres de hierro, etc.). Muchas iglesias marianas, tanto en el antiguo como en el nuevo mundo, han sufrido este influjo innovador.

BIBL.: BALLERO PES, P., *Le chiese di Roma*, Roma 1950; DELAPORTE, Y., *Les belles demeures de Notre-Dame Marie et l'architecture*, en DU MANOIR, V. París 1938, pp. 781-790.

ARTE (mariano). — El A. ha encontrado siempre en María —que es la más alta expresión creada de la increada belleza de Dios— una fuente inexhausta e inagotable de inspiración, como mujer, como virgen, como medianera entre Dios y los hombres, como reina, inmaculada, asunto, etc. «Todas las gracias que María ha hecho llover sobre el arte en los dos milenios de la era cristiana, y todos los dones que las artes han ofrecido en homenaje a la Madre de Dios, son tan conocidos, que parece superfluo intentar tratarlo de nuevo» (Mezzana Corrado, *Maria nell'arte moderna*, en «Studi Mariani» 1942-1943, Milán, p. 235).

Un cuadro de Federico Overbeck (1789-1869) reproduce de un modo genial el tema de la influencia de María en el A. Representa, arriba, la suavísima figura de María envuelta en un nimbo de gloria, rodeada de ángeles y de santos; y abajo, todo lo más célebre de la tierra en materia de artes, reunido en torno a una fuente de la que se eleva a lo alto hacia el trono de María un gran chorro de agua, como emblema vivísimo del genio. Este cuadro es síntesis de historia. Para convencerse de ello basta echar una rápida ojeada a la historia de la pintura (v.) y de la música (v.).

BIBL.: ROHAULT DE FLEURY, *La Sainte Vierge dans les arts*, 2 vols., París 1878; ROSCHINI, G. M., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, vol. II, Madrid 1955, pp. 513-518; FREY, D., *La Vergine e la sua immagine nell'arte*, Roma 1925. Puede hallarse no poca bibliografía en RÉAN, L., *Iconographie de l'art chrétien*, t. II, *Nouveau Testament*, París 1957, páginas 124-128.

ASIA MENOR. — Hacia la mitad del s. iv, se erigió en Éfeso una iglesia a la «Santísima y siempre Virgen María» según la inscripción que nos da a conocer la carta

de Ignacio (v. Keil, J., *Die Marienkirche in Ephesos*, Viena 1932, inscripción núm. 34, pp. 63-65). Es la iglesia en la que tuvo lugar el célebre Concilio de Éfeso del 431, en el que fue solemnemente definida la divina maternidad de María. Había otra iglesia dedicada a María, del s. iv, en Tiro, como se ve por una inscripción inédita de fines del s. v o de principios del vi, en la que se menciona «la antigua Santa María» (v. Tallon, M., *Le culte de la S. Vierge...*, p. 897, v. bibl.). Según Enclart (*Les monuments des croisés dans le Royaume de Jérusalem*, p. 403) la ciudad de Tortosa habría sido la poseedora de la más antigua capilla consagrada a la Virgen, destruida por un terremoto en el 387, que dejó intacto el altar (del que se dice que fue consagrado por San Pedro) y el icón de María (pintado, según se dice, por S. Lucas), considerados desde entonces como objetos milagrosos. Hay en su favor algunas fuentes medievales (Guillermo de Tiro, el señor de Joinville, Santiago de Vitry y Guillermo de Oldenburg). Otro templo de finales del s. v se hallaba en Mileto dedicado —como se echa de ver por la inscripción «a Nuestra Señora la Santa gloriosa Madre de Dios y siempre Virgen María» (v. Grégoire, H., *Recueil des Inscriptions chrétiennes d'Asie Mineure*, I, 1922, p. 70, n. 224). Después del Concilio de Éfeso las iglesias dedicadas a la «Madre de Dios» se multiplicaron. Nos parecen de particular interés las invocaciones a la Virgen grabadas en piedra que se encuentran en S. Eustaquio, las cuales se remontan al siglo xii y revelan la fe que los asiáticos de aquel tiempo tenían en María: «O toda santa Madre de Dios, ven en mi socorro» (v. Jerfanion, G. de, S. J., *Mélanges d'archéologie anatolienne*, Beyruth [*Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*], III, p. 252, n. 169); «Madre de Dios, ven en ayuda de tu sirvo Constantino, monje y sacerdote, pecador» (Ibid., t. I, p. 168); «Madre de Dios, toda santa, sálvame, miserable, tu siervo Basilio, hijo de Basilio» (Ibid.).

BIBL.: TALLON, M., S. J., *Le culte de la Vierge Marie en A. M. du premier au XV siècle*, en DU MANOIR, IV, 885-916; REGIS, PH. DE, *La Sainte Vierge et l'Orient Chrétien*, Ibid., pp. 711-728; PSALTY, F., *Notre-Dame d'Éphèse. Les ruines de la maison de la*

Virge Marie à Panaya-Capuli, Güler Basimevi. Estambul 1955, 16 pp.

ASTERIO EL SOFISTA. — Floreció en la primera mitad del s. IV, y murió después del 341. Es autor del comentario *In Ps. XIII* (PG 55, 549-558). Cf. M. Richard, *Une ancienne collection d'homélies sur les psaumes I-XV*, en «Symbolae Oslovenses», 25 (1947) pp. 54-73 (in Ps. XIII, p. 67); y la *Recueil d'homélies d'Asterius le Sophiste*, ibíd., 29 (1952) pp. 24-33. Cf. Skard, E., *Bemerkungen zu den Asterius-Texten*, ibíd., 27 (1949) pp. 54-69.

ASUNCIÓN (de María Santísima). — *Qué se entiende por Asunción.* 1. El sujeto (o causa material) de la A. es la persona de Nuestra Señora, y por consiguiente, no es el alma ni el cuerpo tomados separadamente, sino el compuesto humano.

2. El objeto preciso (o causa formal) de la A. consiste en la traslación de María, en alma y cuerpo, a la gloria del cielo, al fin de su vida terrena. Así la presenta la Constitución «Munificentissimus Deus» (v.). Mientras todos los demás, al fin de su vida, son glorificados solamente en cuanto al alma y han de esperar hasta el fin del mundo la redención o glorificación del cuerpo, la Virgen, y solamente Ella, es glorificada inmediatamente después de su vida terrena, lo mismo en cuanto al alma como en cuanto al cuerpo. Así cantaba el Poeta en el XXV canto de su Paraíso: «Con las dos vestiduras (el alma y el cuerpo), no hay en este bienaventurado claustro (el cielo) más que las dos luces que antes subieron, y esto debes decirlo en vuestro mundo» (vv. 127-129). El divino Poeta se refería a la leyenda —que tuvo origen en la falsa interpretación de algunas palabras pronunciadas por Jesús y relacionadas con S. Juan— según la cual el discípulo predilecto sería llevado al cielo, en alma y cuerpo, sin morir. Con el fin de acabar con semejante leyenda, Dante finge haber tenido allí, en el paraíso, la curiosidad de cerciorarse de si la cosa era así realmente. Con tal intento, fija la mirada en la viva luz que dimana del apóstol y evangelista S. Juan. Pero éste le asegura de que su cuerpo está en la tie-

rra, como los de todos los demás mortales, y que solamente Cristo y María están en alma y cuerpo en el paraíso; y manda al Poeta que refiera eso mismo al regresar a la tierra.

Es, por tanto, ajena a la A., esencialmente considerada, la cuestión de si tuvo lugar a través de la muerte y la resurrección, o más bien por medio de la traslación inmediata a la gloria celestial, sin muerte y resurrección. No falta, en efecto, quien mantenga —y no sin sólidas razones— que la Virgen fue subida al cielo en alma y cuerpo sin morir (v. *Muerte de María*). La definición dogmática quiso prescindir por completo del hecho de la muerte y resurrección, o por lo menos dejó la cuestión a la libre discusión de los teólogos.

3. El autor (o causa eficiente) de la A. es el mismo Dios, el cual quiso, por varias razones, conceder a María también este privilegio.

4. El fin (o causa final) de la A. es la glorificación de la Inmaculada Madre de Dios y siempre Virgen.

ASUNCIÓN (LA) EN LA SAGRADA ESCRITURA. — En ningún lugar de la Sagrada Escritura se ha enseñado de manera clara y explícita la A. de María. En lo cual todos los teólogos católicos están de acuerdo. ¿Se sigue, acaso, de aquí que la A. no se contenga de algún modo en la Sagrada Escritura, ni siquiera de manera implícita? Algunos teólogos opinan así, y entre ellos Tepe (*Institutiones theologiae...*, t. III, pp. 721, 724, París 1896), Hervé (*Manuale theologiae dogmaticae*, París 1926, t. II, p. 252, n. 542), Rivière (art. *Assomption*, en «Dict. pratique des sciences religieuses», t. I, p. 476), Merkelbach (*Mariologia*, París 1939, pp. 274-275).

En cambio, en las diferentes peticiones presentadas a la Santa Sede para la definición dogmática de la A. se apela continuamente, de muchas maneras, a la Sagrada Escritura. He aquí una rápida ojeada: 1) 52 peticiones apelan sencillamente a la Sagrada Escritura; 2) 24 dicen que tal verdad está «significada» por la Sagrada Escritura; 3) 158 peticiones afirman que está

«contenida», al menos implícitamente, en la Sagrada Escritura; 4) 221 peticiones la consideran «típicamente», pero de una manera real e implícita, en varios lugares del A. T., explícitamente expuestos y completados, con explícitos testimonios, en la antigua tradición procedente de los apóstoles; 5) 153 peticiones la «prueban» con varios pasajes de la Sagrada Escritura y con el unánime sufragio de los Padres (Cf. Hentrich-De Moos, *Petitiones de A. corporea B. V. Mariae in coelum definienda ad S. Sedem delatae*, 1942, t. II, pp. 732-734).

Nuestro juicio es que la A. está contenida en la Sagrada Escritura de un modo formal e implícito: 1) en el protoevangelio (*Gén.* 3, 15), 2) en la maternidad divina, 3) en la plenitud de gracia (desde el primer instante de la existencia terrena de María), 4) en el capítulo XII del Apocalipsis, 5) en el texto de la I Carta de S. Pablo a los Corintios, donde habla de Cristo «primicia» de los que resucitarán.

1. *La A. y el protoevangelio* (*Gén.* 3, 15). Leemos: «Pongo enemistad entre ti [la serpiente seductora] y la mujer, entre tu linaje y el suyo: éste te aplastará la cabeza, y tú le mordeerás a él el calcañal.» En este célebre vaticinio (v. *Protoevangelio*) la Virgen Santísima nos es presentada por Dios unida de una manera completamente particular a Cristo, su Hijo, en la enemistad, es decir, en la lucha con el demonio, no sólo en la plena victoria sobre él. Se trata, por tanto, de una victoria, de un triunfo idéntico al de Cristo. Pero el triunfo de Cristo supone también el triunfo sobre la muerte. Otro tanto se ha de decir del de María: su triunfo se extiende también a la muerte. Cristo, en efecto —como enseña San Juan—, «ha venido a destruir las obras del diablo». Y como las obras del diablo, según la Sagrada Escritura, son tres: el pecado (*Jn.* 1, 29), la concupiscencia (*Romanos* 7, 24, 25) y la muerte (*I Cor.* 15, 16); si todos los hombres han participado de este triunfo sobre la muerte, es evidente que Aquella de la cual el mismo Redentor será linaje, deberá participar en el mismo de un modo completamente particular, o no muriendo, o resucitando inmediatamente

después, sin permanecer bajo el dominio de la muerte. Mientras el triunfo de los demás sobre la muerte sería solamente parcial, o sea final; pero no pleno, el de la Virgen, por su parte, sería plenísimo, precisamente por estar «unida a Cristo con apretadísimo e insoluble vínculo» (Bula «*Ineffabilis...*»).

Y así como había triunfado del pecado (mediante su concepción inmaculada) y de la concupiscencia (mediante su virginal maternidad), así también debía triunfar de la muerte, viéndose libre, con Cristo, de su dominio.

Ahora podemos preguntarnos: ¿Está acaso contenida esta conclusión implícitamente de un modo formal en el protoevangelio? La respuesta afirmativa parece indudable. Allí, en efecto, se revela explícitamente el triunfo total de María (con Cristo y por Cristo) sobre el demonio y sobre sus obras. Pero si se revela explícitamente el triunfo total, se sigue que también se revelan implícitamente (como parte en el todo) cada una de las tres partes de que se compone el triunfo total, es decir, el triunfo sobre el pecado, sobre la concupiscencia y sobre la muerte. Hay, por consiguiente, una ilación inmediata y no una ilación mediata, es decir, mediante un razonamiento (la conclusión teológica). En el triunfo total sobre el demonio, se inserta el triunfo parcial, contenido de un modo formal e implícito en el triunfo total. Si el todo es revelado de una manera formal y explícita, la parte (sin la cual no se da el todo) será también revelada de una manera formal e implícita. Por eso la Iglesia, así como ha definido el triunfo de la Virgen Santísima sobre el pecado (mediante la concepción inmaculada) y el triunfo de la misma en la concupiscencia (mediante la virginal maternidad), del mismo modo ha definido también su triunfo sobre la muerte (mediante la A.). Apelaron a este argumento: 1) los 113 Padres del Concilio Vaticano I que suscribieron el «Postulado» para la definición dogmática de la A.; 2) los 106 Obispos y Prefectos Apostólicos de la China, en el Congreso Nacional de la Acción Católica de Shanghai (1935); 3) los 17 Obispos del Brasil en su petición colectiva de 1901; 4) los 23 Obis-

pos unidos del antiguo Imperio austríaco en la petición colectiva de 1917. Otro tanto han hecho varios teólogos, tales como el P. Müller, el P. Friethof, etc. Dedujeron la A. del hecho de que la Virgen fue juntamente con Cristo la causa de nuestra salvación, S. Germán (PG 98, 345), S. Anselmo (PL 158, 966), Pedro de Celle (PL 202, 850) y S. Bernardino de Siena (De A., art. 3, cap. 1).

2. *La maternidad divina y la A.* Santa Isabel, movida por el Espíritu Santo, proclamaba a la Virgen Santísima «Madre del Señor», o sea, Madre de Dios: «¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?» (Lc. 1, 43.) Por consiguiente, este título de «Madre de Dios» parece pedir para María necesariamente (con una necesidad moral) la glorificación en alma y cuerpo al fin de su exilio terreno, como pide necesariamente la concepción inmaculada.

El hecho físico-moral de la maternidad humana establece entre la madre y el hijo estrechísimas e insolubles relaciones no sólo de orden físico, sino también de orden moral. Entre estas últimas está también la del cuarto precepto del Decálogo, que impone al hijo la obligación de honrar a la propia madre, teniendo para con ella todas las finezas del amor filial. A esta ley, escrita por el Creador en el corazón de todos, quiere someterse Él mismo, haciéndose Hijo de María y sujetándose a Ella. También en esto fue Él nuestro perfecto modelo. Y según esto, jamás se podría asegurar que Él hubiese honrado a su Madre y hubiese usado para con Ella de todas las finezas, de toda la perfección del amor filial, haciéndose nuestro modelo, si, pudiendo, no la hubiese preservado de la corrupción del sepulcro y no le hubiese concedido, sin demora, la gloriosa resurrección (en el caso de que Ella hubiese muerto), asociándola a su celestial bienaventuranza. Hay, por tanto, una *conexión moral* entre la maternidad y la A., fundada en la necesidad y ley moral a la que libremente quiso someterse el Verbo Encarnado, como se ve por la conducta que la Iglesia observa siempre para con María. La A. es, en efecto, muy conveniente a la Madre de Dios. Se

trata, empero, no ya de una simple conveniencia (a la cual no habría inconveniente en oponerse), sino de una conveniencia positiva, cuya oposición sería inconveniente a su dignidad de Madre de Dios. Ahora bien, todos sabemos, con S. Anselmo, que «en Dios, a cualquier inconveniente sigue lo imposible». No habría, por tanto, podido negar a María, su Madre, sin contradecirse, aquella fundamental ley de amor y aquel sentido de conveniencia que Él ha impuesto a todos los hijos para con sus propias madres. Resumiendo se puede decir: Jesús pudo preservar a su Madre de la corrupción y anticiparla la resurrección; debió hacerlo, en virtud del cuarto precepto al que Él mismo se quiso someter; luego lo hizo.

Es graciosa, a este respecto, la apóstrofe con que S. Francisco de Sales se dirige a Jesús diciéndole: «¡Oh, Señor!, dijo la corte celestial tras la muerte de María, *exurge in praecepto quod mandasti*; ordenaste a los hijos honrar a sus padres ancianos e hiciste tan general esta ley en la naturaleza que las mismas cigüeñas la obedecen. Obsérvala también ahora y no permitas que cuerpo que te engendró sin corromperse quede sujeto a corrupción; resucítalo; recíbelo en las alas de tu poder y bondad para llevarle desde este mundo a la eterna dicha. *No se ha de dudar* que el Salvador observó este precepto —añade el santo Doctor— impuesto a todos los suyos en el grado más alto de perfección que imaginarse pueda. ¿Qué hijo no resucitaría a su madre si pudiera y no la pondría en el cielo después de su muerte?» (*Asunción de la Santísima Virgen*, obras selectas de S. Francisco de Sales, I [BAC], Madrid 1953, pp. 482-3).

¡Pudo, debió, lo hizo! *Potuit, debuit, fecit*. Crece la fuerza del argumento si se piensa en el hecho de que, habiéndole ya concedido el privilegio de su Concepción Inmaculada, le concedería también el *derecho a la inmortalidad gloriosa inmediata*.

Tratándose aquí de dos premisas (la mayor y la menor) reveladas, es necesario decir que también la conclusión (es decir, la A. corporal) es *formalmente*, aunque *implícitamente*, revelada. Se ha argumentado de esta manera, en pro de la A., en unas

337 peticiones (Cf. Hentrich-De Moos, *op. cit.*, t. II, p. 379).

3. *La plenitud de gracia y la A.* La Virgen recibe del ángel el saludo «llena de gracia» (Lc. 1, 28). Esta plenitud de gracia, según la enseñanza de los Padres y de la Iglesia, se extiende a todos los instantes de la vida de María, del primero al último, excluyendo, por lo tanto, en Ella cualquier clase de pecado, tanto original como actual. En virtud de esta plena exclusión de todo pecado, la Virgen fue el único miembro de la humanidad que se halló en aquel mismo estado de justicia original con que se encontraba Adán antes de caer en la culpa, con todos aquellos dones sobrenaturales y preternaturales (a excepción del don de la impasibilidad, ya que la pasibilidad era necesaria en María, dado su oficio de Corredentora), y, por consiguiente, tenía derecho, según el plan divino, a las mismas prerrogativas del Adán inocente. Y, precisamente, una de las prerrogativas del Adán inocente era la de pasar de la prueba del exilio a la gloria de la patria, inmediatamente después de terminado el tiempo de la prueba, sin pasar por la muerte (Rom. 12, 15, 19). También María, a causa de su original inocencia, o no debía morir o, si moría, debía resucitar inmediatamente, revistiéndose de gloria inmortal. Fueron 171 las peticiones que basaron su argumentación en favor de la A. en el hecho de su Concepción Inmaculada (Cf. Hentrich-De Moos, *op. cit.*, t. II, p. 739). También Pío IX, en la carta a la reina Isabel de España, reconocía el nexo íntimo entre la Inmaculada Concepción y la Asunción. Esta conclusión, basándose en las premisas reveladas, puede considerarse también formalmente, aunque de manera implícita, como revelada.

4. *La Mujer del Apocalipsis y la A.* A las aserciones escriturísticas implícitas, asimismo de un modo formal, se puede añadir también una cuarta que se acerca mucho a la aserción explícita de la A.: es la que se toma del c. XII del Apocalipsis (v.), donde, efectivamente, se habla de una mujer, de una persona humana con alma y cuerpo, y se dice que «se le dieron dos alas de la gran águila para que volase al desierto. a

su lugar, donde debe ser alimentada por un tiempo, y dos tiempos, y medio tiempo, lejos de la vista de la serpiente» (Ap. 12, 14). Una posible alusión a la A. de María (sin pasar por la muerte) la vio ya en las sobredichas palabras el palestinese S. Epifanio cuando escribió: «Por otra parte, el Apocalipsis de Juan dice que el dragón se precipitó sobre la mujer que había engendrado al hijo varón, y que le fueron dadas las dos alas del águila, y fue transportada al desierto para que el dragón no pudiese alcanzarla. Es posible que esto se haya verificado en María» (*Haeres.*, LXXVIII, 11, PG 42, 716). Puede ser que, como observa el P. Jugie (*La mort et l'A. de la Sainte Vierge. Etude historico-dogmátique*, Ciudad del Vaticano 1944, pp. 34-35), el sacerdote Timoteo de Jerusalén, al afirmar la inmortalidad de Nuestra Señora, elevada por Jesús «a la región de la Ascensión», es decir, al cielo, fuese el eco de una tradición que se remonta a S. Juan (*Homil. in Simeon et Ananiam*, PG 86, 245).

Otra alusión, todavía más clara, a la presencia de la Virgen en el cielo, glorificada en alma y cuerpo, se puede sacar del primer verso del mismo capítulo XII: «Apareció en el cielo una señal grande, una mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas.»

Teniendo en cuenta la interpretación mariológica que algunos Padres y no pocos escritores de hoy dan a este pasaje, interpretación que es corriente entre los exegetas, se puede afirmar con razón que aquí el Discípulo amado a quien María fue confiada, quiso hacer una fugaz alusión a la manera cómo Ella terminó su vida terrena y a su completa glorificación en alma y cuerpo en el cielo, evadiéndose así plenamente a las insidias del dragón infernal y alcanzando sobre él un completo triunfo, lo mismo que Cristo al que estaba asociada.

5. *Cristo y María, primicias de la resurrección.* Otro testimonio implícito lo encontramos en la primera epístola de S. Pablo a los Corintios (15, 20-22), donde se dice: «Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que mueren

[enunciación de la tesis]. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre [vino] la resurrección de muchos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados [prueba de la tesis], cada uno a su propio tiempo: Cristo, como primicia, y después los de Cristo, cuando Él venga [conclusión].»

Analicemos brevemente, resumiendo, el denso razonamiento de S. Pablo: a) Enuncia la tesis; b) aduce las pruebas de la misma; c) saca la consecuencia.

1) Enuncia, ante todo, la tesis (v. 20), a saber: «Cristo ha resucitado [como] primicia de los que ya descansan [en el sueño de la muerte].» Esta tesis o enunciación general —como se echa de ver también por la consecuencia (con la que se identifica)— equivale a dos aserciones particulares, o sea: 1.ª, la resurrección de Cristo exige y determina la resurrección de todos los que se han muerto; 2.ª, la resurrección de Cristo y la de los otros no pertenecen a la misma categoría o rango: a Cristo —causa de la resurrección de los otros— pertenece la primicia, es decir, la prioridad en el resucitar; a los demás, a su vez, pertenece la resurrección al fin del mundo, cuando Cristo venga por segunda vez. Esta es la tesis paulina. Enunciada la tesis, el Apóstol pasa a las pruebas.

2) Para probar su tesis enuncia (v. 21) el llamado principio de recirculación (Cristo es el contrapuesto a Adán), fundado (v. 22) en el llamado principio de solidaridad (de todos los hombres tanto con Cristo como con Adán, sus cabezas morales).

Enunciado, en primer lugar, el llamado principio de recirculación, a saber: un hombre (Adán, como cabeza universal de la humanidad pecadora) causa instrumental de la muerte de todos los hombres; otro hombre (Cristo, nuevo Adán, en oposición al primero, nueva cabeza moral de la humanidad regenerada) causa instrumental de la vida de todos los hombres. En otros términos: Dios, en su plan divino ha determinado que la causa de la vida (por un paralelismo antitético) sea del todo opuesta a la causa de la muerte: he aquí el principio de la recirculación. Queda todavía sin

resolver el misterio de nuestra muerte (en Adán y por culpa de Adán) y de nuestra resurrección a la vida (en Cristo y gracias a Cristo): es lo que hace el Apóstol en el versículo siguiente (v. 22). Dice así: «como en Adán todos hemos muerto, así en Cristo todos somos vivificados». Pero para morir todos en Adán, es necesario que todos sean concentrados y como recapitulados en Adán, constituyendo con él una sola persona moral. Existe, pues, una evidente solidaridad entre los hombres y el primer Adán (para la muerte) y entre los hombres y el segundo Adán, Cristo (para la vida). Esta nuestra solidaridad con Adán y con Cristo, a causa de la naturaleza humana común, nos explica mejor que ninguna otra cosa cómo por medio de un hombre (Adán), vino a todos la muerte, y por medio de otro hombre (el nuevo Adán, Cristo), a todos ha venido la vida: porque todos, después de haber sido incluidos en Adán (cabeza moral de la humanidad pecadora), fuimos después incluidos en Cristo, nuevo Adán (cabeza moral de la humanidad redimida).

3) Enunciada la tesis y aducidas las pruebas, pasa el Apóstol a la conclusión (v. 23), es decir, a la resurrección universal tanto de Cristo como de los que son de Cristo (miembros de Cristo, cabeza de la humanidad redimida). Estas dos categorías de los que resucitan (Cristo y los cristianos) no resucitan en el mismo orden: Cristo inmediatamente, como «primicia» de la cosecha (con una resurrección privilegiada), y los otros, los cristianos (incorporados a Cristo, su cabeza moral), al fin del mundo (con una resurrección común, como residuo de la mies. Y se comprende: si Cristo es la causa o principio activo de la resurrección de todos, es natural que su resurrección sea privilegiada y se realice antes de la resurrección común de todos los demás, según el adagio filosófico: «El primero en cualquier orden es causa de todos los que están en ese orden.» Cristo, en efecto, es la cabeza (parte vivificante activa), y todos los demás son sus miembros (parte vivificante pasiva).

De lo dicho se puede concluir: en el orden con que se efectúa la resurrección, hay dos categorías: la de las primicias

(Cristo) y la del resto de la mies (los cristianos, todos los que son de Cristo).

También María (caso de que hubiese muerto) debía resucitar. Por consiguiente, se puede preguntar: ¿A cuál de estas dos categorías pertenece su resurrección? ¿A la de las primicias (la de Cristo) o a la del «resto de la mies», es decir, a la de todos los demás? El mismo S. Pablo nos pone en la mano los principios para responder, para resolver la cuestión y para concluir que la Virgen Santísima pertenece a la categoría de las primicias y no a la del resto de la mies. S. Pablo, en efecto, para proclamar que Cristo pertenece a la categoría de las primicias, echa mano del principio de recirculación fundado en el principio de solidaridad. Por tanto, la prueba aducida por el Apóstol, si vale para Cristo (en línea primaria), vale también para María (en línea secundaria). En efecto, en virtud del principio de recirculación, el orden de reparación de la vida corresponde —con paralelismo antitético— al orden de la prevaricación o de la muerte. Este principio de recirculación lo deduce S. Pablo evidentemente del Génesis (3, 15), de aquellas palabras dirigidas por Dios a la serpiente inmediatamente después de la caída de nuestros primeros progenitores: «*Quia fecisti hoc...* Por haber hecho esto, pongo perpetua enemistad (hostilidad) entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo: éste te aplastará la cabeza, y tú le morderás el calcañal»; es decir, así como tú has arruinado al género humano por medio de una mujer y de un hombre (Eva y Adán), así yo lo salvaré por medio de otra mujer y de otro hombre (María y Cristo). La muerte, pues, ha caído sobre la humanidad, no sólo a causa de un hombre (Adán), sino también a causa de una mujer (Eva). San Pablo se limita a poner de relieve la parte del hombre (la parte primaria) sin ocuparse expresamente de la parte de la mujer (la parte secundaria). Esta parte de la mujer, empero, la puso bien de relieve (deduciendo del protoevangelio) el autor inspirado del Eclesiástico cuando dijo: «De la mujer tuvo comienzo el pecado y por causa de ella todos se mueren»: «*A muliere initium*

factum est peccati, et per illam omnes morimur» (25, 33).

Mientras S. Pablo, refiriéndose a la narración del Génesis, pone solamente de relieve la parte principal, o sea, la relativa a Adán, el autor del libro del Eclesiástico, por su parte, refiriéndose también a la narración del Génesis, pone solamente de relieve la parte secundaria, la que corresponde a Eva, tanto en la culpa como en la pena (la muerte). Por consiguiente, uniendo las dos exposiciones (la de S. Pablo y la del autor del Eclesiástico) tenemos la expresión completa de la narración del Génesis, es decir, completamos el principio de recirculación: «Así como, debido a un hombre y a una mujer (Adán y Eva), nos vino la muerte, así, debido a un hombre y a una mujer (Cristo y María) nos vino la vida, la resurrección de la muerte.» Por tanto, si Cristo en virtud de este principio (o sea, por ser causa de la vida) pertenece a la categoría de las «primicias», también María (aunque en segundo lugar), en virtud de este mismo principio (es decir, por ser causa de vida), pertenece a la categoría de las «primicias», no al resto de la mies. También María, como Cristo (aunque en segundo lugar), debió gozar (si es que murió) del privilegio de una anticipada resurrección, sin esperar al fin del mundo la segunda venida de Cristo. Más brevemente: quien pertenece a la categoría de las primicias de los que han de resucitar goza del privilegio de una anticipada resurrección. Y María (inmaculada) juntamente con Cristo (inmaculado), en virtud del principio de recirculación, pertenece a la categoría de las «primicias» de los que han de resucitar. Por tanto, María goza, juntamente con Cristo, del privilegio de una anticipada resurrección. Tanto la proposición mayor como la menor son de fe, ya que están contenidas explícitamente en la Sagrada Escritura. Se sigue, por consiguiente, que también la conclusión (la anticipada resurrección de María) es de fe, es decir, está contenida de un modo formal implícito en la Sagrada Escritura.

Crece la fuerza de este argumento si se considera la base del principio de recirculación, o sea, el principio de solidaridad.

Según S. Pablo, si somos solidarios con Adán y con Cristo (en virtud de la naturaleza humana común) se lo debemos a María, la cual libremente dio a Cristo esa naturaleza humana que lo hace solidario con Adán y con nosotros. Dice, en efecto, el Apóstol: «Envió Dios a su Hijo, hecho de mujer... para que recibiésemos la adopción» (Gál. 4, 4-5). Por consiguiente, la solidaridad que María tiene con Cristo es anterior a la nuestra, tanto lógica como cronológicamente. Según esto, decimos: la solidaridad con Cristo es, por sí misma, causa de resurrección. Pero como la solidaridad de María con Cristo es anterior a la de todos los demás, también la resurrección de María es anterior a la de todos los otros, tanto lógica como cronológicamente. Por tanto, también María pertenece, en virtud del principio de solidaridad, a la categoría de las «primicias».

Pero el principio de recirculación, enunciado por S. Pablo (y por los Padres), que se basa en el protoevangelio (Gén. 3, 15), expresa además la asociación de María y Cristo (nueva Eva con el nuevo Adán) en la lucha y en el pleno triunfo sobre el demonio, como hemos ya expuesto en el argumento tomado del protoevangelio (Génesis 3, 15).

BIBL.: FONSECA, I. G. DE S. J., *L'A. di Maria nella Scrittura*, Roma, Pont. Inst. Bibl., 1948, 50 pp.; MARIANI, B., O. F. M., *L'A. di Maria SS. nella S. Scrittura*, en «Studi Mariani», I, pp. 44-61; MALO, A., O. F. M., *La Bible et l'A.*, en «Vers le dogme de l'A.», pp. 104-122; GALIUS, T., S. J., *A. B. M. Virginis ex Protoevangelio definiti*, en «Divus Thomass» (Plac.) 42 (1949) pp. 121-141; Id., en «Verbum Domini», 28, pp. 270-281; TUYA, M. DE, O. P., *El Nuevo Testamento y el misterio de la A. de la Virgen*, en «Ciencia tom.», 77 (1950) pp. 84-104; ASSOUD, N., O. F. M., *Tace dell'Assunta la Bibbia?*, en «Nipotes 1950», 31 pp.; BEA, A., S. J., *La Sacra Scrittura, ultimo fondamento del dogma dell'A.*, en «Civ. Catt.», 1950, IV, pp. 547-561; BISONNETTE, G., A. A., *The twelfth chapter of the Apocalypse and Our Lady's Assumption*, en «Marian Studies», 2 (1951) pp. 170-177; PEINADOR, M., C. M. I., *De argumento scripturistico in Bulla Dogmatica (Munificentissimus Deus)*, en «Eph. Mar.», 1 (1951) pp. 27-44; Id., *ibid.*, pp. 395-404; *La salutación angélica (Lc. 1, 28) como argumento scripturistico en la Bulla «Munificentissimus Deus»*, en «Marianum», 14 (1952) pp. 197-210; RABANOS, R., C. M. F., *La argumentación escriturística en la Bulla, en «Est. Mar.», XII, pp. 43-66; TEBELO DE ORBISO, O. F. M. Cap., «Contiénese en la Escritura la A. de la Virgen?», en «Est. Franc.», 54 (1953) pp. 5-26; GONZÁLEZ ROIZ, I. M., *La A. de la Virgen en Rom. 8, 19-21*, en «Cult. Bibl.», 8 (1951) pp. 44-47; JUGIE, M., A. A., *Le dogme de l'A. et le chapitre XII de l'Apocalypse*, en «Marianum», 14 (1952) pp. 74-80; RIVERA, A., C. M. F., *El argumento escriturístico en la Bulla «Munificentissimus»*, en «Est. Bibl.», 10 (1955) pp. 145-163;*

BOVER, I., S. J., *La A. corporal de la Virgen María a los cielos en la Sagrada Escritura*, en «Rev. Esp. de Teol.», 6 (1946) pp. 163-183.

ASUNCIÓN (LA) EN LA TRADICIÓN. — Dividamos el largo camino de la Tradición en cuatro estadios: I. *La A. en los cinco primeros siglos*; II. *La A. en el s. VI*; III. *La A. del s. VII al X*; IV. *La A. a partir del s. X hasta hoy*.

I. *La A. en los cinco primeros siglos.* Durante este primer período sólo tenemos, en la Tradición, algunas huellas y aserciones explícitas, a saber: 1) la aserción de San Efrén (s. IV) en torno a la incorrupción del cuerpo virginal de María: «Muere —así canta él—, pero los signos virginales no son disueltos» (Ricciotti, *GPinni alla Vergine*, p. 62); 2) la aserción de S. Ambrosio († 379), según el cual, si la Virgen Santísima se hubiese muerto en el Calvario con Cristo habría sido en seguida resucitada por Él (*De inst. Virg.*, c. 7, n. 49, PL 16, 233); 3) la aserción (aunque bastante discutida) de San Gregorio Niseno, para quien «la muerte habría triunfado desde Adán hasta María», contra la cual «se habría quebrantado» (*De virginitate*, lib. 13, PG 46, 377 CD); 4) la aserción de Timoteo de Jerusalén (431?), según el cual «la Virgen habría permanecido inmortal hasta hoy, ya que el que había morado en Ella, la ha trasladado a los lugares de su Ascensión» (*Homilia in Simeonem et Annam*, PG 86, 245 C); 5) la aserción de San Epifanio, el cual, además de afirmar que «nadie sabe cuál haya sido el fin terrestre de la Madre de Dios» (*Adv. Haer.*, l. 3, PG 42, 176), es decir, si ha muerto y cómo ha muerto, asegura que su fin terreno fue «lleno de prodigios», y se hace la siguiente pregunta retórica: «¿Cómo Santa María no va a poseer «con la carne» el reino de los cielos?» (PG 41, 777b); 6) la aserción del óptusculo siríaco *Obsequia B. Virginis*, según el cual el alma de María, después de la muerte, se habría unido inmediatamente al cuerpo (Cf. W. Wright, *Contributions of the apocryphal Literature*, Londres 1865, pp. 42-51, 55-65, 11-16): es el más antiguo testimonio explícito que hoy se conoce en torno a la resurrección de la Virgen; 7) la aserción de Moisés de Core-

ne (482) en un canon del oficio del 15 de agosto.

A los últimos años del s. v se remontan, según parece, las más antiguas narraciones apócrifas del tránsito de María. En ellas podemos también ver siquiera un vestigio de la A.

II. *La A. en el s. VI.* En este siglo comienza a celebrarse, en Oriente, la fiesta del Tránsito o Dormición de María. El emperador Mauricio (582-602) —según el testimonio de Nicéforo Calixto († 1335)— habría impuesto, con un edicto especial, la fecha del 15 de agosto (*Hist. Eccl.*, XVII, c. 28, PG 147, 292).

La *Iglesia Copta*, desde los tiempos del patriarca Teodosio († 567), admitió la resurrección gloriosa de María, que habría tenido lugar, según ella, 200 días después del entierro. Dicho patriarca compuso una larga narración de la muerte de María y estableció la fiesta de la muerte (el 21 de Tobi=16 de enero) distinta de la de su resurrección gloriosa (16 de Mésoré=9 de agosto) (Cf. M. Chaîne, *Le discours de Théodose patriarche d'Alexandrie, sur la Dormition*, en «Rev. de l'Or. chrét.», 1933-34, pp. 272-304). Esta creencia se ha mantenido hasta hoy.

Otro tanto hay que decir de la Iglesia etiópica o abisinia, que siempre fue vasalla de la Iglesia copta. También esta Iglesia celebra separadamente la fiesta de la muerte y de la resurrección de María.

La Iglesia armenia reconoce asimismo la gloriosa resurrección de María, de lo que da fe el Sinaxario de Ter Israel, que se remonta a los comienzos del s. XIII, con la fiesta del 15 de agosto (Cf. G. Bayan, *Le Synaxaire arménien de Ter Israel*, en PO, V, p. 375), y que aun hoy está en uso.

En cambio, la Iglesia siríaca jacobita, contrariamente a la Iglesia copta y abisinia, la cual celebra el 15 de agosto el recuerdo de la muerte de María, ignora su resurrección gloriosa y admite la traslación del cuerpo incorrupto a un lugar desconocido.

La creencia de la Iglesia nestoriana es bastante vaga.

El objeto de esta fiesta está suficientemente indicado por los mismos nombres que la designan y, más todavía, por las fórmulas

litúrgicas empleadas. Algunas de ellas expresan claramente la doctrina de la A. Otras, en cambio, más bien la niegan, o dan una solución imperfecta, limitándose a la sola incorrupción del cadáver virginal de María. Otros, en fin, en mayor número, no se expresan de una manera clara. Se puede, sin embargo, observar que los textos litúrgicos se han ido orientando con el correr del tiempo cada vez más hacia la verdadera doctrina de la A. Hay, por tanto, desde el s. VI, varias huellas de una solución completa. La fiesta de la A., por otra parte, ha contribuido no poco a poner oficialmente ante la consideración cristiana el problema del destino final de la Madre de Dios, invitando en especial —como pronto veremos— a los oradores cristianos a reflexionar sobre el problema y a resolverlo, en su gran mayoría, de un modo verdaderamente plausible.

III. *La A. desde el s. VII al X.* A) En la *Iglesia Griega*: Enseñaron con certeza la verdadera doctrina de la A.: 1) S. Modesto de Jerusalén († 634), Hipólito de Tebe (siglos VII-VIII), S. Germán de Constantinopla († 733), S. Andrés de Creta († 740), San Juan Damasceno († 749), S. Cosme de Mayuma, llamado el Melodioso († d. 743), San Teofán Graptos, obispo de Nicea († 845), el pseudo Atanasio (ss. VII-VIII), S. Teodoreto Estudita († 826), el Abad Theognoste († d. 871) y Jorge de Nicomedia († h. 880).

Son, por lo menos, inciertos a este respecto, Juan, arzobispo de Tesalónica († antes del 649), Teodoro Abu-Kurra († h. el 820), el monje Epifanio († a comienzos del siglo IX) (v. los textos en Jugie, M., *La mort et l'A.», pp. 214-267; v. también Gordillo, M., L'A. corporal della SS. Vergine Madre di Dio nei Teologi Bizantini* (ss. X-XV), en «Marianum», 9 [1947] pp. 64-89, donde corrige algunas interpretaciones erróneas del P. Jugie).

La gran mayoría de los teólogos griegos han favorecido, pues, la A.

B) *En la Iglesia Latina*: Son favorables a la A. corporal el ps. Melitón (compuesto hacia el 550), S. Gregorio de Tours († 594) y, con bastante probabilidad, el poeta Venancio Fortunato († 600).

Dan testimonio de su ignorancia, en los siglos VII y VIII, respecto del modo como la Virgen dejó este mundo y del destino final de su cuerpo, S. Isidoro de Sevilla († 636), S. Beda el Venerable († 735) y el autor anónimo de una homilía sobre la A. incluida por Pablo Diácono († 795?) en su colección de homilías sobre las fiestas del año (v. los textos en Jugie, M., *op. cit.*, pp. 270-290; 360-496).

Hacia finales del s. VIII algunos españoles de Asturias afirmaban (como nos refiere Anscario, obispo de Asturias, escandalizado) que María había muerto como todos los demás, y que, como todos los demás, espera la resurrección gloriosa (Cf. PL 96, 1231-1240). Tuzaredo, en su respuesta a Anscario (que le había pedido el parecer en semejante cuestión), deja casi entrever que la Virgen Santísima ni siquiera se ha muerto (PL 56, 1239).

En el s. VII, siendo Papa Sergio I (687-701), se celebraba ya en Roma la fiesta de la Dormición, juntamente con las fiestas de la Anunciación, de la Natividad y de la Purificación (Cf. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 376). De Roma la fiesta de la Dormición se propagó a Inglaterra y a Francia, tomando el título de *Assumptio Sanctae Mariae*. Así es llamada en el Sacramentario enviado por el Papa Adriano I (772-795) a Carlomagno entre el 784 y el 791. San León IV (847-855) estableció la octava de la fiesta de la A. (*Liber Pontific.*, t. II, p. 112) y S. Nicolás I (858-867) hace mención del ayuno que la precedía (*Responsa ad consulta Bulgarorum*, IV, PL 119, 981a).

La introducción de la fiesta de la «Dormición» en Francia bajo el nuevo título de «Asunción» puso, por primera vez, sobre el tapete la cuestión de la resurrección anticipada del cuerpo de María. Pronto se determinaron dos corrientes: una que podría decirse hostil y otra favorable. Nadie, sin embargo (a excepción de los españoles de Asturias de que hemos hablado), ha osado negar el insigne privilegio. Muchos, no obstante, rehúyen el admitirlo como «cierto» y se limitan a considerarlo solamente como «piadosa sentencia», dada la ausencia de todo testimonio (explícito) tanto en los es-

critores como en la tradición. Todos aceptan, sin embargo, la sentencia de la preservación del cuerpo de María de la corrupción del sepulcro, expresada en conocidos textos litúrgicos del Sacramentario Romano: «nec tamen mortis nexibus deprimitur». Tiene la primacía en esto la célebre *Carta a Paula* y a *Eustoquio* del ps.-Jerónimo (PL 30, 122-142). Otro tanto afirman el ps.-Ildelfonso de Toledo en las siete homilías sobre la A. (PL 96, 239-269), el ps.-Alcuino (Cf. «Rev. Bénéd.», 9 [1892] p. 496), el ps.-Agustín en el Sermón 208 (PL 39, 2129-2134) y los Martirologios de Adón de Viena y de Usuardo.

A pesar de todo esto, no faltaron, en aquella época, algunos escritores plenamente convencidos de la glorificación de María en alma y cuerpo, como lo atestigua el mismo ps.-Jerónimo (PL 30, 123). Entre éstos debe contarse, de manera particular, el autor del *Liber de Assumptione beatae Mariae Virginis* puesto bajo el autorizado nombre de S. Agustín, y no indigno del mismo (PL 40, 1141-1148). En él el autor (no identificado todavía con seguridad), reaccionando contra el agnosticismo de sus contemporáneos seguidores de la *Carta a Paula* y a *Eustoquio* del ps.-Jerónimo, nos da un tratado teológico muy profundo sobre la anticipada glorificación corporal de la Madre de Dios. Del ps.-Agustín se hace eco Notkero, monje de San Galo (840-912).

IV. *La A. desde el s. X hasta nuestros días.* A) En la *Iglesia Oriental*: También en este último período la Iglesia bizantina (tanto griega propiamente dicha como rusa), en conjunto, continúa admitiendo, como en el pasado (desde el s. VII al IX), la glorificación corporal de la Madre de Dios. Por el contrario, desde el s. XVI en adelante, se inicia una unanimidad moral cada vez más acentuada, aunque permaneciendo siempre en estado de pura creencia, sin remontarse a la dignidad de dogma.

Durante este período, la A. se convierte en la más grande de las fiestas marianas. Hacia el s. X comenzó a tener octava. Entre fines del s. XIII y comienzos del XIV, en virtud de un decreto del emperador Andrónico II (1282-1328) se viene consagrando a

este misterio todo el mes de agosto (Cf. Grumel, V., *Le mois mariale des Byzantins*, «Echos d'Orient», 31 [1932] pp. 257-260).

B) En la *Iglesia Latina*: El influjo del ps.-Jerónimo y del ps.-Agustín (considerados auténticos hasta el s. XVI) dividió a los teólogos en dos bandos, más o menos iguales, hasta mitad del s. XIII aproximadamente. En lo sucesivo fue el bando del ps.-Agustín el de mayor auge, debido principalmente a los grandes doctores escolásticos (S. Alberto M., Santo Tomás, S. Buenaventura, etc.). La doctrina de la A., directamente combatida por algunos protestantes, fue denodadamente defendida por los apologistas católicos. Llega a hacerse sentencia común en toda la Iglesia; doctrina cierta, tanto entre los teólogos como entre los fieles. Sólo hay discrepancia en torno al grado de certeza y en torno a la nota teológica con que había de ser calificado el que hubiese osado negarla. Generalmente era propuesta la nota de «temeridad».

En el s. XVI, Lutero se inclinó hacia la sentencia que negaba la A., mientras otros protestantes, como Bullinger y Brencio, la admitieron. En el s. XVII, combatió la A. corporal Juan Launoy (1603-1678), y la ensombrecieron con sus dudas Tillemont († 1698) y el lovaniense Pedro Marant († 1812). Fueron los últimos en oponerse. La reacción católica fue vigorosa y eficaz.

Hacia mediados del s. XVIII se comienza a desear y a pedir a la Santa Sede la definición de la A. como dogma de fe. El primero en presentar al Papa una petición en ese sentido fue el siervo de Dios P. Cesáreo Shguanin (1692-1769), de los Siervos de María (v. *Shguanin*). El Santo Padre puso el asunto en manos del Santo Oficio.

Como un siglo más tarde, en 1849, el cardenal Eterkx, arzobispo de Malinas, y monseñor Sánchez, obispo de Osmá, en España, respondiendo a la Encíclica en la que Pío IX pedía el parecer del Episcopado Católico en torno a la definición de la Inmaculada Concepción de María, expresaban también el voto para la definición de la A. A continuación, en 1863, la reina Isabel de España, estimulada por S. Antonio M.ª Claret, suplicaba al Santo Padre, Pío IX, que tu-

viera a bien «publicar como dogma» también el misterio de la A. El Pontífice respondió que, por entonces, no lo consideraba oportuno. Añade además: «Tiempo vendrá en que los deseos de V. M. serán escuchados.» Durante el Concilio Vaticano I, cerca de doscientos Padres suscribieron una petición para la definición de la A. Pero hubo algunos que se opusieron, tanto en Francia (siguiendo a monseñor Dupanloup) como en Alemania (siguiendo a Döllinger). A pesar de esto, el piadoso movimiento fue ganando cada vez más terreno. Se detuvo en 1880, debido a una decisión del Santo Oficio, que no lo consideraba, por entonces, oportuno. Surgió de nuevo, como de improviso, veinte años más tarde, a principios de nuestro siglo, y muy pronto se propagó por varias naciones de Europa, de América, en las misiones de Asia, de África y de Oceanía. La reacción modernista frenó un poco el ritmo, mas estuvo muy lejos de paralizarlo, y al contrario, provocó varios estudios de índole teológica.

Las diferentes peticiones, que se contienen en un centenar de volúmenes conservados en el archivo secreto del Santo Oficio se dieron a la luz pública, con la autorización del Santo Padre, por los padres jesuitas Hentrich y De Moos (*Petitiones de Assumptione corporea B. M. Virginis in caelum definienda ad S. Sedem delatae*, editadas por la Poliglota Vaticana en 1942). Por estos dos gruesos volúmenes vemos que pidieron a la Santa Sede la definición de la A. 113 cardenales, 18 patriarcas, 2505 arzobispos y obispos, 383 vicarios capitulares, 32.000 sacerdotes y religiosos, 5.000 religiosas y millones de fieles. El 96-97 por ciento de las súplicas enviadas por los diversos ordinarios del orbe católico, entre 1896 y 1941, expresan el voto para que la A. sea definida como dogma de fe.

Después de la publicación de los gruesos y bien conocidos volúmenes en los que los PP. Hentrich y De Moos dieron a la luz pública las peticiones de los obispos y de los fieles (desde 1848 a 1940), en favor de la definición dogmática de la A. corporal de María al cielo, se inició una nueva y más importante fase en la historia del movimiento

asuncionista. Esta nueva fase comprende los cinco últimos años, de 1945 a 1950. Las vicisitudes de esta última fase fueron expuestas por el P. Hentrich en un artículo titulado: *De definibilitate Assumptionis B. M. V.*, en «Marianum». En él, después de una diligentísima investigación de los diarios de las diversas naciones, de los periódicos marianos tanto científicos como populares, de las revistas mensuales de las diversas diócesis, de las actas de los congresos, etcétera, se representaba una especie de prospecto de las casi innumerables cartas petitorias dirigidas al Padre Santo por los congresos teológicos asuncionistas de casi todas las universidades y ateneos católicos y de muchas facultades teológicas de las universidades civiles. Las cifras de este sucinto prospecto son impresionantes y de datos áridos se convierten en un coro melodioso de miles y miles de voces que se elevan suplicantes al trono de Pedro desde todas las partes del mundo.

En efecto, han solicitado formalmente del Santo Padre la solemne definición: 9 de las 10 universidades y pontificios ateneos teológicos de la Urbe; 18 (o 19) de las 24 universidades católicas existentes fuera de Roma; 7 de las ocho facultades teológicas pontificias públicas también fuera de Roma; 18 facultades teológicas de órdenes religiosas que tienen el derecho de conferir los grados académicos a sus propios alumnos; las 15 facultades teológicas de las públicas universidades existentes en Austria, Suiza, Hungría, Yugoslavia, Polonia y en Checoslovaquia (excepto una); cerca de 80 colegios teológicos de diversas órdenes y congregaciones religiosas y 16 seminarios regionales «extra Urbem» (es decir, todos, excepto dos solamente), además de otros muchos seminarios mayores centrales, regionales y diocesanos del orbe católico. Presentaron después una demanda colectiva casi todos los profesores de teología del Brasil, Canadá y varias ciudades de los EE. UU. de América, España y Polonia.

Según esto, puede hablarse con razón de un consentimiento moralmente unánime entre los teólogos de hoy. Esta unanimidad moral estaba, empero, un poco comprome-

tida por las dudas (no sobre el hecho de la A., sino sobre la *definibilidad* como verdad revelada por Dios) de unos pocos teólogos (Coppens, Colombo, Altaner, etc.). Tales dudas se debían a varias causas: a una inadecuada noción de la *tradición divino-apostólica* (Cf. Filograssi, en «Gregorianum», 30 [1949] pp. 443-489), por no haber asentado la debida distinción entre criterio «dogmático» y criterio puramente «histórico» o racional. No han faltado más tarde dudas, debidas al infundado temor de que la proclamación de un tal dogma iba «a imponer un peso demasiado grave a la fe de los católicos». Otras dudas, en fin, se debían al defecto de una vista de conjunto de los diferentes argumentos aducidos en favor de la definibilidad de la A., argumentos que, insuficientes acaso si se toman aisladamente, tomados de conjunto podían tranquilamente ser reconocidos como eficaces, aun para la crítica más exigente.

Del consentimiento «moralmente unánime» de los teólogos, el P. Hentrich pasa a considerar el consentimiento «moralmente unánime» —incomparablemente más importante en nuestro caso— de los obispos de todo el orbe católico. Pone justamente de relieve cómo de los dos volúmenes de las «Petitiones», publicados en 1942, se podía ya deducir, con buena lógica, el consentimiento «unánime de los obispos extendidos por el orbe», suficiente para legitimar una definición dogmática. Este consentimiento «moralmente unánime fue reconocido, en general, por todos, a excepción del reducido número de quienes pusieron en contra algunas dificultades, que bien pronto resultaron inconsistentes. En efecto, Pío XII, secundando dichas «petitiones», el 1 de mayo de 1946 dirigió a todos los obispos católicos la Encíclica «Deiparae Virginis», en la que preguntaba si, a juicio de los mismos, la A. corporal de María podía ser definida como dogma de fe y si, juntamente con el clero y pueblo, deseaban tal definición. Otro tanto había hecho Pío IX, en 1849, cinco años antes de proceder a la solemne definición del dogma de la Inmaculada Concepción. La inmensa mayoría de los obispos respondió con entusiasmo afir-

mativamente, y sólo unos pocos presentaron unas dudas sobre la oportunidad de la definición. El consentimiento «moralmente unánime» de los obispos estaba, pues, fuera de toda duda, no sólo en lo referente a la A., sino también a la oportunidad de la misma.

Así Pío XII, el 1 de noviembre de 1950, procedió a la solemne definición dogmática de la A. de María «en alma y cuerpo a la gloria del cielo, al término de su vida terrena».

BIBL.: BALIC, C., O. F. M., *Testimonia de A. ex omnibus saeculis*, 2 vols., Acad. Mar., Roma 1948-1950 (Bibl. Assumptionis B. M. V., 1-2); ID., *De A. B. V. Mariae in Theologia occidentali*, en «Marianum», 16 (1954) pp. 266-289; CAYRE, F. A. A., *L'A. aux quatre premiers siècles. Etat embryonnaire de la doctrine*, en «Vers le dogme de l'A.», pp. 123-149; ID., *Les premiers témoignages sur la doctrine de l'A.*, en «Année Théol.», 9 (1948) pp. 145-155; FLOGRASSI, G., S. J., *Trattato divino-apostolico et Assumptio B. V. M.*, en «Gregorianum», 30 (1949) pp. 443-489; QUADRIO, G., S. D. B., *La definizione dogmatica dell'A. di Maria SS. alla luce della Tradizione*, en «Salesianum», 12 (1950) pp. 463-486; ID., *Il trattato «De Assumptione B. M. V.» dello Ps.-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina*, apud *Aedes Universitatis Gregorianae*, Roma 1951, XV-428 pp.; *Anallecta Gregoriana*, volumen III, Series Fac. Theol., Sect. B., n. 2); MALOCCHI, G., S. D. B., *Nuovi documenti sull'A. del Medio Evo Latino*, en «Marianum», 12 (1950) páginas 574-592; RIUDOR, L. S. J., *La A. corporal de María a los cielos en los escritores eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII*, en «Est. ecl.», 25 (1951) pp. 343-360; CHENU, M. D., O. P., *La crovance en Occident de 1150 à 1250 environ*, en «Bibl. Soc. Franç. Et. Mar.», 8 (1950) pp. 13-32; BARRÉ, H., S. S. Sp., *Dossier complémentaire*, ibid., pp. 33-70; FRANQUETSA, P., C. M. F., *El argumento de Tradición según la Bula «Munificentissimus Deus»*, en «Est. Mar.», volumen XII, pp. 67-96; WENGER, A., A. A., *L'A. de la T. S. Vierge dans la tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle. Etudes et documents*, Paris, Institut Français d'Etudes Byzantines, 1955, 426 pp.; GIAMBERARDINI, G., O. F. M., *La teologia assunzionista nella Chiesa Egiziana*, Jerusalem 1951, VIII-150 pp.; HOBELKA, J., *Témoignage de l'Eglise syro-maronite en faveur de l'A. de la T. S. Vierge*, Baskonia (1950) 36 [52] pp.; PIANA, C., O. F. M., *Traditionis gallicae saec. XII-XIV innotata documenta de Virginis A.*, en «Franc. Stud.», 11 (1951) pp. 145-172; BELLOLI, L., *La teologia dell'A. corporale di Maria SS. dalla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione alla fine del sec. XIX. Contributo alla storia del dogma*, apud Aedes Univ. Gregoriana, Roma 1956, XXVI-407 pp. («Anallecta Gregoriana», vol. LXXIX; Series Fac. Theol., Sectio B., n. 2).

ASUNCIÓN (LA) EN LA ARMONÍA DE LOS PRIVILEGIOS MARIANOS. — Las razones teológicas en favor de la A. pueden verse enunciadas en la fórmula misma de la definición: «La Inmaculada Madre de Dios y siempre Virgen María...»

Los pilares o bases teológicas, sobre los que se apoya la A. son, pues, la Inmaculada, la Maternidad divina y la perpetua virginidad. En resumen: Asunta por ser

Inmaculada; Asunta por ser Madre de Dios; Asunta por ser Virgen perpetua.

1. *Asunta por ser Inmaculada.* La muerte, en el actual plan de la Providencia divina, es un castigo del pecado original. Todos morimos, ha dicho S. Pablo, porque todos hemos contraído el pecado original, es decir, todos pecamos en Adán: «in omnes homines mors pertransiit, in quo [eo quod, quia] omnes peccaverunt» (Rom. 5, 12). El Concilio Arausicano II, refiriéndose a estas palabras del Apóstol, definió que trataría a Dios de «injusto» quienquiera que admitiese que podía haber muerte corporal sin antes preceder la muerte del alma, es decir, sin que uno hubiese contraído «individualmente» el pecado original, única y verdadera causa, en el orden presente, de la muerte: «Si quis... mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: "Per unum hominem peccatum intravit in mundum"» (Denz., 175). De esto se sigue lógicamente que, quienquiera que haya pecado en Adán, y no haya contraído «individualmente» la culpa original, ese tal no está sujeto a la muerte o, al menos, a su dominio. La Virgen Santísima, por tanto, al no contraer la culpa original, o no murió o, si murió, tuvo que resucitar al momento —como Cristo— a una vida gloriosa e inmortal. De esta manera, al primer instante de su vida terrena hace eco el último instante de la misma: singular el primer instante y singular también el último; inmune de la culpa en el primer instante, inmune de la pena en el último instante. La Asunción, por consiguiente, es corolario lógico y necesario de la Inmaculada Concepción. Asunta por ser Inmaculada.

2. *Asunta por ser Madre de Dios.* En virtud de la Maternidad divina, un cuádruple vínculo une indisolublemente a la Madre con el Hijo, y viceversa: un vínculo físico, metafísico, moral y teológico. Estos cuatro vínculos, a semejanza de cuatro invisibles brazos, al par que abrazan inefablemente al Hijo, la elevaron también, con

el Hijo, a la gloria celestial. En una palabra: estos cuatro vínculos exigían la A. de María en alma y cuerpo a la gloria del cielo.

Exigía la A. el *vínculo físico o fisiológico*. El cuerpo de Cristo fue tomado del cuerpo de María: «Caro Christi —dice lapidariamente el ps.-Agustín— caro est Mariae» (*De A. B. V.*, c. 5, PL 40, 1145). Dada esta originaria identidad entre el cuerpo de María y el cuerpo de Cristo, era en sumo grado conveniente que la suerte que cupo al cuerpo de Cristo fuese también la suerte del cuerpo de María, es decir, que el cuerpo de María fuese glorificado lo mismo que el de Cristo.

Exigía la A. el *vínculo metafísico*. Entre la Madre y el Hijo hay una relación real. Mientras el vínculo fisiológico o físico pasa, el vínculo metafísico, o sea la relación que se establece entre Madre e Hijo, no pasa. Es permanente. Esta relación real tiene su fundamento en la real generación que atañe tanto al alma como al cuerpo, aunque más al cuerpo que al alma. Según esto, sólo en la glorificación tanto del alma como del cuerpo se salva el doble fundamento de relación real que liga a María con Cristo su Hijo. Considerada bajo esta luz, se nos presenta genial la observación de Pedro de Blois, según el cual «parece como si Cristo no hubiera subido del todo al cielo mientras no llevó consigo a Aquella de la que había tomado la carne y la sangre» (*Serm. 33 in A. B. M. V.*, PL 207, 662).

Exigía la A. el *vínculo moral* que liga indisolublemente al Hijo con la Madre, y viceversa, vínculo expresado por aquel precepto que el mismo Dios impuso a todos los hijos respecto de sus propias madres y que Él mismo grabó de forma indeleble en el corazón de todos: honor y amor. Por tanto, el honor y el amor del Hijo, hombre-Dios, exigían moralmente la A. corporal de la madre. La exigía el honor, el cual requería que Él, que podía, impidiese el oprobio que supondría para Ella la corrupción del sepulcro. «S. Francisco de Sales —pone de relieve la constitución apostólica «Munificentissimus Deus»—, después de haber

afirmado no ser lícito dudar de que Jesucristo haya ejecutado de modo el mandado divino por el que se impone a los hijos el deber de honrar a los propios padres, propone esta pregunta: ¿Qué hijo no resucitaría a su madre si pudiera y no la pondría en el cielo después de su muerte? (Doctrina Pontificia, IV. Documentos Marianos, BAC, pp. 632-3; Obras selectas de S. Francisco de Sales, I, BAC, Madrid 1953, Sermón para la A. de la Santísima Virgen, p. 483). El oprobio de la madre se reflejaría inevitablemente en el hijo. «Jesucristo —afirma San Alfonso M. de Liguori— preservó el cuerpo de María de la corrupción de la tumba, porque hubiera redundado en deshonra del hijo el que se hubiera corrompido la carne virginal de que Él se revisitaria» (*Las glorias de María*, P. II, disc. 1, BAC, p. 737).

Al deber de honrar a la propia madre se une también el de amarla. El amor de Cristo para con su Madre fue sencillamente inefable. Y el amor es unitivo, no sufre demoras, rehúye las separaciones. Siendo esto así, ¿cómo iba a tolerar Jesús, que puede lo que quiere, que el alma de su Madre se fuese al cielo, mientras su cuerpo, del que Él había tomado su propio cuerpo, quedaba en la tierra esperando, como los cuerpos de los demás mortales, la resurrección final! El amor del Hijo reclamaba junto a Él, en el paraíso, la presencia de la Madre; y se sabe que el alma sola no es, propiamente hablando, la persona completa, sino parte (la parte formal) de la misma: «Anima separata —sentencia el Angélico— non potest dici persona» (*In III Sent.*, dist. 5, q. 3, a. 2). «Anima Abrahæ non est, proprie loquendo, ipse Abraham; sed est pars eius» (*In I Cor.* c. XV, lect. 2).

Exigía, finalmente, la A. también el *vínculo teológico*, o sea la unión indisoluble de Jesús y María para un mismo fin, para idéntica misión: la redención del género humano, obrada por el Redentor, cual nuevo Adán, y por la Corredentora, cual nueva Eva. Efectivamente, la madre es naturalmente partícipe de la suerte del hijo, en el dolor, en el gozo y en la gloria. Si el hijo sufre, sufre también la madre. Si el hijito

es el hombre del dolor, la madre no puede menos de ser la Mujer del dolor. Si el hijo es redentor, la madre es corredentora. Si el hijo es el nuevo Adán, la madre es la nueva Eva. A este argumento se refiere la constitución apostólica «Munificentissimus Deus» cuando, como base de la A., pone el principio de asociación de la Madre con el Hijo, su misión de nueva Eva y Corredentora del género humano. Después de haber expuesto todas las razones y consideraciones de los SS. Padres y de los teólogos en torno a la A., la constitución apostólica dice expresamente que «todas estas razones y consideraciones de los SS. Padres y de los teólogos tienen como último fundamento la Sagrada Escritura, la cual nos presenta al alma de la Madre de Dios unida estrechamente a su Hijo y siempre partícipe de su suerte. De donde parece imposible imaginarse separada de Cristo, si no con el alma, al menos con el cuerpo, después de esta vida, a Aquella que lo concibió, lo dio a luz, lo nutrió con su leche, lo llevó en los brazos y lo apretó a su pecho». «Pero ya se ha recordado especialmente —prosigue la Constitución— que desde el s. II, María virgen es presentada por los SS. Padres como nueva Eva estrechamente unida al nuevo Adán, si bien sujeta a Él, en aquella lucha contra el enemigo infernal, que, como fue preanunciado en el protoevangelio (*Gén.* 3, 15), habría terminado con la plenísima victoria sobre el pecado y sobre la muerte, siempre unidos en los escritos del Apóstol de las Gentes (*Cf. Rom.* c. 5 et 6; *I Cor.* 15, 21-26; 54-57). Por lo cual, como la gloriosa resurrección de Cristo fue parte esencial y signo final de esta victoria, así también para María la común lucha debía concluir con la glorificación de su cuerpo virginal; porque, como dice el mismo Apóstol, cuando... este cuerpo mortal sea revestido de inmortalidad, entonces sucederá lo que está escrito: la muerte fue absorbida en la victoria» (*I Cor.* 15, 54).

3. *Asunta por ser Virgen perpetua*. Esta perfecta y perpetua virginidad, profesada desde la edad apostólica, colocaba a María en una esfera superior a la normal tam-

bién en el mismo estado de justicia original. Ella permaneció (milagrosamente) incorrupta, aunque (naturalmente) debía corromperse. Por consiguiente, ¿quién no ve en esta preservación de la corrupción del parto una especie de señal y una prenda de la preservación de la corrupción de la muerte? Un milagro reclama al otro; el uno no tiene razón de ser sin el otro, ya que entrambos son inseparables de un insigne privilegio único de la Madre de Dios: la perfecta inmunidad de cualquier clase de corrupción. Si Dios hubiese concedido a María la sola inmunidad de la corrupción del parto, su propósito habría sido incompleto e incoherente: lo cual es imposible en Dios.

BIBL.: BOUSSÉ, H., O. P., *De la maternité de Marie à sa glorieuse A.*, en «Nouv. Rev. Théol.», 70 (1948) pp. 933-44; CAGLIANO, E., O. F. M., *L'A. della B. Vergine nei domini mariani*, en «Atti Congresso Naz. Mariano» O. F. M., pp. 615-44; FRENAUD, G., O. S. B., *Preuve théologique de l'A. corporelle de Marie fondée sur le dogme de la maternité divine*, en «Bull. Soc. Franc. Et. Mar.», 6 (1948) pp. 119-147; LAGO, B., O. F. M., *La A. corporal de la Santísima Virgen y su Concepción Immaculada*, en «Verdad y Vida», 6 (1948) pp. 167-80; LONGERIE, E., O. F. M., en «L'A.», pp. 243-282; BOWNEFOY, J. F., L'A. de la Très Sainte Vierge et sa prédestination, en «Vers le dogme de l'A.», pp. 293-335; MAESTU, L. M., O. F. M., *La A. de la Santísima Virgen en los principios marianos, especialmente en el principio escolástico*, en «Itinerarium», 6 (1949) pp. 431-456; PESSINI, O., O. F. M., *O argumento da immaculada concepção e a A.*, en «Rev. Ecl. Bras.», 10 (1950) pp. 188-203; ROUQUET, H., S. J., *A. et Conceptionem*, en «Assomptions», pp. 151-173; SCARDIGNO, O. B., *Argumentos teológicos da A.*, en «Rev. Ecl. Bras.», 10 (1950) pp. 272-287; FLAMBERA, M., O. P., *La maternidad y la A. de María*, en «Cienc. Tom.», 77 (1950) pp. 105-144; LAURENT, L., O. F. M., *L'A. et la maternité divine*, en «L'A.», pp. 135-150; CANAL, J. M., C. M. F., *De nexu theologico inter A. et Conceptionem Immaculatam B. Mariae V.*, en «Divus Thomas» (Plac.) 53 (1950) pp. 297-305; GARCÍA RODRÍGUEZ, B., C. M. F., *La razón teológica en la Constitución «Munif. Deus»*, en «Eph. Mar.», 1 (1951) pp. 45-88; PHILIPPE, TH., O. P., *Immaculæ Conception et A.*, en «Bull. Soc. Franc. Et. Mar.», 7 (1949) pp. 141-160; Id., *Le mystère de l'A. (Etude des raisons théologiques)*, ibid. 8 (1950) pp. 183-207; PLESSIS, A., S. M. M., *La Virginité de Marie et son A. corporelle*, en «Bull. Soc. Franc. Et. Mar.», 7 (1949) pp. 125-137; QUADRIO, M., S. D. B., *Le ragioni teologiche addotte dalla Costituzione «Munif. Deus» alla luce della tradizione fino al Concilio Vaticano*, en «Scuola Catt.», 79 (1951) pp. 18-51; ESTEVE, E., O. C., *La A. corporal y los principios de la Mariología*, en «An. Ord. Carm.», 15 (1950) págs. 187-202; GALBIATI, E., *I fondamenti teologici della dottrina dell'A.*, en «La missione di Maria» (Milán 1951) pp. 47-69.

ASUNCIÓN (LA) EN LA ICONOGRAFÍA. — Este episodio final de la vida de María falta en el arte paleocristiano: la escultura que se admira en el sarcófago de Santa Engracia de Zaragoza (de principios del s. IV) es de discutida interpretación. En

la parte central se ve una mujer velada, entre S. Pedro y S. Pablo, los cuales parecen sostener con sus manos los brazos de la mujer, mientras una mano, que viene de lo alto, le aprieta el pulso de la mano derecha como intentando levantarla en alto y atraerla a sí. Diríase que es un eco de la narración del ps.-Melitón: «El Señor extendió su mano y tomó su alma pura, y fue llevada a los tesoros del Padre» (Enger, M., *De Transitu Virginis Mariae*, Erberfeld 1854, en «Dict. des Apocryphes», II, 526; Cf. Leclercq, A., en DACL, I, 2993).

La primera representación cierta de la A. —concebida de un modo parecido a la Ascensión de Cristo (María que se va al cielo, acompañada de los ángeles, entre los apóstoles)— se remonta a los ss. VII y VIII, y parece que es un tejido que se encuentra en la Metropolitana de Sens, con la inscripción: «Cum transisset Maria Mater Domini de Apostolis» (Cf. Leclercq, I, c., 2987). Otra imagen de la A. semejante a ésta y de la misma época, se halla en el reverso de una cruz-relicario del castillo de Golu-chow (Cf. Molinier, E., *Histoire générale des artes appliqués à l'industrie du V^e à la fin du XVII^e siècle*, IV, París 1902, p. 41). También en la cubierta de marfil de un libro (del s. IX) perteneciente a la abadía de San Galo, llamado el *Evangeliarium longum Caroli Magni*, hay esta inscripción: «Ascensio S. Mariae» (Cf. Leclercq, I, c., 2988). El *Liber Pontificalis* recuerda que Adriano I (772-795), León III (795-816), Pascual I (817-824) y Benedicto III (855-858) hicieron a las basílicas romanas la donación de unos frontales o cubrealtares pintados con la escena del A. En tiempo de León IV (a. 847) la misma escena estaba pintada al fresco en la iglesia subterránea de S. Clemente de Roma.

Durante tres siglos (del IX al XII, más o menos) domina, especialmente en Oriente, por influjo de los apócrifos, la «Dormición» o «Koimesis» (que sustituye a la Asunción, paralela a la «Ascensión»): la Virgen yace en el lecho de muerte, rodeada de los apóstoles. Al s. X se hace remontar el fresco de la «Dormición» del monasterio de Deires Souriani en El Hadra (Egipto): para Strzy-

gowski sería la más antigua pintura de la «Dormición» que se conoce (*Der Schmuck der älteren al-Hadra Kirche im syrischen Kloster der sketischen Wulste*, en «Oriens Christianus», I [1901] pp. 361 ss.). Según una expresión de S. Andrés de Creta, habría existido en la iglesia de Sion en Jerusalén, ya desde el s. VII, una «Dormición» (PG 97, 1063). En los ss. X-XI, en la escena de la «Dormición», el alma de María se representa bajo la forma de una niña entre los brazos de Cristo, como, por ejemplo, en la «Dormición» de la cubierta de marfil de Bamberg (actualmente en la biblioteca nacional de Mónaco), en la del evangelario de S. Bernulfo, del s. X (que se halla en el museo arzobispal de Utrecht) y en la del evangelario del monte Athos (s. XI).

En el mosaico de Daphni (h. el s. XI) se introducen (según parece, por primera vez), además de los apóstoles, otros dos personajes con vestimenta episcopal y con un libro: son el ps.-Dionisio el Areopagita (v.) y Timoteo, obispo de Éfeso. Estos dos personajes se encuentran también en un marfil de fines del s. XI (que se halla en el museo de Kensington, Londres); en un fresco de 1156 (en la iglesia del monasterio de Miroz, en Pskow); en el mosaico de Cavallini en Santa María en Transtévère y en el de Torriti, en el ábside de Santa María la Mayor en Roma; en la célebre pintura del B. Angélico, etc. A veces los apóstoles —según los apócrifos— aparecen representados volando sobre las nubes, acompañados de los ángeles. Por ejemplo, en el fresco de la iglesia de Nagoricino (Servia); en la «Dormición» del monasterio de Sopočani; en los fragmentos del fresco de la iglesia de Santa Sofía de Ochrida, etc. (Cf. Okunev, N., *Fragments de peintures de l'église sainte Sophie d'Ochrida*, Mélanges Ch. Diehl, II, París 1930, p. 123, f. 3); en las pinturas de Tadeo de Bartolo (palacio mun. de Siena), de la escuela de Giotto (Capp. Scrovegni, Padua), etc. Otro elemento tomado de los apócrifos es la representación de la Virgen, en algunas pinturas y esculturas, en el acto de hacer descender sobre el apóstol Tomás su cingulo. Así, por ejemplo, en la Asunción de Agnolo Gaddi (Prado), de Octavia-

no Nelli (Foligno, palacio Trinci), de Andrés Orcagna (Orsammichele, Florencia), de Ghirlandaio (Santa María Novella, Florencia), de Botticelli (Uffizi, Florencia), de Sodoma (Oratorio de S. Bernardino, Siena), de Pinturicchio (Santa María del Popolo, Roma), en varias vasijas de barro de Della Robbia (Foligno y Verna), etc.

En el Renacimiento, la escena de la A. aparece generalmente dividida en dos partes: arriba, sentada o en pie, por lo general dentro de una especie de «almendra» llevada por los ángeles hacia el cielo; abajo, o la escena de la «Dormición» (como en la tabla del Angélico del museo Gardner de Boston) o bien un sarcófago vacío, con los apóstoles estupefactos al lado (como en la A. de Andrés del Sarto, etc.). A veces, del sepulcro abierto salen flores, lirios o rosas (por ejemplo, en la A. de Rafael, de Julio Romano, etc.). A menudo, en la parte superior, aparece también el sepulcro y los apóstoles solos, que se apiñan para contemplar a la Asunta; por ejemplo, en la A. de Pinturicchio (Museo Nacional de Nápoles), de Tintoretto (Accademia, Venecia), de Rosso Fiorentino (SS. Annunziata, Florencia), de Tiziano (Venecia, Frari), de Guido Reni (iglesia de S. Ambrosio, Ginebra), del Greco (S. Vicente, Toledo), etc.

A veces aparecen también los apóstoles, y la Virgen Asunta aparece entre filas de ángeles dispuestos en forma elíptica, por ej., en la pintura de Masolino de Panicale (en Nápoles), de Bartolo di Fredi (en Monteliveto en Barbiano, en S. Geminiano), etc.

Es digna de particular mención la grandiosa A. de Correggio (en la cúpula de la catedral de Parma), en la que se inspiraron Domenichino (Santa María en Transtévère, Roma), Aníbal Caracci (Museo del Prado y Galleria Doria, Roma), Guido Reni (Museo, Lyon), etc., y sobre todo Rubens, el pintor de la A. (que la pintó doce veces).

BIBL.: Rossi, S., *L'A. di Maria nella storia dell'arte cristiana*, Elpis, Nápoles 1940; DI STOLEI, L., O. F. M., *La morte e l'A. di Maria SS. nell'arte*, en «Atti Congresso Naz. O. F. M.», pp. 161-193; DUHR, L. S. J., *La «dormition»*, pp. 134-157; ODOARDI, G., O. F. M. Conv., *Elementi legendari dell'iconografia italiana dell'Assunta*, en «Città di vita», 3 (1948) pp. 423-433; BARGELLINI, P., *L'Assunta nell'arte*, ibid., pp. 318-407; DA COSTA LIMA, L., *Iconografia assuncionista*, en «Biblioteca», 51 (1950) pp. 540-558.

ASUNCIÓN (LA) EN LA LITURGIA. — I. *En Oriente.* El primer testimonio auténtico de la existencia en Oriente, a principios del s. VII, de una fiesta litúrgica de la «Dormición», es S. Juan, arzobispo de Tesalónica (v.), en su *Sermón sobre la Dormición de la Santísima Virgen*, escrito entre el 610 y el 630, con la intención de preparar los ánimos de los tesalonicenses para que acogieran favorablemente la introducción de la fiesta de la «Dormición». Afirma que semejante fiesta, ya existente, había caído en olvido, por haber sus predecesores proscrito escritos heréticos que falsificaban el «auténtico relato» de los prodigios que se realizaron a la muerte de la Madre de Dios, introduciendo cosas inconvenientes y discordantes de lo que se afirmaba en la Iglesia católica. Se ocupó de juntar tales escritos y por eso invitaba a sus fieles a celebrar con espiritual alegría «la memoria del descanso» de la santa Theotocos, honrada por «casi todo el orbe católico» con una fiesta anual (v. Carli, L., *La morte e l'A. di Maria SS. nelle omelie greche dei secoli VII-VIII*, Roma 1941).

De este precioso testimonio resulta que la fiesta de la «Dormición», hacia fines del siglo VI y comienzos del VII, se celebraba no sólo en las iglesias de Macedonia, sino también en casi todo el orbe católico, y no era, por consiguiente, de reciente institución. Esta universalidad de la fiesta de la «Dormición» en el s. VII es atestiguada también por el *Encomio sobre la Dormición* de San Modesto de Jerusalén (v.), por las tres *Homilias* sobre la A. de S. Germán de Constantinopla (v.) y por las de S. Andrés de Creta (v.).

Esta fiesta de la «Dormición», celebrada primero en diversos días, fue fijada en la iglesia bizantina, para el 15 de agosto, por un edicto particular del emperador Mauricio (582-602), como lo atestigua el historiador Nicéforo Calixto (*Hist. Eccl.*, I, XVII, c. 28).

El patriarca Teodosio († 567) estableció para la iglesia copta la celebración de dos fiestas distintas: la primera el 21 del mes de «Tobi» (= 16 de enero) para conmemorar la muerte, y la segunda el 16 del mes de

«Mésoré» (= 9 de agosto) para conmemorar la resurrección y ascensión. La iglesia abisinia, hija de la copta, celebra las mismas fiestas, haciendo preceder a la de la A. un ayuno de 15 días.

II. *En Occidente.* En un período no precisado de tiempo anterior al papa sirio Sergio I (687-701), pasó la fiesta de la «Dormición» de Oriente a Roma, y de Roma se difundió por las demás iglesias de Occidente. Bien pronto, empero, el título de «Dormición» cedía el puesto al de «Asunción», como se ve por el «Sacramentario» del pontífice Adriano I (772-795).

En los ss. VIII y IX, la fiesta de la A. alcanzaba, en Occidente, su mayor esplendor. León IV estableció la octava, y S. Nicolás I (858-867) recuerda el ayuno preparatorio. La procesión estacional de S. Adriano a Santa María la Mayor, instituida por el pontífice Sergio I, en los ss. IX-XI, se convirtió en una de las manifestaciones más importantes y características de la Roma medieval.

BIBL.: SANTORO, L., *Appunti sulla storia e sul valore della Liturgia Assuntivista*, en «Città di vita», 3 (1948) pp. 345-357; AMORE, A., O. F. M., *La festa della morte e dell'A. della B. Vergine nella liturgia orientale (Origine et natura)*, en «Atti Congresso Naz. O. F. M.», pp. 195-222; ANTONELLI, F., O. F. M., *La festa dell'A. nella liturgia romana*, ibid., pp. 223-239; GONZÁLEZ, V., O. S. B., *La dormición de María en las antiguas liturgias*, en «Est. Mar.», 9 (1959) pp. 63-69; CAPELLE, B., O. S. B., *L'A. e la Liturgia*, en «Marianum», 15 (1953) pp. 241-276.

ATANASIO (S.). — Es uno de los más grandes doctores de la Iglesia. Nació en Alejandría hacia el 295 y fue discípulo de San Antonio ab., cuya vida escribió. Tomó parte, siendo aún diácono, en el Concilio de Nicea del 325, y en el 328 subió a la cátedra episcopal de Alejandría (v. Alejandro de Alejandría). Combatió valerosamente contra los arrianos. Habiendo sido desterrado, por el emperador Constancio, a Tréveris, implantó allí el monacato. Vuelto a la patria, fue exiliado otras dos veces. Murió en Alejandría en el 373. Son muchos sus escritos (PG vol. 25-28). Entre todos merece especial mención el *De Virginitate* (PG 28, 252-281). La ed. crítica fue hecha por Fr. Von der Goltz, *Eine echte Schrift des Athanasius* (TUU, XXIX, 2, Leipzig

1905). La autenticidad de este tratado fue defendida, contra los Maurinos, por E. Eichhorn (*Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, Halis Sax. 1886, pp. 27-30) y por Von der Goltz contra Batiffoll (*Le περί παρθεσίας du pseudo-Athanase*, en «Röm. Quartalschrift für Christl. Altertumskunde», 7 [1893] pp. 275-286).

Recientemente Lefort ha descubierto un opúsculo copto, incompleto, mal conservado textualmente (Cf. Lefort, L. Th., *Saint Athanase: Sur la virginité*, en «Le Muséon», 42 [1929] pp. 197-275). «Plusieurs critiques —dice Jouassard— se sont montrés favorables à la thèse de l'authenticité. Celle-ci paraît s'imposer à raison de la dépendance de saint Ambroise par rapport à cet écrit. Pour une comparaison qui a été esquissée à diverses reprises entre les deux auteurs, voir notamment A. Spann, *Essai sur la théologie mariale de saint Ambroise* (Thèse dact.), Lyon 1931» (Du Manoir, I, p. 87). Con ocasión del descubrimiento de estos textos copios se renovaron las discusiones sobre la autenticidad (Cf. Altaner, B., *Patrologie*, 1951, p. 234). V. también L. T. Lefort, *Un nouveau de virginitate attribué à saint Athanase*, en «Anal. Boll.», 67 (1949) = *Mélanges Paul Peeters*, I, pp. 142-152, y «Acad. Belg. Lettres, Sciences morales et politiques», 35 (1949) p. 140. *Encor un «de Virginitate» de saint Athanase?*, en «Mélanges de Ghelinx», Jembloux 1951, t. I, pp. 215-221 (Cf. Laurentin-Table, p. 158).

Son apócrifos: 1) el *De Incarnatione contra Apollinarem* (PG 18, 348a-381d), compuesto probablemente hacia el 380 por los discípulos de A. (Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Friburgo en B., Herder, t. III, 1912, p. 57); 2) *In Ps. LXVII*, 3 (María Theotokos; PG 27, 1116c) perteneciente a Hesiquio de Jerusalén († d. del 451). Cf. Jüssen, K., *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem*, Münster 1931, t. I, pp. 23-25, p. 127, nota 8; 3) *In nativitate praecursoris... et in Deiparam* (PG 28, 905c-914d), de autor incierto; 4) *Sermo in Annuntiat.* (PG 28, 917a-940c), posterior al Concilio de Calcedonia (en efecto, refuta las herejías de Nestorio y de Eutiquio); según Jugie, *La*

mort e l'Assomption, p. 253, es de finales del s. VII o comienzos del VIII; 5) *In census sive descriptionem sanctae Mariae* (PG 28, 944-857), de autor desconocido; 6) *In nativitatem Christi* (PG 28, 960-972c), según Martin (*Deux homélies*, en «Rev. d'hist. eccl.», 24 [1928] p. 366, nota 3) sería una forma larga de la homilía de S. Juan Crisóstomo o de Severiano de Gábalá: *Super Nativit. Christi* (PG 56, 385-394).

ATANASIO (Pseudo). — Ha sido atribuida a S. Atanasio una homilía para la fiesta de la Anunciación (Cf. Jugie, M., *Deux homélies patristiques pseudo-épigraphes: saint Athanase sur l'Annonciation et saint Modeste de Jérusalem sur la Dormition*, en «Echos d'Orient», 39 [1940-1942] pp. 283-289). Jugie se inclina, en lo que se refiere a la fecha, por los finales del s. VII o los comienzos del VIII (Cf. también *La mort e l'assomption de la Sainte Vierge* (Etude historique-doctrinale), Ciudad del Vaticano 1944 [Estudios y textos, 114] pp. 203-254). L. Carli la pone hacia mediados del s. VII (*La morte e l'assunzione de Maria SS. nelle Omelie greche dei secoli VII-VIII*, Roma 1941, pp. 120-121).

ÁTICO. — Fue patriarca de Constantinopla († 425). En 1933, Lebon publicaba una homilía mariana de A., que se conserva en un ms. siríaco del s. IX (Lebon, J., *Le discours d'Atticus de Constantinople sur la sainte Mère de Dieu*, en «Le Muséon», 46, 1933, pp. 167-202; Brière, M., *Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople*, en «Rev. de l'Orient Chrétien», 29 [1933-1934] pp. 160-187). Según Lebon, tal vez se trate de un sermón redactado por Ático en colaboración con Proclo, su secretario. Parece que el sobredicho texto, conservado en un libro litúrgico, es el resultado de la fusión de un discurso de Proclo (PG 65, 715-722) sin la conclusión, y de otro de A., sin la primera parte, el cual se ha perdido.

Según el P. Ortiz de Urbina (*Lo sviluppo della Mariologia nella patrologia orientale*, en «Orientalia Chr. Period.», 6 [1940] p. 64), *Las Omelie in onore della «Theotókos»* son

uno de los más importantes documentos marianos. La virginidad perfecta de María y la divina maternidad de la «Theotókos» —así la llama— son ensalzadas con entusiasmo. Pero el orador insiste más todavía sobre la dignidad, digámoslo así, cósmica de María y sobre la función soteriológica.

BIBL.: MÜLLER, Fr. S., en «Gregorianum», 16 (1933) p. 395; DEL FABRO, D., en «Marianum», 8 (1946) pp. 214-217; LAURENTIN-TABLE, pp. 164-165; STEGMÜLLER, en «Lex-Marian.», III-IV, 395.

AURIOL, PEDRO. — Nació en Quercy (prov. de Aix) hacia 1280. Hacia 1311 ingresó en los hermanos menores. Estudió en París hacia 1304. En 1312 era lector (al parecer de filosofía) en el convento de Bolonia. En 1314 enseñaba en el estudio general de los Menores de Tolosa, donde publicó el *Tractatus de conceptione beatae Mariae Virginis* (ed. en: Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli, *Quaestiones disputatae de immaculata conceptione beatae Mariae virginis* [«Bibl. franciscana scholastica medii aevi», III], ad Claras Aquas 1904, 23-94), del que se sucedieron rápidamente varias ediciones. En los años 1316-1318 comentó las «Sentencias» en París. En el año 1319 compuso el *Compendium sensus litteralis totius divinae Scripturae* (ed. Seeböck, Ph., O. F. M., ad Claras Aquas 1896). En 1320 fue elegido provincial de Aquitania y en 1321 arzobispo de Aix en Provenza. Murió en Avignon el 10 de enero de 1322. Fue el primero, entre los hermanos menores, en escribir un tratado completo sobre la Concepción de María Santísima. De este singular privilegio trata también en el *Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei* (ed. cit., 95-153).

BIBL.: BRADY, J., O. F. M., *The development of the doctrine on the Immaculate Conception in the Fourteenth Century after Aureoli*, en «Franc. Stud.», 15 (1955) pp. 175-202; BUYFARRE, E., O. F. M., *Aureoli's unpublished Reportatio III*, Dist. 3, Q. 1-2, ibid., pp. 159-174; DI LELLA, A., O. F. M., *The Immaculate Conception in the Writings of Peter Aureoli*, ibid., pp. 146-158; ROSATO, L., O. F. M., *Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli*, Romae 1959.

AUSTRIA. — No faltaron en Austria, desde su evangelización, señales elocuentes del culto mariano. Actualmente hay 84 santuarios marianos, sin contar los de menor im-

portancia (Cf. Aurenhammer, H., *Pelerinages...*, v. bibl.). El más célebre es el de Mariazzell, considerado como santuario nacional. Sus orígenes, según la leyenda, se remontan a 1157. En este año, en efecto, Otón, sexto abad de S. Lamberto, comprobando que el valle del Zelle estaba demasiado lejos del monasterio para permitir a los monjes el ocuparse de los intereses religiosos de los habitantes, habría obtenido del Papa Adriano IV la autorización para enviar allí uno de sus sacerdotes. El sacerdote designado habría partido con una pequeña estatua de madera de la Virgen Santísima que constituía todo su tesoro. Gracias a la actividad del piadoso monje, la piedad de los fieles habría convertido aquel lugar en un verdadero oasis mariano. Los milagros hicieron celebrísima a la imagen (Cf. Gumpfenberg, *Atlas*, XI, pp. 1169, v. bibl.). Ante esta piadosa imagen el emperador Federico II renovó el juramento, ya hecho en Loreto, de restaurar la fe católica en su imperio. El período de la decadencia se inició con José II, hijo de María Teresa, el cual sufrió el influjo de las ideas anticlericales del siglo. En 1827, un violento incendio destruía el santuario, mas bien pronto fue reconstruido. En 1947, cerca de 300.000 peregrinos visitaron el santuario para implorar gracias de la «Gnadenmutter» de Mariazzell.

La devoción a la Virgen ha sido la que ha salvado al A. del protestantismo en auge: grandes procesiones marianas reanimaron la tambaleante fe de las poblaciones.

El 18 de mayo de 1647, el A. escribió su más bella página mariana. El emperador Fernando III la consagró a la Virgen Inmaculada; y como recuerdo perenne del fausto acontecimiento, hizo erigir en Viena una gran columna, con una estatua de María con la siguiente inscripción: «D. O. M. Supremo coeli terraeque Imperatori — per quem reges regnant — Virgini Deiparae — Immaculatae conceptae — per quam principes imperant — in peculiarem Dominam, Austriae patronam, singulari susceptae — se liberor, populos, exercitus, provincias — omnia denique — confidit, donat, consecrat — et in perpetuam rei memoriam —

statuam hanc — ex voto ponit — Ferdinandus III Augustus.» Desde ese día memorable, la devoción de Austria a la Virgen y su confianza en Ella se vio crecer sin medida.

BIBL.: GUMPFENBERG, G., S. J., *Atlas Marianus*, Múnaco 1657; SCHERER, H., *Atlas Marianus*, Múnaco 1702; *Id.*, *Atlas Novus, AUSTRIAE Vindellicorum*, 1710; ZANELLA, A., *Atlante Mariano*, 12 vols., Vicenza 1839-1847; ERTL, TH., S. J., *Austria mariana*, 2 vols., Viena 1735; DONIN, L., *Die marianische Austria*, Viena 1872, 3.ª ed. 1884; KALLIENBACH, I. P., *Die Mariensagen in Oesterreich*, Viena 1843; TREUKWALD, J. M., *Mariensagen von oesterreichischen Gnadenorten*, s. l.; STRÄTER, P., S. J., *La dévotion mariale dans les Pays de langue allemande*, en *Du Manoir*, IV, páginas 523-543; AURENHAMMER, H., *Pelerinages de Notre-Dame en Autriche*, *ibid.*, V, pp. 575-593, con amplia bibliografía; BEISSER, S., S. J., *Geschichte der Verherrlichung Mariens in Deutschland während des Mittelalters*, Friburgo de B. 1909; *Id.*, *Geschichte der Verherrlichung Mariens im 16 und 17 Jahrhundert*, Friburgo de B. 1910; *Id.*, *Wahlzeiten zu Unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte*, Friburgo de B. 1913.

«AUXILIUM CHRISTIANORUM» («Ayuda de los cristianos»). — I. *Historia del título*. Es, según parece, el más antiguo entre los títulos dados por los fieles a María. En el «Sub tuum praesidium» (v.) del s. III se pide la ayuda de Nuestra Señora con estos términos: «Bajo el escudo de tus misericordias nos refugiamos, Madre de Dios; no desechéis nuestras plegarias, antes bien libradnos de todo mal.» Cartago adornaba sus iglesias con pequeñas baldosas del siglo IV que llevaban la inscripción: «Sct Maria Aiuba nos» («Santa María, ayúdanos»). En algunas de ellas hay en el centro una rosa (símbolo de María) con dos columnas al lado (Pedro y Pablo). En Bizancio el título de «Auxiliadora» (*Baètheia*) estaba grabado en anillos y sellos, en monedas y sobre las tumbas. En sola la obra de Sigilografía de Schlumberger. Don Gnolfo (v. bibl.) recogió nada menos que un millar de tales invocaciones (Cf. Schlumberger, *Syngilographie de l'empire byzantin*). La invocación a la *Baètheia* no es raro encontrarla entre los Padres y en la liturgia bizantina. Doce obispos (entre los cuales el de Catania, Taormina y Calabria), autoridades públicas, familias privadas, iglesias y monasterios (por ejemplo, Santa Sofía) tenían en sus sellos la invocación a la Auxiliadora (Gnolfo, *Il titolo...*, p. 12, v. bibl.). En una moneda del emperador Diógenes se lee: «O Madre de Dios, ayuda al roma-

no emperador.» Otro tanto se lee en las monedas de Nicéforo (s. XI).

La invocación «A. C.» existía ya en las letanías prelauretanas desde 1200 (Cf. *De Sanctis*, en «Civ. Catt.», 1896-97). No fue añadida, por tanto — como expresamente se ha dicho — por Pío V en memoria de la victoria de Lepanto. En dichas letanías se hallan también las invocaciones: «Auxilium desperatorum», «Auxilatrix viduarum», «Auxilatrix peccatorum».

En Sicilia, por lo menos desde el s. XIV (como consta por los documentos), había santuarios dedicados a la «Matri Aiutu» o «di Succursu». También varios cuadros representativos de la Virgen expulsando con su bastón al demonio, llevan la didascalia «Señora del Socorro» en la lucha contra Satanás. Uno de esos cuadros (de 1500) se halla en Assoro y procede de la iglesia de la «Ayuda» y tiene la didascalia: «Auxilium Christianorum».

En 1684, después de la victoria de Viena contra las fuerzas del Islam (1683), se instituyó en Baviera la primera «Cofradía de la A.». La devoción a la A. se introdujo después en Turín, donde un príncipe sabauda hizo esculpir una estatua de la A. (iconográficamente semejante a la que fabricará más tarde S. Juan Bosco).

Pío VII, en memoria de su liberación de la cárcel napoleónica obtenida con la ayuda de María, y como recuerdo de tantas ayudas por Ella prestadas a la Iglesia en los momentos más críticos de su historia, en 1815 instituyó la fiesta de María A. C. En ese mismo año nació D. Bosco, el futuro apóstol incomparable de María «A. C.» con sus 3000 obras y, de una manera particular, con el grandioso santuario de la Auxiliadora, por él erigido en Turín. «Dios — decía — quiso glorificar a su augusta Progenitora, invocada con el título de Auxiliadora.» La fiesta de M. A. se extendió a muchas partes de Italia y del mundo, siendo celebrada por órdenes y congregaciones religiosas (Siervos de María, Barnabitas, de la Doctrina, etc.) y por miles de diócesis. Cerca de 1000 prelados han solicitado de la Santa Sede su extensión a toda la Iglesia (y lo mismo hizo el Congr. Intern. Mario-

lógico de Roma de 1950). En Francia la B. Soubiran (1838-1889) fundó las «Hermanas de María Auxiliadora». En Italia, Santa María Mazzarello fundó en 1852 el instituto de las «Hijas de María Auxiliadora», constituidas más tarde en congregación por S. Juan Bosco. Existen también las Hermanas Franciscanas de la B. M. V. Auxilio de los cristianos, fundadas por Sor Bernarda Butler en 1888.

II. *Excelencia del título*. El título A. C. es uno de los títulos marianos más expresivos, un título singularmente glorioso para la Virgen y de gran consuelo para la Iglesia. Expresa, en efecto, no sólo la ayuda de María a cada uno de los miembros de la Iglesia (cuerpo místico de Cristo) en sus necesidades espirituales y materiales, sino también, y sobre todo, la continua y maternal ayuda de la Virgen a la Iglesia, especialmente en los momentos más críticos de su vida, como lo prueba la historia. Recuérdense Poitiers, Lepanto, Viena, Belgrado, etcétera. Ella es, se puede decir, la ayuda universal; es la ayuda del Universo, es decir: 1) es la ayuda de Dios (en el sentido de que Dios ha querido libremente servirse de Ella) en la obra de la encarnación; 2) es la ayuda de Cristo (ayuda «semejante a Él») en la obra de la redención, en la obra de la santificación y de la glorificación de la Iglesia y de todos sus miembros. Fue la ayuda de los apóstoles en el Cenáculo, y en la conquista del mundo para Cristo. Es la ayuda de los mártires, de los doctores y de las vírgenes. Es la ayuda del cielo y de la tierra, es, en una palabra, la ayuda del Universo.

BIBL.: *L'Auxiliatrice della Chiesa e del Papa*. Informes conmemorativos para el cincuentenario de la Coronación de María «A. C.» en su basílica de Turín 1903 — 17 de mayo — 1953, S. E. I., Turín 1953, 294 pp.; *L'Immacolata Auxiliatrice*. Informes conmemorativos del Año Mariano 1954, S. E. I., Turín 1955, 434 pp. (Academia Mariana Salesiana, 3); GNOLFO, G., S. D. B., *Il titolo mariano più antico: A. C.* (Notas de historia y de arqueología), Ciccetti, Isernia, s. a., 22 pp.; *Id.*, *L'Auxiliatrice, Napoli e dintorni*, Ciccetti, Isernia 1957, 16 pp.; *Id.*, *Saggio d'iconografia dell'Auxiliatrice*, en «Ecclesia», 12 (1953) pp. 402-406; *Id.*, *Il culto di Maria Auxiliatrice a Roma* (Notas históricas), Nápoles, s. l.

AVEMARÍA. — Es llamada también «salutación angélica», porque comienza con el saludo del ángel Gabriel a María. Es la más

excelente y la más común entre todas las plegarias a la Virgen.

El A. en su precisa forma actual se remonta al s. xv. Consta de dos partes: la primera (*Ave Maria...* hasta *Jesus*) contiene la alabanza; la segunda (*Sancta Maria... hasta mortis nostrae*) contiene la súplica. La primera consta de palabras tomadas del evangelio (Lc. 1, 28; 1, 42); la segunda, de palabras añadidas por la Iglesia.

La primera parte apareció por primera vez en la liturgia oriental hacia los ss. v-vi, como lo muestra un ostrakon de aquel tiempo procedente de Tebas (Cf. Leclercq, H., *Prière à la Vierge Marie sur un ostrakon de Louqsor*, en «Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie», 2 [1912] pp. 3-23). En la liturgia latina fue introducida en el s. vi por S. Gregorio Magno en el ofertorio de la misa de la dominica IV de Cuaresma (Cf. S. Gregorio, *Opera*, PL 78, 645). Por ese mismo tiempo a la palabra «Ave» se añadió el nombre de «María», mientras que el nombre de «Jesús» no se añadió hasta más tarde. El uso de esta primera parte —a juzgar por los documentos que nos son conocidos— debió de ser muy escaso, ya que no se habla nunca de la misma, hasta el s. xii. Precisamente en este siglo es cuando se hace frecuente su uso, puesto que varios obispos y concilios comenzaron a imponerla a los fieles juntamente con el «Pater noster» y el «Credo». En los ss. xii y xiii, varias órdenes religiosas (Cistercienses, Premonstratenses, Dominicos, Siervos de María) la prescribieron a sus religiosos. Los Dominicos y los Siervos de María comenzaron a recitarla también antes y después de cada hora del Oficio divino.

La segunda parte del A. no es más que la ampliación de la invocación «Sancta Maria, ora pro nobis», ya en uso en las Letanías de los santos. En un antiguo manualito de piedad escrito (según parece hacia el s. vii) para los fieles de las diócesis de África y atribuido a cierto obispo llamado Severo de Alejandría, se presenta la siguiente fórmula: «Pax tibi, María, plena gratia, Dominus tecum, benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus qui est in utero tuo, Jesus Christus. Sancta Maria Ma-

ter Dei, ora pro nobis, inquam, peccatoribus. Amen.» Otras fórmulas, más o menos idénticas, con algunas variantes estuvieron vigentes en 1300 y 1400. La fórmula completa del A., tal como ahora está en uso, la encontramos, por primera vez, hacia fines del s. xv, en una poesía acróstica del poeta-teólogo Gaspar Borro, O. S. M. († 1498), en sus *Triumpho, Sonetti, Canzoni et Laude de la gloriosa Madre di Dio Vergine Maria*, impreso en Brescia por el maestro Angelo Britannico da Pallaziolo, die XXIII octobris MCCCCLXXXVIII. El 23 de octubre de 1498 es la fecha del primer texto completo del A. Esta segunda parte aun estaba un poco fluctuante en algunas palabras de más o de menos, hasta que San Pío V, en 1568, con la promulgación del nuevo Breviario Romano, sancionó la fórmula completa, tal como está actualmente en uso, y se la mandó rezar a todos los sacerdotes al principio de cada hora del Oficio divino, inmediatamente después del «Pater noster». Sin embargo, la disposición pontificia no se hizo universal a toda la Iglesia hasta un siglo después, hacia mediados del xviii.

En las paredes de la iglesia de Rafat (a 25 kilómetros de Jerusalén) el A. está grabada en 150 lenguas. También la publicación «Avemaría en 404 lenguas» (Milán, Ordre Equestre du St. Sépulcre de Jérusalem, 1931) demuestra la universalidad del A.

BIBL.: ROSCHINI, G., O. S. M., *L'A. M. Note storiche*, en «Marianum», 5 (1943) pp. 177-185; PIZZAGLIA, L., O. S. M., *L'A. M. nella poesia italiana*, en «Marianum», 15 (1953) pp. 140-175; BEA, A., *Storia dell'A. M.*, en «La Madonna», 7 (1959) pp. 124-127; ARTIOLI S. M., CELIDE, *La storia dell'A. M.*, en «Angelus Domini», Presbyterium, Roma-Padova-Napoli 1959, P. II, pp. 43-144, con copiosa bibliografía.

AVEMARÍA (Cofradía y Cruzada de las tres «Avemarías»). — La devoción a las tres «Avemarías» fue revelada a Santa Matilde (1241-1281), benedictina. Mientras la santa imploraba la maternal protección de la Virgen para la hora de la muerte, la celestial Reina se le apareció y le prometió que lo haría con mucho gusto con que le rezase todos los días tres A. para dar gracias a cada una de las tres Personas de la Santísima Trinidad por los singulares

privilegios que le habían sido concedidos (Cf. *Libro de la Gracia o Revelaciones de Santa Mectildis*. Trad. por el R. P. Timoteo Ortega, O. S. B. Primera parte, c. 47 [1942] p. 138).

Esta devoción, muy del agrado de San Antonio de Padua, de S. Leonardo de Puerto Mauricio y de S. Alfonso M. de Ligorio, ha encontrado en nuestros días un infatigable apóstol en el P. J. Bautista de Chémery, capuchino, el cual instituyó en Blois la «Piadosa Obra para la propagación de las tres Avemarías». La cofradía de las tres A., aprobada por muchos obispos, se difundió rápidamente por Francia, Italia, Portugal, y en las mismas tierras de misioneros; el 30 de julio de 1921, era elevada por Benedicto XV, a la dignidad de archicofradía (Cf. *AAS*, 1922, p. 419). A la recitación de las tres A. se añade la jaculatoria: «Oh Madre mía, líbrame en este día (o bien en esta noche) del pecado mortal.»

Son innumerables las conversiones obtenidas con este piadoso ejercicio. León XIII y S. Pío X lo enriquecieron con indulgencias.

Recientemente, por iniciativa de los maristas, ha sido organizada en España, con la adhesión del episcopado, una cruzada nacional para la difusión de la piadosa práctica de las tres A., encaminada a la renovación espiritual de la nación.

BIBL.: ROSCHINI, G. M., *La devozione a Maria SS. segno di predestinazione*. Con un apéndice sobre la piadosa práctica de las «Tres A. M.», Vicenza 1937; *Cruzada de las tres Avemarías*, Madrid 1958; véase también el número especial de la revista española «Miriam», 11 (1953) n. 64 (julio-agosto).

«AVE REGINA COELORUM». — Los más antiguos manuscritos que contienen esta antifona se remontan a los ss. vii y viii. En el s. xiv se halla en algunos breviarios. El texto de hoy, un poco distinto del antiguo, se lo atribuyen a Clemente VIII. Se viene recitando como antifona final, en lugar de la «Salve Regina», desde las Completas del 2 de febrero hasta las completas del miércoles santo. Forma parte de la liturgia a partir del siglo xiii.

BIBL.: TROMBELL, G. C., *De cultu publico ab Ecclesia B. V. Mariae exhibitio*, Dissert. 10., in BOURASSÉ, IV, Paris 1862, col. 311-336; III, col. 652; MESCHLER, M., *Die kirchliche Antiphon «A. R. C.»*, en «Magazin für volkstümliche Apologetik», 2 (1903-1904) pp. 377-381.

B

BALDUINO DE FORD. — Monje cisterciense inglés, arzobispo de Cantorbery, muerto en 1190. En el tratado VI: *De Verbis Apostoli: vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti* (Hebr. IV), trata de la Compasión de María (PL 204, 457).

BARTOLOMÉ DE LOS RÍOS. — Nació en Madrid hacia 1580. En 1598 profesó en el convento de los agustinos de S. Felipe de Madrid. Estudió en la universidad de Alcalá y obtuvo el grado de maestro en Sagrada Teología. En 1622 se trasladó a Bélgica (entonces bajo el gobierno de España), donde fue predicador de la corte real de Bruselas y apóstol mariano. Se doctoró en Teología y fue profesor en la universidad de Douai. En 1625 instituyó en Bélgica la cofradía de los «Esclavos de María Santísima», floreciente en España desde 1616 o 1620 por la labor del trinitario P. Simón de Rojas, fundador de la misma. Murió en Madrid el 4 de mayo de 1652. Dejó los siguientes escritos: 1) *Phoenix Thenensis e cineribus redivivus*, Amberes 1837, 235 pp. (es un manual de devoción mariana para uso de la cofradía de los Esclavos de María); 2) *De Hierarchia Mariana libri sex: in quibus imperium, virtus, et nomen Bmae. Virg. Mariae declaratur, et mancipiorum eius dignitas ostenditur*, Amberes 1641, un vol. en fol. de LII-752 pp., con 32 hojas sin numerar: es su obra maestra; 3) *Historia B. V. M. de Bono successu, sive orationes piae et devotae, cum regulis et indulgentiis praefatae Sodalitatis*, Amberes 1641; 4) *Sermón de la Expectación*, Bruselas 1644; 5) *Horizon Marianus sive de excellentia et*

virtutibus B. Mariae Virginis tractatus novem: super totidem eius festa infra anni circulum ab Ecclesia celebrari solita, Amberes 1647, un vol. en fol. de 478 pp.

BIBL.: MARCOS DE ESCALADA. *La Hierarchia Mariana del P. B. de los Ríos*, en «El Mensajero de María», 6 (1918) pp. 163-167; BURÓN ALVAREZ, C., O. E. S. A., *El P. B. de los Ríos y su «Hierarchia»*, Lérida 1925; EYCKELER, P., *Het Koningschap van Maria volgens de leer van Fr. B. de los R.*, en «Standard van Maria», 15 (1935) 129-164; 166-171; 193-199; BURÓN ALVAREZ, C., *Causalidad de María en nuestra predestinación según el P. B. de los Ríos*, en «Est. Mar.», 1 (1942) pp. 287-324; MUSTERS, A., O. E. S. A., *La Souveraineté de la Vierge d'après les écrits mariologiques de B. de los R.*, O. E. S. A., Gand 1946, 214 pp.

BARTOLOMÉ EDESINO. — Monje del siglo VII. En el *Elenchus et confutatio Agareni* (PG 104, 1383A-1385D) combate los errores de Agareno sobre la Maternidad divina, mientras que en el *Contra Muhamed* (1447B-1458D) impugna los errores de Mahoma sobre la maternidad divina.

BIBL.: En DHGE, VI, 1001.

BASILIO (S.). — Nació en Cesarea de Capadocia, de santos progenitores. Estudió retórica primero en Cesarea de Palestina y después en Constantinopla y Atenas. En el 370 fue consagrado obispo de Cesarea. Agotado por las mortificaciones, murió el 1 de enero del 379. Dejó una *Homilia in sanctam Christi generationem* (PG 31, 1457c-1476a). Contra la opinión del primer editor Dom Garnier, al que sigue Dom Maran, la homilía (PG 29, CLXXIV BD) fue considerada como auténtica por Husener (*Religionsgeschichte. Untersuchungen*, 1b, Bonn 1911, p. 249 ss.) y por G. Söll (*Die Mariologie der Kappadozier*, en «Th. Quartalschr.», 131 [1951] pp. 178-185) y por M. Richard (Cf. Laurentin-Table, p. 160).

BIBL.: SÖLL, G., S. D. B., *Die Mariologie der Kapadozier im Lichte der Dogmengeschichte*, en «Alma Socia Christi», V (1952) pp. 129-143 (es una síntesis de la tesis de licenciatura defendida por el autor en 1948 en la Universidad de Tubinga).

BASILIO DE SELEUCIA. — Fue obispo de Seleucia (después del 431). Una vez condenado el monofisismo de Eutiques en el Sínodo Constantinopolitano del 448, en el famoso «latrocinio de Éfeso» del 449 se declaró en favor de dicho hereje, por lo que en el Concilio de Calcedonia del 451 le fue anunciada la deposición. Inmediatamente después de esta amenaza volvió a la ortodoxia, y perseveró en ella hasta su muerte acaecida entre el 458 y el 459.

Entre los discursos que nos han llegado con su nombre hay uno, muy bonito, sobre la Anunciación: *Homilia in Annuntiationem* (PG 85, 425-452). La autenticidad es bastante discutida. Marx se la niega reivindicándola a Proclo (*Procliana. Untersuchungen über den homilieschen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, Münster i. W. 1940). Del Fabbro no comparte, al menos de lleno, tal opinión («Marianum», 8 [1946] pp. 232-33). Según Laurentin los argumentos para atribuir semejante homilía a Proclo no son suficientes (Laurentin-Table, p. 167). Bruns va todavía más allá y afirma claramente la autenticidad, a causa, principalmente, del uso, muy frecuente en B. y muy raro en Proclo, del pronombre personal (Brunns, J. E., *Traces of Faith in the Assumption among the Eastern Fathers of the first six Centuries*, Roma 1951, pp. 31-34). La autenticidad es por lo menos probable. De todos modos, es una homilía anterior al s. VI, ya que Román el Melódico se inspira en ella.

BAUTISMO. — Se suele a menudo preguntar: ¿Recibió María el sacramento del bautismo? La Sagrada Escritura calla, y la tradición es tardía. Se apela a un tal Evodio (el ps.-Evodio, presunto sucesor de San Pedro en la cátedra de Antioquía), pero el texto de éste conocido tan sólo por haber sido citado por Nicéforo Calixto Xantopulos († hacia 1335) no habla del hecho del bautismo de María Santísima, sino solamente del de los apóstoles. Digase otro

tanto del texto de Clemente Alejandrino, referido por Juan Moscus († 619) en su *Prato Spirituale* (PG 87, 304-588).

El primero, al parecer, en hablar de un bautismo de María administrado por el mismo Cristo, habría sido S. Efrén: «Genuit eum et ipsam baptismus generavit.» Así lo cree el especialista E. Beck, O. S. B. (*Le Baptême chez S. Ephrem*, en «L'Orient Siryen», 1 [1950] pp. 111-130; 117-120). La liturgia bizantina, en el Sinaxario de la Ascensión, refiere el relato de S. Epifanio relativo al bautismo de María (por ministerio de S. Juan Ev.) y al de los apóstoles (por ministerio de S. Pedro) (Cf. *Pentekostarion*, ed. Venecia 1899, p. 153), pero se trata, probablemente, del ps.-Epifanio, ya que en las obras auténticas de San Epifanio nada se encuentra al efecto. Un texto del *Encomio de S. Juan Evangelista* compuesto por San Sofronio, patriarca de Jerusalén (634-39), citado por los cronistas de la época, habla, sin duda alguna, de un bautismo de los apóstoles y de Nuestra Señora. El ps.-Dorotheo, preguntado sobre el bautismo de María, apela a la autoridad de S. Sofronio diciendo: «El Señor con sus manos solamente bautizó a S. Pedro; Pedro bautizó a Andrés; Andrés a Santiago y a Juan y éstos a los demás apóstoles. Juan y Pedro, por su parte, bautizaron a Nuestra Señora, Madre de Dios» (PG 92, 1076-77). Otra cita, más precisa, se halla en la crónica de Hipólito de Tebas, compuesta entre el 650 y el 750 (Cf. Diekamp, Fr., *Hyppolitos von Teben*, TUU, Münster i. W. 1898, p. 20).

La tardía leyenda sobre el B. de la Virgen fue después repetida por Eutimio Zigabeno (ss. XI-XII) en su *Comm. in Joan.* (PG 129, 1161 B); por Miguel Glykas, muerto a principios del s. XIII (Cf. Diekamp, *op. cit.*, p. 32, apar. crítico 14). Nicéforo Calixto Xantopulos, de la primera mitad del s. XIII, en su *Hist. eccl.* (2, 3, PG 145, 757 B), apoyándose en «el divino Evodio», habla solamente del bautismo de los apóstoles, sin decir palabra del de María. Hasta aquí en Oriente.

En Occidente, el primero en hablar de un B. de María, parece haber sido S. Alberto Magno: María —según el Santo

Doctor— habría sido bautizada para obedecer al precepto universal del Señor («Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos...») y por el carácter sacramental, señal distintiva del cristiano y consagración indeleble de la particular semejanza con la Santísima Trinidad (*Super IV Sent.*, d. 6, a. 9, q. 4, ad 10; *Opera*, ed. Borgnet, t. XXIX, 138b; *Super III Sent.*, d. 3. a. 10, ad 9, ibíd., t. XXVIII, 52b). Recoge y desarrolla esta cuestión el ps.-Alberto Magno en el *Mariale*, q. 36, § 1, r. 2, *Opera*, ibíd., t. XXXVII, 75a; ibíd., r. 3; q. 43, § 2; ibíd., 87b; ibíd., 84a. Cf. Mellet, M., *La vie sacramentelle de Notre-Dame d'après saint Albert le Grand*, en «La Vie Spir.», Suppl. 45 (1935) pp. 163-164.

El «Mariale» influyó enormemente en los teólogos posteriores (v. los textos en Stiernon, D., *Le baptême...*, v. bibl.): Escoto, en el *Opus Oxoniense*, propone el B. de María de una manera tan sólo hipotética, dubitativa (Cf. Balié, C., *Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani. Theologiae marianae elementa*, Sibernici 1933, p. 170). Al ps.-Alberto M. hacen eco fiel Engelberto d'Admont, O. S. B. (†1331), Dionisio el Cartujo († 1471), Pelbarto de Temesvar, O. F. M. († 1504), Bernardino de Bustis, O. F. M. († 1513), Caprétolo, O. P. († 1444), S. Antonino de Florencia († 1459); S. Vicente Ferrer († 1519); Silvestre Prierias, O. P. († 1523), Domingo Soto, O. P. († 1560), S. Pedro Canisio († 1597), S. Roberto Belarmino († 1621), Enrique Enríquez († 1608), Francisco Suárez (v.), Vázquez († 1604), Cristóbal de Castro († 1615), G. Colvenero († 1649), Lucas Wadding, O. F. M. († 1657), el cual escribió un tratado completo *De baptismo B. M. V.* (Roma 1656; v. Stiernon, D., *Le baptême...*, pp. 302-308, v. bibl.), Teófilo Raynaud, S. J. († 1663), Cristóbal de Vega († 1672), Virgilio Sedlmayr (1672), Campana, Lépiciér, etc.

Las razones alegadas por varios autores para admitir el B. de María se reducen a éstas: la obediencia al precepto universal de Cristo; el ejemplo, la lección de humildad que con ello daba María a todos los cristianos; el aumento en Ella de la gracia; la inserción en el cuerpo místico de

Cristo, en la Iglesia, como miembro de la misma; la recepción de los otros sacramentos (por ejemplo, la eucaristía) de los que el B. es la puerta, etc.

Según el P. Stiernon (v. bibl., p. 249) «todas estas razones [serían] tributarias de una mariología todavía prisionera de ciertos marcos escolásticos». No todos los mariólogos, incluso contemporáneos, comparten este juicio.

BIBL.: STIERNON, D., A. A., *Le baptême de la Sainte Vierge: témoignages orientaux et spéculation latine*, en «Euntes Docete», 9 (1936) pp. 232-249.

BEDA EL VENERABLE (S.). — Nació en Inglaterra hacia el a. 672. Entró muy joven en el monasterio de Jarrow, donde transcurrió toda su vida alternando la plegaria con el estudio. Es uno de los más grandes eruditos de la edad media y uno de los fundadores de la teología medieval. Dante, en el canto X de su *Paráiso*, lo pone en el cielo del sol, entre los grandes sabios. Murió en el 735. Son auténticas las siguientes homilias marianas: 1) *Homil. 1, in festo Annuntiat.* (PL 94, 9a-14d); 2) *Homil. 2, in Visitat.* (PL 94, 15a-22b); 3) *Homil. 15, in Purific.* (PL 94, 79-83). Cf. Morin, G., *Le recueil primitif des homélies de Bède*, en «Rev. Bénéd.», 9 (1892) pp. 316-326. No está de más poner de relieve cómo la 1.^a y la 2.^a de dichas homilias no son para la fiesta de la Anunciación y de la Visitación, sino para el miércoles y viernes de la tercera semana de Adviento.

Son también auténticas: 1) *Homil. 57, de Assumpt.* (PL 94, 420b-421b = *In Lc.* XII, 10; PL 92, 470d [línea 7] a 472a [línea 9]); 2) *Homil. 58, in commemoratione divinae Virginis de Ev. Lc.* (PL 94, 421b-422b = *In Lc.* IV, 11; PL 92, 479 [12] 480 [8] además de una conclusión original de cuatro líneas); 3) *Hymnus XI, in natali sanctae Dei Genitricis* (Cf. Dreves, G., *An. Hymn. Medii Aevi*, Leipzig 1907, t. 50, pp. 96-97, y el texto pp. 110-111 [n. 87]). No todos, empero, admiten semejante autenticidad (v. DSP, I, 1324).

No son auténticas: 1) *In Matthaum* (PL 92, 9-110a: sobre María, c. 1, col. 10c-14c), tomada de Rabano Mauro (PL 107, 731 ss.); v. Laurentin-Table, p. 137; 2) *In*

Joannem II (PL 92, 657c-658a) tomada de Alcuino, *In Joann. II* (PL 100, 766d-767b); 3) *Homil. 55, in Natali divae Virginis* (PL 94, 413d-419a = PL 101, 725a-733a, ps.-Alcuino, *Liber generationis*); 4) *Homil. 59, de Sancta M. V.* (PL 94, 422b-423b); 5) *De meditatione Passionis* (PL 94, 561c-568c), probablemente de un cisterciense del s. xiv. Ha sido atribuida también a S. Agustín, a S. Bernardo, a S. Buenaventura y a Gerson, que no hizo más que traducirla al francés (Cf. Thomasy, R., *Jean Gerson*, Perisse, París 1859, pp. 338-369). Cf. Wilmart, A., *Le poème bonaventurien sur les sept paroles*, en «Rev. Bénéd.», 47 (1935) pp. 269-270.

BÉLGICA. — En la noble emulación mariana entre las diferentes naciones, Bélgica gusta de llamarse «la tierra de las sonrisas de María» (De Staercke, A. E., *Notre-Dame des Belges*, p. 7, v. bibl.). El norbertino Agustín Wichmans, en su *Brabantia Mariana* publicada en 1632 (v. bibl.) daba a Brabante (que comprendía entonces, además de la actual Brabante, la provincia de Amberes) el sugestivo título de «Jardín de María». M. Deflandre, en el prefacio a la obra de Maho, *La Belgique à Marie*, publicada en 1927 (v. bibl.), proponía extender a toda B. tal apelativo. En efecto, son innumerables las flores de devoción ofrecidas, en todos los siglos de la historia cristiana, por B. a la Virgen. Echamos una ojeada a las principales.

Se pone de relieve, ante todo, el número imponente de iglesias dedicadas desde la antigüedad a la Virgen Santísima. De las 3587 antiguas iglesias parroquiales, unas 465 están dedicadas a María, con varios títulos: Nuestra Señora, la Anunciación, la Asunción, etc. En sola la diócesis de Namur, 75 iglesias están dedicadas a la Virgen, muchas de ellas anteriores al año mil (v. Simenón, G., *Le titre des églises paroissiales*, Lieja 1939; Schmitz, *Eglises et chapelles du diocèse [de Namur] dédiées à la Très Sainte Vierge*, P. I, Namur 1943).

Son numerosos los monasterios benedictinos fundados en B. entre el 625 y el 750 que se pusieron bajo la protección de María. Todas las abadías cistercienses y pre-

monstratenses eran dedicadas a la Virgen.

El más antiguo poeta belga, Milón de S. Amando († h. el 875) cantaba en unos sesenta versos latinos, a Aquella por medio de la cual se ha difundido la gracia en todo el mundo: «Per te diffusa est in totum gratia mundum» (*De sobrietate*, I, II, c. 1, en MGH, *Poetae Latini*, t. III, p. 645).

Es notable la devoción y la acción de B. para con la Inmaculada Concepción. Es cosa históricamente probada que la celebración de la fiesta de la Concepción se remonta en B. hasta el s. xii (v. [Spelman, E.], *Belgium Marianum. Histoire du culte de Marie en Belgique*, Paris-Tournai 1859, p. 261).

En 1659 pronunciaban los Estados de Brabante el juramento concepcionista (v. Coppfeters de Gibson, D., *Le Serments des Etats du Brabant fait en 1659 touchant la Sainte Immaculation de Notre-Dame*, en «Coll. Mechl.», 49 [1954] pp. 307-323). Y no debe olvidarse la actividad del Episcopado belga en la circunstancia de la proclamación del dogma (v. Aubert, R., *L'Episcopat Belge et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception en 1854*, en «Eph. Theol. Lov.», 31 [1955] pp. 63-99).

Indicio del alma mariana de B. son las innumerables estatuas o capillitas de Nuestra Señora que inundan ciudades y pueblos, particularmente en los barrios más antiguos y populares. En sólo Amberes, por ejemplo, se han contado más de 500 (v. Tijsen, A., *Antwerpen vermaard door den Eerediens van Maria*, Amberes 1922). En Bruselas y en Malinas se han contado más de trescientas. Se han contado, por otra parte, en B., cerca de 150 imágenes de Nuestra Señora veneradas seguramente desde la Edad Media. En todas las ciudades hay una o varias imágenes propias (v. Borghgrave d'Altena, *Les Madones anciennes conservées en B.*, Bruselas 1941 [Coll. L'Art en B.]). Los santuarios marianos de B. se cuentan por centenares.

En B., y más particularmente en Brujas, en el año 1439, Felipe el Bueno, duque de Borgoña, instituyó la orden del toisón de oro en honor de nuestro Redentor y de su Madre, la gloriosa Virgen María. Poco des-

pués se consagraron a la Virgen de la Treille, en Lila, tanto el príncipe como los nuevos nobles.

Entre las cofradías marianas surgidas en B. predomina la de N.ª S.ª de los Siete Dolores, instituida por el sacerdote Juan Coudenberg hacia fines del s. xv (v. Soulier, P., O. S. M., *La Confrérie de Notre-Dame des Sept Douleurs dans les Flandres* [1491-1519], Bruselas, s. f.).

Son características, en B., algunas procesiones antiguas en Malinas, Gante y en otros lugares, y que son como una especie de cabalgatas.

También B. se resintió de las tormentas del s. xvi. Muchas iglesias e imágenes de Nuestra Señora fueron rabiosamente profanadas y destruidas. Poco antes de los archiduques Alberto e Isabel (1596-1633), y después bajo su mandato, el culto mariano comenzó a desarrollarse de nuevo libremente. Alberto depuso en el santuario de Hall su capelo cardenalicio. En 1622, ordenó Isabel que la imagen de N.ª S.ª de la Paz (venerada en Basse-Wavre) fuese colocada en la fachada del palacio real con esta inscripción: «A peste, fame et bello, liberanos, Maria Pacis.» Siempre ha sido un poderoso dique contra el protestantismo invasor la universidad de Lovaina (v. *Universidad*). Profesores y alumnos, ahora como en el pasado, confían el éxito de sus estudios a la valiosa protección de la «Sedes Sapientiae» venerada en la iglesia de S. Pedro. Los doctores en Teología y Derecho Canónico, según el antiguo uso, continúan encaminándose al «Trono de Sabiduría» para ofrecer «el presente tributo de agradecimiento y oración». Últimamente la universidad de Lovaina, bajo la dirección e impulso del cardenal Mercier, ha aportado decisiva contribución para el triunfo de la doctrina y del culto de María Medianera de todas las gracias. No sin particular significación el primer templo de la cristiandad a María Medianera de todas las gracias ha sido recientemente erigido en Lovaina.

El 8 de diciembre de 1904 (quinquagésimo aniversario de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción) el Episcopado belga consagró B. a María. Entre las más

recientes manifestaciones marianas de B., además de las «jornadas marianas» de Tongerlo (v. «Marianum», 1 [1939] p. 100), merece recordarse el vasto y organizado movimiento de la consagración de las familias a María, promovida especialmente por los PP. Monfortianos.

Es también digna de relieve la actividad de las congregaciones marianas. En 1721 contaba B. con cerca de 200, todas ellas masculinas. En 1921 contaba con unas 3000 masculinas y más de 2000 femeninas (v. P. de Coninck, *L'apostolat marial dans la province Belge de la Compagnie de Jésus*, en «Mémoires et Rapports du Congrès Marial», Bruselas, 8-11 septiembre 1921, t. II, p. 310). No pocas congregaciones dedicadas a la enseñanza, en B., están consagradas a María (v. Du Manoir, IV, p. 511).

Entre los santuarios contemporáneos de B., centros activos de vida Mariana, son dignos de mención los de Beauraing y el de Banneux.

BIBL.: WICHMANS, AUG., O. Praem., *Brabantia Mariana tripartita*, en 8, 962 pp., Amberes, Cnoffaert, 1633; VAN HEURCK, E., *Les drapelets de pèlerinage en B., et dans les pays voisins*, Amberes 1622; MAHO, H., *La B. à Marie*, Bruselas 1927; DE STAERCKE, E., *Notre-Dame des Belges. Traditions et folklore du Culte Marial en B.*, pp. 188, Bruselas, s. e., 1954, 188 pp.; MOREAU, E. DE S. J., *Le culte marial dans les anciens Pays-Bas méridionaux et en B.*, en Du Manoir, IV, pp. 495-520, con abundante bibliografía.

BERENGAUDO. — Floreció entre los siglos IX y XII, y es autor del *In Apoc.* (PL 17, 763-970b) [II ed. 943a-1058b], donde se habla de María en el cap. 11-12 (874b-877a) [958a-960d].

Es autor también de un acróstico (PL 17, 763). Cf. De Moreau, E., en DHGE, VIII, 359; Barré, H., en «Bull. Soc. Franç. Et. Marv.», 9 (1951) p. 126, n. 4.

BERNARDO (S.). — Nació en Fontaines-Dijon (Costa de Oro) en 1090, de nobles progenitores. A los 21 años, en 1111, se retiró al monasterio de Chatillon-sur-Seine, y en la primavera del año siguiente a Cister. Tres años más tarde, en junio de 1115, fue enviado a fundar la abadía de Clara-val, de la que fue abad. «En el claustro —así se lee en el menologio cisterciense, el 21 de agosto— se ejercitaba de un modo

admirable en ayunos, vigiliias y oración, llevando en la tierra una vida de cielo. Sin olvidarse de su aprovechamiento, trabajaba con celo y éxito en la santificación de los suyos; más tarde se vio forzado a manifestarse al mundo. Aconseja a los papas, pacifica a los reyes, convierte a los pueblos; extermina la herejía, abate los cismas, predica la cruzada, rehúye episcopados, obra innumerables milagros, escribe obras y un millar de cartas. Y cuando muere, a la edad de 63 años, 150 monasterios le son deudores de su existencia y 700 religiosos lo lloran en Claraval. El Papa Alejandro III lo inscribe en el catálogo de los santos, y Pío VIII le confiere el título de doctor de la Iglesia universal «en 1830».

La gigantesca figura de S. Bernardo fue presentada por Dante como «quien recibía su belleza de María, cual del sol la estrella matutina» (Par. XXXII, v. 107-108). En efecto, ha sido y es comúnmente considerado como el «doctor mariano» por antonomasia.

Los escritos marianos de S. B. se pueden dividir en principales y secundarios. Merecen ser catalogados entre los principales cuatro escritos que pueden muy bien llamarse cuatro pequeños tratados, a saber: 1) las *Alabanzas de la Virgen* (cuatro discursos «*Super missus est*»); 2) la carta 174 a los canónigos de Lyon; 3) el discurso para la fiesta de la Natividad de la B. V. María, llamado «*De aqueductus*»; 4) los cinco discursos sobre la Asunción.

Entre los escritos secundarios (discursos y fragmentos) se cuentan: 1) un fragmento del *De Consideratione*; 2) el segundo discurso para el Adviento; 3) el tercer discurso para la vigilia de Navidad; 4) el cuarto discurso para la vigilia de Navidad; 5) el tercer discurso para la Navidad; 6) el primer discurso para la primera dominica después de Epifanía; 7) el segundo discurso para la dominica después de Epifanía; 8) el quinto discurso para la Ascensión; 9) el segundo discurso para Pentecostés; 10) el tercer discurso para la Purificación; 11) el tercer discurso para la Anunciación; 12) el discurso XLVI; 13) el discurso LI; 14) el discurso LII; 15) el discurso

XXIX sobre el Cantar de los Cantares; 16) el discurso LXXXVII; 17) la carta CCCXCIII; 18) la carta sobre el bautismo. En total: cuatro tratados orgánicos y 18 fragmentos.

J. Leclercq ha reivindicado también a S. B. el *Sermo in Assumpt.* (PL 1001c-1014d). Cf. «*Rech. de théol. anc. et méd.*», 20 (1953) pp. 5-12.

Los escritos marianos apócrifos son: 1) *Liber de Passione Christi et doloribus et planctibus matris eius* (PL 182, 1134h-1142h); no es más que un extracto del *In laudibus sanctae Dei Genitricis* de Ogero de Locedio (comienza: «*Quis dabit capiti meo aquam*»). Cf. Barré, H., *Le Planctus Mariae*, en «*Rev. asc. et myst.*», 28 (1952) 243-266; Laurentin-Table, p. 153.

2) *Tractatus ad laudem gloriosae Virginis Mariae* (PL 182, 1142b-1148c): sacado por Mabillon de un códice cartáceo del siglo XIV, y tenido por el mismo como dudoso (PL 182, 1134).

3) *Vitis mystica* (PL 184, 636d-740d): es de S. Buenaventura, edic. interpolada (Cf. Cavallera, F., *Bernard*, en DSp, I, 1501).

4) *Sermones tres in Nativ. Domini* (PL 184, 827b-850c): pertenecen a Nicolás de Claraval, editados también entre las obras de S. Pedro Damiano (PL 144, 848b-853a; 557a; 839d-846a).

5) *Tractatus de Jesu puero duodenno* (PL 184, 849d-870a): restituído por Mabillon a Aelredo de Rievaulx († 1166).

6) *Sermo in Nativ. Sancti Joannis* (PL 184, 991b-1002b): es posterior a S. Bernardo (PL 184, 991-2). La forma larga de PL 144, 627-637 del ps.-Pedro Damiano, es de Nicolás de Claraval.

7) *Ad B. V. sermo panegyricus* (PL 184, 1010b-1014d) pertenece a Ekberto de Schonaun († 1184). Cf. Barré, H., *Une prière d'Ekbert*, en «*Eph. Mar.*», 2 (1952) p. 410, nota 5. Se reproduce también en Burassé, VI, 1065-1069.

8) *De B. V. M. sermo* (PL 184, 1013d-1022b) de autor desconocido.

9) *Sermones 1-4 in Antiphonam Salve Regina* (PL 184, 1059d-1078a): es, probablemente, de un cisterciense posterior a S. B., del que utiliza el sermón 16 sobre el Cantar de los Cantares (Cf. Laurentin, R.,

Marie, l'Eglise, París 1953, I, p. 22, nota 8). Han sido compuestos, seguramente, entre 1150 y 1218 y por tanto no pueden atribuirse a Bernardo de Toledo (s. XI). No hay razones para atribuirlos a Ogero de Locedio (Cf. Laurentin-Table, p. 154).

10) *Meditatio in Salve Regina* (PL 184, 1077c-1080c): es de autor desconocido (Cf. Laurentin-Table, p. 154).

11) *Sermo in Cant. B. V. M. Magnificat* (PL 184, 1121d-1128c): puede ser de Guigues († 1136). Cf. Wilmart, *Auteurs spirituels*, París 1932, p. 228.

12) *Sententiae* n. 5758 (PL 184, 1144b): según J. Leclercq serían «sentencias» pronunciadas por S. B. redactadas por los oyentes y transmitidas bajo su nombre, desde el siglo XII (Cf. Leclercq, J., *Etudes sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, en «*Anal. S. Ord. Cist.*», 9a [1953] pp. 49-50e, 76-80).

13) *Oratio devota ad Dominum Jesum et B. Mariam* (PL 184, 1323a-1328): es de autor desconocido.

S. B., tradicionalista escrupulosísimo, es el eco fiel de los doce siglos cristianos que le precedieron y es el alma del movimiento mariano de los siglos que le han seguido. Además de ser el «doctor mariano» por antonomasia, es también el «doctor de los doctores marianos». Su influencia en los autores subsiguientes es inmensa. S. Buenaventura lo cita 57 veces en sus sermones marianos auténticos y lo proclama «el principal amante de la Virgen y el celador de su gloria» (*In III Sent.*, D. III, P. II, a. I, q. 1, concl., *Opera*, Quaracchi, II, p. 63). Conrado de Sajonia, en su *Speculum B. V. M.*, lo cita 13 veces; Ricardo de S. Lorenzo, más de 200 veces; S. Alfonso de Ligorio, centenares de veces.

BIBL.: *De Mariae plenitudine gratiae secundum S. B.*, Friburgo (Suiza) 1901; CLEMENCEY, C., *La Mariologie de S. B.*, en «*Est. Ecles.*», 23 (1949) págs. 209-226; WILLEMS, M. E., O. S. C. O., *L'Ordre de Cîteaux et l'Assomption*, en «*Coll. Ord. Cist. Ref.*», 13 (1951) pp. 30-51; BARON, H. M., S. J., *Saint B. et la Vierge Marie*, Nicolet 1950, en 8.º gr., 31 pp.; LECLERCQ, J., O. S. B., *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme occidental*, en Du Manoir, II, pp. 568-575; LE BAIL, A., O. C. R., B. (Saint), en DSp, I, coll. 1483-1490; HUMERES, J. M., C. M. F., *Quanta polleat auctoritate S. B. in doctrina de Mediatione B. M. Virginis declaranda*, en «*Eph. Mar.*», 2 (1952) pp. 325-350; AUMIORD, J. B., *Cîteaux et Notre-Dame*, en Du Manoir, II, pp. 581-613; ROSCHINI, G., *Il Dottore Mariano*, Roma 1953, 204 pp.; GARCIA, C., O. C. S. O., *Sau Bernardo Cantor de Maria; Las doce prerrogativas de Maria según S. B.*, A. 20, Barcelona 1953, 226 pp.; BERNARD, P., *Saint Bernard et N.-D., étude d'âme, textes originaux et traductions*, ed. Desclée de Brouwer, 1953, 432 pp.; OUMER, A., *Marie et notre Rédemption*, 61 pp. Tesis para el doctorado en S. Teolog. presentada al Pont. Ateneo «Angelicum» de Roma.

en «*The clergy review*», 24 (1944) pp. 192-202; SOLA, FRANCISCO DE P., S. J., *Fuentes patristicas de la Mariologia de S. B.*, en «*Est. Ecles.*», 23 (1949) págs. 209-226; WILLEMS, M. E., O. S. C. O., *L'Ordre de Cîteaux et l'Assomption*, en «*Coll. Ord. Cist. Ref.*», 13 (1951) pp. 30-51; BARON, H. M., S. J., *Saint B. et la Vierge Marie*, Nicolet 1950, en 8.º gr., 31 pp.; LECLERCQ, J., O. S. B., *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme occidental*, en Du Manoir, II, pp. 568-575; LE BAIL, A., O. C. R., B. (Saint), en DSp, I, coll. 1483-1490; HUMERES, J. M., C. M. F., *Quanta polleat auctoritate S. B. in doctrina de Mediatione B. M. Virginis declaranda*, en «*Eph. Mar.*», 2 (1952) pp. 325-350; AUMIORD, J. B., *Cîteaux et Notre-Dame*, en Du Manoir, II, pp. 581-613; ROSCHINI, G., *Il Dottore Mariano*, Roma 1953, 204 pp.; GARCIA, C., O. C. S. O., *Sau Bernardo Cantor de Maria; Las doce prerrogativas de Maria según S. B.*, A. 20, Barcelona 1953, 226 pp.; BERNARD, P., *Saint Bernard et N.-D., étude d'âme, textes originaux et traductions*, ed. Desclée de Brouwer, 1953, 432 pp.; OUMER, A., *Marie et notre Rédemption*, 61 pp. Tesis para el doctorado en S. Teolog. presentada al Pont. Ateneo «Angelicum» de Roma.

BERNARDO DE MORLAS. — Monje benedictino, muerto hacia 1140. Es autor del célebre poema diminuto *Mariale* (del que forma parte el himno: «*Omni die — dic Mariae...*»), editado por el P. Ragey bajo el nombre de S. Anselmo, Tournai 1885.

BERULLE (DE), PEDRO (Card.). — Nació en 1575 y murió en 1629, cuando sólo hacía dos años que era cardenal. Fue confesor de la reina María de Médicis. Hombre de profunda doctrina y de alta espiritualidad. Fundó en 1611 la congregación del «Oratorio de Jesús», que ejerció notable influjo en la espiritualidad francesa del siglo XVII. Fue devotísimo de la Virgen, de la que habla mucho y muy bien en sus *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, pour l'union ineffable de la Divinité avec l'humanité, et de la dépendance et servitude qui lui est due, et à sa très sainte Mère, ensuite de cette état admirable*, París 1623; y especialmente en su *Vie de Jésus*, París 1629, del capítulo IV al XXX y último, en cuyos capítulos de B. esclarece las excelencias de María.

De B. instituyó en el Oratorio la fiesta de las «Grandezas de María» (17 de sept.) para honrar las tres excelencias de la Virgen: su Maternidad divina, su santidad inefable y su soberanía universal. Es digno de notarse su insistencia sobre la imposibilidad de separar a María de Jesús y viceversa. «Hablar de María —dice— es hablar de Jesús, y honrar a María es honrar a

Jesús, y es honrarle en la mayor de sus obras, ya que Ella es el mayor efecto y ornamento del poder y del favor de Jesús dentro del orden de la gracia» (*Vie de Jésus*, c. 15). María es, en efecto, el más eminente miembro del cuerpo místico de Cristo, el cual, por consiguiente, vive en Ella, y sus efectos en Ella son superiores a los de todos los demás miembros (los santos). «No dividáis jamás —escribía a una carmelita— en este santo tiempo y en vuestras devociones a aquellos que este misterio [de la Encarnación] une, a saber, al Hijo de Dios con la Madre de Dios» (*Œuvres, Correspondance*, t. III, p. 575). «Él [Jesús] quiere vivir en Ella y por medio de Ella, y quiere que la primera y más señalada de sus obras [la santificación del Bautista] en el espacio de treinta años sea una obra llevada a cabo por medio de la Virgen» (ibíd., p. 591). Ella da al mundo y a cada una de las almas a Jesús. Por eso precisamente nosotros nos encontramos en un estado de dependencia de Ella, y por lo mismo nos sentimos instintivamente movidos a hacer el «voto de esclavitud a Jesús y a María», «renunciando al poder y a la libertad que tengo de disponer de mí y de mis acciones, cediendo este poder a la Santísima Virgen y poniéndome enteramente en sus manos» (*Elévations à Dieu en l'honneur de la part qu'il a voulu donner à la Vierge Marie, dans le mystère de l'Incarnation, l'opérant en Elle et par Elle*, col. 527). Es la gran directriz por la que caminará el santo de Montfort (v.).

BIBL.: NICOLÁS, M. J., O. P., *La doctrine mariale du Cardinal du B.*, en «Rev. Thom.», 43 (1937) págs. 81-100; B., P. DE, Card., *Le grandezza di Maria*, Trad., introducción y notas del Sac. Mario Andreotti, II ed., Milán, Vida y Pensamiento, XVI-310 pp.; RAYET, A., S. J., *La dévotion mariale chez B. et ses premiers disciples*, en *Du Manoir*, III, 1954, pp. 31-72; LECUYER, J., C. S. Sp., *La Vierge Marie et la formation sacerdotale dans la tradition de l'école Berullienne*, ibíd., pp. 73-93; KOFHLER, TH., S. M., *Possibilités de synthèse théologique contenues dans la doctrine mariale de B. et de Ghiblet*, en «Apôt. de Marie», 35 (1953) pp. 125-143; VIDAL, M., *Le Cardinal de B. théologien marial*, *La doctrine de Marie-Epouse...*, Nicolet, Centro Mariano Canadiense (1957) 67 pp. *Les tracts marials*, 76-77-78.

BIBLIA. — I. *Importancia de la Biblia para la Mariología*. Pío XII, en el radiomensaje «Inter complures» al II Congreso Internacional Mariológico-Mariano de Ro-

ma (24 de octubre de 1954), después de haber puesto de relieve la necesidad que tiene todo mariólogo, al desarrollar su cometido, de «tener muy en cuenta las dos fuentes de la doctrina católica, es decir, las Sagradas Escrituras y la tradición», hablando de la Sagrada Escritura, dice: «Las Sagradas Escrituras nos dicen muchas y esclarecidas cosas de la beatísima Virgen, tanto en los libros del Viejo como del Nuevo Testamento; más aún, en ellas expresamente aseveran los excelentísimos oficios y dones de aquélla, es decir, su maternidad virginal, su incorrupta santidad, y la imagen de la Virgen casi se dibuja y perfila con vivos colores» (Cf. *Doctrina Pontificia*, IV, *Documentos marianos* [BAC], Madrid 1954, p. 828).

Según algunos protestantes, la B. sería «la tumba» de la «superstición mariana» (Cf. Alameda, S., *La Virgen...*, p. 42, v. bibl.) y, de un modo particular, de la llamada «Mariología» (v.). Y, en efecto, para combatir la idea católica, protestantes y racionalistas apelan de continuo a la B., interpretada, naturalmente, según sus principios. De aquí la importancia de un estudio diligente y profundo de los lugares marianos de la B. Pero además de este escollo apologético, el estudio de los lugares bíblicos marianos se impone también por el hecho de que la B. es «el alma de la teología» (León XIII, Encíclica «Providentissimus Deus», Cf. ASS 26 [1893-94] p. 282-83). De lo cual se sigue que el verdadero progreso de la Mariología está en relación con el verdadero progreso del estudio de los lugares marianos de la Sagrada Escritura.

II. *Lugares marianos de la B.* 1. Lugares marianos del A. T. Hablan de María de un modo directo y explícito, los lugares siguientes: 1) el llamado protoevangelio (*Gén. 3, 15*), en el que se predice su singular misión de Madre del Redentor y asociada al mismo en la lucha (las enemistades) contra la serpiente infernal y en el pleno triunfo sobre ella; 2) la profecía de Isaías sobre la Virgen-Madre del Emmanuel (*Is. 7, 14*); la profecía de Miqueas en torno a Aquella que «daría a luz en Belén» (*Miq. 5, 2, 3*). A estas tres sobredichas pro-

fecías algunos exegetas, fundados en buenos argumentos, añaden la profecía de Jeremías en torno a la «mujer que rodeará al varón» (*Jer. 31, 22*).

A estos lugares marianos directos y explícitos, hay que añadir otros dos lugares indirectos e implícitos, a saber: 1) el capítulo 8 de los Proverbios y el cap. 24 del Eclesiástico, donde directa y explícitamente, en sentido pleno, se habla de Cristo, Sabiduría encarnada, inconcebible sin Aquella en la que se encarnó y, por consiguiente, predestinada, juntamente con Él, antes que todas las demás puras criaturas; 2) la esposa del Cantar de los Cantares, en sentido parcial y singular (como el miembro más eminente de la Iglesia) en su íntima relación con Dios.

A estos lugares interpretados en sentido literal, suelen añadirse otros interpretados en sentido típico o espiritual, es decir, varias figuras y varios tipos de María, como Eva, Ester, Judit, etc.; el arca de la alianza, el arca de Noé, etc. Sin embargo, en ninguna de estas figuras —si se exceptúa Eva, auténtica figura de María (v.)— se puede ver con certeza la razón de tipo (v. *Profecías marianas*).

2. Lugares marianos del N. T. Son: 1) la *Anunciación* (*Lc. 1, 26-29*); la *Visitación* y el cántico «Magnificat» (*Lc. 1, 39-80*); 3) el *desposorio con S. José* (*Mt. 1, 20-24*); 4) el *parto virginal* en Belén (*Lc. 2, 1-21*); 5) la *presentación* de Cristo en el templo, la *purificación* de María Santísima y la *profecía* del santo anciano Simeón (*Lc. 2, 22-38*); 6) la *adoración* de los Magos (*Mt. 2, 1-12*); 7) la *huida* a Egipto (*Mt. 2, 13-23*); 8) el *hallazgo* del Niño Jesús en el templo de Jerusalén (*Lc. 2, 41-52*); 9) la *sumisión* de Jesús a María y a José (*Lc. 2, 51*); 10) la *impetración del primer milagro* en las bodas de Caná (*Jn. 2, 1-11*); 11) Nuestra Señora *durante la vida pública de Cristo* (*Mt. 12, 46-50*); 12) María proclamada «bienaventurada» por una mujer anónima del pueblo (*Lc. 2, 27-28*); 13) María en el Calvario, al pie de la Cruz (*Jn. 19, 25-27*); 14) María presente en el Cenáculo en el día de Pentecostés (*Hech. 1, 14*); 15) la gloria de la Virgen en el cielo (*Ap. 12*). Aun-

que hay que tener en cuenta que algunos exegetas —pocos— se resisten todavía a ver en la Mujer del Apocalipsis a la Virgen Santísima (por ejemplo, Ceuppens, *op. cit.*, pp. 202-209) (v. *Anunciación, Visitación, Caná*).

BIBL.: ALAMEDA, S., O. S. B., *La Virgen en la Biblia y en la Primitiva Iglesia*, ed. 2, Barcelona 1939; SCHOEFFER, *Die Mutter Gottes in der Heiligen Schrift*, Friburgo 1887; VALENTE, E., M. I., *La Madre di Dio nella B.*, Vicenza 1929; KIEFFER, S., O. S. M., *La Vierge Marie dans l'Écriture Sainte*, Forcalquier 1938; MC NABB, V., O. P., *Testimonianze del Nuovo Testamento alla Madonna*, trad. de M. de Luca, Roma 1939; CEUPPENS, F., O. P., *Mariologia biblica*, Turin-Roma, Marietti, 1949; II ed., 1951; BEA, A., *La figura di Maria nel Vecchio Testamento*, en STRATER, S. J., *Mariologia*, Turin-Roma, Marietti, 1952, vol. I, págs. 19-40; MERK, A., S. J., *La figura di Maria nel N. T.*, ibíd., pp. 41-80; COLONGA, A., O. P., *La Madre del Mesías en el Ant. Testamento*, en «Cienencia Tomista», 77 (1950) pp. 68-83; PEINADOR, M., *La Sagrada Escritura en la Mariología durante los últimos veinticinco años*, en «Est. Mar.», 11 (1951) pp. 15-18; ID., *De argumento scripturístico in Mariologia*, en «Eph. Mar.», 1 (1951) pp. 313-350; ROBERT, A., P. S. S., *La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament*, en *Du Manoir*, I, pp. 21-39; HILION, G., *La Sainte Vierge dans le Nouveau Testament*, ibíd., pp. 41-69; WESER, I. J., *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament. Etude exécutive et apologetique*, Paris, Colmer [1951] 152 pp.; GALIN, A., P. S. S., *Marie et l'Ancien Testament*, en «Vie spir.», 89 (1953) pp. 115-123; KNIGHTS, G. A., *The Virgin and the O. T.*, en «The Reformed Theological Review», 12 (1953) pp. 1-13; ARNALDICH, L., O. F. M., *Bibliografía biblico-mariana*, en «Quest. bibl.», 11 (1954) pp. 427-434; BOVER, L., *Les thèmes bibliques de la théologie mariale*, en «Bible et vie chrét.», 2 (1954) pp. 7-18; ZOLLI, E., *La Vergine Maria nei documenti biblici*, Roma, Centro internazionale de comparación y síntesis [1954] 7 pp.; MARTINO NIETO, E., *Mariologia biblica del V. T.*, en «Cultura Biblica», 11 (1954) pp. 275-284; PIAZZA, A., *Maria nell'A. T.*, en «Enc. Mar. Theotócos», pp. 15-32; RIMÉ, J., *Marie dans l'Ancien Testament*, en «Pensée cath.», n. 31, 1954, pp. 33-44; MAY, ERIC, O. F. M., Cap., *Mary in the Old Testament*, en *Carol. Mariology*, I, pp. 51-108; VOLCKAERT, J., *Our lady in the O. T.*, en «Clergy Monthly», 18 (1954) pp. 172-183; BURN, M., O. S. B., *Mary in the Old Testament*, en BACH, M., O. S. B., *Mary in the Old Testament*, en CHICHELLI, C., *La Madonna nel N. T.*, Roma, Centro internazionale de comparación y síntesis [1954] 16 pp.; CHARLIER, C., *La discrétion des Évangiles sur la Vierge*, en «Bible et vie chrétienne», 1954, pp. 42-56; LACONI, M., *Maria nel N. T.*, en «Enc. Mar. Theotócos», pp. 33-47; SPADAFORA, F., *La dottrina Mariana del N. T.*, en «Marianum», 16 (1954) pp. 158-166; ID., *Opinioni esoteriche e biografie mariane*, ibíd., 18 (1956) pp. 212-227; ID., *María SS.*, en «Rivista Biblica», 2 (1954) pp. 164-172; M.-E. B., *Théologie du N. T. - Mariologie*, en «Revue Bibl.», 61 (1954) pp. 293-94; GARCHER, *Maria im Erleben Neutestamentliche Marien Studien*, Innsbruck 1954, II ed.; ASENSIO, F., S. J., *María en la B. Paso por el Ant. Testamento y presencia en el Nuevo*, Bilbao 1957 252 pp.; GAROFALO, S., *La Madonna nella B.*, Milán [1958].

BIBLIOGRAFÍA MARIANA. — No hay todavía una B. M. completa, si bien está ya en vías de formación (a cargo de los PP. Siervos de María de la Facultad Teológica «Marianum»). Existen, sin embargo algunos repertorios marianos más o meno

amplios: unos de carácter general, otros de carácter nacional y otros, en fin, relativos a órdenes e institutos religiosos. Hay también catálogos de bibliotecas y muestras marianas, bibliografía sobre cuestiones particulares, o sobre culto local, y otras ayudas bibliográficas (tratados de carácter enciclopédico, obras en colaboración, tratados sistemáticos de los diversos autores, colecciones, antologías de textos, etc.).

I. REPERTORIOS DE CARÁCTER GENERAL. Son, según las investigaciones hechas por el P. Besutti (v. bibl.):

1) *Scriptores de b. Virgine*, seu catalogus eorum auctorum veterum praesertim, qui in praecipuis festis Dei matris homilias, sermones vel encomia habuerunt. Adromaropoli, ex typographeo Caroli Boscardi sub nomine Jesu, 1613. 11 p., 13 cm.

2) Jodocus a Dudinck, *Synopsis bibliothecae marianae* hoc est recensio omnium auctorum qui de beata Maria Virgine scripserunt. Coloniae, apud Jodocum Kalconem, 1643.

3) *Museum Marianum*, id est Catalogus omnium auctorum, quorum proprium et speciale assumptum est agere in toto libro de sacratissimae Virginis vita, encomijs, miraculis, elogijs, excellentijs ac praerogativis.

4) Marracci, Hipólito, O. M. D., *Bibliotheca mariana* alphabetico ordine digesta et in duas partes divisa. Qua auctores qui de Maria Deiparente Virgine scripsere cum recensione operum, continentur. Adiecto quintuplici indice, scilicet, cognominum, dignitatum, religionum, nationum, et saeculorum, scriptorum marianorum. Typis Francisci Caballi, Romae 1648. 2 v. 17,5 cm.

5) Marracci, Hipólito, O. M. D., *Appendix ad Bibliothecam Marianam* in qua non pauci supra mille auctores, qui de SS. Deiparente scripsere, in prima eiusdem Marianae Bibliothecae editione, vel quia tunc nondum scripserant, vel quia nondum inventi fuerant, praetermissis cum recensione operum continentur et nonnulli, iam ibi signati, accuratius consignantur. Auctore Hyppolito Marraccio, Lucensi e Congr. Cleric. Regul. Matris Dei. Opus posthumum, ac nunquam hactenus editum, atque a multis desideratum.

Colonfae Agrippinae, P. Ketteler, 1663, 106 p., 28 cm. De esta obra se conserva el ms. original en la Curia Generalicia de los CC. RR. de la Madre de Dios en Roma.

6) *Idea bibliothecae magnae Marianae* historica methodo per singula saecula, quibus Scriptores quique vixerunt, digesta ac in tomos XVI iuxta totidem quae a Christo nato fluxerunt saecula distributae qua Sanctorum Patrum, aliorumque Scriptorum Ecclesiasticorum praesertim veterum de Maria Virgine, ac Dei Genitrice sacrosancta opera omnia, quae reperiri potuerunt, partim ex ipsorum Patrum Scriptorumque operibus iam edita excerpta, partim vero ex insigniis Bibliothecarum antiquis tum Graecis, tum Latinis manuscriptis codicibus nunquam antea vulgatis fideliter exscripta concluduntur. De este manuscrito existe otra copia añadida al *Appendix ad Bibliothecam Marianam*. Es una copia, por lo que las anotaciones marginales se adjuntan *proprio loco*. Ambos códices se conservan en la Biblioteca de Santa María «in Capitelli» en Roma.

7) Alva y Astorgas, Pedro de, O. F. M., *Bibliotheca Virginalis Mariae mare magnum*. Primo ex manuscriptis et nunquam antea impressis vetustissimis codicibus, secundo ab excusis, sed ita perantiquis ut iam fere non inveniantur libris; tertio de his qui ob parvitatem incogniti et prorsus obliti iacebant libellis; quarto a Sanctorum operibus Patrumque voluminibus extractis opusculis compilata... Ex typographia regia, Matriti 1648, 3 v. 30,5 cm.

8) Alva y Astorgas, Pedro de, O. F. M., *Radii Solis* zeli seraphici coeli veritatis pro immaculatae conceptionis mysterio virginis Mariae discurrentis per duodecim classes auctorum. Ex typ. Immaculatae Conceptionis, Lovanii 1666.

9) Alva y Astorgas, Pedro de, O. F. M., *Monumenta antiqua seraphica* pro Immaculata Conceptione virginis Mariae ex variis auctoribus Religionis Seraphicae in unum comportata et collecta. Ex typ. Immaculatae Conceptionis, Lovanii 1665. 527 p. 20,5 cm.

10) *Monumenta italo-gallica* pro mysterio Immaculatae Conceptionis. Ex typ. Immaculatae Conceptionis, Lovanii 1664. El volumen es citado por varios autores; mas

no se conoce el paradero de ningún ejemplar.

11) Alva y Astorgas, Pedro de, O. F. M., *Sol veritatis*, cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu sancta, pura, immaculata et a peccato originali praeservata. Triturando auctores opinionis adversae sexaginta antiquos atque modernos, opuscula omnia, libros, tractatus, sermones, atque quaestiones. Ventilando opera allegata trecentorum quindecim ecclesiae doctorum stylo positivo, scholastico, historico, necnon apologetico. Separat ab ipsorum sexcentis quadraginta auctoritatibus lucem a tenebris, granum a paleis, et triticum a zizaniis... Ex typ. Pauli de Val., Matriti 1660. 18 f. p., 888 [12] p.

12) Alva y Astorgas, Pedro de, O. F. M., *Militia immaculatae conceptionis virginis Mariae* contra malitiam originalis peccati in qua ordine alphabetico recensetur auctores antiqui et moderni, Sancti et alii Ecclesiastici et saeculares, ex omni statu et natione, qui clare et expresse, aut insinuate et obscure locuti sunt in individuo de ipsa praeservatione, vel formali conceptione atque animationis instanti; aut universaliter de incontaminata ab omni macula, naevo, labe et defectu, vel aliquid singularem in honorem virginalis immunitatis moliti fuerunt compilata ac disposita a R. P. F. Petro de Alva et Astorga... In typographia Immaculatae Conceptionis Lovanii sub signo Gratiae, anno 1663. 28 f. p., 1534 col. 30,5 cm.

13) Roskoványi, Agoston, obispo, *Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata*, ex monumentis omnium saeculorum demonstrata; accedit amplissima literatura, auctore Augustino de Roskoványi... Typis Athenaci, Budapestini 1873-81. 9 v. 22 cm. *Contenuto*: v. 1. Monumenta et literaturam primorum XVI saeculorum complectens. -- v. 2. Monumenta saec. XVII et XVIII complectens. -- v. 3. Litteraturam sec. XVII et XVIII complectens. -- v. 4. Monumenta e sec. XIX, signanter responsa praesulum ad encyclicam P. M. a. 1849 editam ex Italia et Gallia complectens. -- v. 5. Monumenta e sec. XIX, signanter responsa ad encyclicam anni 1849 ex variis regnis ac provinciis complectens. -- v. 6. Monumenta e

sec. XIX, signanter inde a definitione dogmatica anni 1854, et literaturam sec. XIX usque ad annum 1871 complectens. -- v. 7. Literaturam supplementarem usque a. 1871, et ulteriorem usque a. 1875 complectens. -- v. 8. Literaturam supplementarem, et ulteriorem usque annum 1880 complectens. -- v. 9. Monumenta mariana usque annum 1880, et repertorium in novem tomos complectens.

14) Chevalier, Cyr Ulysse, *La Sainte Vierge Marie*. Bio-Bibliographie. Impr. Hofmann Montbéliard 1879. 22 p. 16.º Citado por Vallée, *Bibliographie des bibliographies*, n. 1554.

15) Chevalier, Cyr Ulysse, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*; bibliographie. Nouv. éd. ref. corr. augm. Picard, Paris 1905-1907. 2 v. cm.

16) Tavagnutti, Mario Sig., *Mariologische Bibliographie*. Verzeichniss der wichtigsten über die allerseligste Jungfrau Gottesmutter Maria 1837 bis 1890 erschienenen Lebensbeschreibungen Predigten, Andachtsbücher, systematisch nach Materien geordnet und mit einen Autoren-Register versehen. Wien 1891. (Katholische Bücherkunde der letzten 50 Jahre, III.)

17) Ranwez, Pierre, S. J., *Présence de Marie*. Introduction à la littérature mariale d'aujourd'hui. Préface de S. E. Mgr. Suenens. Novissima - Lumen vitae, Bruxelles 1954. 44 p. 24,5 cm.

18) Besutti, Giuseppe Maria, O. S. M., *Panorama bibliografico*. En *Enciclopedia Mariana Theotócos*. 2.ª ed. Génova, Bevilacqua. Máximo, Milán 1958. pp. 883-918. Esta segunda edición (la primera es de 1954) ha sido revisada y puesta al día.

19) Calzada Oliveiras, I., *Estado actual de los estudios mariológicos*, Gerona 1954. 42 p. Cf. *Estudios Eclesiásticos*, 30 (1956) p. 568.

20) Besutti, G., *Rassegna bibliografica mariana*, Ediciones «Marianum», Roma 1946. 125 p. 24 cm. El folleto se editó también en el suplemento al «Marianum» de 1946.

21) Besutti, G., *Rassegna bibliografica mariana*, 2 ed., Ediciones «Marianum» Roma 1954. 151 p. 17 cm.

II. REPERTORIOS CON CARÁCTER NACIONAL. Son:

- 1) Bruchnalski, W., *Bibliografia Maryologii Polskiej, od wynalezienia sztuki drukarskiej do 1902*. En *Księga Pamiątkowa Maryanska* (Lwów, Warszawa 1905), vol. II, pp. 1-314.
- 2) Szostkiewicz, Z.-Wesoly, S., *Bibliographia mariana Polonorum ab anno 1903 ad annum 1955*. Polska Bibliografia Maryjna od roku 1903 do 1955. Edic. Marianum, Roma 1956. Editado también en el suplemento al vol. 18 (1956) del «Marianum».
- 3) Anaquin, Manoel, *O genio português aos pés de Maria*. Livraria Ferreira, Lisboa 1904. XVI, 306 p. 23 cm. (Subsidios para a Bibliografia Mariana em Portugal).
- 4) Kolb, Georg, S. J., *Wegweiser in die marianische Literatur*, zunächst für Maivorträge und Vereinsansprachen. Eine Sammlung vorzugsweise deutscher Werke der vier letzten Jahrzehnte, nebst Hinweisen zu deren Benützung und Ergänzung... Herder, Freiburg im Breisgau 1888. Una segunda edición o más bien reimpresión, ya que está en todo conforme a la precedente, se hizo en 1900.
- 5) Kolb, Georg, S. J., *Supplement zum Wegweiser in die marianische Literatur reichend bis Anfang 1900*. Herder, Freiburg im Breisgau 1900. VIII, 120 p. 20,5 cm.

III. REPERTORIOS RELATIVOS A ORDENES E INSTITUTOS RELIGIOSOS. Son:

- 1) Por los Benedictinos:
Del *Catalogus de Scribentibus pro immaculata conceptione* hablan varios autores. Por ejemplo, Alba (*Militia*, col. 121), y también François, Jean, O. S. B. en la *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint Benoît* (Bouillon, Soc. typ., 1778), vol. III, p. 270 y otros, sin darnos detalles más precisos.
- 2) Por los Camaldulenses:
Somigli, C., *I nostri scrittori mariani*, en *Camaldoli*, 8 (1954) pp. 101-110.
- 3) Por los Cartujos:
Autor, Stanislaus Maria, O. Carth., *Bibliotheca carthusiana mariana*, seu breves notitiae scriptorum s. Ord. Carthusiensis qui

de beatissima Deiparae V. Maria tractatus et libellos, hymnos et sermones conscripserunt. Typis Carthusiae S. Mariae de Pratis, Monstrolii 1898. 70 [2] p. 23 cm.

4) Por los Dominicos:

Catalogus immaculatus marianus quadrigentorum et amplius Auctorum pietate et doctrina maxime illustrium inter quos multi Dominicarum qui de Conceptione Immaculata Deiparae Virginis vel speciales tractatus ediderunt, vel eidem Conceptioni titulum Immaculatae, suis in operibus addiderunt, servato temporum ordine, congestus a P[atre] H[y]politho M[araccio] L[ucensi] C[ongregationis] C[lericorum] R[egularium] M[tris] D[ei]. 60 ff.

Las páginas destinadas al prefacio han quedado en blanco. Ciudad del Vaticano. — Biblioteca Apostólica Vaticana. — Vat. Lat. 13514. Una nota manuscrita nos advierte que el Códice fue donado a la Vaticana por el Marqués Benito Guillermo el 3 de abril de 1930.

Masson, Reginald, O. P., *De Immaculata Conceptione apud Fratres Praedicatorum. Bibliographia*, en *Angelicum*, 32 (1956) pp. 358-406; 33 (1956) pp. 52-82.

5) Por los Menores:

Bibliographia seu bibliotheca franciscana de Immaculata Conceptione B. V. M. En *Acta ordinis fratrum minorum immaculatam conceptionem B. M. V. concernentia anno ab eius definitione recurrente quinquagesimo in lucem edita iussu et auctoritate R. mi P. Dionysii. Schuler totius ord. Fratrum Minorum Min. Glis. Ex. typ. Collegii S. Bonaventurae, ad Aquas Claras 1904*. pp. 70-89. Ha sido compilada por el Padre H. Holzappel, O. F. M.

6) Por los Menores Capuchinos:

Cf. *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum*, 21 (1905) pp. 29-32; 57-62; 123-125; 186-190; 252-256; 349-352; 372-374; 22 (1906) pp. 26-30; 60-63; 122-124; 186-189; 253-255; 367-371; 23 (1907) pp. 27-31; 59-61; 154-157; 219-221; 279-282; 328-329; 364-368; 24 (1908) pp. 58-60; 88-92; 157-159; 25 (1909) pp. 87-89; 147-149; 218-221; 252-255; 300-302; 355-356; 26 (1910) pp. 60-64; 122-125.

Edouard d'Alençon, O. F. M. Cap., Bi-

bibliotheca Mariana Ordinis FF. Minorum Capuccinorum seu Catalogus scriptorum eiusdem Ordinis qui de B. V. Maria opera ediderunt vel manuscripta reliquerunt. Romae 1910.

7) Por los Mercedarios:

Valenzuela, Armengaud, *De intemerato Deiparae conceptu in ordine ipsi sub titulo de Mercede* (Romae 1904).

Placer López, Gumersindo, O. de M., *Notas para una bibliografía Mariano-Concepcionista Mercedaria*. En *Estudios* (1954) pp. 87-180.

8) Por los Siervos de María:

Lustrissimi, Pietro Maria, O. S. M., *Saggio di bibliografia mariano-servitana*. Ediciones «Studi Storici, O. S. M.», Roma 1954. 96 p. 24 cm. (Scripta Professorum Facultatis Theologicae «Marianum» de Urbe Ordinis Servorum Mariae, 2).

9) Por los Jesuitas:

Sommervogel, Carlos de, S. J., *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus...* A. Picard, París 1885. VIII, 242 [1] p. 25 cm.

Uriarte, Eugenio de, S. J., *Biblioteca de Jesuitas españoles que escribieron sobre la immaculada concepción de Nuestra Señora* antes de la definición dogmática de este misterio... Impr. de G. López y del Horno, Madrid 1904. X [11]-148 [3] p. 24 cm.

10) Por los Clérigos Regulares de la Madre de Dios:

Feroci, Mario, O. M. D., *Scritti ed opere mariane dell'Ordine della Madre di Dio* en «Alma Socia Christi», XI, pp. 207-218.

11) Por los PP. Redentoristas:

Meulemeester, Maurice, C. SS. R., *La littérature mariale de la Congrégation des Rédemptoristes*, en «Alma Socia Christi», XI, pp. 171-181.

12) Por los PP. Pasionistas:

Costante, C. P., *Maria nella bibliografia passionista*, en «Il Crocifisso», 34 (1954) pp. 32-41.

IV. CATÁLOGOS DE BIBLIOTECAS Y MUESTRAS MARIANAS.

1) *Catalogus Bibliothecae Marianaе*. Lisboa 1760. 104 p. 14,5 cm.

2) *Appendix prima Catalogi Bibliothecae Marianaе Congr. Orat. Olisop.* ab anno

1761 usque ad annum 1766. [Lisboa? 1766?]. 24 p. 14,5 cm.

3) *Elenco dei libri inviati alla Biblioteca Mariana in Roma*. En Actos del Congreso Mariano Mundial (Roma 1904) pp. 604-664.

4) *Libro Mariano*. Catalogo della Mostra Mariana allestita a Palazzo Venezia in occasione del Congresso Mariologico-Mariano Internazionale, 1954. 287 [1] p. 2 f. XLVI tav. 20 cm. Dicho volumen fue incluido también en la colección del III Congreso Mariológico «Virgo Immaculata» en el vol. XVIII.

5) *Exposición bibliográfica mariana*. Catálogo... Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid 1954-1955. 2 v. t. 19,5 cm. (Biblioteca Nacional).

6) *Anguita Valdivia, José, Manuscritos concepcionistas de la Biblioteca Nacional...* Prólogo de José López de Toro. Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid 1955. 122 [1] p. 1 f. t. 25,5 cm. (Biblioteca Nacional).

7) *De Madonna in de Kunst.*, Catalogus met 80 afbeeldingen. 28 Augustus-30 November 1954. Kon. Museum voor schone Kunsten, Antwerpen 1954. XXI, 126 [2] p. LXXIX t. 21 cm.

8) *La Vierge dans l'art français*. París, Les Presses artistiques [1950]. 3 f. p., 108 p. t. 21 cm.

Para los tratados generales con carácter enciclopédico, para las obras mariológicas en colaboración y para los tratados sistemáticos de cada uno de los autores. v. *Mariologia*.

BIBL.: BESUTTI, G., O. S. M., *Note di B. M.*, en «Marianum», 9 (1947) pp. 115-137; II ed., Roma 1958 55 pp.; ROSCHINI, G., *B. M. del 1946-47*, en «Ragguaglio Mariano», 1946-47; BESUTTI, G., *B. M. del 1948* en «Ragguaglio Mariano», 1948, pp. 97-117; ID., *B. M. del 1949*, en «Ragguaglio Mariano», 1949, pp. 125-146; ID., *B. M. del 1948-1950*, Roma, ed. «Marianum», 1950 96 pp.; ID., *B. M. del 1950-51*, Roma, ed. «Marianum», 1952, 162 pp.; ID., *B. M. del 1952-1957*, Roma, ed. «Marianum», 1958, 400 pp.; STERNON, D., A. A., *Bulletin de Théologie byzantine*, en «Revue des Et. Byz.», 17 (1959) pp. 201-246 (Elenca n. 324 publicaciones del 1954 al 1959).

BIBLIOTECAS MARIANAS. — La primera B. M., que hoy se conozca, es la erigida en Lisboa por Juan V, rey de Portugal, en la Casa de la Congregación del Oratorio Tendría que haber contenido la colección de todas las obras escritas en todo el mun-

do sobre Nuestra Señora. El rey cedió, a este fin, los ejemplares raros que poseía en la librería del palacio, y la dotó con 30.000 reis anuales, para su conservación y para su aumento. Se ha escrito que el terremoto de 1755 destruyó esta biblioteca (Cf. Pimentel, A., *Historia do culto de Nossa Senhora em Portugal*, p. 291). Pero resulta que el terremoto acaeció un año antes de la institución de dicha B. M. Por consiguiente, no fue la destrucción, sino el abandono, lo que acabó con ella, lo cual se comprueba por el catálogo de tal B. M. todavía existente.

El imponente desarrollo de la Mariología, desde la segunda mitad del siglo en curso, no tardó en sugerir la idea de una B. M. especializada que permitiese un recurso más fácil a las fuentes. Debido a esto, el P. Peregrino M. Stagni, O. S. M. (más tarde arzobispo de Aquila y Delegado Apostólico en Canadá y Terranova), con ocasión del Congreso Mariano Mundial de Roma, en 1904, del que había sido nombrado Secretario General, lanzó la idea de una B. M. La idea fue acogida con entusiasmo, y así se llegó a una B. M., con su primer asiento «por voluntad expresa del Padre Santo» (S. Pío X), en el Pont. Seminario Leonino, y más tarde en la biblioteca del actual Pontificio Seminario Jurídico, donde permaneció ociosa hasta 1946, cuando, por benévola concesión de Pío XII y por la solicitud del P. Roschini, fue trasladada al Colegio Internacional «S. Alessio Falconieri», elevado después al grado de Facultad Teológica con el título de «Marianum», donde fue colocada y puesta a disposición de los que estudian problemas marianos. En 1956, por benévola disposición de Pío XII, fue incorporada a la «B. M. Pío XII», por concesión del mismo Pontífice, toda la preciosa documentación del Año Mariano 1954.

Al lado de esta B. M., que es indiscutiblemente la más importante (cuenta con varios millares de volúmenes, algunos incunables, 24 manuscritos y 44 microfilms, además de una biblioteca universal con diccionarios, enciclopedias, colecciones patristicas, etc.), han surgido otras B. M. en varias partes del mundo: 1) en Banneaux, Bélgica, dió-

cesis de Lieja, comenzada en 1942 por el sacerdote Luis Arendt (*La Bibliothèque Mariale de Banneaux-Notre-Dame*, en «Marie», vol. 2, n. 4, Nicolet 1948, p. 46-48); 2) de los Benedictinos de Vanbau, de modestas proporciones; 3) en Niolet, Canadá, fundada en 1949 por el Com. Roger Brien, fundador del «Centre Marial Canadien» y Director de «Marie» (Cf. Roger Brien, *Marie, Reine du Monde*, en «Marie», vol. 3, n. 2, 1949, p. 5-6); 4) en Washington, fundada hace unos treinta años por Mons. Bernardo Mc Kenna en el Santuario Nacional de la Inmaculada: en 1927 contaba con 2000 volúmenes (Cf. W. Kennedy, *The National Shrine of the Immaculate Conception*, 1917-1927, vol. I, Washington 1927, p. 259); 5) en Dayton (Ohio, USA), fundada en 1943 por los Padres de la Sociedad de María (Marianistas): en 1950 contaba 2600 volúmenes (Cf. L. W. Monheim, S. M., *Some Marian collection in the World*, en «Marian Studies», 1950, pp. 46-55; 6) de los PP. Redentoristas de Dreux (Eure-et-Loir), etc.

Se calculan en 100.000 los volúmenes escritos sobre Nuestra Señora, y no es cosa fácil su adquisición, ni siquiera tratándose de las B. M. mejor dotadas.

BIBL.: BESUTTI, G., O. S. M., *Una Biblioteca dedicata alla Madre di Dio*, en «Ecclesia», 5 (1946) páginas 556-557; Id., *La Bibliothèque Mariale «Pie XII»*, en «Marie», nov.-dic. 1950, pp. 97-99; Id., *La B. M.*, en «Studi Storici O. S. M.», 5 (1953) pp. 120-126; ROSCHINI, G., O. S. M., *La B. M. Pío XII. Devota omaggio dell'Ordine dei Servi di Maria a Sua Santità Pío XII nel suo 80° Genetliaco*, Curia Generalizia dei Servi di Maria, Roma 1956.

BIENAVENTURANZAS. — Aunque en realidad una sola es la bienaventuranza, Dios, son muchas, empero, las obras que conducen a ella y que producen en nosotros la esperanza de alcanzarla. A estas obras, por metonimia, se las llama «bienaventuranzas», porque son causa y mérito de la perfecta bienaventuranza. Suelen ser atribuidas a las virtudes y dones del Espíritu Santo. Las B., por consiguiente, «son actos perfectos de las virtudes y de los dones con los que el hombre tiene cierta seguridad de conseguir la bienaventuranza eterna».

Las B. son ocho, o mejor siete, ya que la octava no es más que la confirmación y

la manifestación de todas las precedentes. He aquí cómo se nos refieren en el evangelio de S. Mateo (v. 3 ss.): «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos. Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia, porque suyo es el reino de los cielos.»

Las B., en sustancia, son frutos, pero frutos de una naturaleza de tal manera perfecta que nos dan ya un gusto anticipado de la eterna bienaventuranza: son, por tanto, la última corona de las obras del Espíritu Santo en las almas. Las B. se pueden distribuir en tres clases: 1) algunas de ellas *excluyen la falsa bienaventuranza* (la pobreza de espíritu, la humildad y el llanto); 2) otras *se refieren a la vida activa* (el hambre y la sed de justicia y la misericordia); 3) otras, en fin, *se refieren a la vida contemplativa* (la limpieza de corazón y la paz).

Todas estas B. se hallaron en María en grado sumo, puesto que Ella tuvo en grado sumo las virtudes y los dones. Por las operaciones de las virtudes, en efecto, y especialmente por las operaciones de los dones, se acercaba cada vez más a la bienaventuranza eterna, y esos mismos actos de las virtudes y de los dones la hacían «bienaventurada», segura de alcanzar su último fin.

I. *B. que excluyen la falsa bienaventuranza.* En tres cosas, principalmente, suelen los hombres basar su felicidad: a) en satisfacer el *ansia de los honores*; b) en satisfacer el *apetito irascible* con la aniquilación de los enemigos del propio egoísmo; c) en satisfacer el *apetito concupiscible*, procurándose todos los gozos, todos los deleites del mundo.

Al ansia de los honores, Nuestro Señor Jesucristo opone la *pobreza de espíritu*:

«¡Bienaventurados los pobres de espíritu! Éstos renuncian a la gloria terrena, pero se aseguran la gloria celestial: «¡porque suyo es el reino de los cielos!». A la satisfacción del apetito irascible, Jesucristo opone la *humildad*: «¡Bienaventurados los mansos!» Renunciando a la tranquila y pacífica posesión de la tierra de los muertos, estos tales se aseguran la tranquila y pacífica posesión de la tierra de los vivos: «¡Porque ellos poseerán la tierra!» A la satisfacción del apetito concupiscible, a la risa, Nuestro Señor opone el *llanto*: «¡Bienaventurados los que lloran!» Renunciando éstos al falso gozo, a las falsas delicias y consolaciones terrenas, se aseguran las inefables consolaciones celestiales: «¡Porque ellos serán consolados!»

Nos es imposible decir en qué grado renunció la Virgen, durante toda su vida, a los vanos honores de la tierra, a las vanas satisfacciones del apetito irascible, dando a todos ejemplo de pobreza de espíritu de humildad de corazón y de sufrimiento y de llanto.

II. *B. que se refieren a la vida activa.* Las bienaventuranzas de la vida activa consisten en lo que damos a nuestro prójimo, ya por deber (hambre y sed de justicia), ya por benignidad (misericordia). No faltan quienes rehúyen y se dispensan de tales obras por un desordenado amor al propio bienestar. Movidos de este amor desordenado, del hambre de oro, rehúyen las obras de justicia, no dando al prójimo lo que le es debido, y hasta se aprovechan de los despojos de los demás para llenarse de bienes temporales; éstos, presa de un tal amor desordenado, rehúyen las obras de misericordia, para evitar el contacto con las miserias ajenas. Por eso el Señor, a los que tienen hambre y sed de justicia promete la saciedad, y a los misericordiosos la misericordia, por medio de la cual se ven libres de toda miseria. La Virgen tuvo, durante toda su vida, una verdadera hambre de justicia. Se mostró siempre delicadamente escrupulosa en dar al prójimo todo lo que le era debido, infinitamente lejos de aprovecharse ni de la más mínima cosa. Por esc el Señor sació con desbordante abundancia

esta su inefable hambre. A la justicia para con el prójimo, añadió también la misericordia. Las miserias de los demás fueron sus miserias; las aficciones de los demás fueron sus aficciones. Recordemos la infinita misericordia que Ella usó con los pobres esposos de Caná cuando se percató de que, al faltar el vino durante el banquete, una no pequeña confusión vendría a empañar su alegría.

III. *B. que se refieren a la vida contemplativa.* Las dos últimas bienaventuranzas se refieren a la vida contemplativa, es decir, a la bienaventuranza y felicidad contemplativa, y son: la *limpieza de corazón* y la *paz*. La primera dispone al hombre en sí mismo para esa vida; la segunda lo dispone con relación a los demás. Pues en esto, precisamente, consiste la bienaventuranza de la vida contemplativa. La limpieza del ojo dispone a una clara visión; por consiguiente, a los limpios de corazón se les promete la visión divina. «*Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios.*» La paz consigo mismo y con los demás hace al hombre imitador de aquel Dios que es Dios de unidad y de paz; y por eso se le da en premio la gloria de la filiación divina que se encuentra en la perfecta unión con Dios por medio de la consumada sabiduría: «*Bienaventurados los pacíficos porque serán llamados hijos de Dios.*»

A ningún santo, como a la Reina de los santos, podemos mejor aplicar estas dos últimas B. Su «limpieza de corazón» fue única más que rara. Su corazón era verdaderamente «candor de la luz eterna, y espejo sin mancha», un corazón jamás ofuscado, jamás empañado por el más leve hálito impuro.

La Virgen, en fin, fue eminentemente «pacífica»; fue digna Madre de Aquel que fue anunciado como «Rey pacífico». Gozó de una paz inalterable, en lo interior y en lo exterior; en lo interior, porque jamás el más leve movimiento desordenado vino a turbarla, libre como estaba del fómite de la concupiscencia; en lo exterior, porque estuvo siempre, con todos, en la más suave y perfecta armonía.

BIZANCIO. — La ciudad de Bizancio (Constantinopla) nos recuerda la singular piedad mariana de sus Emperadores. De ello es señal evidente el número de los santuarios erigidos por ellos en sus palacios y los diferentes actos de devoción de que dieron constante ejemplo a sus súbditos. El número de sus santuarios levantados en honor de la Virgen, en sus palacios, son por lo menos ocho. No contentos con eso, los Emperadores bizantinos, además de las numerosas imágenes de María colocadas en sus habitaciones, llegaron hasta el punto de sustituir, en las medallas y monedas, la propia efigie por la de María. Así, desde el siglo VIII, durante el reinado de Anastasio II († 719) encontramos ya en las monedas las dos letras *M.A.*, que indudablemente significan *María*. León el Sabio (886-911), no contento con el monograma mariano, hizo grabar en sus medallas la imagen misma de la Virgen, con el nombre de *María* encima y con la inscripción, en griego: *Madre de Dios*, por debajo. Otro tanto hicieron los emperadores Teófanos (en el 963), Nicéforo Focas, Juan Zimisce (959-997), Román Argire (1028-1034), Miguel Ducas (1071-1078), Alejo Comneno (1081-1118), Juan Comneno († 1143), Constantino Monomaco (1042-1064), Constantino Ducas (1059-1067), Román IV llamado Diógenes (1068-1071), y Manuel Comneno (1143-1180), Andrónico Comneno (1183-1185), Isaac el Ángel (1185-1195), Andrónico II (1283-1328) y Constantino Dracoses Paleólogo (1448-1453). En varias de estas monedas el emperador está representado en actitud de recibir la corona imperial de manos de María (Cf. Rohault de Fleury, *La Sainte Vierge*, t. I, pp. 343-347; Sabatier, I., *Description générale des monbyzantines*, vol. 2, París-Londres 1862). Según Sabatier, un sello de plomo que lleva la imagen de María se remontaría al emperador Heraclio († 641). Hay otros sellos bizantinos del s. X que llevan también la imagen de María (Cf. Rohault de Fleury, *o. c.*, p. 347).

Entre las cuarenta y tantas iglesias erigidas en Constantinopla a la Madre de Dios es digna de especial mención la llamada «Nueva Basílica», construida por el empe-

rador Basilio, en cuyo ábside se veía a la Virgen que extendía sus brazos en actitud de interceder por la salud del emperador y por el triunfo contra sus enemigos. Igualmente merece ser mencionado el templo de «Santa María de Blachernes», la más célebre iglesia mariana de Constantinopla, situada en el centro de la metrópoli, cuya construcción se comenzó en tiempo de la emperatriz Pulqueria (450-453). En el 473, el emperador León I adjuntó al edificio primitivo una capilla lateral con el fin de recoger las reliquias del vestido de María (de lo que se da testimonio en el «Discurso sobre la deposición del vestido» de Teodoro Synkello, sacerdote del grandioso templo en tiempo del patriarca Sergio [610-638]). Los fastos de este célebre santuario están íntimamente ligados con la historia del imperio bizantino y con el desarrollo del culto mariano. Durante el s. XI, se realizaba allí un milagro permanente, narrado en un manuscrito bizantino de París (2628) del siglo XI, para acreditar la devoción mariana del sábado: «Hay en esta metrópoli [Constantinopla]... una célebre y venerable basílica llamada Lucerna (= Blaqueria) dedicada a la siempre Virgen María. Allí está pintada, en estilo griego, un icono de María Reina que lleva en su regazo al Hijo primogénito, Jesús. Esta imagen de la gloriosísima Virgen está cubierta con un velo de pura seda, en señal de veneración, y ningún habitante puede ver el rostro de la divina Virgen antes del viernes, vestido de púrpura por el misterio de la Cruz. Una vez que el sol se pone, al comienzo del oficio solemne de la tarde en honor de María, entonces el velo plegado se despliega por una invisible intervención divina y deja ver a los habitantes el celestial tesoro. El velo, suspendido en el aire por un artificio divino, permanece así inmóvil durante toda la vigilia nocturna y todas las horas del sábado, en las que se cantan las alabanzas de María, y en los oficios solemnes hasta que finaliza la hora de nona. En la tarde del sábado, comienzo de la solemnidad dominical, el velo de la imagen de María se baja de nuevo sin la intervención de operarios y tapa la imagen con gran veneración.

De este modo se suceden y se ponen de acuerdo las fiestas del Hijo y de la Madre, y se previenen en honores recíprocos. Jamás se equivoca el reloj mariano que consiste en aquel velo y no en ninguna otra intervención mecánica de los griegos.» El milagro se repitió todos los viernes por la tarde, por espacio de dos siglos, desde el siglo XI al s. XIII (Cf. Grumel, V., *Le miracle habituel de Notre-Dame de Blachernes à Constantinople*, en «Echos d'Orient», 30 [1931] pp. 129-146).

Otro santuario mariano muy célebre, en B., es el de Calcopratia, que conservaba las reliquias del «cingulo» de la Madre de Dios.

Después de la ocupación turca, las iglesias de B. fueron transformadas en mezquitas.

BIBL.: WENGER, A., A. A., *Fol et p. été mariales à B.*, en Du Manoir, V. pp. 925-981, con amplia bibliografía.

BOGDANOVITZ, BERNARDO DE ANDREJOVIA. — Polaco cisterciense, Procurador General en Roma, que murió en 1722. Es autor de *Corona Virginalis de Laudibus Deiparae Virginis* (en 4.º, Roma 1691); del *Thesaurus div. coel. in Annuntiatione B. M. V. et Incarnationis Verbi elargitus ex sent. S. P. Bernardi* (Roma 1693).

BOHEMIA-MORAVIA. — «Los bohemios —dice el P. Balbín, S. J. († 1688)— son un pueblo devoto de la Santísima Virgen; la Santísima Virgen ha sido siempre muy querida de ellos y Ella los ha amado siempre.» El historiador alemán Reinsberg-Düringsfeld, por su parte, no temió en afirmar que es difícil encontrar un pueblo cuya devoción a la Virgen haya tenido raíces tan profundas como en B. y en M. Las primeras iglesias erigidas en B. en honor de María se remontan a los SS. Cirilo y Metodio. En B., lo mismo que en Polonia (v.), estaba en uso la celebración de la misa «de Beata» llamada «Rorate», todas las mañanas, con gran concurrencia de fieles.

En B. hay más de 500 iglesias dedicadas a la Virgen. Varias localidades llevan su nombre. Desde los tiempos más remotos hasta el s. XIX, los que vigilaban sobre las torres para anunciar las horas de la noche, no se olvidaban de hacer mención también de

María, diciendo: «Gloria al Padre celeste, a su amado Hijo y al Espíritu Santo. Es la medianoche (o bien, es la una, las dos, etcétera). Ave María.» Al toque del Ave María de la mañana y de la tarde todos los católicos se ponían inmediatamente de rodillas dondequiera que se encontraran, en casa, por los caminos, en las plazas, para saludar a María.

Son numerosas las columnas erigidas en las diferentes ciudades de B. a la Inmaculada, como, por ejemplo, la que se erigió en 1652 en Praga. Todos los sábados y en todas las fiestas de Nuestra Señora, desde 1652, se formaba una procesión, en la que tomaban parte el cabildo de la metropolitana, e iba hasta una de esas columnas para recitar las letanías de la Virgen; en el día de la Asunción de 1652 también tomó parte en ella el emperador Fernando III.

La mayor fiesta mariana en B., es la de la Asunción, llamada «la fiesta de la Santa Reina». Era costumbre comer las primeras nueces de la estación en esta fiesta. A la Asunción estaban dedicadas en B. cerca de 200 iglesias. La fiesta de la Visitación, desde 1383, puede considerarse como nacional. Más de 40 iglesias están dedicadas en B. a la Visitación, y más de 25 en M.

Es interesante la procesión que se hace todos los años en Most (la B. septentrional) el día de la fiesta de Nuestra Señora de las Nieves (5 de agosto) en memoria de la liberación de la ciudad del asedio de los husitas en 1421, obtenida por intercesión de la Virgen, invocada en la iglesia, durante el asedio, por mujeres y niños. Ocho jovencitas vestidas de blanco, recorren las calles de la ciudad, adornadas con ramos y flores, llevando a cuatro altares la imagen de Nuestra Señora, rodeada de niñas también ellas vestidas de blanco, coronadas de flores y con velas en la mano, precedidas de las mujeres y seguidas de los hombres. Una cosa semejante se practica en Pilsen, para recuerdo de la liberación de los husitas, el 18 de mayo de 1434, con la participación de las autoridades de la ciudad.

Muchos son también, en B. y M., los santuarios marianos. El principal santuario en B. es el de Svata Hora en la ciudad de

Pribram, mientras que en M. predomina el de Svaty Hostyn en memoria de la ayuda de la Virgen contra la invasión de los mongoles en 1241.

Es graciosa la costumbre, todavía hoy en vigor en las aldeas, originada de una leyenda. Una sospecha atroz recaía sobre una inocente muchachita. Ella se encomendó a la Virgen, la cual, la noche del 30 de abril, mandó a algunos ángeles para que plantasen delante de la casa de la joven un arbusto adornado con rosas blancas y cintas del mismo color, símbolo de la inocencia. El estupor fue universal. Desde entonces los jóvenes, en la noche del 30 de abril, suelen colocar en la puerta de sus prometidas «un ramillete de mayo» adornado con cintas encarnadas.

El rosario, es de tal forma popular en B., que sirve para distinguir a los católicos de los no católicos. Se cuenta que en 1729 se halló, en los alrededores de Praga, un muerto que no había manera de identificar. Una vez que lo examinaron, al no encontrarle el rosario, sacaron la conclusión de que se trataba de un acatólico. Los artesanos que hacían rosarios en Praga formaban una verdadera corporación. También son muy florecientes en B. las congregaciones marianas, y especialmente lo fueron en los siglos XVI y XVII.

BIBL.: KUBES, K., *Le culte marial en B. et en M.*, en *Du Manoir*, IV, pp. 751-766; SPIDLIK, G., O. F. M., *La pietà mariana salvezza dei Ceki*, en «*María e la Chiesa del silenzio*», Roma 1957, pp. 27-31.

BOLIVIA. — Dos episodios revelan las predilecciones de María por Bolivia y por su evangelización. Se cuenta que el P. F. de Chaves, O. P., después de haber evangelizado a algunos indios del Perú, se dirigió a B., a los Andes de Cochamba, con un hermano converso, para evangelizar a los Lecos. Recorrido un pequeño trozo de camino, se vio de pronto completamente rodeado de algunos indígenas. Tras la consiguiente sensación de terror, oyó con sorpresa contar a aquellos indios cómo habían visto a una Señora de singular belleza, vestida de blanco, la cual les había dicho que fueran en busca de un extranjero que venía y que le escucharan. Doce de ellos lo acompaña-

ron hasta la aldea, donde fueron bautizados.

Y no es menos gracioso el episodio acaecido en 1756 al franciscano Fray Miguel Jerónimo de la Peña. Hallándose en el pueblo de Tariré, donde vivía el cacique, viendo las buenas disposiciones de éste, lo instruyó en la fe. El cacique manifestó entonces el deseo de ver a un Dios tan grande y a su Madre. El misionero le presentó un cuadro de Nuestra Señora con el Niño. El cacique se postró delante de él pidiendo favores. Levantándose buscó un bastón y se lo dio a Nuestra Señora, diciéndole que Ella sería la Capitana de todo su pueblo y que quería tenerla en su campamento. Fue erigido un templo a la Virgen, y, una vez terminado, más de doce caciques, con sus familias, se establecieron en el naciente pueblo de Tariré. En 1854, con ocasión de la definición domástica de la Inmaculada Concepción, se organizó una solemne procesión: el misionero llevaba un estandarte azul y blanco con la inscripción: «Patrona titular de Tariré.» Le seguían 400 hombres llevando arcos y flechas, además de un coro de 100 niños catecúmenos.

El B. Roque González de Santa Cruz, el Ven. P. Lizardi y el P. Cristóbal de Mendoza, protomártires de B., llevaban siempre con ellos una efigie de Nuestra Señora llamada «la Conquistadora», y se servían de Ella para atraer a los salvajes a la fe católica. Con el constante deseo de llevar alica al Hijo por medio de la Madre, los misioneros de B. solían dar nombres marianos a los pueblos, villorrios y aldeas por ellos fundados, como, por ejemplo, Concepción, Madre de Dios, Asunción, etc. La capital misma de B. fue puesta bajo el patronato de «N.ª S.ª de la Paz» (La Paz).

En 1887 se pedía al Presidente de B. la autorización para ofrecer una bandera nacional a León XIII y otra a N.ª S.ª de Lourdes de Francia. Ambas banderas debían llevar por un lado el escudo nacional y por el otro a N.ª S.ª del Carmen, Patrona de B. La ceremonia oficial de la entrega se efectuó en Lourdes, el 30 de mayo de 1888.

Los principales santuarios marianos de B. son: N.ª S.ª de Copacabana (v.), que es

el principal; N.ª S.ª de la Paz; N.ª S.ª del Socorro de La Paz; N.ª S.ª de Hapumalla de La Paz; N.ª S.ª de la Natividad en el barrio de Chirca; N.ª S.ª del Socavón en la ciudad de Oruro; N.ª S.ª de Arami; N.ª S.ª de la Candelaria de Potosí; N.ª S.ª de Guadalupe de Chuquisaca (el santuario más célebre después de Copacabana); Nuestra Señora de Lourdes de Sucre.

Son dignas de mención las manifestaciones folklóricas que se celebran en el santuario de la Natividad de Chuquisaca y en el de Oruro. En el santuario de Chuquisaca, durante los días y las noches que preceden y siguen a la fiesta de Nuestra Señora (el 8 de diciembre), un grupo de mujeres mestizas pasan las horas cantando himnos a la Virgen. Un cortejo, compuesto en su mayoría de indios, precedido de un tropel de mestizos, con acompañamiento de petardos y otros estampidos, ofrecen a su «Mamitay» (= Señora) una enorme cantidad de velas para uso del santuario, muchas de las cuales están adornadas y pintadas con vivos colores.

Son mucho más singulares todavía las manifestaciones que se tienen en carnaval, y que comienzan el sábado precedente a la dominica de quincuagésima, según una antigua tradición, en el santuario de Oruro. Las diversas compañías carnavalescas, vestidas folklóricamente, van a saludar oficialmente a Nuestra Señora. Se juntan en el extremo de la ciudad, cada una con su pandilla, y después, en cortejo, desfilan por la ciudad y se dirigen al santuario. Los primeros en avanzar son los diablos, hombres disfrazados, que van dando grandes saltos, emitiendo aullidos y agitando en la mano derecha una serpiente escamosa. Si que la parada de los Tobas, que lucha con lanzas, la de los Incas, etc. Llegados a la explanada del santuario, entran una compañía tras otra, al son de la banda. Todos se postran ante Nuestra Señora cantando. Entonces los «diablos» se quitan el disfraz y cantan: «Hemos venido del infierno, no otros tus hijos diablos, a pedir tu protección, Señora Santa del Socavón.» Otro tanto hacen, una después de otra, todas las compañías y, al salir, retroceden, para ir

dar la espalda a Nuestra Señora. Al día siguiente, dominica de quincuagésima, una de las compañías, oye una misa solemne y toma parte en la procesión con la imagen de Nuestra Señora. Todas las compañías danzan en torno a la Virgen, al son de la propia banda. El lunes siguiente las diversas compañías tienen varias representaciones (Cf. Polo, D., O. S. M., *I diavoli alla Madonna del Socavón*, en «Le missioni dei Servi di Maria», a. 1955, pp. 38-40).

BIBL.: VARGAS UGARTE, R., S. J., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, 2.ª ed., Buenos Aires, con abundante bibliografía, pp. 815-818; VARGAS, B., *El culto de la Asunción de la Santísima Virgen María en B.*, en «Actas del Congreso Asuncionístico Franciscano de América Latina», Buenos Aires 1949, páginas 145-155; OROZCO DEMER, T., *La devoción mariale en B.*, en Du Manoir, V, París 1958, pp. 353-362.

BOSSUET, SANTIAGO BENIGNO. — Es tenido por el más grande orador de la Edad Moderna. Nació en Dijon en 1627. Estudió en esta ciudad y en París, y por su asiduidad en el estudio sus condiscípulos, jugando con su nombre, lo llamaban «Bos suetus aratro». Siendo canónigo en Metz desde 1640, se doctoró en teología en la Sorbona y se ordenó de sacerdote en 1650. Después de una intensa actividad pastoral desarrollada en París, en 1669 fue elegido obispo de Condom. Al año siguiente fue designado «Preceptor del Delfín» y en 1671 Académico de Francia y después obispo de Meaux. Murió en París el 12 de abril de 1704.

Habló de María en 15 discursos (tres para la fiesta de la Inmaculada, tres para la Natividad de María, tres para la fiesta de la Anunciación, uno para la Visitación, dos para la Dolorosa, dos para la Asunción y uno para la fiesta del Rosario), todos ellos reunidos, traducidos y publicados en un volumen por Bosio, F. (*Bossuet. Discorsi nelle feste della Madonna*, Ed. III, Querini, Brescia 1948).

BIBL.: ANGERS, P., S. J., *La doctrine Mariale de B.*, en Du Manoir, III, pp. 233-250.

BOVER OLIVER, JOSÉ M. — Nació en 1877. Después de haber obtenido el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad Gregoriana, ingresó en la Compañía de Jesús en 1895. Hasta bastante avanzado en

edad estuvo dedicándose con preferencia a los estudios de Sagrada Escritura, de la que era profesor en el Colegio Máximo de San Cugat del Vallés.

Era devotísimo de la Santísima Virgen, a quien se había consagrado, siendo novicio, a título de esclavo, lo cual le indujo a estudiar con profundidad el tema de la mediación universal, que en un principio consideraba como una devoción exagerada. En 1919 aparece su primer escrito mariano con el título de «Medianera Universal» en la revista *Correo Josefino* (Revista del Seminario de Tortosa). Luego viene el *De B. Virgine Maria universali gratiarum Mediatrice* (Discurso inaugural del curso 1921-1922), Barcelona; *La Mediación Universal de la Virgen en Santo Tomás de Aquino*, Bilbao 1924; *La Mediación Universal de la Santísima Virgen en las Encíclicas de León XIII*, Barcelona 1925; *Catecismo popular sobre la Mediación Universal de María*, Lérida 1927 (traducido a las lenguas catalana, francesa, italiana, portuguesa, inglesa y alemana); *María, Mediadora Universal*, Madrid 1946; *La Asunción de María. Estudio teológico sobre la Asunción corporal de María*, Madrid 1947 (en colaboración con los Padres José A. de Aldama y Francisco de P. Solá). Escribió otros muchos opúsculos y artículos de revistas, tratando de corroborar la doctrina mariológica con textos patristicos o con la enseñanza del magisterio de la Iglesia o con la Sagrada Escritura. Casi todo enfocado hacia la mediación o hacia la corredención. Su fama como teólogo y mariólogo se hizo universal, y así Pío XI le encargó que formase una comisión de teólogos españoles para estudiar la Mediación Universal de la Virgen (v. *España*), lo cual se hizo en 1924. Contribuyó en alto grado a que se constituyera la Sociedad Mariológica Española, de cuya primera junta fue ya elegido para el cargo de vocal, y a cuyas asambleas asistió todos los años, hasta su muerte, acaecida en 1954, la mayoría de las veces con la presentación de algún trabajo propio.

BIBL.: SOLÁ, FRANCISCO DE P., S. J., en «Est. Mar.», vol. XV, pp. 339-347; R. M., en «Compostellanum», vol. I, 1956, pp. 611-612; DELGADO VARELA, J. M., O. de M., en *Id.*, vol. III, 1958, pp. 371-421.

BRASIL. — «Si el Brasil — así afirmó Pío XII — nació a la sombra de la cruz, se organizó, creció y prosperó, fue siempre sostenido por la Santísima Madre, tiernamente venerada e invocada con diversos títulos, todos ellos hermosos y expresivos.» (Cf. Bertetto, D., *Il Magisterio Mariano di Pio XII*, Eds. Paulinas, Roma 1956, p. 582.) En efecto, María está siempre presente en los grandes momentos de la historia del B.

Fue solemne la función de partida de la flota portuguesa para el descubrimiento del B. Era el 8 de marzo de 1500. El rey Manuel II, con toda la corte, se fue a oír misa a N.ª S.ª de Belén, en Restelo, donde estaban las naves con sus capitanes y con el almirante Pedro Álvarez Cabral, en presencia de muchos que habían acudido de Lisboa para el histórico acontecimiento. Celebraba el obispo de Ceuta, el cual, al final de la misa, bendijo solemnemente una bandera de la orden de Cristo que estaba izada junto al altar. El rey se la entregó al almirante Cabral, quien la llevó a la nave en solemne procesión en la que tomó parte el rey. Era la flota más bella y más poderosa que poseía Portugal. Los corazones de todos rebotaban de emoción. Las esperanzas de aquellos hombres audaces estaban puestas en el patrocinio de María. Por lo cual Cabral quiso llevarse consigo, en su nave de almirante, una imagen de N.ª S.ª de la Esperanza (Cf. De Barros, J., *Décadas*. Déc. I, L. V, c. 2.ª). Esta imagen se conserva en la ciudad de Belmonte, en una iglesia moderna dedicada a la Sagrada Familia (Cf. Quelhas Bigotte, J., *O culto de Nossa Senhora na Diocese de Guarda*, p. 101).

Al día siguiente, 9 de marzo, después de haber implorado el auxilio de la Virgen «para que les conservara la salud y les librara de todo peligro en el mar», la flota dejó el puerto para lanzarse a la conquista del B. El 22 de abril daba vista a la tierra bautizada con el nombre de Vera Cruz (después B.). El 26 de abril, domingo, ante la Cruz y la imagen de N.ª S.ª de la Esperanza se celebró la primera misa, a la que asistieron todos los capitanes de las naves. «De las tres carabelas de la armada, que llevó a las tierras de Santa Cruz el primer esbozo

de su organización política, dos fueron algo así como cristalizadas en las dos grandes iglesias de la primera capital, N.ª S.ª del Auxilio y N.ª S.ª de la Concepción, a cuya sombra se libraron victoriosamente las más grandes batallas que salvaron la integridad de la patria y la unidad de la fe. Estas dos iglesias se multiplicaron en los últimos cuatro siglos de historia, hasta llegar a cien catedrales y más de mil santuarios, sin contar las innumerables iglesias modestas y las simples capillas, que tienen como patrona a la Madre de Dios en algún misterio y que son el ornato del territorio brasileño del Amazonas al Plata, del Atlántico a los Andes. Esos más que venerables monumentos son vivos y elocuentes testimonios del amor y de la devoción del católico pueblo brasileño a su augusta Soberana y de la protección con que María lo asiste en todas las vicisitudes, favorables o adversas, de su existencia. Entre los títulos marianos prevalece el de la Inmaculada, que adorna, junto con otros títulos secundarios, más de trescientos cincuenta templos principales. Y era natural. Ya desde sus albores floreció en las tierras de Santa Cruz la devoción a la Inmaculada Concepción de María, llevada allí por los descubridores. Pero su culto se intensificó después de que en 1646, por sugerencia del monarca restaurador, a la que siguió la plena confirmación apostólica de Nuestro Predecesor Clemente X, N.ª S.ª de la Concepción fue proclamada «única y singular Patrona y Protectora» de la metrópoli y de todos sus dominios, con juramento de defender, aun a costa de la sangre y de la vida, su singular privilegio, «seguro de ser protegidos y defendidos de nuestros enemigos, por la gloria de Cristo nuestro Dios, por la exaltación de la fe católica por la conversión de los infieles y por el retorno de los herejes». Y para que no se perdiera con el tiempo la memoria de la solemne consagración y del juramento, quedaron como recuerdo las lápidas que, hace justamente 300 años, un nuevo decreto re mandaba colocar en la entrada y en las puertas de todos los pueblos y ciudades y en los palacios del Consejo, de las que hoy el B. conserva preciosas reliquias (v. I

documentos en D. Mauricio, *Iniziativa della Consacrazione del Portogallo alla Madonna della Concezione*, Brotéria, vol. 43, 1946, pp. 625 ss.). En este continuo florecer de la devoción mariana no podía menos de ser la primera la ciudad de S. Paolo, que tiene como fundador al apóstol Manuel de Nobrega, primer panegirista de la Virgen Medianera, del cual la historia conserva explícito recuerdo (Cf. Serafín Leite, S. J., en la revista de la Universidad Católica de Río «Verbum», t. 8, 1951, p. 258), y que venera entre los inmediatos colaboradores en la fundación a Anchieta, el inspirado cantor del *De Beata Virgine Dei Matre Maria* (Bertetto, D., I. c., pp. 584-585).

Todos los pueblos del B. han tenido en sus comienzos una pequeña iglesia dedicada, por lo general, a la Virgen, verbigracia: N.ª S.ª de la Concepción del Ribeirão de Carmo, N.ª S.ª de los Mares de Paraíba (en 1584), Fortaleza (nacida de una fortaleza y de una capilla mariana construida por Martínez Soares Moreno, con la ayuda del indio Jacaune), N.ª S.ª de Belén. Son numerosas las aldeas que llevan el nombre de María: el historiador Serrano contó más de setenta en sola la provincia de Minas Gerães.

Los principales santuarios marianos en el B. son: 1) N.ª S.ª Aparecida (v.) en las riberas del río Parahyba, Patrona del B.; 2) N.ª S.ª da Penha (del Dolor); 3) N.ª S.ª del Socorro de Porto Seguro; 4) N.ª S.ª de la Inmaculada Concepción de Itanhaen (la primera de América con tal título); 5) N.ª S.ª de las Gracias de Bahía, el primer santuario mariano erigido en B.; 6) N.ª S.ª de la Concepción de Praia en la ciudad de San Salvador; 7) N.ª S.ª de Nazareth de Belén do Pará, conocida en todo el mundo, la más hermosa basílica del B. (reproducción en pequeño de la basílica de S. Pablo extramuros de Roma, por iniciativa de los Barnabitas que mantienen su culto) donde todos los años las grandiosas fiestas del Cirio (Candelas), que duran 16 días, atraen a Belén centenares de millares de fieles, los cuales cumplen sus votos a la «Santa dos Paraenses», etc.

Las Congregaciones Marianas dirigidas

por los PP. Jesuitas están muy florecientes en el B.: alcanzan el número de 2.300 congregaciones con 130.000 jóvenes agrupados en 54 federaciones marianas que se hallan unidas a la confederación nacional de Río de Janeiro.

Las Pías Uniones de las Hijas de María en el B. son unas 400. En 1930 la Aparecida fue proclamada por Pío XI «principal Patrona de todo el B.»

⁸ **BIBL.:** CASTHANO DE ALAMEDA, L., *A Raguha do Brasil, Nossa Senhora, no século do descobrimento*, en «Voz de Petrópolis», 9 (1951) pp. 76-93; LEME LOPES, F., S. J., *A Imaculada no Brasil de ontem e de hoje*, en «Verbum», 11 (1954) pp. 451-492; PIRES, H., *Homenagens Oficiais à Imaculada no Brasil*, en «Rev. ecl. bras.», 14 (1954) pp. 557-573; VILHENA DE MORAES, E., *Algun aspectos históricos e topográficos da devoção no Brasil. O Padroeiro do exército*, en «Verbum», 11 (1954) pp. 435-450; ROSSETTI, P., S. J., *La dévotion à la Sainte Vierge au B.*, en Du Manoir, V, Paris 1958, pp. 363-377.

BUENAVENTURA DE BAGNOREGGIO (San). — Nació en Bagnoreggio en 1221. Habiendo entrado de jovencito en la orden de los Hermanos Menores, hizo sus estudios en París, donde regentó la cátedra de teología en la universidad de 1243 a 1257. En 1257 fue elegido Ministro General de la orden, por él regida durante 17 años. En 1273 Gregorio X lo hizo cardenal obispo de Albano, con la comisión de preparar el Concilio de Lyon, durante el cual murió, en 1274. Fue canonizado en 1482, y en 1588 contado entre los doctores de la Iglesia, con el título de «Doctor Seráfico».

La edición crítica de todas las obras del santo, hecha por los franciscanos de Caracchi, consta de diez volúmenes en folio.

Habla de Nuestra Señora en casi todos sus escritos auténticos, a saber: 1) en el Comentario al evangelio de S. Lucas (especialmente en los capítulos I y II) compuesto en París en 1248, cuando era bachiller (Cf. Glorieux, P., *Répertoire de Maîtres en théologie de Paris au XIII siècle*, II, p. 38; París 1934); 2) en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (especialmente en la dist. 3.ª y 4.ª del Libro III, y en la dist. 28.ª y 30.ª del IV) compuesto igualmente en París, siendo ya Licenciado, en 1250 (Ibid., p. 38); 3) en el «Breviloquium», especialmente en la IV Parte, compuesto en 1255-57 (Ibid., p. 39); 4) en el Comentario

al evangelio de S. Juan, compuesto en 1255-57 (Ibid.); 5) en las «Collationes de donis Spiritus Sancti» (la VI habla exclusivamente de María Santísima) compuestas en París en 1259 (Ibid., p. 43); 6) en las «Collationes in Hexaëmeron» compuestas en 1273 (Ibid., p. 43) (Cf. Glorieux, P., *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure*, en «Arch. Franc. Hist.», 19 [1929] p. 167); 7) en el «Soliloquium», en la «Vitis mystica», en el «Lignum vitae», y particularmente en «Sermones» (24 son sobre Nuestra Señora), de los cuales escritos no han llegado aún los historiadores a determinar el año de su composición. Hay que tener en cuenta, en cambio, que las «Collationes» y los «Sermones» son «reportationes».

Son apócrifos: 1) el «Tractatus super salutationem angelicam»; 2) el Psalterium majus B. M. Virginis»; 3) el «Psalterium minus B. M. Virginis»; 4) la «Laus B. M. Virginis»; 5) la «Corona B. M. Virginis»; 6) el «Officium de compassione B. M. Virginis»; 7) los «Carmina super canticum Salve Regina»; 8) el «Canticum: Te Matrem Dei Laudamus» (v.) y otros poemas; 9) el «Speculum B. M. Virginis» (perteneciente a Conrado de Sajonia, O. Min.); 10) varios sermones: 11) «Pharetra, Stimulus divini amoris»; 12) «Meditationes vitae Christi»; 13) «Expositio in Cant. Canticorum», etc. (Cf. Glorieux, P., *Répertoire...*, II, pp. 45-51; Cf. P. P. *Edit. Op. omn. S. Bonaventurae ad Claras Aquas V Proleg.*, p. XXXVII; ibid., IX *Proleg.*, p. XXI). Estos escritos apócrifos han sido muchas veces citados por varios autores, y entre ellos S. Luis M.ª de Montfort (en su clásico «Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge»), Luis de Castelplano, O. F. M. (*Maria nel consiglio dell'eterno, ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo*, Nápoles 1872), Alfonso M.ª de Ligorio («*Le glorie di Maria*») y especialmente Fasolis, U., O. F. M. (*S. B. e la SS. Vergine, Pensieri per il sesto Centenario del Dottor Serafico*, Turín 1874).

Las características de la Mariología de S. B. son tres: tradicional, práctica y escolástica (Cf. Chietini, E., *Mariologia S. B.*, p. 195).

Es una Mariología «tradicional», según él mismo confiesa: «No desco encontrar nuevas opiniones, sino más bien recoger las ya comunes y aprobadas» (Cf. Delorme, F., S. B., S. R. E. Episc. Card., *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mas.*, 357, ad Claras Aquas 1934). Después, hablando en particular de María, dice: «No se deben inventar nuevos honores para honrar a la Virgen, la cual no tiene necesidad de nuestras falsedades, Ella que tan llena está de verdad» (In III Sent., d. 3, p. 1, q. 2, ad 3, Op. III, 686). Y en otra parte muestra la necesidad de adherirse «a la Sagrada Escritura y a la fe cristiana, que ha de preceder a toda nuestra devoción tanto a Dios como a su Madre» (Ibid., q. 1, ad 4, Op. III, 64a).

Es, además, una Mariología «práctica», ordenada a iluminar el entendimiento y encender el corazón. De aquí la exhortación: «Es menester procurar que el honor de Nuestra Señora en nada y por nadie se vea disminuido. Para defenderlo hemos de estar dispuestos a correr el riesgo de la propia vida» (In IV Sent., d. 28, a. 1, q. 6, Op. IV 697b). Por eso el Seráfico Doctor evita toda cuestión prácticamente inútil. Y recuerda que «nadie puede ser devoto de la Virgen con exceso» (In III Sent., d. 3, p. 1, a. 1 q. 1, ad 4, Op. III, 162).

Es, en fin, una Mariología «escolástica» particularmente en el *Comentario a las Sentencias*. Este método usado por el santo pone de manifiesto el frecuente descuido del estilo y de la forma, además de las múltiples divisiones y subdivisiones, o las frecuentes citas, etc.

Se muestra particularmente genial y personal cuando trata de la Maternidad divina, de la Compasión junto a la cruz de Hijo, de la Inmaculada Concepción (v. *Inmaculada Concepción*), de la perpetua virginidad, de la Asunción y de la Mediación universal de María. No podemos menos de suscribir el siguiente juicio emitido por el P. Chietini: Adeo enim usque pietater simul et scientiam spirat, ut vix aut null modo possit reperiri, qui rectam theologia marianae viam rationemque melius Seraphico cognoverit et constantius persecutus

fuerit atque fidelius servaverit quod ipse consultissime admonuit: «Verba fidem christianam experimentia debent esse ab errore longinqua et devotione approximantia maxime illa, in quibus est sermo de Virgine Maria» (Ibid., q. 3, in corp., Op. III, 115b). Es notable la influencia de S. B. en los maríólogos que florecieron después de él.

BIBL.: GIUSEPPE DA LEONESSA, O. F. M. Cap., *Dogma Immaculae Conceptionis et Doctorum Angelici et Seraphici doctrina*, en «Div. Thom.» (Plac.) 25 (1904) pp. 632-40; BÄUERLE, M. O. Cap., *Lehre des hl. B. über das Gnadenvollmass der Gottesmutter*, en «Franz. Stud.», 12 (1925) pp. 177-79; ONINGS, I., O. F. M., *Maria Nieuwe Eva volgens der leer van den H. B.*, en «Stand. v. Maria», 9 (1929) pp. 129-34; Id., *De Opdracht van Christus in den Tempel Uiteenzetting van S. B. over het aandeel van de H. Maagd*, ibid., 10 (1930) pp. 97-101; Id., *Uit de Mariologie van den H. B. Maria onder het Kruis van Christus*, ibid., 11 (1931) pp. 39-45; BITREMIEUX, I., *Le sentiment de S. B. sur l'Immaculée Conception de la sainte Vierge*, en «Et. Franc.», 40 (1928) pp. 367-94; PLESSIER, V., O. F. M., *De Lehre des hl. B. über die Mitterschaft Mariens*, en «Franz. Stud.», 23 (1936) páginas 533-89; CICCIUTTO, L., O. F. M. Conv., *Maria, mediatrice universale in S. B. e in Dante*, en «Miscell. Franc.», 36 (1936) pp. 35-51; DI FONZO, L., O. F. M. Conv., *Doctrina S. B. de universali Mediatione B. Virginis Mariae*, Romae 1938; Id., *S. B. universalis Mediationis B. Virginis egregius Doctor*, en «Miscell. Franc.», 39 (1939) pp. 57-78; 263-286; Id., *De corporea Assumptione B. Virginis Mariae eiusque gloriae caelestis iuxta S. B.*, en «Marianum», 1 (1939) páginas 327-50; APOLLINAIRE, P., *Sant B., le chanteur de Marie*, en «Et. Franc.», 51 (1939) pp. 337-58; ROSCHINI, G., O. S. M., *La Mediatione Mariana in S. B.*, en «Marianum», 2 (1940) pp. 59-80; CHIETTINI, E., O. F. M., *Mariologia S. B.*, Sibenici-Romae 1941; SZABO, T., O. F. M., *Doctrina S. B. de mediatione B. V. Mariae quoad omnes gradus*, en «Alma Societas Christiana», II, pp. 293-341; MAGRINI, E., O. F. M., *Concezione Immacolata e immortalità nella dottrina di S. B.*, en «Antoniano», 25 (1950) pp. 207-222; CHIETTINI, E., O. F. M., *La dottrina di S. B. sull'Assunzione di Maria SS.*, en «Marianum», 16 (1954) pp. 1-21; FERNÁNDEZ, D., C. M. I., *El misterio de la Inmaculada según los escolásticos Alejandro de Hales y S. B.*, en «Ilustración del Clero», 47 (1954) páginas 184-192. * *Obras de San Buenaventura*, en 6 vols., BAC, Madrid 1945-1949.

BULGARIA. — En Tracia existía desde el siglo III una congregación de mujeres que veneraban a la Virgen ofreciéndole, sobre un altar cuadrado, una hogaza de flor de harina de cebada (v. *Coliridianos*).

La actual capital de B., Sofía (la antigua Sárdica), debe su nombre a una iglesia dedicada, en el s. IV, a la divina Sabiduría (S. Sofía = Sabiduría), donde el culto del Hijo, Sabiduría increada y encarnada, iba unido al de la Madre, Sede de la Sabiduría. Muchos son en B. los monasterios dedicados a María y los santuarios marianos. La catedral de Plovdiv, Varna y Tirnovo están dedicadas a la Asunción.

El más célebre entre los monasterios de B., el de «Monte Rilo», está dedicado a la Virgen «Ossenovitza» (=Protectora), la Protectora del pueblo búlgaro, meta de numerosas peregrinaciones.

Otros santuarios marianos muy frecuentados son el de Batckovo y el de Troian. Es digno de notarse el modo de celebrarse en B. las principales solemnidades marianas. El pueblo que tiene algún santuario mariano organiza solemnes festejos en los que toman parte también los habitantes de las próximas comarcas. Todos se dirigen a la fiesta engalanados con guirnaldas, asisten a la misa y participan en las varias funciones. Al anochecer, como coronamiento de la fiesta, se tiene un común banquete, al que sigue, ordinariamente, el «horò» (danza nacional). En los lugares en los que han sido destruidos los santuarios, la gente se reúne en el sitio donde antes estaban, o junto a sus ruinas, o también junto a algún manantial de agua, la cual, en este caso, es bendecida en honor de María.

Es graciosa la manera de celebrar su onomástico las mujeres que llevan el nombre de María: cada una prepara, según sus posibilidades, agua, aceite, trigo, pan, carne, etcétera, y después de haberlo llevado a bendecir a un sacerdote, lo distribuye a todos aquellos que acuden a su casa para felicitarla.

BIBL.: GAGOV, G., O. F. M. Conv., *Pietà Mariana in B.*, en «María e la Chiesa del Silenzio», Roma 1957, pp. 35-37.

BUSELLI, REMIGIO. — Teólogo, escritor y orador franciscano. Nació en 1827 y murió en 1889. Tiene un puesto de primer orden en la historia del «movimiento asuncionista» que desembocó en la definición dogmática del 1.º de noviembre de 1950. En efecto, tal movimiento comenzó en 1863, año en que B. publicaba la obra: *La Vergine Maria vivente in corpo ed anima in Cielo, ossia apparecchio teologico-storico-critico per la futura definizione dogmatica della corporea assunzione della Madre di Dio, secondo il beneplacito della cattolica Chiesa* (Florenza 1863). Este volumen, presentado a Pío IX, por el mismo tiempo en que fue presentada la petición de la reina Isabel II

de España, abría la serie de los estudios sobre el argumento. B., por su parte, participó en las primeras afirmaciones de dicho movimiento durante el Concilio Vaticano I, con la preparación de varias fórmulas postula-

torias dirigidas a obtener la definición dogmática.

BIBL.: BERTAGNA, M., O. F. M., P. R. B., O. F. M., *e il movimento asuncionista contemporaneo*, en «Atti del Congresso Naz. Mariano dei Frati Minori in Italia», Roma 1948, pp. 405-414.

C

CABASILAS, NICOLÁS. — Célebre teólogo bizantino del s. xiv, muerto después del 1396. Dejó, entre otros escritos, homilias sobre la Natividad, la Asunción y la Dormición de María Santísima, editadas por Jugie (PO 19, 465-510).

BIBL.: Jugie, M., *La doctrine Mariale de N. C.*, en «Echos d'Orient», 18 (1919) pp. 373-88; MAGGIORI, L., *L'Assunzione di Maria, secondo tre teologi bizantini (Palamas, Cabasilas, Gylabras)*, en «Sapienza», 3 (1950) pp. 441-445; TOMILO, E., O. S. M., *La Mariologia di N. C.*, Vicenza 1955, 31 pp.

CABEZA (N.ª S.ª de la). — A unos mil doscientos pasos del Guadalquivir, en un frondoso valle al pie de Sierra Morena, se encuentra la hermosa ciudad de Andújar. Tirando al norte, sierra adentro, halla el peregrino un elevadísimo cerro, obelisco de inmensos peñascos. Por su elevación sobre los demás cerros se le llama Cerro de la Cabeza. Toda Andalucía y parte de Toledo se pueden divisar desde esta atalaya. Aquí, a tan elevada altura, hay un edificio de gran solidez. Se trata de un templo gótico del siglo XIII. Una imagen de María recibe allí honores y escucha súplicas de toda clase de gentes: «ricos, pobres, peregrinos, marineros, mozos, frailes...».

Dice la tradición que en el año 1227 un señor vio un globo de fuego de gran claridad que bajaba del cielo y se posaba sobre unas peñas. Eran las del Cerro de la Cabeza. Sorprendido subió allá y se encontró con una imagen de la Virgen que despedía rayos de luz. Estaba en una concavidad que le servía de tabernáculo. Nuestra Señora manifestó por medio de aquella imagen el deseo de que se le levantara allí un templo. El primer milagro desde el hallazgo de la preciosa imagen lo obró en favor

del que la encontró: era un señor que estaba tullido de un brazo e inmediatamente se lo curó. El pueblo, al tener noticia del hallazgo y de la curación milagrosa del afortunado que había dado con un tan gran tesoro, corrió presuroso a ver lo que pasaba, como suele suceder en estos casos. Pronto la mera curiosidad se trocó en verdadera devoción. El fervor iba en aumento a medida que los prodigios se multiplicaban.

La actual imagen tiene dos codos de alto, está en pie y es de rostro muy moreno; los cabellos los tiene divididos en dos partes, a la usanza nazarena. Sostiene al Niño con el brazo izquierdo: se trata de una antiquísima escultura tallada en madera. Son muchas las cofradías que fomentan su culto, extendiéndolo a muchas partes. En el mes de agosto tenía lugar su fiesta; ahora se celebra en abril. Había cofradías de N.ª S.ª de la Cabeza en Andújar, Lucena, Antequera, Ciudad Real, Úbeda, etc., por citar sólo algunos nombres.

Este santuario sirvió de refugio a un grupo de héroes en la guerra de la Cruzada Española del 36. Sigue siéndolo para todos los pueblos de Andalucía, y demás devotos que suben a visitarlo. En él encuentran siempre a Nuestra Señora dispuesta a acogerlos con el amor y cariño de una verdadera Madre.

BIBL.: EXCMO. SR. CONDE DE FABRAQUEF, *Imágenes de la Virgen aparecidas en España*, tomo 2, Madrid 1861, pp. 66-84.

CANÁ. — Localidad que se hizo célebre por las bodas allí celebradas, durante las cuales Jesús, por intercesión de María, hizo el primero de sus milagros.

I. *Las bodas de C. en la exégesis.* I.ª

narración se encuentra solamente en el evangelio de S. Juan, c. 2, vv. 1-15. 1) «Tres días después del coloquio con Natanael. 2) «Hubo una boda en Caná de Galilea.» La identificación de esta localidad de Galilea es controvertida: unos se inclinan por la actual Kefr-Kennah (a 6 km. de Nazaret), otros por la actual Hirbet-Qānah (a 14 km. de Nazaret). 3) «Y estaba allí la Madre de Jesús...»: se adelantó, pues, a la llegada de Jesús. A caso uno de los esposos era pariente o, por lo menos, amigo de María. 4) «Y fue invitado también Jesús con sus discípulos a la boda»: fue invitado, según parece, en atención a María: donde se halla María no puede faltar Jesús. 5) «Y llegando a faltar el vino...»: acaso por la inesperada llegada de los discípulos... 6) «Dijo a Jesús su Madre: No tienen vino»: María se limita a hacer presente a Jesús la necesidad, con una implícita invitación a proveer. 7) «Jesús le dijo: Mujer, ¿qué nos va a mí y a ti? No es aún llegada la hora.» La interpretación de estas palabras ha dado origen a innumerables controversias (v. Roschini, *La vita di Maria*, III ed., Ciudad del Vaticano 1948, pp. 243-265). Todos los católicos están de acuerdo en reconocer que aquí no hay nada de áspero, inconveniente o poco honorífico por el hecho de que a María, en vez de «madre», se la llama «mujer». No así cuando se trata de determinar el significado de las otras palabras. Las diferentes interpretaciones se pueden reducir a cuatro clases, según el modo de interpretar dichas palabras: 1) como una humillación o reproche (real o aparente), 2) o una negativa (al menos inicial), o cierta oposición, 4) o, finalmente, un pleno asentimiento, sin oposición alguna. Las dos primeras sentencias se rechazan sin más; las otras dos son, por lo menos, probables. Según la tercera interpretación habría habido en ello cierta oposición derivada del hecho de que no sería apropiada aquella hora (en un banquete de bodas) para dar comienzo a la realización de los milagros, de no haberse puesto de por medio la intercesión de su Madre. Según la cuarta interpretación, no habría habido oposición de ninguna clase, ya que la «hora»

a la que se refiere Cristo (según los lugares paralelos) es la de su pasión y muerte. Jesús, según Zolli (v. bibl.), habría dicho: «Ninguna clase de desacuerdo hay entre mí y tú, oh mujer; lo que pides se hará... Y «mi hora» es la hora de Jesús: toda suya; es la hora más elevada, más dolorosa, más sublime en la historia de la humanidad de todos los tiempos. Jesús está con el pensamiento muy lejos del gozo bullicioso de los convidados... Está a punto de comenzar la obra decisiva de su existencia terrena. El primer milagro... La fe que desde ahora tenderán en Él sus discípulos... y después la predicación... otros prodigios... rebelión y admiración... *hosanna* y *crucifige*... ¿qué nos va a mí y a ti, oh mujer? (Ningún desacuerdo; se hará.) Y ahora un silencio profundo que la Madre Santísima comprende... del que intuye toda la gravedad... Ese silencio parece querer decir: otra copa de vino... muy distinto nos aguarda a los dos... Mi dolor será tuyo. El milagro de Caná es el primer paso en el camino que conduce a la cruz. Caná es el alba que previamente anuncia la hora seráfica de la pasión...» (en «Marianum», 10 [1948] p. 73) (v. también la palabra Juan). 8. «Dijo la Madre a los servidores: Haced lo que Él os diga»: señal evidente de que Ella no vio, en manera alguna, en las palabras de Jesús una negativa. Por mandato de Jesús se llevaron seis tinajas llenas de agua y Jesús convirtió en vino aquella agua.

II. *Las bodas de C. en el dogma.* Los teólogos han puesto de relieve que, al igual que el comienzo de los milagros de orden sobrenatural (la santificación del Bautista antes de nacer) también el comienzo de los milagros de orden natural (la conversión del agua en vino) se realizó por medio de la intervención y cooperación de María, lo cual es indicio de un plan divino de índole general, a saber: que el Señor quiere hacer pasar todas sus gracias a través de María, a Él asociada en toda obra encaminada a nuestra salvación (v. *Mediación mariana*).

III. *Las bodas de C. en la iconografía.* Las primeras representaciones se remontan al s. III, y se hallan en las catacumbas de Roma. La más antigua se encuentra en el

cementerio «ad duos lauros»: en el fondo está la escena del banquete nupcial: en el primer plano, a la derecha, está Jesús, el cual, con la vara de taumaturgo, toca una de las seis tinajas (Cf. Wilpert, *Pitture*, tab. 57; tabs. 166, 1, y 186, 1; v. también «Nuovo Bull. d'Arch. cris.», 20 [1920] p. 83). Otra representación se halla en el hipogeo descubierto en Alejandría de Egipto en 1858, del s. v-vi (Cf. Wilpert, *Eucharistische Malereien der Katakomben Karmouz in Alexandria*, en «Ehregabe Deutscher Wissenschaft dargeboten von Katholischen Gelehrten», Friburgo 1920, pp. 273-81). Otros ejemplos los hallamos en la iglesia subterránea de Abu Hennys en Antioje (Cf. Wilpert, *Sarcophagi*, tabs. 8, 3; 17, 2; 2, 8, 1; 227, 2), en los mosaicos de la bóveda del baptisterio de Nápoles en S. Apolinar de Ravena, en los lienzos de Santa Sabina en Roma, en un díptico de Milán y de Palermo, etc. (Cf. Lecerq, H., en *DACL* II, 2, coll., 1802-19).

BIBL.: BOURLIER, J., *Les paroles de Jésus à C.*, en «Rev. Bibl.», 6 (1898) pp. 405-522; POWER, E., S. J., *Quid mihi et tibi, mulier?*, en «Verbum Domini», 2 (1922) pp. 129-135; ANZALONI, V., *Jesús et Maria ad nuptias in C. Galilaeae*, en «Verbum Domini», 9 (1929) pp. 364-68; BARNKMAN, *ibid.*, 14 (1934) pp. 135-41; LEAL, L., S. J., *La hora de Jesús, la hora de su Madre* (Jn. 2, 4), en «Est. Ecl.», 26 (1952) pp. 147-166; CADOUX, *Les nocces de C.*, en «Vic Spir.», 81 (1949) pp. 154-162; BRUNET, A. M., *Les nocces de C. Etudes et recherches*, en «Cahiers de Théologie et Philosophie», 8 (1952) pp. 9-22; BUSSCHE, H. (VAN DEN), *Het wijf wonder te C. (Jn. 2, 1-11)*, en «Coll. Gand.», 2 (1952) pp. 193-225; HLLINWORTH, F. A., *The miracle at C.*, en «Exp. Tim.», 65 (1953-54) p. 287; PEROKE, C., *O. C. Jesus and Mary at C.: separation or association?*, en «Theol. Studies», 17 (1956) pp. 1-38; GILLET, J., *De signo in C. Galilaeae parato*, en «Coll. Mechl.», 24 (1954) pp. 593-596; DÍAZ, J. M., *Intervino eficazmente Nuestra Señora en el primer milagro obrado por Jesús para manifestar su gloria?*, en «Cátedra», 9 (1956) pp. 381-390; MICHL, J., *Die Hochzeit zu Kana. Kritik einer Auslegung*, en «Theol. Glaubens», 45 (1955) págs. 344-348; *Id.*, *Frau, was ist zwischen mir und dir? Bemerkungen zu Joh. 2, 4*, en «Bibel u. Kirche», 2 (1956) pp. 98-110; PEINADOR, M., C. M. F., *La respuesta de Jesús a su Madre en las bodas de C.*, en «Eph. Mar.», 8 (1958) pp. 61-104; PERFETTO, L., O. S. M., *A. C. di Galilea*, en «Marianum», 19 (1957) pp. 235-240; RIVERA, A., C. M. F., *Nota sobre el simbolismo del milagro de C. en la interpretación patristica*, en «Est. Mar.», XIII, 61-72; SPADAFORA, F., *María alle nozze di C.*, en «Rev. Bibl.», 2 (1954) págs. 220-247; TEMPLE, G., *Conversation piece at C. (Jn. 2, 4)*, en «Dom. Stud.», 7 (1954) pp. 104-113.

CANADÁ. — La historia mariana del C. se remonta a los primeros exploradores —entre ellos el portugués Gaspar de Cortereal— que navegaron hasta Terranova en 1500 y, para expresar su devoción a la Virgen, dieron a tres vastas bahías, situadas en la cos-

ta este y sudeste los nombres de «Bahía de Nuestra Señora», «Bahía de la Concepción» y «Bahía de Santa María». El título de «Bahía de la Concepción» se halla en un documento publicado en 1527, y los otros dos se hallan también en documentos muy antiguos. Uno de los pueblos primitivos de la diócesis de S. Bonifacio lleva el nombre de «Mariópolis».

El gran descubridor francés del C., Jacques Cartier, en su segundo viaje al C., en 1535, se vio forzado a invernar en Quebec, a causa del escorbuto que había atacado mortalmente a veinticinco de sus marineros. El audaz descubridor, que había hecho el viaje bajo el patrocinio de María «Estrella del Mar», se volvió a Ella pidiéndole con fe su ayuda. Fijó una imagen de María en un árbol del bosque y se fue allí en procesión, con sus marineros enfermos, cantando salmos y el «Ave Maris Stella», prometiendo además hacer una peregrinación al santuario de Roc-Amadour, en Bretaña, caso de que la Virgen salvase su tripulación. Los indios lo rodearon, picados de curiosidad, y uno de ellos les enseñó un remedio eficaz contra el mal.

Setenta años más tarde, en 1605, Samuel de Champlain fundaba en Acadia, en la bahía de «Santa María» la primera colonia francesa del C. El mismo Champlain, según la tradición, habría ya enseñado a los indígenas la devoción mariana del Rosario, devoción propagada más tarde por los primeros misioneros —los franciscanos recoletos— de modo que un siglo después, según Diéreville, llevaban todos una corona del rosario a modo de escapulario. Todos los misioneros jesuitas hicieron, el 8 de diciembre de 1635, la promesa de celebrar 12 misas (...) en honor de la Inmaculada Concepción, prometiendo además que, de hacerse alguna iglesia o capilla, sería dedicada a Dios bajo el título de Inmaculada Concepción, para obtener la conversión de aquellos pueblos por mediación de su Santa Madre. Efectivamente, la primera capilla de Trois-Rivières, erigida en 1636, fue inmediatamente dedicada a la «Concepción».

Los franciscanos recoletos dieron comienzo a la evangelización de los Hurones del

Ontario ya en 1615, mas no lograron conversiones hasta el 1624, cuando, por visible intervención de la Virgen, los indígenas de Caragouba se vieron libres de la destrucción de sus cosechas de maíz y de la consiguiente hambre. Las lluvias torrenciales, en efecto, inundaban sus tierras. En vano habían acudido a sus dioses ofreciendo sacrificios: el cielo continuaba echando sobre la tierra agua a cántaros. Sólo entonces el jefe de la aldea acudió a los Padres Recoletos, los cuales organizaron una procesión cantando las letanías de Nuestra Señora. Se vio entonces cómo el sol disipaba las nubes, y tres semanas que siguieron de buen tiempo permitieron la maduración del maíz. Desde entonces comenzaron a obrarse sin dificultad las conversiones de los indígenas. Los Jesuitas, sucesores, en 1635, de los Recoletos, suscribieron el voto mariano emitido por sus hermanos de Quebec; en 1637 construyeron la residencia «Santa María» al sur del Ontario, y las conversiones fueron tan numerosas que, en 1649, los bautizados de los Hurones en aquella región subieron de 8.000. En las crónicas de los Jesuitas se cuentan por lo menos veinte favores (conversiones y curaciones) obtenidos por los indígenas mediante su confiado recurso a María. El 17 de mayo de 1642, sábado, surgía la ciudad de Montreal con el nombre de «Ciudad de María» (Ville Marie), una ciudad en la que la colonia francesa hizo revivir los fervores de los primeros cristianos reunidos en torno a la Virgen.

En 1653 se instituyó en los Hurones la primera congregación mariana americana, que tuvo el honor de contar con muchos mártires, y al año siguiente, 1654, los afiliados a la misma enviaron a la congregación mariana de París un collar de 5.000 perlas para que se lo pusiesen a la imagen de Nuestra Señora. En 1659 la beata Margarita Bourgeoys fundó la congregación de Nuestra Señora.

En 1690, el almirante inglés Phipps dirigió el ataque de Quebec con una flota de treinta bajeles y tres mil hombres. Humanamente hablando todo estaba perdido. Se trajo la bandera de María. El almirante in-

glés, descorazonado, se retiró. Para conmemorar esta insigne victoria, Mons. de Laval mandó que una iglesia, comenzada ya con el título de «Niño Jesús», fuese llamada «Nuestra Señora de la Victoria».

En 1694 surgía entre los Hurones, al norte del actual Quebec, la misión de «N.ª S.ª de Loreto».

Durante el período en que los ingleses y franceses se disputaron la posesión de la colonia de Nueva Francia (1700-1840), unos exploradores españoles hicieron resonar el nombre de María entre los indígenas de la costa del Pacífico, e impusieron nombres marianos, desde 1775, a los lugares por ellos explorados en la región de Vancouver.

En 1841, ochenta años después de la lucha por la libertad religiosa, se establecieron en el C. los Misioneros Oblatos de María Inmaculada y allí continuaron la obra mariana de sus predecesores en el apostolado misionero. En 1847 la misión de Fort Chipewyan (ahora Alberta), en el oeste del C., fue consagrada a la Natividad de María. Muchas otras misiones fueron muy pronto consagradas a la Virgen. El 8 de julio de 1849 el P. Clément consagró a María las misiones de Abitibi y llamó «tierra de María» a la primera aldea de aquella región. En junio de 1851 las poblaciones indígenas del C. fueron consagradas a la Virgen. El 11 de mayo de 1863 lo fueron asimismo las misiones de Témiscamingue.

En 1881 la Virgen era proclamada Patrona de los habitantes de Acadia, que en 1755 habían sido deportados en masa por los conquistadores ingleses; fue escogida la Asunción como fiesta nacional: el «Ave Maris Stella» era considerado como himno nacional; y, finalmente, se daba el decreto de que la «Estrella», símbolo de María, fuese colocada en la bandera nacional. En 1902 se fundaba una «Asociación de mutua ayuda» dedicada a la Anunciación, que ha dado a la Acadia obispos, sacerdotes, religiosos y notables laicos (Cf. Le Blanc, E., *Marie et l'Acadie moderne*, en «Marie», 1 [1947] 54-57). La diócesis de Quebec organizó dos congresos marianos, uno en 1929 y otro en 1931. La diócesis de

Ottawa organizó otro en 1947 con ocasión de su primer centenario.

Muchos son los lugares consagrados en el C. a María. «Desde hace más de tres siglos —decía Pío XII en el radiomensaje en francés al Congreso Mariano de Ottawa de 1947— lagos y ríos, montañas y bahías se los viene llamando con el dulce nombre de María.»

Es imponente el número de capillas, iglesias y catedrales. Las iglesias dedicadas en el C. a la Virgen suman varios centenares, entre ellas la catedral de Quebec, la primera catedral de América del Norte (1674). Es imponente también el número de santuarios marianos, meta de peregrinaciones, con el de «Notre-Dame du Cap» a la cabeza. Además de éstos, merecen particular mención: N.ª S.ª del Buen Socorro (fundada por la beata Margarita Bourgeoys), N.ª S.ª de las Gracias y N.ª S.ª de Liesse en Montreal; N.ª S.ª de los Dolores de Pointe Navarre, N.ª S.ª de la Paz de Joinville, N.ª S.ª de Todas las Gracias de Nicolet, N.ª S.ª de las Victorias en Quebec, N.ª S.ª de la Gracia en Marylake, King City, Ontario, y N.ª S.ª de la Consolación en Monastery, Nueva Escocia. Varios son los santuarios de N.ª S.ª de Lourdes. Y tampoco falta, en Halifax, un santuario a N.ª S.ª de Guadalupe, «Reina de las Américas».

En mayo de 1947 se fundó en Nicolet, por iniciativa de Roger Brien, el «Centro Mariano Canadiense» (v. *Centros Marianos*) con varias iniciativas, entre las cuales la revista internacional «Marie» y los «Tracts Marials». Al año siguiente, el 2 de febrero de 1948, por iniciativa de Monseñor Vachon, arzobispo de Ottawa, se fundó la «Sociedad Canadiense de Estudios Marianos» (v. *Sociedad de estudios marianos*). En el mismo año 1948, la Cruzada del Rosario, organizada por el P. Peyton, obtenía en el C. resultados que iban más allá de toda previsión.

Fueron imponentes las manifestaciones de 1947 para honrar la imagen de la Virgen de Fátima.

Entre las devociones marianas vigentes en el C. son particularmente dignas de men-

ción el «Día de María» (v.) y el «Rosario viviente» (v.).

BIBL.: CARR, A., O. F. M. Conv., *Notes on the Origins of Marian Devotion in C.*, en «Marian Studies», vol. III (1952) pp. 251-263; GODBONT, A., O. F. M., *Les Récollets, apôtres sous le régime français*, en «La Soc. Can. d'Hist. de l'Égl. Cath.», Rapport 1953-1954, pp. 13-22; LAURIN, J., O. M. I., *Reine du C.*, en «Revue Eucharistique du Clergé», 57 (1954) páginas 294-305; 364-374; BRIEN, R., *Marie dans l'histoire du C. Français*, en *Du Manoir*, V, pp. 223-239; MC GUIGAN, Card. J. C., *La dévotion à la sainte Vierge au C. de langue anglaise*, ibid., pp. 197-221; LAVIOLETTE, G., O. M. I., *La dévotion mariée des Indiens au C.*, ibid., pp. 241-251.

CARAMUEL, JUAN. — Monje cisterciense, muerto en 1682. Es autor del *Liber de laudibus V. Mariae* (infol., Praga 1647; Santangelo 1664). * Bibl. Cf. Espasa, *Enc. Univ. ilustr. hispanoamericana*, en la voz «Caramuel», donde se halla copiosa bibliografía sobre el mismo.

CARISMAS. — C. o gracias gratuitas (*gratiae gratis datae*) son aquellas que directa e inmediatamente, más que para bien del que es favorecido, están ordenadas al bien de los demás. No santifican, pues, al menos directamente, al individuo en quien se hallan; son, sin embargo, de incalculable valor para beneficiar a los otros y, si el interesado se sabe aprovechar, también le ayudarán mucho a su santificación, como ocurre en los santos. S. Pablo (1 Cor.) enumera nueve, provenientes todos ellos del Espíritu Santo. Y son: *la palabra de sabiduría, la palabra de la ciencia, el don de la fe, el don de las curaciones, el don de los milagros, el don de la profecía, el discernimiento de los espíritus, el don de las lenguas y el don de la interpretación.*

¿Tuvo la Virgen todos estos carismas? Las gracias «gratis datae» son concedidas por Dios especialmente a aquellos que deben ocuparse de la eterna salvación del prójimo y en proporción con la cooperación que deben prestar a esa noble empresa. Y como la Virgen había de ocuparse más que todos los santos de la salvación del prójimo, se sigue que más que todos los demás santos, estuvo adornada de éstos C., y, por consiguiente —como afirma Santo Tomás (Cf. *Sum. Theol.*, III, q. 27, a. 5)—, Ella tuvo en *hábito* todas las gracias «gratis datae»; tuvo en *acto* todas aquellas que

eran convenientes a su condición y a su misión. Mas será conveniente hablar de cada uno en particular. Por razón de mayor claridad los reduciremos a tres clases: 1) *gracias de conocimiento*; 2) *gracias de palabra*; 3) *gracias de operación*.

I. *Gracias o C. de conocimiento*. Las gracias de conocimiento son aquellas que tienen relación con cualquier luz sobrenatural infundida en el alma. Son las más numerosas, ya que comprenden: 1) los dones de sabiduría y de ciencia; 2) el don de profecía; 3) el don de discernimiento de los espíritus y también, en cierto sentido, 4) el don de la interpretación de los discursos.

1) Los dones de *sabiduría* y de *ciencia* se hallaron en María de manera excelentísima. Los teólogos distinguen tres clases de ciencia: la *adquirida*, la *infusa* y la *bienaventurada*.

La Virgen poseyó estas tres clases de ciencia (v. *Ciencia*).

2) La Virgen, por otra parte, tuvo el don de *profecía*. De lo cual no puede haber duda. Fue profetisa en el sentido más estricto de la palabra: fue la *Reina de los profetas* — así la saluda la Iglesia —. Baste recordar aquella expresión de su célebre cántico *Magnificat*: «*Todas las generaciones me llamarán bienaventurada.*»

3) La Virgen tuvo también la gracia de la *interpretación*. Esta gracia, además de ser útil para los demás, perfecciona el entendimiento de la persona que la posee. María, por tanto, tuvo también esta gracia: la tuvo para la propia santificación y para utilidad de la Iglesia.

4) María, en fin, tuvo el *discernimiento de espíritus* tanto para conocer (por especial revelación, lo mismo que otros muchos santos) los secretos de los corazones y de las inteligencias, como para juzgar si un pensamiento o deseo dado proviene del espíritu bueno (Dios) o más bien del espíritu malo (el demonio).

II. *Las gracias de palabra* son dos: el *don de la fe* y el *don de lenguas*.

1) Por don de la *fe* entienden algunos esa especial viveza de fe que es capaz incluso de trasladar las montañas. Santo Tomás entiende por el don de fe aquel don

particularísimo que uno tiene para persuadir a los otros a creer las verdades de fe. Tanto en el uno como en el otro sentido lo poseyó la Virgen de un modo excelentísimo.

2) ¿Tuvo también María el don de *lenguas*? Sin duda alguna, Dios se lo concedió en todas las circunstancias de la vida en que tuvo necesidad de él, como, por ejemplo, en la venida de los Magos y en la huida a Egipto. En especial se lo concedería el día de Pentecostés, tanto más cuanto que Ella se vería con frecuencia, en ocasiones de hablar con gentes de diversas lenguas.

III. *Gracias de operación*. San Pablo enumera dos: la *gracia de las curaciones* y el *don de los milagros*. Pueden reducirse a una: el don de los milagros, ya que el devolver la salud a un enfermo, por virtud sobrenatural, es un verdadero y auténtico milagro. La cuestión, por consiguiente, se puede reducir a estos términos: ¿Hizo uso en vida María del don de *milagros*? Santo Tomás (Cf. *Sum. Theol.*, III, q. 27, a. 1, ad 3) responde que no, porque no le convenía en manera alguna, mientras estaba en vida, el don de milagros; en efecto, el fin de los milagros entonces era la confirmación de la doctrina de Cristo, y por tanto sólo a Él y a sus discípulos, predicadores de la doctrina pertenecía hacer milagros.

Aunque se puede afirmar que la Virgen no obró milagro alguno hasta la ascensión de Cristo, sin embargo, así como los milagros (los cuales directamente van siempre encaminados a la confirmación de la fe) no son necesariamente obrados por sólo los predicadores de la fe, sino que también los pueden obrar los simples fieles, no hay duda de que la Madre de misericordia, rogándose acaso algún fiel en momentos de angustia, intercediese por él; y como a Ella nada se le niega, le alcanzase milagrosamente la gracia pedida.

CATARINO, AMBROSIO († 1553). — Teólogo dominico, senense, arzobispo de Conza. Es de particular interés la polémica por él sostenida con sus superiores de Florencia por introducir en el convento dominicano del Espíritu Santo de Siena la fiesta de la

Inmaculada Concepción, decretada por el Ayuntamiento de Siena en 1526 inmediatamente después de la victoria sobre los florentinos, considerada como un prodigio de la Inmaculada.

Es notable la actividad mariana de C. por medio de sus escritos. Trabajó sin descanso, hasta el fin de la vida, por ver acogido, entre los suyos y en la Iglesia universal, el culto y la creencia en la Inmaculada Concepción de María.

BIBL.: BOSCO, G. O. P., *Intorno a un carteggio inedito di A. Catarino*, en «*Memorie Domenicane*», a. 1950, pp. 103-120; 137-166. Se ha hecho un extracto del mismo.

CESÁREO DE ARLÉS. — Fue el más eminente obispo de las Galias de la primera mitad del s. VI. Después de haber sido monje en el monasterio de Lérins, en los años 502-542 fue obispo de Arlés, «la Roma de las Galias». Murió en el 542. Dejó importantes escritos (v. Morin, G., *S. Cesarii Arelatensis opera*, Maredsous 1937). Hace algunas alusiones a María (Cf. *op. cit.*): t. I, 37, 3, 7 («María ejemplo de las vírgenes»); 51, 14 («virginidad perpetua»); 51, 15 («sin mancha de culpa»); t. II, 119, 4 («las vírgenes coronadas con María»); 148, 5 («María ejemplo de las vírgenes en el hablar»).

Es espurio el *Sermo 3 de Paschate* (PL 67, 1048bc, donde se habla del paralelismo María-Iglesia: v. Laurentin-Table, p. 136).

CESÁREO DE HEISTERBACH. — Monje cisterciense de la diócesis de Colonia. Escribió, entre 1220 y 1230, su «*Dialogus miraculorum*» (ed. A. Meister, en *Römische Quartalschr.*, 14, supplementband, 1901; otras ediciones aparecen indicadas en la *Bibliographica hagiographica latina*, Bruselas 1898-1899, p. XIX). Representa a la Virgen en actitud de proteger bajo su manto a los monjes cistercienses: idea que ha dado después origen a un tema iconográfico muy común. Tiene además: *De solemnitatibus B. M. V. octo sermones* (v. Hilka, *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heis* [erster Band], Bonn 1933, pp. 2-60); *Tractatus super «Quae est ista»* (publicado por Schütz en su «*Summa Mariana*», Paderborn 1908, pp. 687-716); *Expositio su-*

per sequentiam «Ave praeclara maris stella»; 22 homiliae ad honorem Dei Genitricis, explicatio Cantici Salomonis; Libri duo super verba «Signum magnum», etc. (en Tissier, «*Bibliotheca Patrum Cisterciensium*», Bonofonte 1660).

CIDÓN, DEMETRIO. — Literato y teólogo bizantino del s. XIV. Nació en Tesalónica hacia 1304, y fue durante treinta años primer ministro de Juan Cantacuceno y de Juan Paleólogo.

Tradujo al griego las dos Sumas de Santo Tomás. Antes de 1365 se hizo católico y se puso al frente de un movimiento para la unión religiosa más bien que para la unión político-militar con Occidente contra el peligro turco. Murió en Creta en 1397-98. Dejó un importante discurso «sobre la Anunciación».

BIBL.: JUGIE, M., en DhC, VII, coll. 951-52; Id., *Le discours de D. C. sur l'Annonciation, et sa doctrine sur l'Immaculée Conception*, en «*Etudes d'Orient*», 17 (1910) pp. 97 ss.

CIENCIA (de M.). — Entre las perfecciones del alma no ocupa ciertamente el último lugar el conocimiento de las cosas naturales y, especialmente, de las sobrenaturales. Surge, pues, espontánea la pregunta: ¿Qué extensión tuvo la ciencia de María?

Ciencia es el conocimiento cierto y evidente de las cosas divinas y humanas a través de sus causas (materiales, formales; eficientes y finales). Se suele distinguir una triple ciencia: *adquirida*, *infusa* y *bienaventurada* según la triple iluminación (o luz) bajo la cual se considera un objeto, es decir, la luz del entendimiento agente (ciencia *adquirida*), la luz infusa (ciencia *infusa*) y la luz de la gloria (ciencia *bienaventurada*). La primera (la ciencia *adquirida*) es connatural al hombre en su estado de viador; la segunda (la ciencia *infusa*) es connatural a los ángeles; la tercera (la ciencia *bienaventurada*) es connatural a sólo Dios. Conviene, por tanto, examinar la relación de María con esta triple ciencia.

I. *La «ciencia adquirida» en María*. Se suele distinguir una doble ciencia *adquirida*: la «*experimental*», que versa sobre los «*particulares*» conocidos por propia expe-

riencia, y la «deductiva», que versa sobre los «universales» y se posee cuando se ejerce la actividad intelectual mediante el juicio y el raciocinio.

Dicho esto, es evidente que la Virgen tuvo «ciencia experimental», es decir, que conoció muchas cosas por propia experiencia. La cuestión, pues, se reduce a la ciencia «deductiva». ¿La tuvo la Virgen? Sin duda alguna, y de un modo superior a cualquier otro ser humano.

Que María tuvo la ciencia «deductiva» se infiere de su perfección. Ella tuvo, en efecto, no sólo el llamado entendimiento «posible» (el cual, conociendo todas las cosas, se convierte en cierto sentido en todas las cosas), sino también el llamado entendimiento «agente», al que compete extraer de las representaciones de la fantasía las especies. Por lo tanto, también María adquirió la ciencia con el ejercicio del entendimiento, abstrayendo de las representaciones de la fantasía las especies inteligibles.

Por otra parte, la ciencia deductiva de la Virgen superó a la de cualquier otro ser humano, según se deduce de tres cosas: 1) de la excelencia de su ingenio (tuvo un alma inmaculada, un cuerpo perfecto, el don de la integridad y, por lo mismo, el del equilibrio); 2) de la excelencia de las fuentes de su conocimiento, a saber: a) la Escritura (que Ella conocía muy bien, como se ve en el «Magnificat»); b) su familiaridad con Cristo, Sabiduría encarnada; 3) de su colóquio con los ángeles.

II. La «ciencia infusa» de María. Esta ciencia no se adquiere con el estudio, sino mediante especies impresas por Dios en el entendimiento. Tal era, por ejemplo, el conocimiento de las cosas que Adán tenía cuando Dios lo creó. Es comúnmente admitido por los teólogos que María tuvo, desde el primer instante de su concepción, no sólo la ciencia «adquirida», sino también la ciencia «infusa». Pero existe una notable divergencia cuando se trata de determinar «la extensión» de esa ciencia: están por una parte los maximistas (los cuales sostienen que conoció todas o casi todas las ciencias), y por otra los minimistas (que reducen su ciencia a muy poca cosa). Tam-

bién aquí, como en todas las cosas, la verdad está en el medio: la ciencia infusa de María fue indudablemente superior a la concedida a cualquier otro hombre, incluso a Adán.

Encaja aquí muy bien la cuestión de si María conoció con claridad la divinidad de su Hijo, desde el momento de la anunciación.

El primero que, en la primera mitad del siglo XVI, negó a María el conocimiento de la divinidad de Cristo durante la infancia del mismo, fue el humanista Erasmo de Rotterdam (Cf. De Aldama, J. A., S. J., *Una opinión mariológica reciente*, en «Divinitas», 4 [1959] pp. 125 ss.). Y aducía, como argumento decisivo, el episodio de la pérdida de Jesús de doce años de edad en el templo, la pregunta angustiosa que le dirigió María y la respuesta de Jesús a esta pregunta, respuesta que ellos (María y José) «no entendieron» (*In Natalis Beddae censuras erroneas Elechus*, n. 57, Lyon 1705, t. VIII, col. 499; *Adnotationes in Lucam*, 2, 50, Lyon 1705, t. VI, col. 239).

Esta opinión de Erasmo era severamente censurada en 1526 por la Universidad de París, como «argumento de una crasa ignorancia de los evangelios» por parte del que la había propuesto (*Determinatio facultatis theologiae in Schola Parisiensi super quamplurimis assertionibus D. Erasmi Roterdami*, tít. 27, De Virgine Maria, prop. 2), ed. Venecia 1549, fol. 30). Las razones de tan grave censura eran éstas: «Hoc enim illi (Mariae) Angelus, Elisabeth, Reges, Pastores et Prophetas satis indicaverant.» Y en el margen añadía: «Lc. 1, 2; Mt. 2; Dan. 9; Jer. 31; Ez. 44» (L. c., fol. 30). Erasmo replicó: «Si el evangelio lo hubiese expresado de un modo evidente, yo no habría dicho: mihi non liquet» (*Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine facultatis theologiae Parisiensis*, decl. 86, ed. de Lyon, t. VIII, col. 913).

En 1571, la misma opinión de Erasmo era refutada por S. Pedro Canisio en su obra *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta*, presentándola como «pudentia dubitatio», «adversus communem doctorum et piorum omnium sensum et

consensum» (Burassé, VIII, col. 1210-1215). Según el Santo Doctor, Erasmo «nimium saepe lutherizat». También Salmerón la cree «impia» (*Commentarii in evangelicam historiam*, t. III, tr. 47, Madrid 1599, p. 551).

Aun más severa es la reprobación de esta sentencia por parte de Francisco Suárez. Dice: «Est impia et haeretica sententia contra universae Ecclesiae sensum et traditionem» (*De mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 1, n. 4; ed. Vivès, t. XIX, p. 298).

Después de este acervo de defensas por parte de la exégesis tradicional contra la exégesis puramente filológica y minimista de Erasmo, cayó por tierra tal sentencia. Sin embargo, ha revivido en nuestros días por obra de algunos exégetas que prefieren caminar sobre la línea erasmiana, antes que sobre la tradicional. Entre éstos figuran Sutcliffe, E. P., S. J. (Cf. *The Irish Eccles. Record*, 67 [1946] pp. 145-155; 68 [1947] pp. 113-124); Schelkle, K. H. de Tubinga (*Maria im Glaube und Frommigkeit*, en «Actos del Congreso Mariano de la diócesis de Rottenburg», pp. 5 ss.); M. Schmaus (*Katholische Dogmatik*, vol. V, Mariología, Múnaco 1955, p. 73 ss.), etc. Semejante sentencia no sólo parece desprovista de todo fundamento teológico, sino también abiertamente contraria a la Sagrada Escritura, a la Tradición y a la razón teológica.

1) Es abiertamente contraria al Magisterio ordinario y universal de la Iglesia. San Pío X, en la Enc. «Ad diem illum», reconoce en María este conocimiento (AAS XXXVI, 452). Y la liturgia afirma claramente, o por lo menos supone, que María conocía la divinidad de su Hijo. (Cf. DAEL, I, 2243-2267.)

2) Es evidentemente contraria a la Sagrada Escritura: a) El ángel, en efecto, propuso de un modo suficientemente claro a María la «divinidad» del Hijo que le anunciaba, llamándolo «Hijo del Altísimo», «Hijo de Dios», títulos que, ya en sí mismos, en su sentido obvio, ya en relación con los textos del A. T. muy conocidos de la Virgen (*I Sam. 7, 14; Sal. 2 y 90; Is. 9; Dan. 7*), ya respecto del consentimiento que se pedía a la Virgen, trascienden el sentido puramente «mesianico» y muestran la «divi-

nidad» de Cristo. «Considerado —dice el P. Lyonnet, S. J.— el contexto tan particular y, por así decir, absolutamente único, el conjunto (de las expresiones usadas por el ángel) no podía revestir concretamente a los ojos de la Virgen un sentido diferente. Para definir el misterio de la Encarnación dirá igualmente S. Juan que «la palabra de Dios se ha hecho carne y habitó entre nosotros». En todo caso, suponiendo que Dios hubiese querido revelarle ya entonces este misterio, y nada parece más conveniente, no se podrían probablemente escoger fórmulas menos equívocas. Y así daba el ángel a la pregunta de María su verdadera respuesta, la única respuesta satisfactoria: que si la divina maternidad de María ha de ser virginal es porque será una maternidad divina» (*Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Sainte Vierge*, en «Escuela Católica», 82 [1954] pp. 411-446).

b) Además: el saludo que Isabel (allena del Espíritu Santo) dirigió a María expresaba abiertamente el misterio de la maternidad divina («Madre de mi Señor»), en el cual Ella había «creído» (Lc. 1, 45). El «Señor» (Adonai), del que habla Isabel, era el término técnico usado por los israelitas para sustituir el nombre propio de «Jahweh» que se encuentra tan a menudo en la Biblia, desde el momento en que (por reverencia) se hizo ley el no pronunciarlo nunca (razón por la que los masoretas vocalizaron el nombre de «Jahweh» con las vocales del nombre de «Adonai»). Por consiguiente, el nombre «Señor» («Adonai») en Lc. 1, 29, equivale en sentido estricto al nombre de «Jahweh», esto es, «Dios», que se lee en el pasaje paralelo de Sofonías, 1, 14.

c) Los Magos «adoraron» al Niño Jesús (Mt. 2, 11). Con mayor razón lo «adoró» María, su madre. La liturgia no tiene ninguna dificultad en afirmar que María «adoró» al que Ella había engendrado: «Quem genuit adoravit.»

3) La sentencia de Erasmo, en tercer lugar, se opone a toda la tradición cristiana registrada, en la época patristica, desde San Justino (PG 6, 709), S. Ireneo (*Adv. haer.*, L. V, c. 19, 1, etc.), Tertuliano (*Adv. Prax.*, c. 26, etc.), S. Efrén (Cf. Ricciotti, G., *Inni*

alla Vergine, Roma 1925, p. 89), S. Jerónimo (*Homil. de Natali Domini*, en «Anecdota Maredsolana», 3, pp. 395-396), San Agustín (*Sermo*, 1961, PL 38, 1019; Cf. *Sermones*, 214, 6, PL 38, 1069; 215, 4 PL 38, 1674, etc.), S. Ambrosio (*Expositio in Lucam*, 2, 27 (PL 15, 1643); S. León Magno, *In Nativitatem Domini*, 1, 1, PL 54, 191), San Proclo (PG 55, 739), S. Pedro Crisólogo (PL 52, 581), Casiano (PL 50, 36-37), San Idefonso de Toledo (PL 96, 68, 96-7).

En la época medieval continúa la misma común sentencia. Baste citar a S. Bernardo (*Homil.* 4, 11, PL 183, 86), Santo Tomás de Aquino (*S. Th.*, III, q. 30, a. 1, ad 2; In III Sent., 9, 30, a. 4. Comment. n. 3, ed. Vivès, 19, p. 136), etc., hasta Erasmo.

4) La sentencia de Erasmo, en cuarto lugar, choca de un modo terrible con el mismo buen sentido y con la idea que la sana teología, la tradicional, se ha formado de María. Tal sentencia supone, evidentemente, que María, antes del momento de la anunciación, no fue ni más ni menos que una buena joven israelita como tantas otras. En cambio, el buen sentido, al que se asocia la teología tradicional, ha visto siempre en María, antes del momento de la encarnación, una «plenitud de gracia» que no podía menos de llevar consigo, como consecuencia natural, especiales ilustraciones proporcionadas al misterio que se le anunciaba. Ha visto siempre, además, la inmunidad de la culpa, tanto original como actual, con la natural consecuencia que una tal inmunidad tenía que tener en el entendimiento de la Virgen. Ha visto siempre, en fin, un alma labrada de un modo singular por el Espíritu Santo con especiales dones naturales y sobrenaturales, a fin de que de una manera consciente estuviese convenientemente preparada en el momento sublime de la anunciación y encarnación del Verbo para la excelsa dignidad a que había sido predestinada por Dios desde la eternidad.

III. La ciencia «bienaventurada» y María. Esta ciencia consiste en la inmediata visión de Dios, esto es, en el conocimiento intuitivo de la esencia divina. ¿La tuvo

María?... También aquí se dan dos extremos: el de los (maximistas), que afirman que tuvo esta ciencia constantemente, y el de los (minimistas), que se la niegan completamente. Más razonable parece la opinión que sigue una línea media: probablemente María tuvo esta ciencia sólo de paso, en los momentos más solemnes de su vida (por ejemplo, en su inmaculada concepción, en su nacimiento, en la concepción del Verbo, en el nacimiento de Jesús y resurrección del mismo). Esta visión se concilia muy bien con el hábito, es decir, con la virtud de la fe: «el acto de la visión», en efecto, excluye el «acto de la fe», mas no el «hábito de la fe» (Cf. S. Th., *De veritate*, q. 13, a. 2, ad 5). Y es asimismo conveniente que, al menos en ciertos momentos de su vida, fuese concedida a María Santísima, pues también Ella, como Corredentora íntima e indisolublemente unida al Redentor, fue, juntamente con Él, principio que debía reducir a los otros a la visión beatífica: Cristo de una manera principal y María secundariamente; por lo mismo Cristo debía gozar de esta visión de un modo permanente y María Santísima debía gozar de la misma al menos de un modo pasajero.

BIBL.: DE ALDAMA, I. A., S. J., ¿Gozó de la visión beatífica la Santísima Virgen alguna vez en su vida mortal?, en «Archivo Teol. Granadino», 6 (1943) páginas 121-140; RADAMOS, R., La gracia carismática de María, en «Est. Mar.», 5 (1946) pp. 249-270; STRAETER, P., S. J., Quomodo María Jesum infantem tanquam Salvatorem et Victimam agnovit, en «Verbum Domini», 26 (1948) pp. 44-48; MARTINELLI, A., O. F. M., De objecto et extensione scientiae infusae quam B. V. Maria creditur habuisse in primo existentiæ suae momento, en «Marianum», 12 (1950) pp. 389-393; Id., De primo instanti conceptionis B. V. Mariae. Disquisitio de usu rationis, Roma, Acad. Mar.; Officium Libri Catholici, 1950, XX-144 (Biblioth. Imm. Conc., 2); MICHEL, A., Le mystère de Jésus et la science de la Sainte Vierge, en «Ami du Clergé», 61 (1951) páginas 769-772; CONNELL, F., Our Lady's knowledge, en «Mariology», edited by Juniper B. Caroli, Milwaukee, vol. II, pp. 313, 324; GONZÁLEZ VILA, E., Aún sobre el versículo 50 del cap. 2.º de San Lucas «Más ellos —José y María— no entendieron...», en «Cult. Bibl.», 8 (1951) pp. 349-350; 9 (1952) pp. 15-16; DELGADO CAPRANS, R., O. D. M., La Concepción en gloria, en «Estudios», 10 (1954) pp. 243-277; SCALIA, G., La visione beatifica della Madonna, Catania 1954, 125 pp.; CAT, R., O. P., La Madonna ebbe la visione beatifica?, en «Vita Cristiana», 23 (1954) pp. 632-637; MARTINELLI, A., Ancora sull'uso della ragione concesso alla B. V. Maria nel primo istante della sua esistenza, en «Marianum», 19 (1957) páginas 417-489; ADALBERTO DA POSTOMA, O. F. M. Cap., De scientia B. Mariae Virginis in primo suae conceptionis instanti, apud Joannem M. Zamoro, O. F. M. Cap., en «Marianum», 21 (1959) pp. 174-185.

CINEMA. — También este nuevo y potentísimo medio de expansión, desde su origen (finales del siglo pasado) hasta hoy, se ha puesto al servicio de María.

Se ha discutido y se continúa discutiendo si será oportuno llevar lo «divino» a la pantalla, objetivándolo y, por consiguiente, casi materializándolo; y de una manera particular recae la discusión sobre las divinas y trascendentales figuras del Hombre-Dios (Cristo) y de la Madre de Dios (María). Sea lo que fuere de la cuestión de principio, lo cierto es que, en la Edad Media, a través de los «misterios», y hoy a través del C., la figura de María (lo mismo que la de Cristo) aparece repetidas veces en el telón de varios modos: 1) por vía histórica, o sea con la evocación histórica de la vida de María: por ejemplo, la *Mater Dei*, realizada por Don Cordero, de la Pia Sociedad de S. Pablo, en 1951; 2) por vía artística, es decir, con la evocación de la figura de Nuestra Señora tal como ha sido interpretada.

a) Por el arte de las diferentes escuelas y de los diferentes artistas (por ejemplo, *Donna del Paradiso: i misteri del Gaudio, del Dolore, della Gioia*, P. S. Film Agfacolor, 1954, Roma, dirección de Pablo Salviucci; *L'eterna ispiratrice*, Magis Film, 1948, Italia, dirección de Giampiero Pucci; el film italiano *Vita di Maria*, de la Sursum Film, 1950, dirección de Gian M. Cominetti; el film francés *En quête de Marie*, 1953);

b) o por el arte de un solo período (por ejemplo, *Madonne Fiorentina*, Eureka Film, 1950, Italia, dirección de Franco Mantovani; el *Ave Maria* realizado por Daniel-Rops y Jacquin, con las miniaturas de los siglos XIV y XV de la Biblioteca Nacional y de Chantilly);

c) o por el arte de un solo artista (por ejemplo, el documental *Le Madonne che vide il Perugino*, G. D. B., 1949, Italia, dirección de Adelchi Bianchi; *Le Madonne di Raffaello*, Stella d'Oro Film, 1950, Italia, dirección de Antonio Bon; *Regina Coeli* con reproducciones del B. Angélico, Argos Film, Francia, 1955, dirección de P. Hoesaerts y Arcady; *Ancilla Domini* con re-

producciones de Tintoretto, Ist. B. Angélico, 1948, Italia, dirección de Vicente Lucci Chiarissi).

Además de la persona de la Virgen y los misterios de su vida, el C. ha ilustrado: 1) las diferentes apariciones de la Virgen, por ejemplo, *Bernadette de Lourdes* o *La vie de Bernadette*, Francia 1929, intérprete Janine Borelli; *El canto de Bernadette*, de Franz Werfel, prod. de William Pelberg, U. S. A., 1943; *La Señora de Fátima*, Aspa, 1951, España, dirección de Rafael Gil; *The miracle of Fatima*, Warner Bros, 1952, U. S. A., dirección de John Braham; 2) los diferentes santuarios marianos como *Montevergine*, Irpinia Nuova Film, 1934, Italia, dirección de Domingo Buono, Humberto Celata y Miguel Ferullo; *La Madonna di Caravaggio*, F. I. D. E. S., 1932, Italia, dirección de Gian d'Isernia; *La Virgen morena* (Santuario de Guadalupe de México), Soria y Santander, 1942, México, dirección de Gabriel Soria; *Nostra Signora d'Oropa*, Milano Film, 1948-52, Italia, dirección de Romeo Spezzali; *Il miracolo di Loreto*, Adriatica cinematografica, 1949, Italia, dirección de Arnaldo Genoino; *La Madonna di Gibilmana* (Cefalù), Adria Film, 1949, Ancona, dirección de Carlos Alberto Chiesa; *Volo da Nazareth a Loreto*, Adriatica Film, 1949, Italia, dirección de Arnaldo Genoino; *La puerta de la paz* (el Santuario de María Zell, en Austria), Lammach Film, 1950-51, Austria, dirección de Wolfgang Lieberneiner; *Lourdes, ciudad de luz*, Film du Panthéon, 1951, Francia, dirección y escenario de Marcel Gibaud; *Il miracolo della Madonna nera* (Santuario de Tindari, Messina), Centro Cinemat. dell'I. N. A., 1952, Italia, dirección de Oreste Natoli; *Riti e Sole* (Santuario de Bonea de Vico Equense), Opera Madonnina dei poveri, 1955, Italia, dirección de Enzo Trapani; *Mariazell*, Austria, 1957; 3) los diferentes milagros marianos, como: *Das Mirakel*, Austria, 1912, dirección de Miguel Carré; *Il miracolo della Madonna di Pompei*, Dora Film, 1922, Nápoles, Italia, dirección de Nicolás Notari; *La fanciulla di Pompei*, Lombardo Film, 1924-25, Italia, dirección de Julio Antamaro; *El misterio de la Virgen negra*

de *Czestockova*, Pol.-Tom Film, 1932, Polonia, dirección de Eduardo Puchalski; *La porta del cielo* (o bien, *Il treno bianco*), Orbis Comptoir Français du Film, 1944-45, Italia, dirección de Victorio De Sica; intérpretes: Marina Bertí, Máximo Girotti, Carlos Ninchi, Elli Parvo, Roldano Lupi, María Mercader; *Lourdes y sus milagros*, Editions du Parvis, 1955, Francia, dirección de Jorge Rouquier; 4) las diferentes manifestaciones de devoción mariana, como: *Madonna pellegrina*, Pia Società S. Paolo, 1949, Italia, dirección de Carlos Pozzi; *La Salvatrice di Roma*, U. Terenzi, 1950, Italia, dirección de Pedro Regnoli.

Omitimos los diferentes films sobre la vida de Cristo, en los que en varias escenas aparece también María.

BIBL.: BELLOLI, G. B., *La Madonna nel C.*, en «Rivista del Catechismo», III (1954) fasc. I; ROGER, J., *Marie et le C.*: Conferencia pronunciada en el Congreso Mariano de Bruselas, en septiembre de 1954, parcialmente publicada en «Nouv. Rev. Théol.», 75 (1953) pp. 182-185; BAGNOLI, P. - CHIRI, R., *La Virgen en el C.*, en «Enciclopedia Mariana Theotokos», Génova, pp. 786-807; RONDI, G. I., *Madre di Dio e degli uomini nell'arte del popolo*, en «Anna Socia Christi», XII, pp. 174-178; AVERE, A., *La Virgen Marie et le C.*, en Du Manoir, vol. V, París 1958, pp. 793-810; GRITTI, J., *Présence mariale au C.*, en «Cahiers Marials», 16 (1959) pp. 284-292.

CIPRIANO (S.). — Nació en Cartago a principios del s. III. Tenía unos 40 años cuando se convirtió al catolicismo, distribuyó sus riquezas entre los pobres, y al poco tiempo fue sacerdote y obispo de Cartago. Murió mártir en el 258. Escribiendo contra los judíos hace alusión a la célebre profecía de Isaías, y en el Emmanuel ve a Cristo, el cual es el «linaje de la mujer que, según predicción divina, quebrantaría la cabeza del diablo...» (*Testimonia adv. Judaeos*, I, II, c. 9, PL 4, 732c-733a, n. 704). A la misma profecía de Isaías alude dos veces en la *Epístola VIII a los Mártires y a las Confiadoras* (PL 4, 253-254).

CIRILO DE ALEJANDRÍA (S.). — Doctor de la Iglesia. Nació hacia el 370. Fue el sucesor de su tío Teófilo en la sede patriarcal de Alejandría. Es el campeón de la maternidad divina y el martillo de la herejía nestoriana hasta la condenación de la misma en el Concilio de Éfeso en el 431.

Murió el 27 de junio del 444, dejando doctas homilías y comentarios al A. y al N. Testamento.

Trata de María especialmente: 1) en la obra *Liber adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam* (PG 76, 256-292); 2) en la Carta I *Ad Monachos Aegypti* (PG 77, 9-40); 3) en el Libro *De recta fide ad Principissas* (PG 76, 1201-1336); 4) en la obra *Adversus Nestorii blasphemias* (PG 76, 9-248); 5) en el *Sermo in laudem Deiparae* (PG 77, 991-996); 6) en la *Hom. 12 in occursum Domini* (PG 77, 1040-1050). Por lo que se refiere a esta última, hay que advertir que la PG hace de dos homilías una sola (el comienzo de la 2.ª está en la col. 1047a, 7: οὐ τῆ): Cf. Payne Smith, R., *A commentary upon the Gospel according to the St. Luke by St. Cyrill Patriarch of Alexandria*, P. I, Oxford 1859, pp. 25-28 (trad. del texto siríaco). V. también Jouassard, en Du Manoir, I, p. 139.

No son auténticos los siguientes escritos: 1) *De Incarnatione Verbi* (PG 75, 1413a-1420a), posterior a C. de A. (Cf. Mahé, J., DThC, III, 2500); 2) *De Incarnatione Domini* (PG 75, 1420b-1477b) que pertenece a Teodoro de Ciro (v.); 3) *Dialogus cum Nestorio de Deipara* (PG 76, 250a-256a), compilación posterior (Cf. Mahé, l. c.); 4) *Homil. 5, Ephesi dicta, cum synaxes peragerentur, deposito Nestorio* (PG 77, 992a-996a), anacrónica (Cf. Schwartz, E., *Acta Conciliorum oecumenicorum*, t. I, vol. I, fasc. 8, p. 12. Edición de la homilía ib., pp. 102-104); 5) *Homilia 11, Encomium in Sanctam Mariam Deiparam* (PG 77, 1029c-1040d), retoques de la homilía 4 (PG 77, 991), de los ss. VII-IX (Cf. Ehrhard, A., *Eine unechte Marienhomelie des hl. Cyrill v. Alex.*, en «Röm. Quartalschrift», 3 [1889] pp. 97-113. Cf. Batiffol, A., *Les présents de saint Cyrille*, en «Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.», 1 [1911] pp. 263-264).

BIBL.: EBERLE, A., *Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien*, Freiburg d. B. 1921; NILIUS A. S., BROCARD, O. C. D., *De maternitate divina beatae Mariae semper Virginitis Nestorii Constantinopolitanii et Cyrilli Alexandrini sententia*, Roma 1944; DU MANOIR, H., S. J., *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille*, Paris 1944, P. III, c. 2, Mariologie, pp. 257-286; JOUASSARD, G., en Du Manoir, I, pp. 98-100; LUIS, A., C. SS. R., *S. Cirillo e Nestorio*, Enciclopedia «Lux veritatis», en «Est. Mar.», 8 (1949) pp. 325-344.

CIRILO DE JERUSALÉN (Ps.). — Ha sido falsamente atribuida a San C. de J. († 386) la *Oratio in occursum Domini* (PG 33, 1188-1204a). En efecto, la procesión de las candelas, a la que se refiere una y otra vez la homilía, no fue introducida hasta el s. V, aunque se la atribuyan 16 manuscritos, tres de los cuales son del s. XI (Cf. Laurentin-Table, p. 160).

CIRILLONAS, SIRO. — Es un poeta sirio que floreció hacia fines del s. IV y comienzos del V. En sus himnos canta también a María, especialmente su divina mediación (Cf. Bickell, *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.*, 27 [1873] pp. 591-592).

BIBL.: ORTIZ DE URDINA, I., S. J., *La Mariologia nel Padri Siriaci*, en «Orientalia Christiana Periodica», 1 (1935) pp. 110-11.

CLORIVIÈRE, PEDRO JOSÉ (Ven.) PICOT DE. — Jesuita, nacido en Saint-Malo en 1735, y muerto con fama de santidad en París en 1820. Fundó la «Sociedad de los Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús» y la sociedad de las «Hijas del Corazón de María», que tienen, entre sus principales fines, el de reparar las ofensas hechas a María. Fue el primer biógrafo de S. Luis Grignon de Montfort, cuyo espíritu mariano profundizó y transmitió. Restauró la suprimida Compañía en Francia. Es considerado como uno de los más grandes místicos marianos. Escribió un *Traité des excellences de Marie* que permanece inédito. En esta obra se hallan los comentarios a las «Letanías» de Nuestra Señora, al «Magnificat», al «Oficio Parvo de la Inmaculada Concepción» y al «Ave María», junto con la exposición del capítulo 8.º de los Proverbios y del capítulo 24.º del Eclesiástico aplicados a María. Compuso, además (en 1799), las elevaciones sobre *Les quinze mystères du Rosaire* (ed. Bayez, A., París, Editions de l'Orante, 1954, 199 pp.).

Según el P. C., la «devoción a María forma parte de la enseñanza del cristianismo. Sin ella no se dan sino imperfectamente el espíritu y los sentimientos de Jesucristo» (*Exhortation sur la dévotion à Notre-Dame*, 1771, inédito). Jesús y María son de tal forma inseparables, que constituyen una

sola cosa en su vida mística. Gustó habitualmente de la presencia de María de una manera distinta y sensible, en la mente, e el corazón, en el centro de su alma. Independientemente del santo de Montfort, C. en sus comentarios al «Cántico» y al «Apocalipsis», predijo explícitamente que nuestro siglo sería el siglo de María. «Todos los verdaderos hijos de María — así predijo — o perecerán gloriosamente en el tiempo de la persecución por defender la fe, o serán reservados para contribuir, de generación en generación, a la gloria de Jesucristo. Tal vez algunos pueblos lleguen a caer parcialmente en todos los errores de la apostasía, pero serán cambiados de golpe y se elevarán a una gran santidad a causa de las grandes maravillas que obrará en medio de ellos la Santísima Virgen María, de manera que aquel siglo (la sexta edad) podrá llamarse *el siglo de María por excelencia*. El Señor, en el curso de la sexta edad, dará a su Iglesia un conocimiento más claro y más detallado de las perfecciones de su Santa Madre» (Cf. Rayez, A., *Devotion et mystique*, pp. 327-328, v. bibl.).

BIBL.: *Voilà votre Mère. Extraits des œuvres de P. du C.*, París 1933; *P. de C. d'après ses notes intimes de 1763 à 1773*, ed. por H. Monier-Vinay (coll. «Maîtres spirituels»), 2 vols., Spes, París 1935; RAYEZ, A., S. J., *Devotion et mystique mariales de P. de C.*, en Du Manoir, III, 1954, pp. 307-328.

COLINI, LUIS, DE CASTELPLANIO. — Célebre teólogo franciscano que nació en Castelplanio (Ancona) en 1830, y murió en Roma en 1874. Publicó, entre otras, la obra *Maria nel consiglio dell'Eterno, ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo*, 4 vols., Nápoles 187 ss., II ed., ibid. 1904; III ed., Milán 194; resumen de M. Andreoletti, bajo el cuidado de A. Gemelli. Es uno de los estudios marianos más notables y más sólidos del siglo pasado.

BIBL.: SCARAMUZZI, D., *L'Assunzione corporea di Maria al Cielo nella scuola francescana moderna*, en «Actos del Congreso Nacion. Mariano de los Hermanos Menores de Italia», Roma 1948.

COLIRIDIANOS. — Es una secta herética del s. IV que nació en Tracia y en Escitia y se difundió después por Arabia, a impuls de algunas mujeres procedentes del page

nismo (convertidas en masa), las cuales vieron en María una especie de reina celestial, Cibele, Astartes, etc. Estas tales en sus reuniones en un determinado día del año, ofrecían en sacrificio a María, en una especie de altar, tortas de pan, con una forma especial. Después de haberlas ofrecido, las comían. Además del nombre de C. (del griego Kollyris, que significa materia del sacrificio), recibían el de «Filomarianitas» (acaso por oposición a los «Antidicomarianitas», que veían en María a una mujer cualquiera). El primer nombre lo usa por primera vez Epifanio (*Haer.* 79, 1, PG 42, 740); el segundo nos lo ha transmitido Leonicio de Bizancio (*Adv. Nest. et Eutich.*, 3, 6, PG 86, 1 col. 1364).

Según S. Epifanio, se trataba de un culto idolátrico: «cum idololatria coniunctum, ac diabolicus conatus existimandus». El padre Albarelli (*L'eresia dei Colliridiani...*, v. bibl.) considera como basada sobre fundamento falso la opinión que S. Epifanio se había formado sobre los C.

La refutación que de ellos hizo S. Epifanio se basa en dos puntos: 1) la mujer no puede desempeñar el oficio de sacerdotisa; 2) María es muy digna de ser honrada, pero no hasta ser adorada.

BIBL.: ALBARELLI, G., O. S. M., *L'eresia del C. e il culto paleo-cristiano di Maria*, en «*Marianum*», 3 (1941) pp. 187-191; FERNÁNDEZ, D., C. M. F., *De cultu et veneratione B. M. Virginis apud S. Epiphanium*, en «*Eph. Mar.*», 8 (1958) pp. 271-290.

COLOMBIA. — «C., entre sus muchos títulos de gloria y de nobleza (que no en valde fue un día puerta para la fe y la civilización), cuenta como uno de los primeros el ser un pueblo ardientemente mariano. Su suelo, rico y hermoso, lo mismo en las cimas imponentes de sus cordilleras que en las risueñas y fecundas tierras bajas, se nos presenta como un manto precioso donde fingen perlas y rubíes los incontables santuarios de la Madre de Dios; desde Nuestra Señora de la Peña, en Bogotá, hasta la Virgen de la Roca, en Cartagena; desde la del Rosario, en Tunja, o la de Mongüi, o la de la Candelaria de Medellín, hasta la devotísima Nuestra Señora de las Lajas, dominando sobre todas estas invocaciones, como

el sol entre las estrellas, Nuestra Señora de Chiquinquirá... Colombia, tierra de la Virgen; Colombia, jardín mariano» (Pío XII, radiomensaje «Entre los primeros» al Congreso Nacional Mariano de C. Cf. *Doctrina Pontificia*, IV, Documentos Marianos, BAC, Madrid [1954] p. 589).

Efectivamente, Nuestra Señora está presente en toda la historia de C.: en la época de la conquista, en la colonial, en la guerra de la independencia y en el período republicano.

1. *En la época de la conquista* (1499-1550). Los descubridores y conquistadores de C. han dejado vastísimos rasgos de su devoción a María. En 1510, la segunda de las localidades descubiertas por los conquistadores en el golfo de Urabá recibía de su fundador Martín Fernández de Eiseiseo el nombre de «Santa María de la Antigua», en cumplimiento de un voto hecho en el momento más agudo de la batalla. La iglesia de este pueblo, dedicada a Nuestra Señora tres años después (el 9 de septiembre de 1513), se convirtió en la primera catedral de todo el continente.

El conquistador Gonzalo Suárez Rendón, fundador de la ciudad de Tunja, reservó para Nuestra Señora —lo mismo que otros conquistadores— una parte de las rentas de los impuestos, como se desprende de sus cuentas.

Gonzalo Jiménez de Quesada, el escritor del «Nuevo Reino» y fundador de Bogotá, además de reservar para Nuestra Señora una parte de las rentas de los impuestos, le consagró también sus últimos años empleándolos en la composición de una serie de sermones marianos.

El mariscal Jorge Robledo, descubridor de Antioquia y de Caldas, se preparó para la muerte (a la que fue condenado por su rival Sebastián de Belalcázar) recitando el oficio de Nuestra Señora.

Pedro de Heredia, fundador de Cartagena, al final de sus días encontraba el consuelo en la devota recitación del Rosario.

La devoción mariana de estos conquistadores dejó vivas improntas en toda C.: regiones, montañas, playas, ciudades, aldeas recibieron de ellos nombres marianos.

Hay, en efecto, en C. unas cuarenta localidades con denominaciones marianas, como, por ejemplo, Concepción de Neiva, Villaviciosa de la Concepción de Pasto, N.ª S.ª de la Candelaria de Medellín, la Asunción de Popayán, etc. (Cf. la Revista «Un mapa mariano», n. de mayo 1942, pp. 184-188; junio, pp. 238-242).

2. *En la época colonial* (1550-1810). La cristianización, y con ella la «marianización» de C., fue muy rápida (Cf. *Historia de la provincia de S. Antonino del Nuevo Reino de Granada*, Caracas 1930, L. IV, c. 1, p. 265). Las mismas autoridades civiles, amén de las eclesiásticas, daban a los neoconvertidos ejemplos de devoción mariana.

Con la ayuda de Nuestra Señora fue vencido el cacique Don Baltasar, cuya célebre lanza fue puesta como trofeo en la iglesia del Rosario de Ibagué. También contra los piratas de la costa encontró C. su principal defensa en Nuestra Señora: «Cualquier desgracia que ocurre a los corsarios —decía el corsario Dampui— es atribuida a la intercesión de N.ª S.ª de la Popa» (Cf. Pasada, E., *Congreso de las Provincias Unidas*, Bogotá 1924, p. 39).

Existen en C. unos cuarenta santuarios marianos, entre los cuales merecen particular mención: 1) N.ª S.ª de las Lajas, santuario nacional (de la mitad del s. XVIII); 2) N.ª S.ª de Mongüi en el departamento de Boyacá; 3) N.ª S.ª de la Peña (de los Dolores) de Bogotá, santuario íntimamente ligado a la historia de la ciudad; 4) N.ª S.ª del Socorro de Calí; N.ª S.ª de Torcoroma de Ocaña (descubierta en 1711 por los labradores en el tronco de un árbol); 6) N.ª S.ª de la Popa en Cartagena; 7) N.ª S.ª del Rosario en Tunja; 8) N.ª S.ª de Chiquinquirá (v. *Chiquinquirá*), que es el principal de C. Está muy difundida también la devoción a N.ª S.ª del Carmen, debido al celo del canónigo Francisco Javier Zaldúa de Bogotá, hijo del Presidente Zaldúa (Cf. P. Severino de Sta. Teresa, O. C. D., *Virgenes Conquistadoras que Santa Teresa envió a las Américas*, Vitoria 1951, pp. 547-667).

3. *En la época de la independencia* (1810-1819). El movimiento por la independencia (iniciado en las colonias de América a

fin del s. XVIII) fue impulsado por hombres profundamente religiosos y sinceramente devotos de María. Con razón el Cardenal Lucque afirmaba que todos los grandes que elaboraron la independencia de C. habían dado claros ejemplos de devoción a Nuestra Señora (Cf. *L'Anno Marianum nell'Urbe e nell'Orbe*, Tip. Vaticana, Roma 1958, p. 306). Entre los juramentos que debían prestar los diputados de las primeras asambleas (como son el Colegio electoral de Santa Fe de Bogotá y la «Junta» gubernativa de Popayán) estaba el de defender el misterio de la Inmaculada Concepción. La Asamblea General de las Provincias Unidas se puso en 1812 bajo la especial protección de Nuestra Señora (Cf. Mesanza, A., O. P., *Célebres imágenes y santuarios de Nuestra Señora en C.*, Almagre 1921, p. 279). Antonio Narino, Presidente de Cundinamarca, al proclamar la independencia absoluta del propio Estado, lo puso «bajo los auspicios de la Inmaculada Concepción de María Santísima, nuestra Patrona» (*Manifiesto de la independencia de Cundinamarca*. Texto en «Boletín de Historia y Antigüedades», Bogotá, diciembre 1902, p. 179).

También los ejércitos que lucharon por la independencia proclamaron a María su Patrona y su Capitana. La Junta de la ciudad de Calí declaró a la Virgen de la Merced «patrona y especial titular del cuerpo de ejército» y «Capitana de nuestras tropas y de todos los países aliados y amigos». Los ejércitos de Cundinamarca fueron puestos bajo el patrocinio de N.ª S.ª de Chiquinquirá. En 1815, durante la represión llevada a cabo por las fuerzas armadas españolas, capitaneadas por el general Pablo Murillo, el Gobierno independiente recurrió oficialmente a Nuestra Señora para obtener su protección y su ayuda. José Fernández, e último presidente de aquella época, hizo votar un decreto en el que se ordenaban plegarias públicas y solemnes a N.ª S.ª de Chiquinquirá, y que se pusieran a sus pies los primeros trofeos militares enemigos caídos en poder de los republicanos. El general Murillo invadió y ocupó el «Nuevo Reino». Pero he aquí que un puñado de patriota

—a los que se unieron los venezolanos capitaneados por el célebre Simón Bolívar («El Libertador» de las repúblicas de C., Perú, Ecuador, Bolivia, Venezuela y Panamá)—libertó a C. en la batalla de Pantano de Vargas (24 de julio de 1819). Bolívar, según una tradición popular, llamó en su ayuda a Nuestra Señora, venerada en el modesto santuario de Tutazá, próximo a Pantano de Vargas.

4. *En el período republicano.* En el Congreso de Cúcuta de 1821, que fue el que dio a C. la primera Constitución después de la independencia, uno de los diputados pidió que la nueva república fuese puesta «bajo la especial protección de la Madre de Dios» (Cf. «Congreso de Cúcuta», *Actas*, p. 48). Pero las tendencias liberales, que ya habían hecho acto de presencia a mediados del s. XIX, lograron prevalecer, iniciando una verdadera lucha contra la Iglesia.

En 1915, N.ª S.ª del Carmen fue declarada Patrona de la policía y guardia nacional de C. (Cf. P. Severino de Sta. Teresa, O. C. D., *op. cit.*, pp. 816 ss.) y se le erigió un monumento en Baya de Cartagena de Indias.

En 1919 C. celebró su primer Congreso Mariano, terminado con la solemne coronación de N.ª S.ª de Chiquinquirá, proclamada «Reina de C.».

Un segundo Congreso Mariano Nacional se celebró en 1946, con radiomensaje de Pío XII, en honor de N.ª S.ª del Carmen. En 1954 se celebró en Bogotá un tercer Congreso Mariano, con ocasión del Año Mariano (del 5 al 8 de septiembre), y en él participaron diversos estados de la República. En la solemne sesión final del Congreso, fue consagrada toda C. al Inmaculado Corazón de María, e inaugurado, en las colinas que dominan la capital, un monumento a N.ª S.ª de Fátima (Cf. *L'Anno Mariano*, pp. 304-306).

Es digna de mención la campaña nacional llevada a cabo por Mons. Juan Manuel González, arzob. coadjutor de Bogotá, para que por doquier se erigiesen monumentos a Nuestra Señora, de tal forma que no se halla hoy un solo pueblo en el que no se

haya levantado una estatua a la Virgen. En octubre de 1958 se organizó también una «Sociedad Mariológica Colombiana» con un «Centro Mariano Nacional» (11 de febrero de 1958) y una revista con el título «Regina Mundi» (Cf. «Marianum», 21 [1959] pp. 393-394).

BIBL.: GARCÍA, J. G., *María a través de nuestra historia*, en «Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario», nov. 1919, pp. 577-595; SEVERINO DE STA. TERESA, O. C. D., *Orígenes de la devoción a la Santísima Virgen en C.*, Medellín 1942; MORA DÍAZ, O. P., *Historia de los Santuarios Marianos de C.*, t. I, Bogotá 1943; PACHECO, J. M., S. J., *La devoción mariale en C.*, en Du Manoir, V, París 1958, pp. 407-416.

CONCILIOS ECUMÉNICOS. — Varios C. E. se han ocupado directa o indirectamente de María.

1. El Concilio de Nicea (Ec. I) del 325, bajo el Papa S. Silvestre, al definir directamente, contra los arrianos, la divinidad de la segunda persona de la Santísima Trinidad (el Verbo encarnado) defendía indirectamente la divina Maternidad de María. En el símbolo niceno se halla la profesión explícita de fe en «N. S. Jesucristo ... el cual por nosotros y por nuestra salud bajó de los cielos y se hizo carne» (Denzinger, 54). Además, en el símbolo de Epifanio (exposición de la doctrina de Nicea hecha en Oriente para algunos catecúmenos), se habla de perpetua virginidad de María: «ex María semper Virgine, per Spiritum Sanctum perfecte genitus...» (Denzinger, 13).

2. El Concilio de Constantinopla (Ec. II) del año 381, bajo el Papa Dámaso, en el símbolo niceno-constantinopolitano, expresa su fe en Jesucristo, «Dios verdadero de Dios verdadero», el cual por nosotros los hombres y por nuestra salud bajó de los cielos y se encarnó por obra del Espíritu Santo, de María Virgen y se hizo hombre» (Denzinger, 86).

3. El Concilio de Éfeso (Ec. III) del año 431, bajo el Papa Celestino I, al aprobar la Carta II de S. Cirilo de Alejandría a Nestorio como algo «que contiene la verdadera fe», y a la que iban unidos los doce capítulos de dicho santo (bajo el nombre de «Anatemas de Cirilo»), definía solemnemente la divina Maternidad de María, es decir, que «la Santa Virgen era Madre de Dios» (Theotócos) (Denzinger, 113).

BIBL.: SCHWARTZ, E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. I, Acta Conc. Eph., 5 vols., Berlín y Leipzig 1922-1929; MEO, S., O. S. M., *La Maternità Divina di Maria nel Concilio Ecumenico di Efeso*, Roma 1959, 40 pp.

4. El Concilio de Calcedonia (Ec. IV) del año 451, bajo el Papa León M., definió que el Hijo de Dios «fue engendrado con una nueva generación, ya que la inviolada virginidad, que no conoció la concupiscencia, proporcionó la materia de la carne. De la Madre se tomó la naturaleza del Señor, no la culpa. Y así como el nacimiento de Cristo, engendrado en el seno de la Virgen, es maravilloso, así también es por naturaleza diferente de nosotros» (Denzinger, 144). Definió, además, que «Cristo engendrado antes de los siglos por el Padre según la divinidad, en los últimos tiempos, por nosotros y por nuestra salud (ha sido engendrado) de María Virgen Madre de Dios según la humanidad» (Denzinger, 148). En el Concilio, por tanto, se definió más claramente la unidad de la persona de Cristo, y por consiguiente la divina Maternidad de María.

5. El Concilio Constantinopolitano II (Ec. V) del año 453, bajo el Papa Vigilio, con los anatemas de los Tres Capítulos, en el can. 2 habla de la «Madre de Dios» y de la «siempre Virgen María» (Denzinger, 214); y en el can. 6 declara hereje al que ose afirmar que María es «Christotócon» (Madre de Cristo) «como si Cristo no fuera Dios»; y afirma que «la santa gloriosa siempre Virgen» es «verdadera Madre de Dios» (Theotócos) (Denzinger, 218). Además de la divina maternidad, se subraya también la «perpetua» virginidad de María.

6. El Concilio Constantinopolitano III (Ec. VI) del año 680-81, bajo el Papa San Agatón, condenó a los monotelitas afirmando que en Cristo hay dos voluntades, al haber dos naturalezas perfectas, aunque en una sola persona, y por eso es María «en sentido verdadero y propio» («propie et veraciter») Madre de Dios, pero según la humanidad («secundum humanitatem») (Denzinger, 290).

7. El Concilio Lateranense IV (Ec. XII) definió contra el docetismo albigeno la realidad física del cuerpo de Cristo «verdadero

hombre, hecho... de María» (Denzinger, 429).

8. El Concilio II de Lyon (Ec. XIV) bajo el Papa Gregorio X, en la «Profesión de fe de Miguel Paleólogo» declara: «Creemos que el mismo Hijo de Dios, Verbo de Dios, nacido eternalmente del Padre, consustancial, omnipotente e igual en todo al Padre en la divinidad, temporalmente nacido del Espíritu Santo y de María siempre Virgen, con alma racional; con dos nacimientos, uno eterno del Padre y otro temporal de la Madre: Dios verdadero y hombre verdadero...» (Denzinger, 462).

9. El Concilio Florentino (Ec. XVII) del año 1441, bajo el Papa Eugenio IV, en el decreto «Pro Jacobitis», afirma que Jesucristo «... había tomado del inmaculado seno de María Virgen la verdadera e íntegra naturaleza del hombre» (Denzinger, 708).

10. El Concilio de Trento (Ec. XIX) en la ses. V, año 1546, bajo Paulo III, declaraba explícitamente que en la ley general del pecado original no era su intención incluir a María (Denzinger, 792, 6); y en la ses. VI, del año 1547, bajo el mismo Paulo III, en el can. 23 define «la inmunidad de María, por especial privilegio, de toda culpa actual» (Denzinger, 833).

Entre los Concilios no ecuménicos merecen especial mención los Concilios Lateranense del 649 y Toledano XI (v. MEO, S., O. S. M., *María Immacolata e Vergine nei Concilii Lateranense del 649, Toletano XI, di Basilea e Trento*, Roma 1960).

CONCUPISCENCIA. — La principal consecuencia penal del pecado original es el llamado «fomes de la C.». No es más que esa inclinación al mal, esa dificultad en obrar el bien que todos experimentamos, esa desordenada inclinación del apetito sensitivo al placer, tanto lícito como ilícito, inclinación que, no pocas veces, se adelanta a la misma razón y disputa su imperio. En otros términos: entiéndese por C. ese estímulo de la carne, ese ángel de Satanás —como lo llama S. Pablo— que nos abofetea; esa ley funesta de nuestros miembros, contraria a la ley de nuestra mente..., ley tremenda que nos hace repetir con el Apóstol

tol: «Quod nolo malum, hoc ago. No hago el bien que quiero, sino que hago el mal que no quiero» (Rom. 7, 19).

Esta gran imperfección, o mejor, esta gran fuente de imperfecciones, es una funesta consecuencia del pecado original. Con el don de la integridad Dios había remediado este natural desacuerdo entre el apetito superior (la razón) y el apetito inferior (el apetito sensitivo). Mientras la razón humana (es decir, el apetito superior) estuvo sometido a Dios, también el apetito inferior se sujetaba a la razón humana (apetito superior); y esta gran armonía entre las diferentes potencias del hombre constituía precisamente el estado de *justicia original*. Pero tan pronto como el apetito superior del hombre (la razón) se rebeló contra Dios, perdió el hombre también, junto con el don sobrenatural de la gracia santificante, los tres dones «preternaturales», entre los cuales está el don de la integridad; el apetito inferior sacudió el yugo del apetito superior (de la razón), originando este estado de guerra que durará hasta el fin del mundo, con frecuentes asaltos más o menos violentos, en cualquier ocasión que se presente, siendo inevitable el que se den pequeñas victorias del apetito inferior sobre el superior y a veces, por desgracia, con predominio total del uno sobre el otro.

Con el santo bautismo se nos restituye el don sobrenatural de la gracia, mas no se nos restituye el don preternatural de la integridad (como tampoco los otros dos dones), es decir, que no vuelve a someterse el apetito inferior al superior; siempre queda, por tanto, aun después del bautismo, el «fomes de la C.». Se quita, pues, el pecado, pero quedan siempre las funestas consecuencias del mismo.

Pero hay que advertir que este fomes del pecado, llamado también simplemente «C.», considerado en sí mismo no es un pecado; las más violentas pasiones que de él nacen, sin que la voluntad tenga parte en ellas, no son acciones culpables, sino más bien otras tantas ocasiones de méritos, por la resistencia opuesta a las mismas por parte de la recta razón. No por esto, sin embargo, es menos verdad que, tanto la C. como las pa-

siones por ella engendradas, son fruto del pecado, inclinan al mismo y, por consiguiente, son la cosa más triste que existe después del pecado. Sólo en este sentido el fomes de la C. se llama también «pecado».

Después de cuanto se ha dicho, es fácil concluir que entre la Inmaculada y el fomes de la C. hay un abismo profundo, insuperable. En María no hubo jamás ningún movimiento desordenado de pasiones, ni siquiera la raíz de tales movimientos. Entre sus potencias intelectuales y sus potencias sensitivas no hubo jamás antagonismo de ningún género. La razón tuvo siempre un absoluto dominio sobre los sentidos y los sentidos no osaron jamás rebelarse contra la razón, ni previniendo los designios, ni turbando los consejos, ni resistiendo a sus órdenes, ni entorpeciendo esos movimientos con los que el espíritu se eleva a las superiores regiones del cielo, hacia la íntima unión con Dios.

La cuestión del «fomes de la C.» se analizó desde los albores de la escolástica. Y todos los doctores, apoyándose en los Padres, coinciden en afirmar que María *no sintió jamás ningún acto del fomes* (Suárez, *Disp. IV*, sect. 5, en III p.). Y la razón es evidente: los movimientos de la C. son efecto del pecado original y tienen cierta afinidad con el mismo. Pero la Virgen fue preservada del pecado original.

Llena de una tranquila armonía en su interior, la Inmaculada era temida y respetada por su gran enemigo el demonio... Sus tentaciones, si es que en Ella las hubo, tuvieron que ser completamente externas. La Virgen, por tanto, jamás sintió los efectos del fomes. En esto todos los doctores convienen. En lo que no convienen es en el uso —digámoslo así— de una misma fórmula para expresar semejante verdad. Algunos, entre los cuales Santo Tomás, dicen que en la primera santificación de la Virgen (a saber, su concepción inmaculada) su fomes solamente estuvo *ligado*, no *extinguido*; otros, en cambio, y son los más, sostienen que en la misma concepción de María, el fomes fue completamente extinguido en Ella, o sea por la abundancia de la gracia de que estaba revestida, las pasiones no

tuvieron la posibilidad intrínseca de rebelarse contra la razón. Esta segunda sentencia es bastante más conforme, tanto con la dignidad de la Virgen, como con las exigencias de su inmaculada concepción. Por eso, después de la definición de este dogma, se hizo universal entre los teólogos. La gracia de la concepción inmaculada, en efecto, preservó a la Virgen de todo moral contacto con la culpa de origen y la colocó en un estado de justicia igual, por no decir superior, a aquel en que Dios había puesto a nuestros primeros padres Adán y Eva.

Nuestra aserción se puede reforzar con la siguiente observación. Cuanto más se hayan arraigado en un alma las virtudes cardinales menos poder tienen las pasiones desordenadas en la misma, ya que es misión de la virtud desarrollar las energías para el bien y refrenar las tendencias al mal. Y con la plenitud de la gracia de la Virgen, debemos admitir la presencia en Ella de las virtudes morales en grado perfecto, puesto que las virtudes están siempre en relación con la gracia santificante de la que se derivan y son coronamiento. He ahí por qué, también en este sentido, debemos concluir que en la Virgen no había ninguna mala inclinación de ningún género.

Otra reflexión. María estaba predestinada a ser Corredentora del género humano y, por consiguiente, debía ofrecer a Dios, junto con su Hijo Redentor, una satisfacción lo más perfecta posible por los pecados de los hombres. Y como la concupiscencia es una imperfección tal que, lejos de ayudar a cumplir con toda justicia y a reparar culpas ajenas, arrastra más bien a nuevas infracciones de la ley y es causa de pecados veniales, es imposible admitirla en María.

Con esto, sin embargo, no se quiere decir que María no tuviese, con todas las potencias superiores e inferiores propias de la naturaleza humana, las inclinaciones y las pasiones que le son connaturales. Las tuvo lo mismo que Adán antes de la caída y como el mismo Jesús, para conducirla a la búsqueda de las cosas necesarias para la vida, como son el alimento, el descanso,

la tranquilidad, y a evitar las cosas nocivas a la misma. Las pasiones fueron también en Ella aquello para lo que Dios nos la dio: fuerzas naturales, estímulos para el bien, ayuda para la voluntad en el cumplimiento del propio deber. Jamás se adelantaron en María al uso de la razón.

Y no se diga que hubiera sido mejor que en María, aunque no hubiese inclinación a mal, hubiese, empero, como en nosotros, dificultad en el cumplimiento del bien pues siendo más difícil la lucha, sería también mayor el mérito. Este aserto se niega sin más. No es precisamente la dificultad experimentada en el ejercicio de la virtud la causa del mérito, sino solamente la *caridad* con la que María fue adornada incomparablemente más que todas las de más criaturas.

BIBL.: CASTRO ENGLER, J. DE, C. M. F., *Explicação teológica do dom da inmaculada da concupiscência n Inmaculada*, en «Eph. Mar.», 4 (1954) pp. 333-356.

CONGRESOS MARIANOS. — Son grandes reuniones (parroquiales, diocesanas, regionales, internacionales, en las cuales, además de solemnes funciones religiosas, se estudian y concretan varios temas relativo al dogma y al culto mariano, con la intención práctica de promover cada vez más el culto a la Virgen Santísima. El común programa de todos los C. M. gira en torno a tres grandes bases: María estudiada, honrada, imitada.

El voto de dar comienzo a una serie de C. M. la hizo por primera vez en el Congreso Eucarístico Internacional de Turín (XIII de la serie), en 1895, el canónigo Pedro Tarín, de la catedral de Biella. Después de este voto se inició bien pronto una serie de C. M. de extensión varia. Nos limitaremos aquí a hacer una rápida alusión a los diferentes congresos nacionales e internacionales.

Abre la serie de los C. M. Livorno, el agosto de 1895. Fue ideado por un modesto sacerdote de Nugola, el P. Benjamín Scajano, promovido con verdadero entusiasmo por el obispo de la ciudad, Monseñor Leopoldo Franchi, aprobado y animado por León XIII con un Breve y después con una carta autógrafa a su Presidente. Tod-

el episcopado italiano se interesó por él, mientras las mujeres católicas italianas asumieron el compromiso de cubrir los no pequeños gastos ocasionados. Los temas tratados, distribuidos en cuatro grupos, fueron: el influjo de María en la sociedad; las victorias y beneficios de María en favor de la misma; la gratitud de la sociedad a María; María e Italia.

Al Congreso nacional de Livorno sigue el de Florencia (1897), luego los de Turín (1898), de Lyon (1900), Bretonne (serie de Congresos, del 1904 al 1924), de Barcelona (1918), de Bogotá (1919), de Bruselas (1921), de Chartres (1927), de Sevilla (1929), de Quebec (1929), de Lourdes (1930), de Roma (1931), de Portland (1934), de Boulogne-sur-Mer (1938), de Zaragoza (1940), de Bogotá (1942), de Ottawa (1947), de Argentina (1947), del Brasil (1948), del Perú (1948), de Colombia (1948), de Chile (1950), de Eritrea (1950), el Hispano-Americano de Madrid (1950), del Brasil (1951), de Venezuela (1952), del África del Sur (1952), de Siria (1952). Durante el Año Mariano 1954 se celebraron los siguientes C. M.: Argentina (Catamarca), Portugal (Braga), Francia (Lyon), Canadá (Notre-Dame du Cap), Bélgica (Bruselas), Bolivia (Sucre), Brasil (San Pablo), Colombia (Bogotá), España (Zaragoza), Méjico (Ciudad de Méjico), Líbano (Beirut), Filipinas (Manila), India (Bombay), Nigeria (Lagos), Perú (Lima), sin contar varios congresos regionales, diocesanos o locales (v. *L'Anno Mariano nell'Urbe e nell'Orbe*, a cargo del Comité Central del Año Mariano, Roma 1958, pp. 271, 379).

Los C. M. Internacionales hasta ahora celebrados son once: 1) Friburgo en 1902; Roma en 1904 (con ocasión del 50.º aniversario de la definición del Dogma de la Inmaculada Concepción); 3) Einsiedeln en 1906; 4) Zaragoza en 1908; 5) Salzburgo en 1910; 6) Tréveris en 1912; 7) Buenos Aires en 1948; 8) Roma en 1950 (con ocasión de la definición dogmática de la Asunción); 9) Fátima en 1951; 10) Roma en 1954 (con ocasión del Año Mariano); 11) Lourdes en 1958, con ocasión del I Centenario de las apariciones (v. *Lourdes*).

Los tres Internacionales de 1950, 1954 y

1958, organizados por la Pont. Academia Mariana Internacional (v. *Academias*), además de «Marianos», son también «Mariológicos» (estudio y discusión de los principales problemas mariológicos), y los numerosos volúmenes de sus «Actas» constituyen una preciosa fuente de estudios.

Entre los C. M. Internacionales mencionaremos también el de las Hijas de María (Roma, 13-17 de julio de 1954). Sin olvidar tampoco los C. Asuncionistas organizados por los PP. Franciscanos de las distintas naciones, en Roma (1947), en Lisboa (1947), en Madrid (1947), en Buenos Aires (1949), en Montreal (1948), en Puy-en-Velay (1949) y en Washington (1950), con sus respectivas «Actas». A éstos se pueden añadir el C. M. Intern. Carmelitano de Roma (5-9 de agosto de 1950) junto con otros C. Carmelitanos (v. «Marianum», 14 [1952] pp. 153-157). Hagamos también una ligera alusión a los C. M. Nacionales e Internacionales de las Congregaciones Marianas (especialmente el mundial que se celebró en Roma en los días 8-12 de septiembre de 1954).

BIBL.: CAMPANA, E., *María nel culto cattolico*, volumen II.

CONSTANTINOPLA. — v. *Bizancio*.

CONVENIENCIA (Principio mariológico de). — La c. (de «cum venire», o sea ir junto con) se da cuando, puesta la existencia de una cosa, se afirma la existencia de otras que «convienen», es decir, van juntamente con ella, a causa de un lazo «objetivo» que las une, a causa de una consonancia, de una armonía.

Este principio de c. se funda en el de la armonía del dogma o de la analogía de la fe. Cuanto más íntimo y fuerte es el vínculo de c. que enlaza a una cosa con otra, tanto más fuerza demostrativa tendrá el argumento de c. Para evitar, pues, en teología, que el vínculo que enlaza a una cosa con otra sea puramente «subjetivo», es necesario que se base realmente en una consideración completiva de los atributos divinos, del fin, próximo o remoto, que Dios se propone, y que se armonice con los datos ciertos de la revelación.

De esta forma podemos conceder a una persona o cosa perfecciones que se armonicen con otras que ya posee, de manera que, uniéndolas, se completa la armonía del conjunto. Así, por ejemplo, solemos decir que el porte que «conviene» al laico no conviene al sacerdote; «conviene» a la rosa el perfume. Pero no se debe confundir la c. con la necesidad. Así, por ejemplo, es «necesario» para el hombre el tener ojos, y sólo es «conveniente» que estén sanos. Ni se debe confundir tampoco el principio de c. con el pseudo-principio de lo «mejor» absoluto, 'en contraposición a lo «mejor» relativo (dado que la infinita potencia de Dios puede siempre hacer mejor cualquier cosa que ha hecho o hace); y lo que es peor aún, con el pseudo-principio del «nunca lo suficiente» («Nunquam satis»), de lo posible (es decir, Dios ha concedido a María todo lo que es posible conceder a una pura criatura): son principios que conducirían a las conclusiones más arbitrarias y falsas. Lo que es posible «de potencia absoluta» (es decir, a la potencia divina considerada en sí misma, prescindiendo de los otros atributos divinos, del poder, de la bondad, de la justicia, etc.) no es siempre posible «de potencia Dei ordinata» (o sea al poder divino considerado en el conjunto, en armonía con los demás atributos divinos).

Con estas premisas podemos enunciar el principio de c. de esta forma: «Dios concedió a María todas las gracias y privilegios que son realmente convenientes a la dignidad de su misión de Madre, de Medianera y de Reina», o sea que están en armonía con semejante dignidad, y, por tanto, son requeridas por la misma.

Este principio, además de basarse en la armonía del dogma, se basa también en el principio tan luminosamente expuesto por el Angélico y que aclara plenamente la manera de obrar de Dios: «Cuando Dios elige a alguno para algún oficio, lo prepara y lo dispone de forma que se haga *idóneo* para el mismo» (*Sum. Theol.*, III, 27, 4 c.).

Este principio de c. se usa muchísimo en teología, en general, y en la Mariología, en particular. En el uso del mismo hace falta, con todo, mucha prudencia.

Hay que distinguir, ante todo, entre c. y c., es decir, entre la conveniencia de un privilegio que ha sido ya concedido por Dios a María (convenientia rei factae) y la conveniencia de un privilegio que se puede conceder o que se puede reconocer como concedido (convenientia rei faciendae). Así, por ejemplo, todas las gracias y privilegios de los que nos consta por la fe que ya han sido concedidos a María (la Inmaculada Concepción, la Asunción, etc.), por el mero hecho de haberle sido concedidos, son convenientes a la dignidad de su misión, ya que lo que Dios ha hecho siempre es conveniente.

Algo muy distinto es el caso en que se trata de establecer un privilegio mediante el principio de c. (convenientia rei faciendae). En este caso hay que distinguir entre c. simple y c. calificada. La c. simple es aquella cuyo contrario no parece inconveniente. La c. calificada, en cambio, es aquella cuyo contrario es inconveniente. Por consiguiente, todo lo que es realmente inconveniente es completamente inadmisiblemente en la obra de Dios: «In Deo ad quodlibet parvum inconveniens, sequitur impossibilitas» (S. Anselmo, *Cur Deus homo*, PL 158, 375). De lo cual se sigue que lo que es realmente inconveniente hay que excluirlo sin más de la obra de Dios. Así, por ejemplo, la c. de la inmunidad de la Madre de Dios y Corredentora de los hombres de la culpa original es una c. calificada, ya que su contrario (el contraer la culpa original) es inconveniente a la Madre de Dios. Se puede, pues, concluir con «certeza moral» que la Madre de Dios tuvo que ser inmune de la culpa original. Semejante inconveniencia no todos la vieron (por ejemplo, los grandes teólogos del s. XIII, S. Alberto M., Santo Tomás, S. Buenaventura, Enrique de Gand, etc.). Sólo después de haber definido la Iglesia el dogma de la Inmaculada Concepción, la inconveniencia de lo contrario (el contraer el pecado original por parte de la Madre de Dios y Corredentora de los hombres) a todos aparece evidente.

La c. calificada puede conducirnos por tanto a una certeza moral (que equivale a una suma probabilidad). Para llegar a la

certeza teológica o dogmática, hay que probar que semejante privilegio (cuyo contrario es inconveniente) está contenido, por lo menos de manera implícita (y por tanto oscura), en el depósito de la revelación divina, o sea en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Eso es todo lo que enseña Melchor Cano: «Los argumentos que confirman que en nuestra religión hay cosas congruentes y convenientes son de dos especies. Unos son de forma que, aun no existiendo la cosa que quieren probar, no por ello se seguiría ningún impedimento. Otros muestran que la cosa es de tal manera conveniente que, de no ser así, de ninguna manera estarían de acuerdo con la naturaleza divina o la razón humana. Habiendo demostrado que no convenía que el Verbo de Dios tomara su alma intelectual imperfecta y vacía de ciencia y sabiduría, creemos que hemos llegado a una conclusión cierta, ya que lo contrario es de tal manera indigno de la sabiduría y providencia divinas, que no puede considerarse verosímil si pensamos rectamente de la unión personal del Verbo y del alma» (*De locis theologis* LXII, c. 12, n. 28).

La c. calificada no puede, por consiguiente, llevar a conclusiones «moralmente ciertas». No se puede decir otro tanto de la c. simple, cuyo opuesto no aparece inconveniente. En tal caso la c. puede conducirnos solamente a una mera probabilidad, más o menos sólida, según sea más o menos estrecho el lazo de unión entre el privilegio afirmado y la dignidad de la persona a quien se atribuye. Pero si una tal c. simple es percibida no solamente por algún teólogo, sino por todos (con unanimidad moral) y por el mismo pueblo cristiano con su «piadoso sentido», entonces se podrá llegar incluso a una certeza moral. «Hay que concluir —dice el P. Flik— que bajo el influjo de los hábitos sobrenaturales que dan cierta connaturalidad con las cosas divinas, haciendo ver las cosas desde el punto de vista de Dios, esto de que se trata es de tal c. que Dios no puede menos de hacerlo» (*Il valore...*, p. 62, v. bibl.).

BIBL.: Cf. ROSCHINI, G., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, vol. I, Madrid 1955, pp. 122-125;

LANDUCCI, P. C., *Valore dell'argomento di c. dopo la proclamazione dei massimi dogmi mariani*, en «Virgo Immaculata», XVII, Roma 1957, pp. 261-267; FLIK, M., S. J., *Il valore dell'argomento di c.*, en «Problemi scelti di Teologia contemporanea», Roma 1954, pp. 57-62. V. también los diferentes Tratados de Mariología.

COPACABANA. — Es el principal santuario mariano de Bolivia (v.), situado en el barrio indio de C. (= «lugar donde se contempla la piedra azul»), en el lago de Titicaca en los Andes (el lago más alto del mundo, a 3.814 m.): es como un islote rodeado de 24 pequeñas islas. Lo fundó el inca Tupac Yupanqui. Éste, después de haber esculpido una estatua de Nuestra Señora bajo las formas de una princesa inca, fue a presentársela al obispo de Charcas (hoy Sucre), pero fue mal recibido. Lejos de desanimarse, esculpió otra en madera de agave, recubierta de estuco. Volvió con esta nueva imagen, de un metro de alta, al obispo, y esta vez fue bien acogido. La imagen es toda de oro, excepto el rostro y las manos. Pronto todo el Perú se vio a los pies de N.^a S.^a de C. Fue solemnemente coronada, como Reina de la nación, el 2 de agosto de 1925. La primera piedra del templo actual fue colocada en 1608. Destruído por un incendio en 1678, fue reconstruido en forma de cruz latina (71 m. de largo por 10 de ancho). Actualmente mantienen su culto los Franciscanos, sucesores de los Agustinos.

BIBL.: OROZA DENIER, T., *La dévotion Mariale en Bolivie*, en Du Manoir, V, París 1953, pp. 356-358.

CORAZÓN DE MARÍA. — Lo mismo que el Corazón de Jesús, también el C. de M. ha sido y es objeto de un culto particular.

I. *El C. de M. en la Sagrada Escritura.* La devoción al C. de M. puede decirse que está contenida como en germen en el evangelio de S. Lucas, donde, por dos veces, se hace expresa mención del C. de la Virgen Santísima. Nos lo presenta como un estuche en el que se guardan los dichos y los hechos de Jesús: «María conservaba cuidadosamente todos estos hechos meditándolos en el secreto de su C.» (*Lc. 2, 19*). Y de nuevo repite: «Y su Madre conservaba todo esto en su C.» (*Lc. 2, 51*). El C. de M. fue, por lo tanto, el primer evangelio: en él, en efecto, antes que en el papel, fueron escri-

tos y conservados los dichos y los hechos de Cristo, en especial los de la infancia.

II. *El C. de M. en la tradición.* Se pueden distinguir dos grandes períodos: el de la devoción privada y el de la devoción pública.

1. En el primer período se hallan, en los escritos de los Padres, varias alusiones al C. de M., como, por ejemplo, en S. Efrén, en Prudencio, en Hesiquio, en S. Fulgencio, etc. (v. los libros VII y IX de la obra *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* de S. Juan Eudes, 3 vols., Caen 1681). El culto privado del C. de M. comienza a acentuarse a principios del s. XIII con el ps.-Bernardo, con Ricardo de S. Lorenzo (v.) y, de manera particular, con Ernesto de Praga (1296-1364). Son también dignos de mención Santa Matilde, Santa Gertrudis, Santa Brigida de Suecia, Gerson, S. Lorenzo Justiniano, Nicolás Saliceto y, sobre todo, S. Bernardino de Siena, «el Doctor del C. de M.». También Juan Lanspergio, S. Pedro Canisio, Luis de Blois, Luis de Granada, S. Francisco de Sales, el Padre Francisco Poiré, el Card. Pedro de Bérulle, etc., prepararon con sus escritos el completo florecimiento de dicho culto.

2. El segundo período, el de la devoción pública, va de 1640 a nuestros días.

Desde 1640 hasta 1805 tenemos, por así decir, el período de preparación. El primer esbozo del culto público al C. de M. se remonta a 1640, por obra del P. Vicente Guinigi, de los Clérigos regulares de la Madre de Dios (Cf. Bonghi, S., *Dissertazione sopra il culto del S. C. di M.*, pp. 54-59). Promovieron también este culto el P. Ignacio de Nente (1642) y el P. Antonio Barbieux (1661). Pero el gran promotor del culto litúrgico al C. de M. fue S. Juan Eudes (v.).

Lo que preparó el camino al triunfo del culto del C. de M., además de la fiesta del C. de M. desde 1805, fueron las cofradías cada vez más florecientes (hoy cuentan con cerca de veinte millones de socios) y muchos institutos religiosos tanto masculinos como femeninos surgidos bajo ese título (36 de derecho pontificio y muchísimos de derecho diocesano).

III. *El C. de M. en el dogma.* Dado el creciente desarrollo de la devoción al C. de M., los teólogos se han preocupado de determinar cuidadosamente dos cosas: el objeto y la legitimidad del culto al C. de M.

1. El objeto material inmediato de semejante culto es el corazón físico de María considerado en su realidad física, y el formal inmediato el inefable amor de María a Dios y a los hombres, simbolizado en el corazón físico. Objeto mediato de dicho culto es, a su vez, la persona misma de María a la que pertenece el corazón, ya que sólo a un ser subsistente se le puede tributar culto. Todo esto aparece claro en las revelaciones y escritos de varios autores así como en los documentos auténticos, doctrinales y litúrgicos, de la Sagrada C. de Ritos (Misa y Oficio) y de los «votos» de los Consultores interrogados a propósito por la misma Sagrada Congregación.

La legitimidad, pues, del culto al C. de M. (negada por los jansenistas del s. XVII) se demuestra por el hecho de que semejante culto culmina en la persona de María, ya que quien venera una parte de la persona (y el corazón, por su excelencia, presenta una razón especial de culto, a diferencia de todas las demás partes del cuerpo) venera a la misma persona, como, por ejemplo, cuando se besa la mano o el pie del Papa, es a la misma persona del Papa a la que se venera.

IV. *El C. de M. en el culto.* Fue S. Juan Eudes quien, en 1643 (veinte años antes de la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús), inició entre sus religiosos la fiesta litúrgica del C. de M. Cinco años más tarde, en 1648, esta fiesta se celebró en público en la ciudad de Autun, con Misa y Oficio propios, compuesto por dicho santo, con la aprobación del obispo de aquella ciudad (en virtud de que el episcopado francés hasta el siglo pasado retuvo y practicó el derecho litúrgico). En 1799, Pío VI concedía esta fiesta a la ciudad de Palermo. Pío VII, en 1805, decidió concedérsela a todos aquellos que la pidiesen, con el oficio, «mutatis mutandis», de la fiesta de N.^a S.^a de las Nieves; en 1855, Pío IX aprobó la Misa y el Oficio «pro aliquibus

locis», y Pío XII, en 1944, la extendió a toda la Iglesia.

BIBL.: LEBRUN, C., *La dévotion au Cœur de Marie. Etude historique et doctrinale*, París 1918; PUJOLAS, E., C. M. F., *Cultus purissimæ Cordis B. M. Virginis*, Milán 1942 (con copiosa bibl.); *Il C. Immacolato di M.*, Conferencias de la «Settimana di Studi Mariani», celebrada en Roma del 11 al 18 de nov. de 1945, Roma 1946; ARRAGAIN, J., C. I. M., *La dévotion au Cœur de Marie*, en Du Manoir, V, pp. 1097-1048; el VI vol. de *Alma Socia Christi* está todo el dedicado al C. I. de María; CONFALONERI, CARLOS, *Il C. I. di M. e la vita sociale*, en «Virgo Immaculata», XVII, 216-230; GALOT, J., S. J., *Il C. di M.* (Milán), Vida y pensamiento [1957], X-311 pp. (Biblioteca ascética, 33); GARCÍA RODRÍGUEZ, B., C. F. M., *Teología del C. de M.*, en «Eph. Mar.», 3 (1953) pp. 22-45. Cf. *Estudios Marianos*, vol. IV, Madrid 1945.

CÓRCEGA. — C., que se distingue por su amor a la «madre», no podía menos de distinguirse por su amor a la «Madre universal» como se dice en el comienzo del himno nacional corso: «Dios te salve, Reina — ¡oh Madre universal! — por cuyo medio se sube — al paraíso.»

El culto mariano en C. no es otra cosa que una faceta del culto a la madre en el hogar corso. Los corsos han visto siempre en María «la madre» ideal, la que se olvidada de sí misma para darse toda, desinteresadamente, a los que ama.

Las dos más antiguas catedrales de C., la de *Mariana* (al sur de Bastía) y la de «Nebbio» (en el actual Saint-Florent), estaban dedicadas a la Virgen; la primera al santo nombre de María, y la segunda a la Asunción. Con estas dos iglesias forman cortejo en C. innumerables iglesias y santuarios marianos: 119 iglesias parroquiales consagradas a María bajo los más hermosos títulos, a saber: 70 a la Asunción, 36 a la Anunciación, 8 a la Natividad, 5 a la Inmaculada Concepción (v. Llosa-Cristiani, *La Reine Immaculée de la C. ou mois de Marie corse*, Ajaccio 1954, p. 12). Los santuarios marianos más frecuentados son: N.ª S.ª de la Misericordia de Ajaccio; N.ª S.ª de Lavasina, coronada en 1952 por el entonces Mons. A. Roncalli (v. Bertoni, M., *Le Sanctuaire de Notre-Dame des Grâces de Lavasin*, Bastia 1933); Santa María de la Estrella, en Niolo (llamada también Santa María de Niolo; N.ª S.ª de la Piedad de Oletta; N.ª S.ª de Loreto de Casinca; N.ª S.ª del Convento de Valle d'Alesani; N.ª S.ª de la Scupiccia en Cervione; N.ª S.ª de Pan-

cheraccia; N.ª S.ª de la Sierra en Calvi: nueve centros de floreciente devoción mariana.

Hay en C. cuatro ciudades que llevan el nombre de María.

En 1729 inició C. su rebelión contra la república de Génova, de la cual dependía y por la cual era tiranizada. Habiendo alcanzado la victoria sobre los genoveses, en enero de 1735 fue proclamada en Carté (entonces capital) la independencia de la isla. Estaban presentes representantes de toda la isla (uno por parroquia). Un diplomático corso, el canónigo Orticoni, había hecho una jira por todas las capitales europeas con el fin de agenciar un patrono para la nueva república, pero todos se fueron excusando, aun expresando su simpatía por el valeroso pueblo corso. «Entonces se pusieron — como cuenta Gregorovic — bajo la protección de la Virgen, cuya imagen fue puesta en la bandera nacional, y nombraron a Jesús por su abanderado.» De este modo, el 31 de enero de 1735 se puso en el principio de la Constitución de la nueva República el siguiente preámbulo: «En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, bajo la protección de la Santa Madre Abogada, elegimos, para protección de nuestra patria y de todo el reino, a la Inmaculada Concepción de la Virgen María y, por consiguiente, decidimos que todas las armas y emblemas de nuestro dicho reino lleven impresa la imagen de la Inmaculada Concepción para que vele por ella, y el día de su fiesta sea celebrado en todo el reino, con la más perfecta devoción y con las mayores demostraciones, con salvos de mosquetería y cañones, ordenadas por el Consejo supremo del reino.»

BIBL.: RODRÍGUEZ, obispo de Ajaccio, *La Neuvaine corse*, Marsella, s. f.; CRISTIANI, L., *Marie Reine de la C.*, en Du Manoir, IV, 1956, pp. 203-225.

COROMOTO. — Es el principal santuario mariano de Venezuela (v.). Un día de 1651, se presentó el cacique de los Cospes, que se dirigía a cultivar sus campos, una bellísima Señora que caminaba sobre las aguas cristalinas de la corriente, llevando en los brazos un Niño que era todo luz. La bellí-

sima Señora sonreía maternalmente a los indios extasiados y, hablando en su idioma, los invita a presentarse a los blancos (los misioneros) para hacerse bautizar y para ser así eternamente felices. El cacique decidió seguir la invitación de la bella Señora. Pero se enfrió en seguida y descuidó el hacerlo, lleno como estaba de odio hacia los blancos. El 8 de septiembre de 1652, la Señora se le apareció de nuevo en su tugurio. El cacique, creyendo que había venido para reprenderle, se levanta indignado y extiende hacia ella su brazo para sujetarla y estrangularla; pero la hermosa Señora — que fue vista también por otros dos indios y por un niño — desapareció, y el cacique se encontró con la imagen de la bella Señora estrechada en su mano, y que emitía rayos de luz, lo que el cacique consideraba como símbolo del fuego natural vengador en contra suya. Tiró la imagen, y, dándose a la fuga, se internó en un bosque. Apenas había entrado, fue mordido por una serpiente. Ante este castigo, se arrepiente, se hace bautizar y muere. La imagen es del tamaño de una moneda, de 43 milímetros de diámetro por 33, un poco ovalada. La Virgen está sentada y tiene sobre las rodillas al Niño, el cual con la mano izquierda sostiene el mundo y con la derecha lo bendice, y mide 22 mm. de ancho por 27 de alto. La imagen, que parece de papel de seda o pergamino, se conserva en un relicario de oro de 70 cm. de alto, adornado con 105 perlas preciosas rojas purpúreas, verdes esmeraldas y violáceas amatistas. Este relicario de oro, a su vez, se conserva en un tabernáculo de plata. En el lugar de la aparición se construyó una capilla que, en 1699, debido al pueblo de C. que allí se formó, fue elevada por el obispo a parroquia. Pronto se construyó una iglesia, terminada en 1715. La tradición que refiere los hechos es antiquísima.

BIBL.: NECTARIO, M., *La maravillosa historia de Nuestra Señora de C.*, Barcelona 1924.

CORREDENTORA. — v. *Mediación.*

COSME VESTITOR. — Floreció en la segunda mitad del s. VIII. Los antiguos manuscritos le dan el título de «beato». Es un

orador laico, sin originalidad, empleado en la corte imperial de Constantinopla. Dejando cuatro homilías sobre la *Dormición de María Santísima*, publicadas recientemente analizadas por Wenger, A. (*L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle. Etudes et Document* París 1955, pp. 313-335). Las homilías de C. fueron resumidas en una homilía anónima, cuya autoridad defendió Geroquid Reichersberg, en el s. XII; en el s. XIII fueron de nuevo sacadas a luz por Jacobo de Varazze en la *Legenda Aurea*, y, más tarde por Pelbarto de Temesvar († 1504). C. Wenger, l. c., p. 141.

BIBL.: WENGER, A., *Les Homilies inédites de C. I sur la Dormition*, en «Revue des Etudes Byzantines» II (1953) pp. 284-300.

COSTA RICA. — Nuestra Señora de Ujatrán, en la ciudad de El Paraíso (al sudeste de Cartagena), una imagen de la Inmaculada del s. XVI, donada por el rey Felipe I de España a un misionero, fue considerada en todo el período de colonización con la Protectora de C. R., particularmente contra las invasiones de los piratas. Merece también ponerse de relieve el santuario de N.ª S.ª de los Angeles, que se halla en Cartagena, capital de C. R. Según una antigua tradición, la imagen habría sido encontrada por una vieja india el 2 de agosto de 1636. La llevaron de allí, pero de nuevo volvió al lugar donde había sido hallada por lo cual se construyó allí una iglesia. A la imagen de piedra se la llamó N.ª S.ª de los Angeles por haber sido descubierta el 2 de agosto, fiesta de Santa María de los Angeles. Después de la Independencia, por un decreto de la Asamblea Constituyente, N.ª S.ª de los Angeles de Cartagena fue proclamada Patrona de C. R. La fiesta se celebra el 2 de agosto.

BIBL.: ARGÜELLO, F., *Le Culte Marial en Amérique Centrale* (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá) et aux Antilles (Cuba, Puerto Rico), en Du Manoir, V, París 1958, págs. 297-304.

COVADONGA (Santa María de). — Gra santuario mariano en Asturias. Allá por los albores del siglo VIII, un grupo de fugitivos acudido por Don Pelayo, se refugiaron

en las profundas cavernas de los montes de Asturias. Las rocas aquellas eran un baluarte casi inexpugnable. Más de doscientos mil árabes marchaban camino de Cangas de Onís, dispuestos a acabar con el único foco de resistencia al dominio musulmán en la Península. Aquí se halla el monte Auseba. En sus laderas hay una gran cueva debajo de un peñasco de 180 pies de altura. Esta cueva estaba consagrada a la Virgen Dios sabe desde cuándo. Don Pelayo ya la halló convertida en un templo de María al cuidado de un viejo ermitaño. Por debajo de la cueva sale el río Deva despeñándose a una altura de 90 pies. ¡Vaya tesoro! ¡Este sí que era un refugio inexpugnable! Esta cueva era nada menos que la sepultura abierta al islamismo en España y, quizás, en el resto de Europa. Entra el gran ejército por el desfiladero. Pelayo ataca terriblemente con un puñado de valientes; aquí luchan todos: hombres, mujeres y niños. No hay armas para todos, pero no importa. Los desarmados hacen rodar peñascos y troncos sobre el enemigo, que se desconcierta. Al fin comienzan a escalar la pendiente. Aunque caen muchísimos, queda gente para todo. Gracias a una espantosa tempestad que se desató implacable, el ejército de la media luna queda para siempre sepultado. Todo ello tuvo lugar en el año 718. Aquí se salvó la civilización europea. El gigantesco Euseba sigue en pie a través de los siglos, cual bella cúpula del templo que para sí escogió María. La Madre de Dios fue en Covadonga, y sigue siendo todavía, fuerte como un ejército en orden de batalla. Frente a la cueva se eleva majestuosa la actual basílica y el monasterio, ambos, naturalmente, dedicados a N.ª S.ª de Covadonga. Durante todo el año, y principalmente en verano, suben riadas de peregrinos a postrarse ante la reina de los ángeles. Su fiesta se celebra el 8 de septiembre, día en que los romeros se cuentan por millares.

BIBL.: ARAMBURU, F. DE, *Covadonga*, de la obra *Asturias*, Gijón 1894.

CRISPO DE JERUSALÉN. — Las pocas noticias que de él tenemos se las debemos

a Cirilo de Scitópolis (Cf. Schwarz, *Cyrrillos von Skytopolis* [TUU, 49 B, 2 H] Leipzig 1939, pp. 25-69). Fue oriundo de Capadocia y recibió su primera formación en Siria. Hacia el 420, se fue a Jerusalén, donde S. Eutimio lo acogió, como primer discípulo, en su monasterio o «laura» en la misma Ciudad Santa. En el 455 recibió la ordenación sacerdotal de manos del patriarca Juvenal, y en el 467 sucedió a su hermano Cosme en el oficio de «custodio de la cruz» en la iglesia de la Resurrección, oficio que desempeñó hasta la muerte, la cual aconteció en el 479. Dejó muchas y excelentes obras, aunque a nosotros sólo han llegado cuatro discursos, entre los cuales uno «*Sobre la Madre de Dios*»: «*Homilia in sanctam Deiparam*», editada por el P. Jugie en PO 19, 336-343, edición muy mejorada más tarde por Sigalas, A. (Byzantinische-neugr. Jahrbücher 11 (1934-1935) pp. 145-150, ed. en «*Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugr. Philologie*», 20 [Athen 1937] pp. 103-109). En la PG solamente latina se reproduce una versión latina de la misma homilía (PG 80, 741-746). La autenticidad de esta bella homilía está hoy fuera de toda duda, pese a la semejanza con las homilías de Hesiquio de Jerusalén. C., en su homilía, comenta los textos litúrgicos prescritos para la fiesta del 15 de agosto, en los cuales, empero, no se halla ni la más mínima alusión a la «Dormición» o Asunción (Cf. Capelle, B., en «*Marianum*», 15 [1953] pp. 244-245).

BIBL.: DEL FABBRO, D., en «*Marianum*», 8 (1946) pp. 226-227; GALLUS, T., S. J., *Antilles' s'Éva-Marie con Gen. 3, 15 coniuncta apud Chrysippum*, en «*Divus Thomas*» (Plac.) 59 (1956) pp. 71-74.

CRISMA (o Confirmación). — Ya en el Antiguo Testamento había predicho el profeta Joel que en la edad mesiánica se derramaría el Espíritu Santo «sobre toda carne» (Jl. 2, 28). Últimamente Jesús, en la última cena, prometió el Espíritu Santo tanto a los apóstoles como a todos los que creyesen en Él (Jn. 14, 16; 7, 38-39). Esta promesa se cumplió el día de Pentecostés en lo que se refiere a los apóstoles, a la Virgen y a algunos otros discípulos (Hech. 2, 3-4). Puede decirse que fue aquella para ellos, la C., en

la que influyó María de un modo eficazísimo y singularísimo. León XIII, en la encíclica «*Jucunda semper*» (8 de septiembre de 1894), aludiendo a la presencia de María en el cenáculo el día de Pentecostés, escribía: «Mas porque el misterio de la redención de los hombres no quedaba perfectamente cumplido mientras no viniese el Espíritu Santo que Cristo había prometido, por eso la vemos [a María Santísima] allí en aquel cenáculo lleno de recuerdos, invocándolo juntamente con los apóstoles y para beneficio de los apóstoles con gemidos inenarrables, apresurando en favor de la Iglesia la comunicación de la sabiduría del Espíritu consolador, don supremo de Cristo, tesoro y fuente preciosa que jamás se agotará.» La Virgen, por consiguiente, aceleró, con sus ardientes plegarias, la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles y sobre los primeros cristianos, para transformarlos de ignorantes en doctos, de cobardes en valientes, de débiles en fuertes. El mismo sumo pontífice, en la encíclica «*Adiutricem populi*», después de haber recordado el oficio de madre de los hombres encomendado por Jesús a su madre, dice: «Ella recibió con espíritu generoso este singular y trabajoso legado, comenzando a cumplir su elevada misión en el Cenáculo. Ella fue admirable ayuda y sostén de la naciente Iglesia por la santidad de su ejemplo, la autoridad de sus consejos, la dulzura de su consuelo y la eficacia de sus plegarias ferventísimas; mostróse verdaderamente madre de la Iglesia y fue verdadera maestra y reina de los apóstoles, a los cuales hizo participantes del tesoro de los divinos oráculos que Ella guardaba en su corazón.» El cardenal Lépicier, hablando de la presencia de María en el cenáculo en medio de los apóstoles y de los primeros discípulos (Hech. 1, 14), pone de relieve que «se habían juntado, según el mandato de Cristo, para esperar, en el recogimiento y en la oración, la venida del Espíritu Santo, que debía completar la obra de su transformación espiritual, y he aquí que, según nos dice el sagrado texto, con ellos se hallaba también la madre de Dios. ¿Y qué significa esa especial mención de María Santísima en tal cir-

cunstancia, sino el hecho de que desde entonces comenzaba ya a ejercer para con los apóstoles y discípulos aquel alto oficio de madre de los hombres, confiado por Jesús al pie de la cruz? ¡Oh, quién podrá decir cuánto contribuyó el ejemplo de María a mantener, en aquella asamblea, aquel espíritu de oración, de devoción y de fervor, condición indispensable para atraer sobre sus miembros los dones del Espíritu Santo! ¿Quién será capaz de expresar la suavidad y dulce esperanza producida en aquellos ánimos por las palabras de consuelo dichas por María? ¿Quién, sobre todo, la eficacia de su oración elevada en favor de ellos al trono de Dios? En realidad podemos decir que si los dones del Espíritu Santo fueron abundantes en los apóstoles y discípulos se debió, sin duda, de manera particular, a la eficazísima intercesión y mediación de María» (*L'Immacolata Corredentrice, Mediatrix*, Roma 1928, pp. 275 ss.). Recapitulando podemos decir que la Virgen Santísima, la fidelísima e inseparable Esposa del Espíritu Santo, preparó a los apóstoles y primeros discípulos a la venida del mismo con su luminoso ejemplo de recogimiento y de oración; lo hizo descender sobre ellos con la abundancia de sus dones, para así fortalecerlos en el acto de dar comienzo a su ardua tarea de conquistar el mundo para Cristo y su evangelio, combatendo valerosamente contra todos los enemigos, tanto de Cristo como de su evangelio, que encontrarían en gran número a lo largo de su carrera. Fue, pues, la mediadora en la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles y sobre los primeros cristianos.

Esto no es todo: La Virgen es también la que media en la venida del Espíritu Santo con la abundancia de sus dones sobre todos los demás cristianos de todos los tiempos y de todos los lugares, mediante el sacramento de la C., para fortalecerlos en la intrépida profesión de la fe, tanto con las palabras como con las obras (Cf. Denzinger, 697), convirtiéndolos en «soldados» de Cristo (a diferencia del carácter bautismal que hace solamente «ciudadanos» de la Iglesia) para defender su fe contra sus enemigos. La gracia de la confirmación, en

cuanto a la sustancia, es, en efecto, la misma que se dio a los apóstoles en el día de Pentecostés, es decir, una gracia corroborante. Mientras la gracia del bautismo incorpora al bautizado a Cristo a título de regeneración, la gracia de la C. incorpora a Cristo a título de *corroboración* en la vida sobrenatural de la gracia. Observa S. Bernardino que la cualidad misma de Madre de Dios da a la Virgen una especie de jurisdicción y de autoridad (si es permitido hablar así) sobre «todas» las procesiones temporales del Espíritu Santo, de modo que ninguna criatura ha recibido de Dios gracia alguna o virtud que no haya sido dispensada por las manos de esta madre caritativa» (*De duodecim privilegiis*, a. 2, c. 8). Y León XIII: «Por voluntad de Dios, [María], después de haber sido cooperadora en la obra maravillosa de la redención humana, vino a ser para siempre la dispensadora de las gracias, frutos de esa misma redención, habiéndosele otorgado para ello un poder cuyos límites no pueden columbrarse» (Encicl. «Adiutricem populi»).

Para prepararse, pues, como se debe, a la recepción del sacramento de la C., es decir, a la venida del Espíritu Santo al alma con su gracia «corroborante» que imprime el carácter de *soldado* de la Iglesia de Cristo, hay que imitar —como hicieron los apóstoles y los primeros cristianos— el ejemplo de intenso recogimiento y de fervorosa plegaria que nos dio María en el Cenáculo antes de la venida del Espíritu Santo. Para obtener, por consiguiente, en la misma C. la abundancia de la gracia corroborante del Espíritu Santo, hay que dejar un no pequeño lugar en nuestra alma a Nuestra Señora, Espoña del Espíritu Santo. Cuanto mayor sea el puesto que el cristiano haga a la Virgen en su alma, tanto más abundante bajará sobre él la gracia corroborante del Espíritu Santo.

CRISÓSTOMO DE LA VISITACIÓN. — Monje cisterciense de Alcobaca (Portugal). Procurador General en Roma, muerto en 1604. Es autor de *De verbis Dominæ*: 1.º Ad Angelum, ad Elisabeth (2 vols. en 4.º,

Venecia 1600); 2.º Ad Filium... (vol. en 4.º, Venecia 1600).

CRISTIANISMO. — María en el C. no es un elemento accesorio (que puede o no utilizarse salvando la esencia de una cosa), sino que es un elemento esencial, sin el cual el C. no puede ni existir, ni concebirse. Una expresión plástica, digámoslo así, se puede ver en una «Piedad» de 1400, muy venerada en Mussidan (diócesis de Périgueux, Francia). A la Virgen Dolorosa se la representa sentada con un niño en los brazos y con Jesús muerto sobre las rodillas. ¿Qué ha querido expresar con esta singular representación el desconocido artista? Varias han sido las respuestas a esta pregunta. La más digna de atención parece ser ésta: el escultor ha querido expresar, de manera eminentemente plástica, la doble Maternidad de María: física y natural para con «Cristo», y espiritual y sobrenatural para con todos los «cristianos», místicos miembros de Cristo. La muerte física del Redentor, a la que hizo eco la muerte mística de la Corredentora, fue la vida sobrenatural de la humanidad. Cristo y los cristianos (místicos miembros de Cristo, cabeza de la humanidad regenerada): he ahí a los hijos de María. Al engendrar físicamente a Cristo, nuestra cabeza, María engendró espiritualmente a todos los hombres, sus místicos miembros, ya que los injertó en Cristo, nuestra vida, y al injertarlos en Cristo les comunicó la vida sobrenatural de la gracia divina. La Virgen, por consiguiente, es la madre universal, es decir, la madre de Cristo y de todos los cristianos.

Esta previa comprobación nos dispone para comprender cómo María es un elemento *esencial* (no accidental) al C. Esencial a una cosa es aquello sin lo cual esa cosa es ininteligible. Y el C. es de todo punto ininteligible sin María. El C., en efecto, está comprendido todo él en *Cristo* y en los *cristianos*, esto es, en el *Cristo total*, cabeza y miembros. Y tanto Cristo, nuestra cabeza, como los cristianos, sus místicos miembros, son del todo ininteligibles sin María, ya que Dios ha dispuesto, con decreto divino, que de tal forma dependan

de Ella, que sin Ella no puedan ni concebirse.

Comencemos por Cristo. Cristo es ininteligible sin María, ya que en realidad no es sino el Verbo encarnado: es como la palabra escrita sobre una hoja blanca. Y así como es imposible separar la palabra escrita, sin destruirla, de la hoja blanca sobre la que está escrita, así es imposible separar el Verbo encarnado, sin destruirlo, de Aquella en quien se ha encarnado. Mons. Fulton Sheen ha hecho esta ingeniosa observación: «En la estatua de una madre que está con su hijo en los brazos, no es posible quitar a la madre si se quiere conservar al hijo. Tocada a ella y destruiréis al hijo» (*La Madonna*, a cargo del P. E. Crippa, Bologna 1952, p. 33). Recordad la Virgen de Mussidan. Romped las rodillas maternas que sostienen el cuerpo muerto de Cristo, y aquel cuerpo ya no podrá sostenerse. La humanidad del Verbo encarnado estriba enteramente sobre María, la Madre de quien tomó aquella humanidad. Si se quita a María, la Madre, se quita también al Hijo. María forma parte de la sustancia misma de la encarnación, considerada en el modo *concreto* como se realizó. Dios en su eterno decreto sobre la encarnación no ha pensado en Cristo ni ha querido a Cristo sin pensar al mismo tiempo en María y sin querer a María. Cristo no es únicamente el *Hijo de Dios*, sino también el *Hijo del hombre*, según Él mismo gustaba de llamarse en el evangelio. Así como no se le puede concebir como *Hijo de Dios* sin su Padre celestial, así tampoco se le puede concebir como *Hijo del hombre* sin su madre terrena, María. Por haberlo así querido Dios, por medio de María se hizo el «Hijo del hombre» consanguíneo nuestro, de nuestra raza. Si Cristo en cuanto hombre hubiera sido creado por Dios inmediatamente, como Adán, en la plenitud de la edad, habría sido, indudablemente, verdadero hombre, e incluso prototipo de los hombres, semejante a nosotros, pero no igual a nosotros, ni consanguíneo nuestro, ni de nuestra raza, y por lo mismo tampoco cercano a nosotros: habría sido nuestro Rey, pero no hermano nuestro. Mas con la humanidad tomada de

María, de una mujer de nuestra raza de Adán, se hizo físicamente solidario con nosotros, nuestra cabeza, capaz de satisfacer cumplidamente por nosotros, y en lugar nuestro, las deudas por nosotros contraídas para con la justicia divina. Por tanto, sin María Cristo es enteramente ininteligible en cuanto Hijo del hombre y en cuanto Redentor del hombre. He ahí por qué aparece la Virgen incluida en el corazón mismo del Credo o Símbolo de los Apóstoles, con estas palabras, sencillas y sublimes: «Y se encarnó, por obra del Espíritu Santo, de María Virgen.»

Y pasando de Cristo a los cristianos, afirmamos que, si Cristo es ininteligible sin María, más ininteligible es aún el cristiano. Lo que constituye al cristiano es la vida cristiana, es decir, la vida sobrenatural de la gracia divina; y esta vida sobrenatural de la gracia divina depende de Cristo, pero depende también de María. Depende de Ella en su origen, en su desarrollo y en su perfeccionamiento, hasta tanto que esta vida de gracia no haya desembocado en la vida de gloria y se haya convertido así en «perfecta» vida cristiana. Es, pues, María quien nos engendra, cual madre nuestra sobrenatural, para la vida de la gracia. Ella engendró, *in actu primo*, a todos los hombres concibiéndolos espiritualmente en Nazaret (en el mismo momento en que concebía físicamente a Cristo, cabeza de ellos) y les dio a luz sobre el Calvario (al realizarse la redención de los hombres mediante la muerte física del Redentor y la muerte mística de la Corredentora). Después engendra, *in actu secundo*, a cada uno de los hombres, concibiéndolos en el Santo Bautismo (al recibir —a través de María— la gracia de ser incorporados a Cristo) y dándolos a luz en el momento en que entran en el cielo mediante la gracia de la perseverancia final que, como todas las gracias, pasa a través de María, con la cual nacen para el perfecto amor de Dios, para el amor bienaventurado, consecuencia de la visión beatífica.

Pero la vida del cristiano, es decir, la vida sobrenatural de la gracia, no depende de María solamente en su origen, sino tam-

bién en su conservación (pues Ella la defiende con su ayuda de los tres grandes enemigos que intentan matarla) y en su continuo y progresivo desarrollo, hasta alcanzar en el cielo la plenitud de la edad de Cristo. Como se ve, el cristiano no puede dar en su vida un paso —y esto por libre disposición divina— sin depender continuamente de María. Quitad a María y destruiréis la vida cristiana, el cristianismo. Recordad una vez más la imagen de N.ª S.ª de Mussidan. Romped los brazos que sostienen al niño (símbolo del cristiano, hijo de María) y aquel niño ya no podrá sostenerse. El cristiano, en lo que lo hace cristiano, o sea, en la vida sobrenatural de la gracia divina, descansa sobre María, no subsiste sin María. Por consiguiente, tanto Cristo como el cristiano son ininteligibles sin María, verdadera madre tanto del uno como del otro, de lo cual se sigue que el C., concentrado todo él en Cristo y en el cristiano, es ininteligible sin María.

«Un C. sin María —ha escrito recientemente el anglicano Mascall— es una monstruosidad» (*The Dogmatic Theology of the Mother of God*, en «The Mother of God», Londres 1949, p. 48).

Todo esto fue maravillosamente sintetizado por el cardenal Pie en aquella célebre definición: «El C. es la religión del Hijo de María.» La Virgen, pues, forma parte de la esencia misma de la religión cristiana.

CRISTIANO DE LILIENFELD. — Cisterciense (h. 1332), uno de los autores de *Biblia Mariana*, manuscrito 145 de Liliendorf; y del tratado *De Laudibus B. M. V.*, manuscrito 145 (Xenia).

CROACIA. — Nuestra Señora ha seguido pasó a paso toda la historia del pueblo croata desde los orígenes hasta hoy. Es Ella la que ha gobernado a C. «Antemurale christianitatis.» El rey Crescimir hizo construir en Biskupija una espléndida iglesia a la Virgen en sufragio de su propia alma. Muchas otras iglesias marianas surgieron en aquel tiempo en C. La reina Elena

(† 975) hizo construir la de Santa María de la Isla, en Salona.

En las horas más críticas y graves de su existencia nacional, los croatas experimentaron frecuentemente la eficacia de su confiado recurso a la «Advocata Croatiae fidelissima». «Ya en los comienzos de nuestra historia —decía el cardenal Stepinac— hubo un intento de arrancar a nuestro pueblo de la roca sobre la que Cristo construyó su Iglesia y conducirlo al cisma (...) ¿Se debe por ventura a una casualidad el que la tentativa fracasara ya en sus comienzos? ¿No debemos ver más bien la mano maternal de Aquella a la que la Iglesia ensalza así en la Santa Misa: «Alégrate, oh Virgen María, Tú misma has destruido todas las herejías?» La invasión de los turcos y su preponderancia hubieran sido suficientes para borrarlos de la faz de la tierra. Sin embargo, somos testigos de una resistencia de 400 años que acaso no tenga precedentes en la historia. ¿Quién puede razonablemente afirmar que eso haya sido posible con nuestras solas fuerzas? ¿No se debe más bien a la intervención, con su ayuda e intercesión ante Dios, de Aquella a la que la Iglesia llama «Terribilis ut castrorum acies ordinata»? Bien podría aplicarse a aquella época, la canción de nuestros días: «El croata hizo la guerra santa por medio de la cruz — tu estandarte lo ha guiado.»»

En efecto, más de una vez el ejército croata experimentó la intervención de María. Así en la batalla de Sinj se enfrentaron 60.000 soldados turcos con 700 croatas. El pueblo, durante el encuentro, se había refugiado en la fortaleza llevando consigo la imagen de Nuestra Señora, cuya protección invocaron con fe. La víspera de la ascensión se dio el asalto final. Inesperadamente, cuando Sinj estaba a punto de sucumbir, el ejército turco se daba a la fuga, dejando sobre el campo 10.000 muertos y un copioso botín. Los turcos contaron que, durante el asedio, todas las noches veían a una Señora, envuelta en un halo de luz, caminando sobre los baluartes de la fortaleza. Otro tanto acaeció en 1716, en la fiesta de N.ª S.ª de las Nieves, en la batalla de Petervaradino.

Un ejército de 100.000 hombres acudidos por el príncipe Eugenio de Saboya se enfrentó con el ejército turco, compuesto de 200.000 combatientes. Antes del combate, el príncipe Eugenio se puso a sí mismo con su ejército bajo la protección de Nuestra Señora. La batalla, comenzada a las siete de la mañana, terminó al mediodía, al toque del Ángelus. El príncipe Eugenio entró victorioso en la tienda del gran visir; entonces, en señal de agradecimiento y como recuerdo del suceso, tomó la imagen de N.ª S.ª de las Nieves y la llevó en procesión desde el campamento militar a la capilla de la Inmaculada Concepción de Tekije, mientras lanzaban atronadoras salvas en señal de fiesta, y los soldados con el pueblo elevaban al cielo himnos de exultación.

Los santuarios marianos de C. son unos setenta. El principal es el de la milagrosa imagen de Bistrica, Patrona de C. En los *Libri miraculorum* del santuario, de 1698 a 1786 se registran unos 1.109 milagros. El más antiguo santuario mariano de C. es el de N.ª S.ª de Remete, en las proximidades de la capital. La imagen está sostenida en alto por tres ángeles. En torno a la Virgen hay cuatro grandes santas: Santa Catalina, Santa Bárbara, Santa Inés y Santa Edwigis. Está rodeada de ángeles que le ofrecen las plegarias de sus protegidos. A la izquierda, una cinta lleva la inscripción: «Salus infirmorum»; a la derecha, otra: «Refugium peccatorum»; delante de la iglesia el clero está arrodillado y sobre él se lee: «Interveni pro clero»; a la derecha están arrodillados los príncipes croatas y sobre ellos está escrito: «Ora pro populo.» Bajo el grabado se lee la siguiente inscripción: «Advocata Croatiae — Mater fidelissima — Sanctissima Virgo Remetensis.»

BIBL.: BRAJČIĆ, R., S. J., *La veneración per la Madonna in C.*, en «Croatia Sacra», Roma 1943, págs. 282-305; CRNIĆ, A., O. F. M., *De praecipuis sanctuariis B. Mariae Virginis apud Croatos*, en «Alma nostra Christi», IV, pp. 3-31; ID., *De cultu Assumptiois B. Mariae apud Croatos*, ibid., V, pp. 292-312; MAURER, G., *La Madonna «Advocata Croatiae fidelissima»*, en «Maria e la Chiesa del Silenzio», Roma 1971, pp. 53-55; SAKAE, S. T. J., S. J., *Le culte Marial en Croatie-Dalmatie médiévale (640-1090)*, en *Di Manoir*, V, pp. 621-658; CRNIĆ, A., *Inmaculata Conceptio B. V. M. apud Croatos*, en «Virgo Immaculata», XIV, pp. 254-299.

CUBA. — La primera ciudad construida en la isla de C. lleva el nombre de N.ª S.ª de la Asunción de Baracoa. Otra ciudad lleva el nombre de N.ª S.ª del Santo Rosario. Entre los santuarios marianos de la isla merecen especial mención: el de N.ª S.ª de la Caridad y de los Remedios del Cobre que es el más antiguo, y el de N.ª S.ª de la Regla, Patrona de la ciudad y de la bahía de La Habana. En el primero, de siglo XVII, se venera una estatua de María de apenas un metro, y cuyo origen es por ahora desconocido. Habiéndose destruido a principios de nuestro siglo, este santuario fue restaurado en 1927, con la contribución de toda la isla de C. Los soldados del período de la lucha por la independencia llevaban en sus pechos la imagen de N.ª S.ª de la Caridad de C. Cuando más tarde se implantó la república, N.ª S.ª de la Caridad de C. fue proclamada, con la aprobación del Papa, Patrona de toda la isla; otro tanto hizo Benedicto XV el 10 de mayo de 1916. A ella consagró su archidiócesis San Antonio M. Claret (v.), arzobispo de Santiago de C.

El santuario de N.ª S.ª de la Regla, situado en la ciudad de Guanabacoa, al este de La Habana, se remonta a 1690, y se debe al peruano Manuel Antonio, que lo hizo construir. El 24 de octubre de 1692, un gran ciclón echó por tierra al pequeño santuario y puso en peligro algunas embarcaciones que se dirigían a La Habana. Uno de los navegantes, el asturiano don Juan Martín de Conyedo, hizo voto de dedicarse del todo al servicio del santuario de N.ª S.ª de la Regla si la nave con sus tripulantes arribaba sanos y salvos. Habiendo sido escuchado, vistió el hábito de ermitaño y perseveró en el servicio de la Virgen hasta la muerte (a. 1743).

BIBL.: SÁNCHEZ Y CISNEROS, T., *Historia de la aparición de la Santísima Virgen de la Caridad y de los Remedios del Cobre*. Santuario de C. 1902; ARDRELL, F., *Le culte Marial en Amérique centrale* (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá) et aux Antilles (Cuba y Puerto Rico), en *Du Manoir*, V, Paris 1958, pp. 297-304.

CULTO MARIANO. — 1. El c., según la clásica definición del Damasceno, no es más que el reconocimiento de la superior-

dad de aquel al que se le tributa: «nota submissionis ob-agnitae excellentiam alterius» (*Or. 2 de Imaginibus*, n. 26, PG 96, 1946). Así como María supera incomparablemente a todas las demás criaturas y es solamente inferior a su Creador, del mismo modo el c., o sea, el reconocimiento de tan singular excelencia, debe superar al c. que se tributa a todas las otras excelencias creadas, y solamente debe ser inferior al que se tributa al Creador: c. singular que justamente es designado por la Iglesia con un término ya en uso desde hace muchos siglos, c. de *hiperdulia*, diferente del c. de simple *dulia* tributado a los santos y del de *latria* tributado a Dios solo, como se vio forzado a declarar S. Epifanio contra los *Coliridianos*: «María in honore sit! Dominus adoretur!» (*Adv. haer.*, III, haer. 79, PG 42, 742). María, en efecto, como notó sabiamente S. Ambrosio, «erat Templum Dei, non Deus Templi» (*De Spir. S.*, L. III, c. 2, nn. 79, 80, PL 16, 829); Ella es «Mater Dei, sed non Deus» (S. Thomas, *In III Sent.*, dist. XXII, 9, 3, a. 3, ad 3).

Este c. puede ser absoluto o relativo, según que se honre directamente la persona de María o bien cualquier cosa puesta en relación con su persona, como, por ejemplo, sus imágenes; puede ser privado o público, según que sea manifestación individual o colectiva; puede ser, en fin, popular o litúrgico.

2. Los actos con los que siempre se ha expresado y se expresa semejante c. son principalmente cuatro, a saber: la veneración, por su excelencia o dignidad casi infinita de Madre de Dios; el amor, por su dignidad de Madre de los hombres; la invocación, por su poder en el reino de la gracia; la imitación, por la excelencia de sus virtudes. Los tres primeros (elicituntur) proceden de la devoción y son como los frutos que la misma produce; en cambio, el cuarto está inspirado o impuesto (imperatur) por semejante devoción.

Con la *veneración*, los fieles reverencian a María no sólo interiormente, es decir, con la mente (estima) y con la voluntad (honor), sino también exteriormente, con las alabanzas y con el devoto ejercicio de las prácti-

cas piadosas establecidas en su honor, sean privadas o públicas, individuales o sociales, litúrgicas o extralitúrgicas.

Mediante este acto los fieles, además de realizar la profecía de la Virgen (*Lc.* 2, 27), no hacen más que asociarse, en la alabanza a María, al ángel Gabriel (*Lc.* 1, 28), a Santa Isabel (*Lc.* 1, 42) y a aquella mujer desconocida del pueblo que es como símbolo de la Iglesia, la cual, en todo tiempo, sin que se lo estorben los enemigos de Cristo y de su Madre, la llaman en voz alta «Bienaventurada» (*Lc.* 11, 14-28). Esta veneración tributada a la Virgen, no sólo no mengua en nada la adoración debida a Dios (Pío XI, Enc. «Lux veritatis»), sino que más bien la garantiza y la promueve, ya que en María veneramos siempre un reflejo de la infinita excelencia de Dios, y por lo mismo tiene por fin supremo al mismo Dios, fuente increada de toda excelencia creada (*S. Th.*, III Sent., dist. IX, 9, 1, a. 2, g. 3.ª, ad 1; *S. Th.*, III P., 9-25, a. 5, ad 2). Por eso las fórmulas de la definición dogmática del dogma de la Inmaculada y las de la Asunción, comienzan con las palabras: «A honra y gloria de la Santísima Trinidad...» Donde más se venera a María, más se venera también a Dios.

1) Con la *invocación*, los fieles acuden confiados a Aquella que ha sido constituida por Dios por dispensadora de todas las gracias, para obtener la vida de la gracia, si se hallan privados de ella, o para conservarla y para aumentarla en tanto no se transforme en vida de gloria. Ella, en efecto, nos escucha, ya que nos ve y nos oye a todos continuamente en Dios; puede escucharnos, pues todo lo puede sobre el corazón de Dios, el cual nada puede negarle, ya que la ha constituido por su tesorera e instrumento en el reparto de todas las gracias; quiere escucharnos, pues nos ama como verdadera Madre, la cual nada desea tanto como la auténtica felicidad de sus hijos. Con sus actos de invocación, los fieles de hoy se unen a los antiguos cristianos, los cuales solían invocarla con aquella bella plegaria que resuena aún hoy día por todas partes: «Sub tuum praesidium...» Y no por eso se desvirtúa nuestra confianza

en Dios y en la mediación de Cristo, puesto que en la distribución de sus beneficios puede Dios servirse de María como de instrumento sin que por eso tales beneficios dejen de derivarse de Él y sólo de Él. Por eso —como pone de relieve León XIII— «el modo de implorar el auxilio de la Virgen tiene algo de común con el culto tributado a Dios, hasta el punto que la Iglesia le pide del mismo modo: Tened misericordia de los pecadores» (enc.: «Augustissimae Virginis», del 12 de septiembre de 1897). Sabemos que las causas instrumentales, como también las causas segundas, las cuales sacan toda su fuerza operativa de la causa primera, Dios, se relacionan necesariamente con ella. Lejos, pues, de ver en semejante instrumentalidad una disminución de Dios, causa primera, necesariamente veremos y admiraremos una manifestación más plena de su infinita sabiduría y de su bondad al asociar la criatura a su acción (*IV Sent.*, dist. 15, 9-4, a. 5; *Suppl.*, 9, 72, a. 2).

2) Con los actos de *amor filial* para con María, verdadera Madre nuestra en el orden sobrenatural de la gracia, al obsequio de la mente y de la voluntad unimos también el homenaje del corazón, el cual no puede menos de dilatarse ante la propia madre, siendo así que semejante ley fue escrita por Dios en los mismos corazones de los hijos. Con razón, pues, la Iglesia condenó la proposición de Molinos: «Nulla creatura, nec Beata Virgo, nec Sancti sedere debent in nostro corde» (Denzinger, n. 1256), y ha movido siempre a los fieles a seguir el ejemplo de S. Juan, llevando consigo a Nuestra Señora, como madre (*Lc.* XIII, Encicl. «Augustissimae Virginis» de 1897). Nada puede ser más acepto a Jesucristo, «cuyo amor hacia su madre es sin duda tan encendido y tan grande —en frase de Pío XI en la Enc. «Lux veritatis»— que vernos diligentes en amarla tiernamente».

3) Con la *imitación*, los fieles toman como modelo de sus vidas la vida de la Virgen Santísima. La imitación de las virtudes de María no pertenece por sí misma como la veneración, el amor y la invoca-

ción— a la esencia de la devoción a Nuestra Señora, pero es una exigencia, la lógica consecuencia de la misma, un indicio de verdadera devoción a la Virgen; una devoción sin la imitación no puede llamarse plena y perfecta, como enseña S. Pío X en la encíclica «Ad diem illum»: «Además, todo el que quiera —y quién no debe quererlo?— que su devoción a la Virgen sea digna de Ella y perfecta, debe ir más lejos y tender por todos los esfuerzos a la imitación de sus ejemplos.» «De la misma manera que todas las madres —dice Pío XII en la encíclica «Fulgens corona»— sienten suavísimo gozo cuando ven en el rostro de sus hijos una peculiar semejanza de sus propias facciones, así también nuestra dulcísima Madre María, cuando mira a los hijos que junto a la cruz recibió en lugar del suyo, nada desea más y nada le resulta más grato que el ver reproducidos los rasgos y virtudes de su alma en sus pensamientos, en sus palabras y en sus acciones.» Es verdad que Aquel a quien todos los cristianos deben parecerse para alcanzar su eterna bienaventuranza es Cristo (*Rom.* 8, 29), pero también es verdad —como pone de relieve S. Pío X en la encíclica «Ad diem illum»— que es tal generalmente nuestra debilidad, que la sublimidad de este ejemplo nos desalienta fácilmente, y por eso ha sido una atención providencial por parte de Dios el proponernos otro tan aproximado a Jesucristo como es posible a la humana naturaleza, y, sin embargo, maravillosamente acomodado a nuestra debilidad. Es la Madre de Dios y ninguna otra.»

4) El c. a la B. Virgen, como enseña Suárez, es «útil y necesario» (*In III P.*, disp. 29, sect. 3). Es «útil» no sólo al individuo, en vida, en muerte y después de la muerte, sino también a la sociedad, tanto doméstica como religiosa y civil, por los innumerables beneficios espirituales y materiales que de semejante c. a todos provienen.

5) Pero además de útil, el c. a María es también «necesario» para los fieles que son capaces del mismo, no sólo por ser útilísimo, sino sencillamente porque se necesita para la eterna salvación; necesario, no

de necesidad absoluta, como derivación de la naturaleza misma de semejante c., sino de necesidad relativa, o sea hipotética, como consecuencia del querer divino que lo ha dispuesto así libremente, por lo cual la devoción a María «es un elemento fundamental en la vida cristiana (Pío XII, radiomensaje «Era el día» al Congreso nacional argentino, AAS 1947, 628), y así como el descuidarlo es señal de reprobación, el practicarle devotamente lo es de predestinación a la gloria del cielo. Dicho c., en efecto, se halla implícito en los actos mismos de las virtudes de la fe, de la esperanza y de la caridad, que son indudablemente necesarios para la eterna salvación. ¿Y cómo hacer un acto de fe (que es raíz y fundamento de la justificación) en el Verbo encarnado sin hacer también un acto de fe en Aquella en la cual y por medio de la cual se encarnó? ¿Cómo hacer un acto de fe en su maternidad divina y en sus privilegios de Inmaculada, de Virgen perpetua y de Asunta, en alma y cuerpo, a la gloria del cielo, sin rendirle al mismo tiempo el homenaje de la mente, esto es, reconocer su singular excelencia mediante la veneración? ¿Cómo hacer un acto de fe en su

mediación universal, enseñada por el magisterio ordinario y universal de la Iglesia, sin que la voluntad reconozca la particular necesidad que tiene continuamente de Ella y de Ella lo espere todo, después de Dios? ¿Cómo es posible reconocerla, como enseña el magisterio ordinario y universal, por nuestra verdadera madre en el orden sobrenatural de la gracia, sin que se despierte en el corazón una ternura filial, es decir, sin prorrumpir en actos de amor filial hacia Ella? «María —dice S. Buenaventura— es llamada la Puerta del cielo porque ninguno puede entrar en el cielo sin pasar por María como por la puerta (...). Porque así como Dios bajó del cielo a nosotros por medio de María, así también por su medio debemos nosotros subir a Dios» (*In Lucam*, c. 1, n. 70; *Serm. I pro festv. B. V. M.*).

BIBL.: TROMBELL, G. C., *De cultu publico ab Ecclesia B. Virginis exhibitio*, en BOURASSÉ, IV, coll. 9-425; CAMPANA, E., *María nel culto cattolico*, 2 vols., Marietti, Turín 1944, 2.ª ed. revisada y ampliada por el P. G. M. Roschini, O. S. M.; ROSCHINI, G., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, vol. II, 3.ª parte, Madrid 1955; JOUSSARD, G., *Comment le culte de la sainte Vierge a débuté dans l'Eglise*, Lyon 1954, 10 pp.; AUDISSEAU, J., *Culte Marial et Ecriture Sainte*, en «Nouv. Rev. Mar.», 4 (1956) pp. 218-231; BRAUNA, G., O. F. M., *Por qué nosotros católicos veneramos a María*, 2.ª ed., Petrópolis 1955, 16 pp.; HOLSTEIN, H., S. J., *Fondements doctrinaux du cult marial*, en «Nouv. Rev. Mar.», 4 (1956) pp. 194-217.

CH

CHAMINADE, GUILLERMO JOSÉ (Venerable). — Nació en Périgueux (Francia) y murió en Burdeos en 1850. Como sacerdote, como educador y como apóstol, durante los años del terror ejerció clandestinamente el ministerio sacerdotal en Burdeos. Estando desterrado en España, ante N.ª S.ª del Pilar de Zaragoza oyó «las palabras interiores» de su particular devoción mariana, puestas en práctica más tarde en Burdeos en 1817 con la fundación de la «Sociedad de María» compuesta de sacerdotes y laicos, dedicada de manera particular a la educación de la juventud. Dejó un *Petit Traité de la connaissance de Marie* y un *Manuel des Serviteurs de Marie* publicado, por primera vez, en Burdeos en 1844. Es característica del P. Ch. y de su congregación una «piedad filial» para con María, forjada en la que Jesús tuvo para con Ella. Su causa de beatificación se introdujo en 1918.

BIBL.: NEUBERT, E., S. M., *La doctrine mariale de M. Chaminaide*, Les Editions du Cert., Juvisy, París 1938, 113 pp.; CH., G. J., *Marie, la femme prouise, d'après le Serviteur de Dieu G. J. C. Nicole*, Centre Marial Canadien (1949) (Les traits Marials, 2), 29 pp.; FERNÁNDEZ, F., S. M., *De la esclavitud a la piedad filial*, en «Est. Mar.», 10 (1950) pp. 33-60; FERRERO, P., S. M., *L'ora di Maria negli scritti di P. Ch.*, pref. del P. E. Neubert. Supl. extraordinario de la revista «L'ora di Maria», Roma 1931, 66 pp.; FRIEDEL, F., S. M., *Dogmatic foundation of Father Chaminaide's Doctrine on Filial Piety*, en «Marian Studies», III (1952) páginas 208-217; LE MIRE, N., S. M., *La maternité spirituelle selon Monsieur Ch.*, en «Nouv. Rev. Mar.» (1955) pp. 233-245; ARTADI, J., S. M., *Naturaleza de la Piedad Filial*, en «Memoria del Congreso de Zaragoza 1954», pp. 875-896; FERNÁNDEZ, F., S. M., *La piedad filial mariana*, Ediciones S. M., Madrid (1954) 146 pp.; ID., *La Congregación de la Inmaculada Concepción según l'esprit du P. G. J. Ch.*, en «Virgo Immaculata», III, 3, pp. 193-215; N. N., *De vita mariologica-mariana apud Societatem Mariae*, en «Eph. Mar.», 5 (1955) pp. 457-465; COLF. W. J., S. M., *The spiritual Maternity of Mary according to the Writings of P. W. J. Ch. A study of spiritual doctrine*, 1958, 91 pp.

CHILE. — Pío XII, en su radiomensaje del 31 de diciembre de 1950, con ocasión del I Congreso Nacional Mariano de Ch., ensalzaba la piedad y sincera devoción de un pueblo «cuyas memorias no se podrían repasar sin hallar estampado, a la cabeza de todas sus páginas, el nombre dulcísimo de María» (Cf. Doctrina Pontificia, IV, Documentos Marianos, BAC [1954] p. 665). «Porque Ch. —proseguía— gracias a la profunda piedad mariana de la vieja y fecunda madre de pueblos, de la católica España, puede decirse que nació a la luz de la fe con el amable nombre de María en los balbucientes labios. ¿Qué ciudad o qué aldea, qué remota montaña o qué valle escondido existirá en su dilatado territorio que no esté santificado con la magnífica catedral, el severo templo o la humilde ermita dedicada a una advocación cualquiera de la Madre de Dios? ¿Qué corazón auténticamente chileno no siente acelerar sus latidos cuando oye nombrar, por ejemplo, a Nuestra Señora de Andacollo, y, muy especialmente, a la Madre Santísima del Carmelo, cuyo escapulario fue un día gloria sobre los pechos robustos de vuestros próceres y sigue siendo todavía hoy casi una patente de reconocimiento nacional?» (ibíd.).

El primer contacto de Ch. con María se efectuó en la expedición organizada por Fernando de Magallanes para dar la vuelta al mundo: dos de sus cinco carabelas se apellidaban con el nombre de María: N.ª S.ª de la Victoria y N.ª S.ª de la Concepción. Habiendo partido de Sevilla en agosto de 1519, al cabo de un año llegaron al estrecho que lleva el nombre de Magallanes. Una vez desembarcados, tomaron po-

sesión clavando en tierra una gran cruz, junto con las efigies de N.ª S.ª de la Victoria y de N.ª S.ª de la Concepción. Al dejar las costas americanas hicieron un público voto: ir en peregrinación a los santuarios españoles de N.ª S.ª de Montserrat, de N.ª S.ª de Guadalupe y de N.ª S.ª de la Victoria, por los graves peligros de que se habían librado.

El gran conquistador de Ch., Pedro de Valdivia, antes de partir, en enero de 1540, se fue con sus oficiales, precedido de la bandera real, a la catedral, y el obispo que lo estaba esperando en el trono hizo descubrir —como en las grandes ceremonias religiosas— el cuadro de la Asunción de María, Patrona de la catedral. Ante Ella y en las manos del Obispo, Pedro de Valdivia hizo voto de dedicar a la Asunción de Nuestra Señora la primera iglesia que mandara construir en los nuevos territorios (Cf. Errazuriz, C., *Orígenes de la Iglesia Chilena*, p. 50). Así fue cómo en la nueva ciudad de Santiago se levantó rápidamente la iglesia principal o catedral en honor de la Asunción.

En 1551, el mismo Pedro de Valdivia fundó la ciudad de la Concepción (a 500 kilómetros al sur de Santiago) en la orilla norte del Bio-Río, río principal de Ch. La ciudad fue destruida por el violentísimo terremoto del 8 de febrero de 1570. Como las sacudidas de los terremotos se repitieron durante cinco meses consecutivos, el alcalde de la ciudad convocó al pueblo en asamblea general, en la iglesia, y expuso la necesidad de escoger a un santo protector. Invocado el Espíritu Santo, se echó a suertes, y el día destinado fue el de la Natividad de María. Se hizo entonces la promesa de erigir un santuario a la Natividad de María encima de una colina e ir allá todos los años el 8 de septiembre en procesión y asistir a la Misa cantada. De esta forma surgió el santuario de la Natividad de María —el más antiguo de Ch.— llamado vulgarmente «N.ª S.ª del Boldo». El voto, hecho ya hace cuatro siglos, aun hoy es fielmente observado (Cf. Muñoz Olave, R., *La Virgen María en la Diócesis de Concepción*, pp. 55 ss.).

También el santuario de N.ª S.ª del Socorro se debe a Pedro de Valdivia. La pequeña imagen allí venerada había acompañado a Valdivia en las guerras de Flandes, de Italia y del Perú. En 1541 fundó a Santiago y la fortificó. Después de la ayuda recibida de la Virgen en la defensa de la ciudad asaltada por los indios, hizo construir una capilla en la Cañada, al sur de Huelín, la dedicó a N.ª S.ª del Socorro y colocó en ella su estatuita de la Inmaculada.

Pero la devoción más sentida, más extendida, y que podíamos llamar «oficial» en Ch., es la que se profesa a la Virgen del Carmen. Se remonta al 1643, en que se fundó, por iniciativa de algunos habitantes de Concepción, una Cofradía de N.ª S.ª del Carmen, dirigida por los Agustinos. El principal héroe nacional chileno, don Bernardo O'Higgins, en la guerra de la independencia de 1817 contra los españoles, hizo voto en la catedral de Santiago, en presencia del Obispo y de los nobles de la capital, de «proclamar a N.ª S.ª del Carmen Patrona de Ch. y de construir un santuario en el lugar mismo en el que hubiere conseguido el triunfo». Este triunfo se obtuvo en Maipú, en los alrededores de Santiago, y el 7 de mayo de 1818 el general O'Higgins ordenó la erección del santuario prometido, el cual fue bendecido el 5 de abril de 1819, aniversario de la victoria. El 19 de diciembre de 1926, la imagen de N.ª S.ª del Carmen, venerada en la basílica de S. Salvador de Santiago fue solemnemente coronada como Reina de Ch. por el Nuncio apostólico (Cf. Farina, P. A., *A Jesús por María*, Santiago 1942, p. 27).

El 16 de julio de 1946, por decisión del Episcopado chileno reunido en Asamblea general en presencia del Presidente de la República y de varios obispos chilenos, se colocaba la primera piedra de un grandioso santuario nacional a N.ª S.ª del Carmen, en sustitución del primitivo de Maipú, en el lugar de la batalla.

El mes de María en Ch. va del 8 de noviembre al 8 de diciembre (fiesta de la Inmaculada, el mes más bello del año chileno). El primer mes de mayo fue celebrado en noviembre de 1853, en la capilla del Semi-

nario de Santiago. Desde entonces comenzó a difundirse rápidamente por todo Ch. En Santiago el mes de María termina con una grandiosa procesión. En Concepción esta procesión acompaña a la augusta Reina desde lo alto del llamado «Monte de la Virgen». En Santiago, a su vez, se dirige hacia el «Cerro de S. Cristóbal», una colina de 300 metros situada en el centro de la Metrópoli, coronada con una monumental estatua de 14 m., sobre un pedestal de 12 m. (dentro del cual hay una capillita con las paredes llenas de exvotos) erigida con ocasión del 50.º aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, inaugurada el 26 de abril de 1909. Allí se ha construido también una iglesia dedicada a la Maternidad de N.ª S.ª (Cf. «La Revista Católica», Santiago, años 1904 y 1907).

En Valparaíso, ante el santuario de N.ª S.ª de Vázquez, en la carretera que enlaza a aquel lugar con la capital, todos los vehículos, tanto privados como colectivos, de pasajeros o de carga, que pasan por la importante arteria, siguiendo una gentil costumbre, suelen hacer una respetuosa parada en honor de la augusta Reina.

Los principales santuarios de Ch., aparte de aquellos a que ya hemos aludido, son: 1) N.ª S.ª de Loreto de Tierra Amarilla (que se remonta a 1873); 2) N.ª S.ª del Carmen, con una imagen volante (que se remonta a 1821), la cual quedó completamente ileña en la hornacina reducida a polvo a causa de la dinamita puesta en ella por malos sacrilegos; 3) N.ª S.ª del Carmen del Palo Colorado de Quilimari; 4) la capilla del Carmen de la Rinconada, en los primeros contrafuertes de los Andes, en el Valle de Putaendo; 5) N.ª S.ª de las Cuarenta Horas. Se remonta a 1662.

BIBL.: CEPEDA, A., C. M. F., *América Mariana*, 2 vols., Madrid 1925; MUÑOZ OLAVE, R., *La Virgen María en la diócesis de Concepción durante la dominación española, 1550-1810*, Santiago 1929; SILVERINO DE SANTA TERESA, O. C. D., *Virgenes Conquistadoras*, Vitoria (España) 1948, pp. 379-438; RAMÍREZ, J. T., *La Virgen del Carmen y Ch.*, Santiago 1949; ARRABO, A., S. J., *La Sainte Vierge et le Ch.*, en Du Manoir, V., pp. 379-406.

CHINA. — En Ch. hallamos por primera vez el nombre de María en la inscripción de la estela (nestoriana) de Si-nganfu (781,

siglo VIII de C.) descubierta en 1625. Dice: «Una mujer dio a luz (en Judea) al Santo» (Cf. Havret, *La stèle chrétienne de Si-nganfu*, III P., n. 20, pp. 35-41). Pero la imager de María comenzó a penetrar en las comarcas chinas en los siglos XIII y XIV. Cuando S. Luis, rey de Francia, envió, en 1249, a P. Andrés de Longjumeau con dos compañeros dominicos, entre los dones que habían de ofrecer al emperador les entregó una tienda-capilla decorada con tapices con la escena de la Anunciación, de la Natividad, etc., tienda que fue ofrecida a la emperatriz Ogoulgaimiz, por haberse muerto entretanto el emperador.

En noviembre de 1951 se descubrió en Yangchow una lápida con una inscripción con la fecha de 1342, en la que se representa a la Virgen con Jesús en los brazos: es la más antigua imagen mariana en territorio chino (Cf. Rouleau, A., S. J., *The Yangchow latin tombstone as a landmark of Medieval Christianity in China*, en «Howard journal of asiatic studies», diciembre 1954, pp. 346-365).

La difusión del culto mariano en Ch. se debe principalmente al apostolado de los PP. Jesuitas en los comienzos del s. XVII. En el altar de la primera capilla que ellos edificaron fue colocada la imagen de María que atrajo una extraordinaria concurrencia de toda clase de personas, entre las que había también sacerdotes de los ídolos. Todos se postraron en tierra, tocando el suelo con la frente, para adorarla, según la costumbre del país. De allí, el mismo día de la Asunción, partieron para Xauceo, donde la Virgen obró el primero de los milagros de Ch.

En la ciudad de Sciantum el virrey con su esposa demostró a los Padres un vivo deseo de tener una imagen de María. Satisfechos estos deseos, ambos prometieron honrarla y hacerla honrar de todos sus subordinados.

Con la ayuda de la Madre de Dios, los PP. Jesuitas llegaron a Pekín, donde fueron acogidos con extraordinaria gentileza por el rey y sus oficiales. El primer regalo que le ofrecieron fue una imagen de Nuestra Señora, a la que tanto él como su madre hallaron tan viva y majestuosa que no podía soportar el resplandor de aquel rostrido di-

vino. El rey la adoró devotamente y le ofreció incienso. Habiéndose conseguido una casa no lejos de la villa real, erigieron en honor de María una capilla, cumpliendo de esta manera el voto que habían hecho.

En 1650, el P. Adán Schall hizo construir en Pekín una iglesia dedicada a la Inmaculada Concepción, en un terreno donado por el emperador Choun-tche. Delante de ella se levantó un arco de triunfo, de mármol blanco, con la siguiente inscripción: «Este arco de triunfo ha sido levantado en señal de agradecimiento, y dedicado a Dios y a la Virgen en el año de gracia 1652.»

También el más reciente período misionero chino, el siguiente a las violentas persecuciones, está lleno de reflejos marianos. Vio surgir en Pekín la iglesia de N.^a S.^a de los Dolores, en 1867; la iglesia de N.^a S.^a de la Victoria en Tien-tsin, en 1869; el santuario de la Dolorosa en Tung-erh-kow; el santuario de Santa María de la Porciúncula en los montes de Hung-kow-tze, y el de N.^a S.^a de la China de Tong-liu, construido inmediatamente después de la persecución de los Bóxers, como acción de gracias por la milagrosa aparición de María sobre los muros de la ciudad, para defender a los prófugos allí refugiados.

No sin razón, el 15 de mayo de 1941, Mons. Zanin, Delegado Apostólico, con el beneplácito de Pío XII, consagró solemnemente a Ch. a la Virgen, proclamando oficialmente a María de Paotingfu «Reina de Ch.».

La nota dominante de la devoción de los chinos a María es la «maternidad». Los chinos tienen un verdadero culto a la madre. Por eso el culto de María «madre universal», está maravillosamente en armonía con el alma china, y por eso los chinos suelen llamar a María «la santa Madre»; las iglesias a Ella dedicadas son las iglesias de la «Santa Madre»; el mes a Ella consagrado es el mes de la «Santa Madre»; las peregrinaciones a sus santuarios no son otra cosa que visitas de los hijos a la «Santa Madre». «El primer deber para con una persona a quien se ama y se respeta es el de honrar a su madre (...). Tributario culto a Cristo sin tributárselo a su Madre, por de pronto ya

no sería cosa justa, ya que Ella lo merece. Además, tampoco sería lógico, pero sobre todo no sería obrar a lo chino.» Así decía el Dr. Wu King Chiong, convertido al cristianismo, en un discurso pronunciado en presencia de católicos y protestantes (Cf. Guettier, J., *Marie...*, p. 107, v. bibl.). El mismo, en otra ocasión, decía: «A mí, como chino, me es imposible adorar a Cristo sin honrar a la bienaventurada Virgen. Un proverbio chino dice: Una madre es honrada a causa de su hijo — un hijo es honrado a causa de su madre. De manera que madre e hijo son inseparables. Honrar al hijo y al mismo tiempo insultar a su madre, es el colmo de la sinrazón y de la barbarie.» «Ser cristiano significa ser un miembro de Cristo. Aquel que es honrado por la cabeza no puede, ciertamente, ser destinado a recibir un puntapié» (Cf. «Marianum», 9 [1947] pp. 144-145).

Entre las formas de devoción mariana en Ch., dominan: el rosario y las Congregaciones Marianas, muy florecientes especialmente en los ss. xvii y xviii (Cf. Dehergue, I., *Les Congrégations...*, v. bibl.). Son numerosos, además, en Ch. los santuarios marianos, meta de peregrinaciones. Muchos de ellos están dedicados a N.^a S.^a de Lourdes (seis), otros a María Auxiliadora (seis), a la «Santa Madre» (cinco), o bien a la Inmaculada Concepción, a N.^a S.^a de la Porciúncula, a N.^a S.^a del Carmen, a N.^a S.^a de las Gracias, a N.^a S.^a del Rosario, a N.^a S.^a de Liesse, etc.

En nuestros días, a pesar de la tempestad que se ha abatido sobre Ch., florece de un modo heroico, en aquellas tierras, la «Legión de María».

BIBL.: SPADA, N., *Immagini cinesi di Maria*, en la Revista Mariana «Mater Delic», 4 (1932) pp. 301-304; DE LA LAROSÈRE, *Les pèlerinages à la Sainte Vierge in Ch.*, en «Bull. des Missions des Lazaristes et des Filles de la Charité», nov. 1935; WU CHING HSUNG, G. B., *Il culto della Madonna in C.*, en «Marianum», 9 (1947) pp. 141-148; LOKUANG, S., *Il culto della Madonna in C.*, en «Vita e Pensiero», 31 (1948) pp. 326-331; D'ELIA, P., S. J., *La Madonna di S. Maria Maggiore in C.*, en «Ecclesia», 9 (1950) pp. 30-32; DUPERRAY, E., *Le culte de la Vierge en C.*, en «Eglise vivante», 6 (1954) pp. 90-100; FELS, S., *L'Auxiliatrice a Pechino batuardo di ortodossia*, en «L'Immacolata Auxiliatrice», Turin 1955, pp. 379-381; COATRALEM, H., *La piété mariale en C.*, en Du Manoir, IV, pp. 951-964; DEHERGUE, I., S. J., *Les Congrégations dans l'Empire de C. aux XVII^e et XVIII^e siècles*, ibid., pp. 965-987; GUETTIER, I. M. E. P., *Marte dans l'Eglise de C.*, en «Cahiers Mariels», 2 (1957) pp. 107-114.

CHIQUINQUIRA (N.^a S.^a de). — Es el principal santuario mariano de Colombia, situado en la ciudad del mismo nombre a 157 km. de Bogotá. Hacia fines de 1500, Ch. era una casa de campo perteneciente a un tal Antonio de Santana. En ella se hallaba una tabla de la Virgen, con S. Antonio de Padua y S. Andrés Apóstol a los lados, pintada por Alfonso de Narváez, retirada de la veneración de los fieles por estar deteriorada y de tal manera descolorida que no podían distinguirse las líneas de las figuras. El 26 de diciembre de 1588, estando presentes tres mujeres (entre las cuales una tal María Ramos, española) se vio que del cuadro emanaban haces de luz y que las figuras del mismo se transformaban maravillosamente: de pálidas e indescifrables se convirtieron en algo de color vivo, encendido, encantador. La noticia del acontecimiento atrajo al lugar grandes masas. Comenzaron las peregrinaciones. La autoridad eclesiástica intervino rápidamente. Hízose sin demora una primera investigación jurídica, cinco días después de los maravillosos acontecimientos. Otra investigación, todavía más solemne, se hizo por orden del obis-

po, en septiembre de 1589. Al humilde oratorio sin puertas ni ventanas, cinco meses medio después del prodigio de la repovocación de la imagen, lo sustituía una honrosa capilla; a esta capilla, en 1608, un bello templo, y finalmente, en 1812, se erigía la actual basilica.

La Virgen de Ch., además de las solemnes y continuas peregrinaciones, ha visto también a sus pies los personajes más representativos de la historia nacional de Colombia. Son muchos los favores y milagros. La veneranda imagen fue solemnemente coronada en Bogotá el 9 de julio de 1919, por ocasión del primer Congreso Nacional Mariano. En este día fue proclamada «Reina de Colombia».

BIBL.: MESANZA, A., O. P., *Bibliografía de Nuestra Señora*, ed. 2.^a, Bogotá: con la lista de unos siete escritos en torno a Nuestra Señora de Ch.; DE TÓFAI y BUENDÍA, P., O. P., *Verdadera relación histórica de Nuestra Señora del Rosario de Ch.*, Madrid 1694; ed. 2.^a, Madrid 1735; ed. 3.^a, Maracibo 1929. En su composición se tuvieron como base las actas originales y los manuscritos del P. Juan de Pereira; a ella se han atendido todos los escritores posteriores; MESANZA, A., O. P., *Nuestra Señora de Ch. y monografía histórica de esta villa*, Bogotá 1913; CORNEJO, V., MESANZA, A., O. P., *Historia de Nuestra Señora de Ch., de su ciudad y de su Convento*, Bogotá 1919; 2.^a ed., Bogotá 1942; MENDOZA, U., *Breve Historia de Nuestra Señora de Ch.*, Bogotá 1933. * ARIZA, A., O. P., *Historia de la milagrosa imagen del Rosario de Ch.*, Ed. Iqueirúa, Bogotá 1950, 307 pp.

D

DANTE ALIGHIERI. -- El mayor poeta de Italia y de la cristiandad, teólogo profundo («Theologus Dantes nullius dogmatis expers», según reza una inscripción sobre su tumba). Nació en mayo de 1265 en Florencia y murió desterrado en Ravena en septiembre de 1321, después de una laboriosa, pero gloriosa existencia. Es, sin duda alguna, el más elevado cantor de María. En la *Divina Comedia*, además de nombrarla más de 60 veces, ensalza sobre todo la Mediación Mariana. La tesis fundamental de la obra maestra de Dante es ésta: se va a Dios por medio de Cristo y se va a Cristo por medio de María. La prueba de esta tesis es el viaje de D., símbolo de la humanidad, hacia «la última salvación», el cielo, la visión de Dios, belleza y bondad infinitas, cara a cara. Y semejante viaje con María y por medio de María se comienza en el infierno, convirtiéndose, es decir, pasando del mal al bien: «Hay en el cielo una excelsa mujer tan compasiva de las penas a que te mando, que allí extingue el riguroso, duro juicio» (Inf., II, 94-96); con María y por medio de María se continúa pasando de lo bueno a lo mejor, a través del purgatorio, donde, a cada uno de los siete vicios capitales, se contraponen una virtud y un episodio tomados de la vida de la Virgen; y se concluye con María y por medio de María, pasando de lo mejor a lo óptimo, es decir, a la visión intuitiva de Dios, impetrada por María, como resultado de la célebre plegaria puesta en los labios de S. Bernardo.

BIBL.: POLETO, G., *La Vergine-Maria nelle opere e nel pensiero di D. A.*, Siena 1905; ASTOLI, L., *La Madre del Redentore nel poema di D. A.*, Fano 1933; L'ÉPIER, CARD., O. S. M., *La Vierge Marie dans le*

Poème de D., Roma 1934; CICCHITTO, L., O. F. M. Conv., *Maria Mediatrice universale in S. Bonaventura e Dante*, Roma 1936; ROSCHINI, G., *La necessità della devozione a Maria nella Divina Commedia*, Venecia 1936; GALLO, S., D., *Avviso dell'Assunzione*, en «Responsabilità del sapere», 5 (1951) pp. 38-59; BRTOLOTTI GARIONI, G., *La «Vergine» nell'iniziazione artistica di D. e nell'esperienza di S. Bernadette* (Ed. La Charitas, Brescia 1950), 20 pp.; CENTO, F., D., *et la méditation de Marie*, en «Revue Générale Belge», 83 (1952-1952) pp. 1-9; CALLA-ULLOA, G., O. P., *Figliari mariani nel poema di D.*, en «Sapienza», 7 (1954) pp. 584-601; DI MINO, C., *La Vergine santissima e la missione francescana di Dante*, en «Analeto Terzi Ordinis Regularis S. Francischi», 6 (1954) pp. 346-371; 421-447; VALLONE, A., *La preghiera di San Bernardo in D.* (Ritcontri coi testi sacri, riesame, inediti), en «Humanitas», 10 (1955) pp. 775-778; BONCOMPAGNI, P., *La Madre di Dio nella Divina Commedia*, A. Signorelli edit., Roma 1956, 43 pp. (Collana, «Studium Danica», I); CHARBONNEAU, D., O. S. M., *Some Mariological concepts in Dante's «Divine Comedy»*, en «Marianum», 14 (1956) pp. 282-294; TOSATTI, Q., *La Madonna di D. (Maria Immacolata Mediatrice Universale)*, en «Responsabilità del sapere», 48 (1956) páginas 363-381; *Id.*, *L'Assunzione di Maria, universale Mediatrice nel poema di D.*, en «Alma Socia Christi», II, pp. 343-352; MELONE, A., O. F. M., D. A., e *l'Immacolata*, en «Virgo Immacolata», XV, pp. 231-241.

DAVID DE BENEVENTO. -- Floreció en la segunda mitad del s. VIII. Fue obispo de Benevento en el 781 o 782. En efecto, la Crónica de Volturno, al reproducir un acta de donación del mismo al monasterio de Santa María de Logosano, con fecha del a. 795, dice: «anno episcopatus nostri quarto decimo». También nos ha llegado su *Sermo in laudem Sanctae Mariae* encontrado por el P. Barré en un manuscrito beneventano del s. XI de la Biblioteca Vaticana y publicado por él en las *Eph. Mar.* 6 (1956) pp. 468 ss. Es muy interesante por ser el único discurso que tenemos para la fiesta del 18 de diciembre celebrada en España y en otras partes en el s. VII. Por este discurso se sabe que su catedral estaba dedicada a María «Reina del cielo», «Regina coeli» (la primera que se conoce) a la que él llamaba «su Señora» («Domina mea») y

de la cual se profesa «indigno siervo» («illi indigne servio»).

DAVID EL RENOVADOR († 1225). — Rey de Georgia, autor de un grandioso poema titulado «Canto de penitencia», en el que hay himnos marianos.

BIBL.: TARCHINISVILI, M., *La Madre di Dio nella tradizione georgiana*, en «Alma Socia Christi», V, p. 78.

DEMETRIO. — Rey de Georgia, hijo del rey David el Renovador († 1225), autor de un himno a la Virgen que aun se canta hoy en las iglesias georgianas.

BIBL.: TARCHINISVILI, M., *La Madre di Dio nella tradizione georgiana*, en «Alma Socia Christi», V, p. 79.

DE MORAL, CARLOS, O. F. M. — Nació en Toledo en la segunda mitad del s. XVII, abrazó la vida de los Menores y, además de los varios oficios que le encomendaron, desempeñó el de la enseñanza durante varios años de la sagrada teología en Toledo, en la Universidad de Compluto o Alcalá de Henares.

Fue Calificador de la santa Inquisición y Examinador sinodal de Toledo. Murió en Madrid, en el convento de S. Francisco, el 14 de abril de 1731. Dejó una obra intitulada: *Fons illimis theologiae scoticae marianae e paradiso virgineo latices suos uberitatem effundens, qui inde divisus in quatuor capita seu tractatus multiplicem Virginis Matris excellentiam subtili Venerabilis Doctoris Joannis Duns Scoti doctrina enucleatam expandit*, 2 vols. en f., Tomás Rodríguez Frías, Madrid 1730. En el I Tratado habla de la «esencia y demás atributos de la Maternidad divina»; en el II, de la «predestinación de la sacrosanta Madre de Dios»; en el III, de la «justicia original, de la gracia y de la impecabilidad de la Virgen Madre»; en el IV, de las «virtudes y méritos de la Madre de Dios». Lanza conclusiones originales, a veces audaces.

BIBL.: DE GUERRA LAZPIUR, I., O. F. M., *Integralis conceptus Maternitatis divinae iuxta Carolum De Moral*, Acc. Mar. Intern., Roma 1953 (Bibl. Mar. Moderni Aevi, I).

DESAMPARADOS (N.ª S.ª de los). — Este gran santuario valenciano se lo debemos al Beato Fr. Juan Gilaberto Jofré. Este varón

de Dios vio cómo unos mozuelos insultaban a un infeliz demente. Con el ardor de su palabra movió a los valencianos a compadecerse de los menesterosos. Un tal Lorenzo Salom, con nueve compañeros, secundó los deseos del siervo de Dios: los diez hicieron voto de trabajar gratuitamente en favor de los desamparados. Era tal su celo, que pronto recaudaron para levantar un hospicio. El rey Martín I el Humano contribuyó con crecidas cantidades a la obra. Todo esto tenía lugar allá por el año 1409. Al año siguiente Benedicto XIII, valenciano de origen, autorizó la erección de una capilla, y al hospicio se le dio el nombre de *Spital de nostra Dona Sancta Maria dels Innosents*. Bajo esta advocación se fundó una cofradía que se preocupó de todos los abandonados. Se buscaba ahora una imagen de la Virgen para constituir la Patrona. Y dice la tradición que se presentaron tres desconocidos, escultores de oficio, se pusieron de acuerdo con los miembros de la nueva cofradía y tallaron una imagen. No se supo más de ellos. La escultura es bellísima, sea o no obra de los ángeles. Está en el nicho que da a la iglesia sobre un trono de nubes sostenido por ángeles. Mide un poco más de seis palmos. El Niño es hermosísimo. Tiene la cabeza inclinada hacia la tierra. Está coronada con diademas de perlas, rubíes y otras piedras preciosas. D. Alfonso, príncipe de Asturias, fue puesto por su madre, Isabel II, bajo el amparo de la Patrona de Valencia.

«No se puede sin una profunda emoción hollar las sonoras losas del rico mármol de la iglesia de los Desamparados, ni vagar bajo sus cuatro arcos bruñidos, bajo aquella magnífica bóveda pintada por Palomino, donde el ruido mesurado de los pasos produce un religioso murmullo.»

BIBL.: EXCMO. SR. CONDE DE FABRAQUER, *Imágenes de la Virgen aparecidas en España*, t. I, Madrid 1861, págs. 147-160.

«DÍA DE MARÍA.» — Fue promovido por la Federación Canadiense de las alumnas de las casas religiosas («Federation of Couvent Alumnae») y es celebrado por un gran número de católicos en la 2.ª dominica de mayo (la dominica de la fiesta de las ma-

dres) en honor de María, particularmente bajo el título de «Madre del género humano». Dicha «Federación» cuenta en todo el Canadá con 86 grupos. Hay un Consejo internacional del «D. de M.»; el Presidente reside en los Estados Unidos. El «D. de M.» se celebra con las prácticas siguientes: 1) asistencia a la misa, comunión y oración según una intención particular indicada por la Federación; 2) llevar de modo visible, durante la jornada, la medalla milagrosa; 3) hacer en nombre de María algún sacrificio en favor de alguna buena causa. Se imprime cada año y se distribuye un boletín de 25.000 ejemplares. En algunas ciudades el «D. de M.», además de dichas prácticas comunes, toma formas diversas, con otras iniciativas.

BIBL.: MAC GUIGAN, *La dévotion à la Sainte Vierge au Canada de langue anglaise*, en Du Manoir, V, página 220.

DIONISIO EL AREOPAGITA (Pseu.). — Bajo el nombre de D. el A., nos han sido transmitidos, además de 10 cartas, cuatro tratados: 1) *De divinis nominibus*; 2) *De mystica theologia*; 3) *De caelesti hirarchia*; 4) *De ecclesiastica hierarchia*. Hasta fines del s. XVI (y según algunos hasta fines del siglo XIX) se le creyó convertido por S. Pablo (*Hech.* 17, 34; cf. *Ep.* 7, 5; *De div. Nom.* 2, 11). El mismo cuenta que estuvo presente, junto con Pedro, Santiago y muchos otros hermanos, al «sepelio de María» («De divinis nominibus», 3, 2). Se discute el tiempo en que vivió. De una minuciosa comparación entre la liturgia de D. el A. y las antiguas liturgias, hecha por el P. Schepens, S. J. (*Liturgie de Deny le pseudo-Aréopagite*, en «Eph. Lit.» [1949], pp. 357-75), se deduce que vivió a principios del s. III (Cf. Roschini, G., *Delucidazioni sullo pseudo-Dionigi e la morte di Maria SS.*, en «Palestra del Clero», n. 23, diciembre 1959). Es apócrifa la *Carta de Dionisio a Tito* destinada a explicar el lugar oscuro del cap. III de la obra *De divinis nominibus*, donde se habla oscuramente de la muerte de María (v. *Muerte*), y de la tardía llegada del apóstol Tomás. Esta carta apócrifa es de hacia el s. VI, conservada en lengua armenia. Es también apócrifa (probablemente del s. XIII-XIV) la carta

donde D. el A. cuenta la impresión que le produjo la belleza de María, la cual fue tal que «si la fe no le dijese que hay un solo Dios, él la habría adorado como a Dios»

BIBL.: ROSCHINI, G., *Lo pseudo Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS.*, Ediciones «Marianum» Roma 1958, 70 pp.

DIONISIO EL CARTUJANO. — Nació en Rijkel (dióc. de Lieja) en 1402. En 1422 con siguió el bachillerato en las artes liberales en la Universidad de Colonia, y dos años más tarde el magisterio. En 1424 vistió el hábito de los cartujos de Roermond (Holanda) y pasó la vida en la oración, en el estudio, en la composición de muchos libros y en el apostolado en pro de la reforma de la Iglesia. Se le dio el título de «doctor estático». Murió el 12 de marzo de 1471 en Roermond.

D. el C. trata «ex professo» de la Virgen en los siguientes escritos: 1) *De praeconia et dignitate Mariae*, libri 4 (Opera omnia Monteil-sur-Mer, Tournai 1896-1913, vol 35, pp. 477-574); 2) *De dignitate et laudibus V. Mariae*, libri 4 (ibid., 36, 11-174); 3) *Enarratio in Canticum Canticorum de B. Maria* (ibid., 7, 291-447); 4) *Enarratio in caput 31 Proverbiorum: Mulierem fortem* (ibid., 7, 204-207); 5) *Enarratio in caput 24 Ecclesiastici: In Omnibus requiem quae sivi* (ibid., 8, 153-156); 6) *Enarratio in canticum: Magnificat* (ibid., 11, 393-399); 7) *In solemnitate Conceptionis B. V. Mariae*, sermones 6 (ibid., 31, 43-64); 8) *In solemnitate Nativitatis B. Virginis*, sermones 5 (ibid., 32, 375-387); 9) *In festo Purificationis B. V. Mariae*, sermones 6 (ibid., 31, 315-335); 10) *In festo Annuntiationis B. V. Mariae*, sermones 6 (ibid., 31, 390-410); 11) *In solemnitate Visitationis B. V. Mariae*, sermones 5 (ibid., 32, 230-246); 12) *In solemnitate Assumptionis B. V. Mariae*, sermones 7 (ibid., 32, 311-333); 13) *Expositio Marialium Hymnorum* (ibid., 35, 82-92). Más o menos difusamente D. el A. trata de María en casi todos los 42 volúmenes de la citada edición. Es uno de los más fecundos escritores marianos. En sus escritos se halla una completa mariología, más práctica que teórica, particularmente tradicionalista.

BIBL.: DE WIT, J., *Dionysius de Karlsruizer over O. L. Vrouw*, en «Handelingen v. h. Vlaamsch Maria-Congres», Brussel 1921, pp. 345-351; WE-HERENS, A., S. M. M., *Maria Middellares volens Dionysius de Karlsruizer, 1402-1471*, en «De Standaard van Maria», 7 (1931) pp. 149-154; BAUDUCCO, F. M. S. J., *L'Illuminatrice nelle opere di D. H. C.*, en «Marianum», 10 (1948) pp. 191-210; id., *Due Mariologie di D. H. C.*, en «Marianum», 13 (1951) pp. 453-470; TONUTTI, B., O. F. M., *Mariologia D. C.* (1402-1471), Roma 1953 (Bibl. Mar. Medii Aevi, Fasc. VII).

DIVISIÓN (de la Mariología). — A fin de que la Mariología no se reduzca a una amalgama de tesis, sin ninguna trabazón entre ellas, además del «principio fundamental» (v.) que la reduzca a unidad orgánica, es necesaria la D. que distribuya lógicamente el todo en sus diferentes partes.

Han sido adoptadas, por diferentes autores, las siguientes divisiones: histórica, litúrgica, estética, cristológica, clasificativa, ascético-mística y rigurosamente científica.

1. *D. «histórica».* La Mariología se suele dividir ordinariamente en tres grandes secciones, según un orden de tiempo, a saber: 1) *antecedente* (predestinación, concepción inmaculada, virginidad, matrimonio); 2) *concomitante* (anunciación, concepción de Cristo, nacimiento, maternidad divina, maternidad espiritual, adquisición y distribución de las gracias); 3) *consiguiente* (asunción, mediación, culto) el nacimiento de Cristo y la divina maternidad. Así procede el P. Plessis (*Manuale Mariologiae dogmaticae*, Pontchâteau 1942) y, de modo análogo, el P. García Garcés (*Concepción orgánica de la Mariología*, en «Crónica Oficial del Congreso Mariano Nacional, Zaragoza 1942, pp. 45-47). Esta división está adaptada más bien para una historia que para un tratado.

2. *D. «litúrgica».* Expone los diferentes privilegios marianos según el orden con que vienen enunciados por algunas clásicas preces litúrgicas, por ejemplo, el «Ave María», la «Salve Regina», las «Letanías Lauretanas», etc. Así procede, por ejemplo, S. Alfonso en su clásico libro «Las glorias de María», donde expone la «Salve Regina» en 10 capítulos. Esta división, si satisface a la piedad, no satisface a la lógica.

3. *D. «estética».* Es seguida por aquellos que dividen el tratado mariológico en tres grandes secciones, considerando a María: 1) *en orden a Dios* (predestinación, mater-

nidad divina); 2) *en sí misma*, o sea, en los privilegios que se refieren tanto al alma como al cuerpo de María; 3) *en orden a nosotros* (corredención, maternidad espiritual, realeza, culto). Así, más o menos, proceden el cardenal Lépicier, O. S. M. (*Tractatus de Beatissima Virgine Maria*, V ed., Roma 1926); el P. Merkelbach, O. P. (*Mariología*, París 1939); G. Alastruey (*Tratado de la Virgen Santísima*, IV ed., Madrid 1956), y otros. Tampoco esta d. satisface a la lógica.

4. *D. «cristológica».* Procede, al hablar de María, de una manera más o menos paralela al método de Santo Tomás al hablar de Cristo. Están por esta división el P. Bernard, O. P. (*La Maternité spirituelle et la pensée de Saint Thomas, IV. Plan d'après St. Thomas, d'une théologie du mystère de Marie*, en «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 1935, pp. 105-110); el P. Philippon, O. P. (*Le mérite «de congruo» de notre Mère dans le Christ*, ibid., 1936, pp. 236-245, etc.).

5. *D. «clasificativa».* Procede de dos modos: 1) disponiendo las diferentes cuestiones mariológicas según el «grado de certeza» de que gozan (verdad de fe definida, conclusiones ciertas, opiniones): así procede Kurz (*Mariologie oder Lehre der katholischen Kirche über Maria, die seligste Jungfrau*, Regensburg 1881); 2) reduciendo los problemas marianos a cuatro clases, según el orden de naturaleza, de gracia, de gloria e hipostático: así procede el P. V. Contenson, O. P. (*Theologia mentis et cordis*, Aug. Taurinorum 1769, t. III; l. 10, disp. 6, Mariología).

6. *D. «ascético-mística».* Pone de relieve el puesto de María en el itinerario del alma hacia la Santísima Trinidad. Así parece ser el *Tratado de la verdadera devoción a María Virgen* de S. Luis M. de Montfort, y la obra del P. S. Ragazzini, O. F. M. Conv., con el título *María, vita dell'anima*. Itinerario mariano a la Santísima Trinidad, Desclée, Roma 1960. Es una D. óptima para un tratado de ascética mariana.

7. *D. rigurosamente «científica».* Es la que sigue el orden de las causas (final, eficiente, formal y material). Esto asentado, se puede dividir el tratado de Mariología en

tres grandes secciones referentes: 1) la singular misión de María (su fin, razón de ser por la que Dios, causa eficiente, la sacó de la nada a la existencia); 2) sus singulares privilegios de alma y cuerpo (causa formal y material) como medios para el fin; 3) el singular culto de María (lógica consecuencia de su singular misión y de sus singulares privilegios). Es el orden que hemos procurado seguir en nuestra *Mariología* (4 vols.) lo mismo que en la obra divulgadora *La Madre de Dios según la fe y la teología*, 2 vols. (versión esp. Madrid 1955).

DOLOROSA. — 1. *La D. en el evangelio.* No sólo implícita, sino explícitamente, nos habla el evangelio de lo mucho que sufrió la Santísima Virgen durante su vida, sobre todo en el Calvario durante la crucifixión, la agonía y la muerte de su Hijo. Efectivamente, en dos pasajes del evangelio se nos presenta a María, de modo explícito, como sujeta al dolor, a saber: 1) en la profecía del santo anciano Simeón, acerca de la trágica suerte del Hijo, a la cual estaba indisolublemente unida la suerte de María: «He aquí que éste [Jesús] está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel y para blanco de contradicción; y una espada atravesará tu alma para que se descubran los pensamientos de muchos corazones» (Lc. 2, 34-35); 2) en la pérdida y en la angustiada búsqueda de Jesús, a sus doce años, durante el viaje al templo de Jerusalén, hasta el punto de expresar en términos claros el dolor que la embargaba, con aquel maternal lamento: «Hijo, ¿por qué nos has hecho así? Mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote» (Lc. 2, 48). Además de estas alusiones explícitas encontramos otras muchas implícitas referentes a los dolores de la Virgen en las diversas contingencias de la vida del Hijo.

Fácilmente se comprenderá por estas alusiones evangélicas, cuán lejos están de la verdad los que se han atrevido a negar, ya sea de un modo implícito (Coliridianos y Valentínianos, los cuales negaban que María tuviese un cuerpo terreno y pasible) o explícitamente, como lo hacen algunos protestantes, entre los cuales Bullinger (Cf.

Planch, A., O. S. M., *Vita B. Mariae dogmatico-critice conscripta*, Innsbruck 1761, pp. 231-232).

2. *La D. en el dogma.* Supuesto, como indiscutible, el hecho de los dolores de María, los teólogos proponen las tres siguientes cuestiones: 1) ¿Cómo se explica la existencia de semejante hecho en una criatura del todo inocente, como fue María? 2) ¿Cuáles fueron las causas? 3) ¿Cuáles los efectos de semejante hecho?

1) *Cómo se explica la existencia del dolor en María.* Se han dado varias explicaciones:

a) Algunos, principalmente entre los antiguos, han dicho que el dolor (lo mismo que la muerte) en María (como en todos los demás) fue una consecuencia penal del pecado original «originato», o sea contraído por Ella. Así se expresan todos los que niegan la inmunidad de María de la culpa original, como Bayo (Cf. Denz., 1073). Esta doctrina es herética desde el 8 de diciembre de 1854, y por eso ya no la sostiene ningún católico.

b) Otros, en cambio, principalmente entre los modernos, han querido atribuir la causa de los dolores de María (y de la misma muerte) al pecado original «originante» o sea, al pecado cometido por Adán, nuestra cabeza, si bien no contraído por Ella, porque fue preservada del mismo. Adán transmitió a Ella (como a los otros) una naturaleza viciada, pasible y mortal. Así, por ejemplo, Persoglio (Cf. *Orazione panegirica sulla Immacolata Concezione, con nota riguardante la questione dell'immortalità della beata Vergine*, Génova 1881, n. 4, al fin). Pero los que disienten de semejante explicación, hacen observar que la condición de naturaleza viciada, o sea corrompida por el pecado, permanece siempre como consecuencia penal del pecado de origen: «No hay pena sin culpa»: «Corruptio naturae humanae est poena peccati originalis» (S. Th., I-II, q. 87, a. 7). De ahí se sigue que la Virgen, inmune de la culpa original debería haber sido inmune también de la misma pena, o sea de la corrupción de la naturaleza. Y en el caso contrario se seguiría que el pecado original de Adán, además

de ser castigado en sus descendientes pecadores, lo sería también en la descendencia «inocente». Dios no puede hacer que un descendiente de Adán sea al mismo tiempo inocente y sujeto (sin que él libremente lo consienta) a la necesidad de padecer (y morir).

c) Otros afirman que el dolor (lo mismo que la muerte) en María no es consecuencia del pecado original (ni «originante» ni «originato»), sino una consecuencia o defecto de la misma naturaleza humana, de suyo pasible y mortal, compuesta de elementos contrarios que tienden por sí mismos a disolverse. Fue, por consiguiente, un dolor-naturaleza y no un dolor-pena. Así opinan Bertani (Cf. «La Scuola Catt.», 8 [1880] p. 452) y otros muchos. Contra esta explicación del dolor de María, replican otros diciendo que el hombre, aunque por sí mismo intrínsecamente pasible y mortal, en realidad fue creado por Dios impasible e inmortal, mediante una forma extrínseca, preternatural, capaz de impedir la intrínseca y natural pasibilidad y mortalidad del hombre en el presente orden histórico, además de ser una necesidad de naturaleza, son también «pena» del pecado original, ya que sin él nunca hubieran existido.

d) Otros finalmente afirman que la presencia del dolor en María es debida a su misión de corredentora, o sea de asociada al Redentor en la redención del género humano. Así como Cristo Redentor se sometió libremente a la pasibilidad para satisfacer en nuestro lugar a la deuda por nosotros contraída con la divina justicia, así también María Corredentora, se sometió libremente a los indecibles dolores por idéntico fin. Y de hecho, la pena satisfactoria vicaria, para que por los pecados de los otros sea tal, debe ser libremente aceptada. (Cf. Kloppenburg, B., O. F. M., *De relatione inter peccatum et mortem*, Romae 1951, pp. 153, 168, 182, etc.) Por eso mismo María, como Cristo, no habría «contraído», sino «aceptado», la pasibilidad para satisfacer por nuestros pecados. ¿Cuándo la «aceptó»? Desde su Inmaculada Concepción (si se admite que desde entonces tuvo uso de razón) o desde

el momento en que tuvo uso de razón, o también desde el momento de la encarnación redentora. La razón, por lo tanto, de los dolores de María sería formalmente diferente de la de todos los descendientes de Adán, y coincidiría con la misma de Cristo: la redención del género humano.

2) *Las causas del dolor de María.* La investigación de las causas (final, eficiente, formal y material) de los dolores de María contribuyó eficazmente a darnos una idea de la inmensa grandeza de los mismos y por ende contribuye a darnos la medida del precio por Ella pagado, junto con Cristo Redentor, por nuestra eterna salvación.

1) Causa «final» de los dolores de María es, como ya hemos indicado, la cooperación a la redención del género humano. Como Cristo ha obrado nuestra redención por su pasión, así María, asociada a Él en la misma obra, ha cooperado a la misma, principalmente mediante su «compasión» (= participación en la pasión del Hijo).

El valor soteriológico o corredentor de la «compasión», es decir, de los dolores de María, se contiene implícitamente en el depósito de la revelación, o sea en la Sagrada Escritura y en la tradición.

Los principales pasajes bíblicos en los que se contiene implícitamente este valor corredentor son: el llamado protoevangelio (*Gén. 3, 15*), la escena de la anunciación (*Lc. 1, 26-39*), la profecía del anciano Simeón (*Lc. 2, 23-28*) y la presencia de María en el Calvario (*Jn. 19, 25*).

a) En el «protoevangelio», predice Dios (inmediatamente después de la prevaricación de Adán y Eva [victoria de Satanás sobre Adán y Eva]) la redención (venganza contra Satanás) bajo la metáfora de una lucha cruenta («pondré enemistades») entre Satanás (la serpiente) y el nuevo Adán y la nueva Eva (la «mujer» y el «linaje» de ella) con el consiguiente éxito: Victoria de la «mujer» con su «linaje» sobre Satanás (expresada con el aplastamiento de la cabeza de Satán) y victoria efímera de Satanás contra la «mujer» y su «descendencia» (expresada con las insidias puestas a su «calcañal»). Esta victoria efímera de Satanás se efectuó en el Calvario con la pasión y muerte física

del nuevo Adán y con la «compasión» y muerte mística de la nueva Eva. A esta primera profecía aluden varios escritores eclesiásticos, cuando se detienen a explicar el porqué, o sea el fin redentor de los dolores de María, comenzando por el autor de la *Altercatio Synagoga et Ecclesiae* del siglo XII (Cf. Gallus, T., S. J., *Interpretatio mariologica Protoevangelii* [*Gén. 3, 15*] *tempore post-patristico usque ad Concilium Tridentinum*, Romae 1949, p. 75) hasta los más recientes.

b) El segundo pasaje bíblico lo constituye la escena de la anunciación relatada por S. Lucas. La Virgen al consentir en ser madre del «Hijo del Altísimo», del Salvador, ligaba necesariamente su suerte dolorosísima a la del Hijo. También se refieren a este texto bíblico varios escritores eclesiásticos, cuando intentan explicar el valor corredentor de los sufrimientos de María.

c) Otro texto bíblico aducido con el mismo fin es la profecía de Simeón: la futura pasión del Hijo será para la Madre una espada que «le atravesará el alma». Común la pasión, común también el fin de la misma: «la salvación de todos los pueblos».

d) La presencia de María en el Calvario, «a los pies de la Cruz», nos demuestra la verdad de la profecía de Simeón. La pasión del Hijo tiene su eco en la «compasión» de la Madre. Muy frecuentemente hacen referencia a este pasaje los escritores eclesiásticos cuando tratan de exponer el valor corredentor de los dolores de María.

Hasta aquí los textos de la Biblia. Pasando a la «tradición» debemos afirmar que los principales datos de la antiquísima tradición cristiana, en los que está implícito el valor corredentor de los dolores de María, es el conocidísimo y antiquísimo paralelismo antitético Eva-María (v.). Así como Eva cooperó con Adán a la ruina del género humano, mediante el «goce» prohibido, así también María, la nueva Eva, cooperó con Cristo, nuevo Adán, mediante el «dolor», a la redención del género humano. La humanidad arruinada por el «placer», fue redimida por el «dolor». Un jardín (el paraíso terrenal), un árbol (el del fruto prohibido), un hombre y una mujer (Adán y Eva, pro-

genitores de la humanidad decaída): he ahí el escenario y los protagonistas de la caída. Otro jardín (el Calvario), otro árbol (el de la Cruz), otro hombre y otra mujer (Cristo y María, progenitores de la humanidad redimida). Este paralelismo antitético, que se encuentra desde el s. II, y después muy frecuente, se remonta a la soteriología de S. Pablo, quien, sin embargo, se limita a contraponer los dos «principales» protagonistas del drama de la humanidad: Adán y Cristo. Los Padres (desde S. Justino) no han hecho otra cosa que «completar» el paralelismo, añadiéndole los protagonistas secundarios: Eva y María. En efecto, tanto en el pasaje del Génesis (c. 3.º) como en S. Pablo (*1 Tim. 2, 14*) la mujer desempeña un papel secundario en la redención. Del modo que Eva participó en el «placer» prohibido, causa de la ruina del género humano, así María tomó parte en el «dolor» causa de su redención.

Desde Arnoldo de Chartres del s. XII (*De septem verbis Domini in cruce*, PL 189, 1694) hasta nuestros días hay una verdadera pléyade de escritores eclesiásticos que, basándose en los testimonios de la Biblia y en la tradición, han dado a conocer el valor soteriológico y redentor de los dolores de María. Dios trazó el plan de la redención sobre el de la prevaricación.

2) Causa «eficiente» de los dolores de María fueron la pasión del Hijo (directamente) y las causas de la misma (indirectamente).

En realidad la pasión de Cristo que, según el Angélico, «fue el mayor de todos los dolores» (*S. Th.*, III, q. 46, a. 6), se refleja vivísimamente, como en un tersísimo espejo, en el alma de María.

Causas eficientes directas de la pasión de Cristo y por tanto indirectas de la «compasión» de María fueron: el demonio (que hostigó al horrendo deicidio), los judíos (iniciadores de la Pasión de Cristo), los gentiles (que la ejecutaron) y Judas (que entregó a Cristo).

3) Causa «formal» de los dolores de María fue el inmenso e inefable amor a su Hijo. Cuando se ama a una persona, no se puede menos de sufrir al verla sufrir. Y

cuanto más se ama, más se sufre. Medida del dolor es el amor. Esto supuesto, para comprender la magnitud del amor de María a Cristo, su Hijo, y el dolor consiguiente, conviene tener presentes la causa y los efectos del amor.

a) Causas del amor de María a Jesús son: la sin par amabilidad de Jesús, o sea su incomparable bondad, su extraordinaria belleza, el perfecto conocimiento que Ella tuvo de Jesús, y su semejanza con Él.

b) Los efectos del amor (en estrecha relación con el dolor) son: la unión (el amor es una fuerza unitiva) que en María fue perfecta, esto es, unión de alma y corazón, de pensamientos y afectos, de vida y acción; y la mutua adhesión, de modo que el amante está en el amado (ya en cuanto a la potencia aprensiva, ya en cuanto a la potencia apetitiva) de forma que considera como propio el bien y el mal de la persona amada, sufriendo y gozándose con ella (*S. Th.*, I-II, q. 28).

4) La causa «material» de los dolores de María fue su extraordinaria perceptibilidad tanto del alma como del cuerpo (*S. Th.*, III, q. 46, a. 6 c.).

a) Extraordinaria perceptibilidad del cuerpo, particularmente de su corazón (corazón de mujer, de virgen, de madre y de santa), por su perfectísima complexión.

b) Extraordinaria perceptibilidad de su alma: dada la unión sustancial entre el alma y el cuerpo, síguese que la perceptibilidad o capacidad de sufrir del cuerpo aumenta los dolores del alma. Y la perceptibilidad o capacidad de sufrir del alma de María fue excepcional, porque las dos potencias del alma, entendimiento y voluntad, se hallan dotadas de una agudeza singular.

Por eso con razón escribía S. Amadeo de Lausanne: «Excede a todo sentido, supera la inteligencia humana el dolor que Ella experimentó en la pasión de su Hijo» (*De mentis robore seu martyrio Beatissimae Virginis*, PL 188, 1329).

3) Los efectos de los dolores de la «compasión» de María son los mismos, guardada la debida proporción, que Santo Tomás enumera para la pasión de Cristo, o sea: a) la liberación del pecado; b) la liberación

del poder del demonio; c) la liberación de la pena debida al pecado; d) la reconciliación del hombre con Dios; e) la reapertura de la puerta del cielo, cerrada por el pecado; f) la propia exaltación en el cielo en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo (*S. Th.*, III, q. 49).

3. *La D. en el culto.* 1) Del s. I al VIII. En este período los Padres y escritores eclesiásticos, con mayor o menor brevedad, hacen devota mención de los dolores de María al comentar la profecía de Simeón y la presencia de María al pie de la cruz. La «espada de dolor» profetizada por Simeón, la interpreta Orígenes (*In Lc.* 17, PG 13, 1845bc) y otros muchos (influenciados por él) en un sentido verdaderamente extraño, o sea «la espada de la infidelidad y de la duda» que habrían turbado a la Virgen durante la pasión, según las palabras de Jesús: «Vosotros os escandalizaréis esta noche por causa mía» (*Mt.* 26, 31). Hacen honrosa excepción a tal interpretación S. Efrén Siro (Cf. *Opera*, ed. Assemani, III, Roma 1766, p. 574); Abraham de Éfeso (Hom. sup. Hypapante, PO 16, 452, n. 6); S. Agustín (Ep. 149, PL 33, 644); S. Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, 4, 14, PG 94, 1161d). Del s. VIII en adelante se hace común la sentencia que descubre en la «espada de dolor» el simbolismo de los dolores de María.

Otros Padres y escritores han hecho destacar los dolores de María al pie de la cruz. Así, por ejemplo, en los *Trenos*, atribuidos a S. Efrén (Cf. Lamy, I., *S. Ephrem Syri Hymni et sermones*, Malines 1882-1902, p. 574), y que otros atribuyen a S. Román el Melodioso († h. 556), el cual nos ha dejado un «kontakion» de 17 estrofas sobre la Virgen al pie de la cruz (Cf. Pitra, J. B., *Analecta sacra*, t. I, París 1876, pp. 101-107). Son también dignos de mención dos pasajes en los que S. Ambrosio nos describe a la Virgen al pie de la cruz (*De institutione virginis*, 7, PL 16, 318c; *De obitu Valentini*, 39, 1371b) y la bella homilía de Gregorio de Nicomedia *In sanctissimam Mariam assistentem Cruci*, en donde se presenta a la Virgen como «única asociada a la pasión saludable» (PG 100, 1489c).

2) Del s. VIII al XI. El culto de la D. tiene por objeto la «compasión», o sea la participación de la Virgen en los dolores del Crucificado, y se expresa bajo la forma de compadecimiento. Los autores tratan de penetrar en los íntimos sentimientos de María y los expresan, en Oriente, con los *trenos* o lamentaciones, como la de S. Germán de Constantinopla (*In dominici corporis sepulturam*, PG 98, 269a-277b); la de Nicolás el místico († 925) en un canon o «Staurotheotokion» de nueve odas (Cf. Pitra, J. B., *Spicilegium Solesmense*, t. IV, París 1858, pp. 492-495) y la de Simón Metafraste † h. 965 (PG 114, 209-217).

3) Del s. XI al XII. En la segunda mitad del s. XI el objeto del culto de la D. empieza a ser más determinado: a la devoción de los cinco gozos o alegrías de María se contraponen la de los cinco dolores de María, o sea de los dolores sufridos por María a la vista de las cinco llagas del Redentor (a saber, las dos de las manos, las dos de los pies y la del costado). Este elemento nuevo en la historia del culto de la D. se encuentra en la más antigua colección (siglo XI) de los Milagros de María (*Liber de miraculis sanctae Dei genitricis Mariae*, publicado por B. Pez [*Ven. Agnetis Blaunhekin Vita et Revelationes*, Viena 1731, p. 305 ss.] y por él atribuida a Photo de Prüfening). En ella se cuenta que un clérigo, muy devoto de la Virgen, tenía la laudable costumbre de «cantar» a menudo la antifona *Gaude Dei Genitrix*. El historiador, después de transcribir toda la antifona, hace notar que la Iglesia, uniéndose cinco veces a la alegría y gozo de María, ofrece una especie de compensación por la espada de dolor que le traspasó el alma a la vista de las cinco llagas de Cristo en la Cruz (las cuales, según el escritor, tenían por fin expiar los pecados cometidos por el hombre con los cinco sentidos). Se afirma, por tanto, la intención de «consolar» los «dolores» de la Virgen con el anuncio de los «gozos». Esta misma intención la encontramos expresada en una plegaria compuesta por Anselmo de Lucea (1068), que desea «consolar a María, asociándose a su inmenso dolor» (Cf. Wilman, A., en «Rev. asc. myst.», 19, 1938,

pp. 63-64). También S. Anselmo de Cantorbery († 1109) quiere sufrir los dolores de María mientras Ella sufre los de su divino Hijo (Opera, ed. F. S. Schmitt, t. 3, Edimburgo 1946, p. 8). Las «lamentaciones» o «llanto de María», ya en uso en Oriente, comienzan a propagarse también en Occidente. Existe uno de Godofredo de San Víctor († h. 1194), falsamente atribuido a S. Bernardo (v. Barré, *Le «Planctus Mariae» attribué à saint Bernard*, en «Rev. asc. myst.», 28 [1952] p. 246).

4) Del s. XIII a nuestros días. El objeto del culto a la D., además de la «compasión» a los pies de la cruz, y además de los cinco dolores, se extiende a las principales circunstancias de la vida de María y termina concretándose en los «siete» clásicos y tradicionales dolores. Esta evolución del culto a los dolores aparece siempre paralela a la de los gozos de María. Desde el s. XIII, en el poema *Virgo templum Trinitatis* del Canciller Felipe († 1236), se habla ya de los «siete gozos» de Nuestra Señora. El paso de estos gozos a los «siete dolores» debió de ser muy rápido. Para Benedicto XIV y otros escritores se debería a los Siete Santos Fundadores de la Orden de los Siervos de María (Servitas), pero esta afirmación no está aún históricamente probada. Y aun menos fundada, es más, sin fundamento alguno, es la extraña tesis sostenida por H. Gaidoz, según la cual, los dichos Siete Fundadores se habrían inspirado en un rollo sirio (conservado en el Museo Británico de Londres), que pasó de Oriente al Occidente en la Edad Media, y que representa a Istar, la diosa de la guerra, sentada sobre un tronco y rodeada de un trofeo de armas dispuestas en forma de abanico detrás de ella. Esta extraña tesis ha sido refutada por el bolandista J. Delehaye (*La Vierge aux sept glaives*, en «Anal. Bolland.», 12 [1893] p. 338 ss.). Gaidoz replicó en «Meluse» (6 [1893] pp. 226-273), pero en vano. Es, con todo, innegable el nuevo y vigoroso impulso dado por la Orden de los Siervos de María, desde los comienzos (1233), a la devoción a los dolores de Nuestra Señora simbolizada por su hábito negro (hábito de luto: «viduitatis habitus»). En el s. XIII tam-

bién se establece la práctica de dedicar altares a la Dolorosa. En 1221 se le dedicó uno en Schöngau (Alemania) y en 1343 se le erigió otro en Neuss (Alemania). A los Siete Fundadores se remonta también la Tercera Orden y la Compañía o Cofradía de la D.

De la devoción a los siete dolores de María hallamos hacia final del s. xiv dos testimonios: el del *Officium de compassione* y el del *Speculum humanae salvationis*. En el *Officium de compassione* (falsamente atribuido a S. Buenaventura, y que al parecer fue indulgenciado por Juan XXII) se encuentran siete fórmulas (atribuidas a Inocencio III, † 1216) en memoria de los siete dolores sufridos por María durante la pasión del Hijo, y también, al fin, una nueva serie de invocaciones a los siete dolores (profecía de Simeón, matanza de los inocentes, pérdida en el templo, prisión del Hijo, crucifixión, descendimiento y sepultura), cada uno de los cuales se compara a una espada. El *Speculum humanae salvationis* escrito en 1324, muy difundido en la Edad Media, en sus últimos capítulos (43-45), contiene tres opúsculos paralelos, en los que se trata sucesivamente de las siete estaciones u horas de la pasión de Cristo, y de las siete tristezas de la Virgen (profecía de Simeón, huida a Egipto, pérdida en el templo, prendimiento de Cristo, crucifixión, descendimiento y soledad). Estas siete tristezas del *Speculum* se encuentran en el manuscrito 516 (Bibl. Mazarino de París), colección debida a Felipe de Mazière († 1403), canciller de Chipre y consejero de Francia. A pesar de que la devoción a los «siete dolores», en el s. xiv, se encuentre bien arraigada, continúa, sin embargo, la devoción a los «cinco» dolores (anterior, como ya hemos indicado, a la de los siete dolores). Así, por ejemplo, las *Grandes Heures de Rohan* (de la primera mitad del s. xv) enumeran los «cinco grandes dolores» de María (Cf. Lerouais, V., *Les livres d'heures manuscrites de la bibliothèque nationale*, t. I, París 1927, pp. 282-283). De los cinco dolores se hace también mención en el *Promptuarium de miraculis B. Mariae V.* de Juan Hérolt († 1468) y en el *Antidotarius animae* de Nicolás Saliceto († antes de 1494). No

faltó quien enumerase 10, 12, 15, 27 y hasta 50 dolores, y Alano de la Roche († 1575) llegó a contar 150 (Cf. Meertens, M., *De Godswrucht in de Nederlanden*, t. VI, Maastricht 1934, p. 121, 145 ss.). En el s. xiv, y aun más en el xv, la D. es objeto de la himnología. «Entre los himnos, secuencias, tropos y oficios rimados reunidos en los *Anacleta hymnica* de Dreves, unos diez se remontan al s. xiv. El siguiente siglo, más rico en este aspecto, comprende más de un centenar» (Bertrand, E., *Notre-Dame...*, col. 1695, v. bibl.). El más célebre es el *Stabat Mater* (v.).

Hacia fines del s. xv, el sacerdote flamenco Juan de Coudenberghe hizo pintar los siete dolores (profecía de Simeón, huida a Egipto, pérdida en el templo, subida del Calvario, crucifixión, descendimiento, sepultura) y desde entonces quedaron definitivamente establecidos.

En el s. xv se difundió mucho, especialmente en Flandes por iniciativa de Coudenberghe, la Cofradía de los Dolores, por él fundada hacia el año 1490, aprobada por la Santa Sede, y luego enriquecida con indulgencias por decreto de 25 de octubre de 1517.

Hacia fines del s. xvi, en 1598, los Servitas erigían en Bolonia una Cofradía de los Siete Dolores y daban, como insignia, un pequeño escapulario negro o «pequeño hábito». Clemente VIII aprobaba sus estatutos en 1604. Paulo V, el 14 de febrero de 1607, concedía al General de la Orden de los Servitas la facultad exclusiva de erigir dondequiera que fuera la Cofradía de los Siete Dolores e incorporaba a la Orden todas las cofradías ya existentes.

A principios del s. xvii se remonta, muy probablemente, la «Corona de la D.» o de los «Siete Dolores» (un «Padrenuestro» y siete «Avenmarías», por cada dolor). El Capítulo General de los Servitas del 19 de mayo de 1646, estableció la fórmula definitiva, confirmada después en el Capítulo General de 1652. Un documento fechado en Perusa el 7 de julio de 1676, describe, de nuevo, el modo de recitar la Corona en todas las iglesias de la Orden. Hacia fines del siglo xvii comienza a practicarse, particu-

larmente por los Servitas de España, el piadoso ejercicio de la «Vía Matris Dolorosae» o más sencillamente «Vía Matris» a imitación del «Vía Crucis» del cual depende. Después que adquirió una forma bien definida, comenzó a propagarse enormemente. Un opúsculo con el «método» de practicar la «Vía Matris» fue reeditado en el año 1786. León XII, en un breve del 8 de mayo de 1833, establecía que para ganar las indulgencias anejas al piadoso ejercicio, las siete estaciones habrían de ser bendecidas y erigidas por el P. General de los Servitas o por un delegado suyo (Cf. Pecoroni, M., O. S. M., *Pratiche devote*, etc., ed. de 1891, p. 63). Son numerosos los escritos de los Servitas, del s. xvii en adelante, sobre los dolores de María y la devoción a los mismos. Hacia fines del s. xvii nace la práctica piadosa de los «Siete Viernes de la D.» como preparación para las dos fiestas litúrgicas de los siete dolores (existe, en efecto, un «método» sobre los siete viernes de la D., publicado por el P. Ángel M. Simoncelli en 1691).

Hacia mediados del s. xviii se practicaba (enriquecido con indulgencias) el piadoso ejercicio de «Hora de la Desolada», los viernes por la tarde y al anochecer del sábado.

Un siglo después nacía en Florencia, por iniciativa de los Servitas, la «Cofradía» de la «Corona viviente de la D.» que reunía a los fieles en grupos de siete personas, y les distribuía por turno la meditación de los siete dolores de María. De esta forma, cada grupo de siete personas, recitaba diariamente un Padrenuestro y siete Avenmarías, y así completaban entre todos la recitación entera de la Corona de los siete dolores. En 1907 fue enriquecida por la S. Sede con indulgencias. S. Pío X hacía universal, el 26 de agosto de 1908, esta Pía Unión con facultad de instituir en cualquier parte centros para la regularidad y buen funcionamiento de la misma. Por ese mismo tiempo (a mediados del s. xix) surgía también la práctica del «Mes de septiembre consagrado a la D.» (Cf. Pecoroni, *op. cit.*, p. 100).

A principios de nuestro siglo, el 11 de julio de 1906, se erigió en Roma, en la igle-

sia de S. Marcelo, la «Pía Unión de oraciones a la D. por la vuelta de los hermanos disidentes». En enero de 1917 se ponía en práctica en Chicago (U. S. A.) por iniciativa del P. Santiago M. Keane, O. S. M., la «Novena Perpetua», o sea, el ejercicio «Vía Matris» bajo la forma de «Novena» repetida en un solo día (viernes) varias veces. Esta práctica tuvo un éxito espectacular y se difundió en Estados Unidos, en el Canadá y en otras varias regiones.

4. *La D. en la liturgia.* Dos son las fiestas que tienen por objeto venerar los dolores de María: la fiesta de los siete dolores del viernes de Pasión y la fiesta de los siete dolores del 15 de septiembre.

1) La fiesta de la D. del viernes de Pasión tiene su origen en un recuerdo o conmemoración de la «recomendación» (Commendatio) de la Madre D., al pie de la cruz, a S. Juan. Tal recuerdo tenía señalado, antiguamente, el tiempo pascual (Cf. Holweck, F. G., *Festi mariani*, Friburgo 1892, p. 316). En realidad Nuestra Señora recomendada a S. Juan junto a la cruz, es un episodio evangélico demasiado notable para que no se le valorizara y se le pusiera en evidencia en la liturgia (como habían sido valorizados, por ejemplo, los de la anunciación, visitación, etc.). Y así se estableció (no se sabe con precisión ni dónde ni cuándo) la conmemoración litúrgica o paralitúrgica de la «Commendatio B. Mariae V.» inmediatamente después de Pascua. Desde el siglo xiii-xiv, entre los servitas de lengua germana y entre religiosos de la misma orden (Cf. *Monumenta O. S. M.*, vol. III, pp. 134 ss.; vol. X, p. 83) estaba en uso un oficio y una misa de Santa María en los sábados del tiempo pascual, con el evangelio de la «Recomendación» de María a San Juan. Ponían «su gloria» —según se lee en una especie de epígrafe de Praga de 1360— en «estar bajo la cruz». Una fiesta de la «Commendatio» se encuentra ya hacia mediados del s. xiv, en los países de lengua alemana para el viernes después de la dominica «Jubilate» (III después de Pascua). Pero el primer documento explícito (e incluso indulgenciado) que se refiere a una fiesta litúrgica de la D. es el decreto del sínodo

provincial de Colonia del 22 de abril de 1423. Nueve años antes (1414), a la fiesta ya existente de la «Commendatio» el arzobispo de Colonia había unido una solemne procesión (Cf. Holweck, *op. cit.*, p. 321). En lo sucesivo la fiesta de la «Commendatio» iría recibiendo los títulos de «Transfixio seu de martyrio cordis beatæ Mariæ», «de lamentatione B. M. V.», «de planctu B. M.», «de Compassione» y «de septem doloribus B. V. M.». En 1482 Sixto IV compuso y mandó insertar en el misal romano una misa que viene a ser, con ligeras variantes, la actual del viernes de Pasión y que llevaba el título de «N.ª S.ª de la Piedad». Respondiendo a una súplica del P. Antonio Castelli, General de los Siervos de María, la S. C. de Ritos autorizaba el 18 de agosto de 1714 para que en el viernes de Pasión se pudiese rezar con rito doble mayor en toda la Orden el Oficio de los Siete Dolores que por indulto especial se venía ya rezando en alguna de sus provincias. El 22 de agosto de 1729 Benedicto XIII, rogado por el P. Pedro M. Pieri, General (y luego Cardenal), y por el P. Curti, Procurador General de los Siervos de María, extendía la fiesta de los Siete Dolores a toda la Iglesia, fijándola para el viernes después de la dominica de Pasión, con el rito doble mayor.

2) La fiesta de la D. del 15 de septiembre. Tuvo su origen en la Orden de los Siervos de María. Desde 1500 solían celebrar esos religiosos en la tercera dominica de cada mes una reunión de los asociados a la «Compañía del hábito de los Siete Dolores». Hacia 1600 comenzaron a solemnizar de un modo especial la reunión de la tercera dominica de septiembre y el 3 de junio de 1668 la Santa Sede autorizaba a la dicha Orden la celebración de tal fiesta. En 1692, por iniciativa del P. Francisco M. Poggi, O. S. M. (luego obispo de S. Miniato), era elevada a rito doble de II clase, y en 1696 a doble de I clase. En 1704, a consecuencia de una instancia del P. Bertazzoli, Procurador General de la Orden, Clemente XI concedía indulgencia plenaria, con las condiciones de costumbre, a todos cuantos visitasen en la tercera dominica de septiembre una iglesia de la Orden. A instan-

cia de Felipe V la fiesta se extendía en 1735 a todos los dominios de España. El 18 de septiembre de 1814 Pío VII la extendía a toda la Iglesia con el Oficio y la Misa que estaban ya en uso entre los Siervos de María, y que habían sido compuestos por el P. Próspero Bernardi, O. S. M. Con la reforma de S. Pío X la fiesta se fijó para el 15 de septiembre, con la excepción de los Siervos de María que seguían celebrándola en la tercera dominica de septiembre.

5. *La D. en la literatura.* En la literatura griega, baste citar el admirable Kontakion de S. Román el Melodioso († h. el 556), que consta de 17 estrofas sobre la Virgen junto a la cruz (Cf. Pitra, J. B., *Anacleta sacra*, t. I, París 1876, pp. 101-107) y el canon de Nicolás el Místico († 925) sobre el lamento de la Virgen junto a la cruz (Cf. Pitra, J. B., *Spicilegium Solemense*, t. IV, París 1858, pp. 492-495).

En la literatura latina, especialmente desde el siglo XIII, el tema de la D. da origen a los diversos *Planctus*, como el de Ogiero de Locedio († 1214) erróneamente atribuido a S. Bernardo (PL 182, 1133-1142), que luego ha sido parafraseado en varias lenguas; el *Dialogus Beatae Mariæ et Anselmi de Passione Domini* (un *Planctus* dialogado) del ps.-Anselmo (PL 159, 251-290), el *Stabat Mater* (v.), etc.

En la literatura italiana florecen los *Lamenti*, como el de Anselmino de Montebelluna, el de Jacopone da Todi («Donna del Paradiso»), el de Sennuccio Dei Bene, etcétera, y las *Laudi*, como la de los Bianchi (compuesta entre el 1300 y el 1400). Es digna de notarse la parte de la D. en las *Sacre Rappresentazioni* (v. *Teatro*), como también merecen especial mención Dante Alighieri, Torcuato Tasso, G. B. Marino, Fulvio Testi, Francisco di Lemene, G. B. Vico, Angelo Mazza, César Arici, Julio Carcano, Vicente Monti, A. Manzoni, Angiolo Silvio Novaro, etc. (Cf. Pazzaglia, *La Donna del dolore*, pp. 373-435, v. bibl.).

En la literatura francesa se han esbozado, como en la italiana, tiernos *Lamentos*, como *Li Regres Notre-Dame*, terminado por Huon-le-Roi antes de 1248. Varios escritores franceses de los siglos XVII y XVIII nos

han dejado bellas páginas sobre la D. En el s. XIX figuran Pablo Verlaine (Cf. Pazzaglia, *op. cit.*, pp. 435-436), Eduardo Turquetty, Víctor de Laprade, Víctor Hugo, Carlos Leconte de Lisle, León Gautier, etc. (Cf. Lépicier, A., *Mater Dolorosa*, pp. 160-190, v. bibl.).

Del puesto que corresponde en la literatura española a la D. nos da una idea la obra *Siete romances a los Dolores de la Virgen*, escritos por los mejores ingenios de España, los saca a la luz Antonio Pérez y Gómez Valencia, María Amparo y Vicente Soler, Tip. Moderna, 1949. Dominan entre todos Gonzalo de Berceo (s. XIII), Cristóbal Villarroel y Lope de Vega († 1635). Entre los contemporáneos hay que mencionar a Jacinto Verdaguer y a Arturo Casanova.

Entre los cantores de la D. en lengua portuguesa basta citar los nombres de Jackson de Figueiredo con su *Planto da Senhora*, Camões, el brasileño Gregorio de Matos (autor del poema *Soledade da Virgem Maria*), Alfonso de Guimarães (con su *Septenario das Dores de Nossa Senhora*), etc.

En la literatura alemana son célebres los versos dedicados por Wolfgang Goethe, en el *Fausto*, a la D.; en la inglesa Francisco Thompson; en la húngara Mindszenty Gedéon; en la croata Antun Branko Simic; en la bohemia Segismundo Bronska, etc. (Cf. Pazzaglia, *op. cit.*, pp. 437-441).

6. *La D. en el arte.* Hasta el s. XV aproximadamente la única representación de la D. es la que aparece en el episodio evangélico de la crucifixión. En la antigüedad no se halla un crucifijo, por no decir que ninguna otra representación, en los cuadros de la cruz, donde no figure la D. Durante este largo período no se ve nunca a la D. representada sola, sino siempre con el crucifijo (que comenzó a ser representado en el s. V). Lo más que se pensaba era dibujar los instrumentos de la pasión en el fondo del cuadro de Nuestra Señora con el Niño (como, por ejemplo, en el tipo clásico de la Virgen del Perpetuo Socorro de Roma), como para poner a la Virgen en relación con la pasión de Cristo. No era, pues, posible compadecerse con Cristo sin compadecerse juntamente con la D. constantemente

representada a su lado. Esta relación se ponía aún más de relieve hacia finales del siglo XIV al pintarse una espada (símbolo del dolor) clavada en el corazón de María situada bajo la cruz del Hijo. La más antigua imagen conocida de este tipo es la del manuscrito 400 de la Biblioteca Nacional de París (Cf. Lépicier, A., *Mater Dolorosa...*, p. 53, v. bibl.). En el s. XV, con la propagación a la devoción de los Siete Dolores se ven aparecer (primero en Flandes y luego en España y en Francia) las primeras imágenes de la D. con las siete espadas en algunas xilografías. En un principio las siete espadas se representaban en un solo haz (como en la obra *Quodlibeta* de Miguel François de Lila, de 1434. Poco a poco las siete espadas se colocarán tres a un lado y cuatro a otro, o bien en círculo, alrededor del corazón de la Virgen en forma de nimbo sobre su cabeza (Cf. Lépicier, *op. cit.*, pp. 53-57).

Hacia el fin del s. XIV nació un nuevo tipo de D.: el de la «Piedad», o sea la D. con el cuerpo exánime de Cristo sobre las rodillas, como se ve en algunas miniaturas del 1380 (por ejemplo, en el manuscrito 520 de la Biblioteca Mazarino). A la pintura de la «Piedad» sigue la escultura, hasta llegar a la famosa de Miguel Angel (en S. Pedro del Vaticano en Roma), a la de Dupré (en el camposanto de Siena), etc.

Hasta el s. XV no se comenzó a aislar a la D. separándola de la escena de la «Crucifixión» y de la «Piedad» para convertirla en una figura independiente: es la «Soledad» de los españoles. También se representa en este siglo la escena del encuentro de María con el Hijo en el camino del Calvario (Buffalmacco, B. Angélico).

En el s. XVI y en lo sucesivo se desarrolló notablemente el adiós de Jesús a su Madre. En esto es admirable la obra de Correggio.

BIBL.: MORINI, A., O. S. M., *Origeni del culto all'A.*, Roma 1893; (H. DELEHAYE), *La Vierge au sept glaives*, en «Analecta Bollandiana», 12 (1893) páginas 333-352; ZINKL, G. M., O. S. M., *Zur Geschichte der Verherung der Schmerzen Marias*, en «Theologisch-praktische Quartalschrift», 63 (1910) pp. 14-33; DISSARD, J., *La transixion de Notre-Dame*, en «Lectures», 155 (1918) pp. 257-286; BERNARD, R., *Notre-Dame des Sept-Douleurs*, en «Vic Spir.», 28 (1931) pp. 125-138; WILMART, A., O. S. B., *Atteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris 1932, pp. 505-536; JOURNET, C., *Notre-Dame des Sept-Douleurs*, coll. «Ca-

hiere de la Virgen», 2, París 1934; CONGAR, M. J., O. P., *Cajetan et la dévotion à la Compassion de Marie*. L'opuscule «De Spasmo», en «Vic Spir. Suppl.», 38 (1934) pp. 142-160; LUIS, A., C. SS. R., *Evolutio historica doctrinae de Compassione B. Mariae Virginis*, en «Marianum», 5 (1943) pp. 261-285; PAZZAGLIA, L., O. S. M., *La Donna del dolore*, II ed., Torino, Bertutti, 1944; RÉGAMEY, P., O. P., *La Compassion de la sainte Vierge*, en «Vic Spir.», 73 (1945) pp. 151-165; LÉPICIER, AUGUSTIN, O. S. M., *Mater Dolorosa. Notes d'histoire, de liturgie et d'iconographie sur le culte de Notre-Dame des Douleurs*, Editions Servites, SpA 1948; GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *La capacité de souffrir du péché en Marie Immaculée*, en «Angelicum», 31 (1954) pp. 352-357; PAZZAGLIA, L., O. S. M., *Il poema delle lacrime* (Catania), Ediciones Paulinas, 1958; BERTAUD, E., O. S. B., *Douleurs (Notre-Dame des Sept)*, en «DSP.», Beauchesne, París, fasc. XXIV (1957), coll. 1686-1701; ROSSI, A., O. S. M., *Il culto dell'A.*, en «Marianum», 21 (1959) pp. 347-357; GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *La valeur rédemptrice des douleurs de Marie*, en «Maria et Ecclesia», IV, páginas 383-390.

DOMINGO HÉLION (o de Prusia). — Nació en la Prusia polaca en 1384 y murió en 1460. Estudió en la Universidad de Cracovia, donde se dio al juego y al vicio. En 1409, a los 25 años, se convirtió y entró en la cartuja de S. Albano en Tréveris, en la que era prior Adolfo de Essen, el cual lo animó a la recitación del «Salterio de María» (50 Avemarías) junto con la meditación de los misterios de la vida de Jesús. D. H. compuso entonces 50 «fórmulas» que sintetizan los principales misterios de la vida de Jesús y de María y las unió a las 50 «Avemarías» (en aquel entonces sin la segunda parte, es decir, sin la «Santa María»). En 1415, Adolfo de Essen fue elegido prior de Tréveris; y muy pronto lo siguió D. H. como vicario suyo y capellán de la duquesa de Lorena, Margarita de Baviera. En 1421 ambos regresaron a Tréveris. Hacia 1429, Adolfo de Essen tuvo una visión simbólica relativa al Rosario rezado según el método de D. H. Vio, entre otras cosas, a Nuestra Señora rodeada de toda la corte celestial, la cual cantaba a María el Rosario, acompañando cada «Avemaría» de una de las cláusulas o misterios que D. H. le había añadido. Al nombre de *María* inclinaban todos la cabeza, mientras que al de *Jesús* todos doblaban la rodilla; terminaban después el canto de cada una de las 50 fórmulas con un «Alleluia». Todos daban vivamente gracias a Dios por los frutos de esta recitación. Luego se les oyó rogar con fervor para que Dios concediese, a todos los que recitasen el Rosario de esta manera,

la gracia de sacar provecho para su progreso espiritual, de perseverar y, después de la muerte, una singular recompensa en los cielos. Vio espléndidas coronas preparadas para cada uno de los Rosarios ofrecidos en alabanza de Dios y de su Madre. En fin, recibió la certeza de que todo aquel que lo rezase con las mismas inclinaciones y genuflexiones que él había visto hacer en el cielo, recibiría completa remisión de sus pecados. La narración de esta visión está contenida en un escrito de Adolfo de Essen (*De nobilitate, utilitate et fructuositate Rosarii beatæ et gloriosæ Virginis Mariæ*) encontrado después de su muerte (1439) y conservado en la biblioteca de la ciudad de Maguncia. Esta visión, que tuvo un influjo inmenso en la propagación del Rosario de D. H., cuyos principales propagadores fueron los cartujos de Tréveris, la narra D. H. en sus *Libri Experientiarum duo cum libello humilis confessionis* bajo el seudónimo de «Rupertus», narración 38, p. 233 de la copia conservada en la cartuja de Bosserville, hecha en 1869 de un manuscrito del s. xv que se halla en la biblioteca de Tréveris. Ambos libros están en forma de diálogo entre un joven religioso (junior) y otro más anciano (senior) llamado «Ruperto» (del proverbio ya en boga en aquel tiempo: «Experto crede Ruperto»).

D. H. es también autor del «Te coeli Regnam laudamus» (v.) aprobado por el obispo dominico Juan Du Mont, su amigo. Éste escribió un *Mariale seu de laudibus B. V.* citado por Alano de la Roche (el que por primera vez atribuyó la institución del Rosario a Santo Domingo). Tal vez en este libro hablase Du Mont del «Padre Domingo», confundido después, por Alano, con «Santo Domingo». El P. Thurston, S. J., no dudó en escribir, ya en 1911: «Il ne semble pas invraisemblable que la croyance du rapport entre saint Dominique et le Rosaire ait été suggérée à l'esprit d'Alain par une sorte de confusion entre Dominique, le Fondateur de l'Ordre des Frères Prêcheurs, et le chartreux Dominique (Dominicus Prutenus) qui, de fait, donna à la dévotion un grand développement, et semble avoir été le premier à suggérer la méditation sur les

mystères de la vie de Notre Seigneur» (DACL, art. Chapelet, col. 406). El Rosario de D. H. no desapareció ni siquiera cuando el «Salterio de María», restaurado por los dominicos bajo el nombre de «Rosario», hacia fines del s. xv, fue enriquecido por los papas con indulgencias.

BIBL.: GOURDEL, Y., *Le culte de la Très Sainte Vierge dans l'Ordre des Chartreux*, en Du Manoir, II, pp. 657-669.

DONES del Espíritu Santo en María. — Los D. son hábitos sobrenaturales que dan a las facultades del alma gran docilidad para obedecer prontamente a las inspiraciones de la gracia. La diferencia esencial entre las virtudes y los D. deriva de su diverso modo de obrar en nosotros: en la práctica de la virtud, la gracia nos hace *activos*, bajo el influjo de la prudencia; en cambio, en el uso de los D., suponiendo que poseemos su pleno desarrollo, se requiere por nuestra parte más docilidad que actividad. Los D. perfeccionan a las virtudes teologales y morales. Son siete (*Is.* 11, 2, 3): sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios.

Dios da estos dones a todos, juntamente con la gracia santificante: los da empero a cada uno con determinada medida. Sólo a María se los dio, por así decir, sin medida. Hagamos una breve reseña de todos ellos.

1.º El don de *consejo* perfecciona la virtud de la *prudencia*, haciéndonos juzgar prontamente y con seguridad por una especie de intuición sobrenatural lo que conviene hacer, especialmente en los casos difíciles. El *objeto* propio del don de consejo es la buena dirección de las acciones particulares. Fue maravilloso este don en María, que es llamada por la Iglesia «Madre del buen consejo». Efectivamente, el alma de María estuvo siempre vuelta hacia Dios, del cual percibía con suma facilidad todas las inspiraciones, de manera que a Ella, más que a ningún otro santo, se le pueden aplicar las palabras: «Tu guía será el buen consejo, y la prudencia te salvará» (*Prov.* 2, 11). Esta prontitud de María en dirigirse a Dios y recibir las divinas iluminaciones en todas las circunstancias de su

vida, mantenía en su alma una perfectísima paz.

2.º El don de *piedad* perfecciona la virtud de la *religión*, que es aneja a la *justicia*, produciendo en el corazón un afecto filial hacia Dios y una tierna devoción a las personas y cosas divinas, y que mueve a llevar a cabo con santa premura los deberes religiosos. Si pudiéramos penetrar con la mirada en el interior del alma de María, quedaríamos maravillados a la vista de los sentimientos de filial afecto para con Dios, inspirados en Ella por el don de la piedad, en todos los instantes de su santísima vida.

3.º El don de la *fortaleza* perfecciona la virtud de la fortaleza, dando a la voluntad un impulso y una energía que la hace capaz de obrar o de sufrir alegre e intrépidamente grandes cosas, superando todos los obstáculos. Si se considera, por un lado, la grandeza de la obra a cuya realización estaba María predestinada por Dios, y, por otro, las innumerables dificultades que hubo de afrontar, no por parte de la carne, ya que era inmaculada, sino por parte del demonio y del mundo, habría habido en Ella motivo más que suficiente para el desaliento. Pero, apoyándose en Dios, superó toda dificultad, venció todo peligro, y cumplió la ardua empresa de cooperar con Cristo al rescate del género humano. Esta gracia la hizo inmutable, como la roca, y la permitió descansar en Dios como un niño entre los brazos de su madre.

4.º El don del *temor* perfecciona al mismo tiempo la virtud de la *esperanza* y la virtud de la *templanza*: la virtud de la esperanza nos hace temer el desagradar a Dios y ser separados de Él; la virtud de la templanza nos desliga de los falsos deleites que podrían hacernos perder a Dios. Es, pues, un don que inclina a la voluntad al respeto filial a Dios, nos aleja del pecado porque le desagrada, y nos hace esperar en su poderosa ayuda. Pero aunque el temor de María fue grande, no fue servil. Llena como estaba de la gracia divina y toda pura, toda santa, no podía tener ningún castigo, como no podía temer el perder a Dios con el pecado (v. *Impecabilidad*). El temor de María era un temor reverencial, causado por un vi-

vísimo sentimiento de la infinita majestad de Dios y de su infinito poder.

5.º El don de la *ciencia* nos hace juzgar rectamente de las cosas creadas en sus relaciones con Dios; el don de *entendimiento* nos manifiesta la íntima armonía de las verdades reveladas; el don de la *sabiduría* nos las hace juzgar, apreciar y gustar. Los tres tienen de común que nos dan un conocimiento *experimental*, o casi experimental, ya que nos hacen conocer las cosas divinas, no por vía de razonamiento, sino por medio de una luz superior que nos las hace comprender como si tuviésemos experiencia de las mismas.

El objeto del don de la ciencia lo constituyen, por consiguiente, las *cosas creadas* en cuanto *nos conducen a Dios*, del cual todas proceden y son conservadas. Son como escalones para subir a Él. Y a la Madre de su divino Hijo, no sólo concedió Dios un vasto conocimiento de las cosas sobrenaturales y naturales, sino que le infundió también ese instinto divino que la hacía apta para juzgar con certeza el valor de las cosas divinas y cómo todo cuanto cabe en el saber humano va a convergir a la fuente de toda verdad, Dios. De lo cual son prueba manifiesta aquellas profundas palabras que María pronunció cuando fue saludada por Santa Isabel como Madre del Verbo.

6.º Afín al don de la ciencia es el don del *entendimiento*: éste (y en esto se distingue de la ciencia) no se limita a las cosas creadas, abarca también todas las *verdades reveladas*, penetrando su íntimo significado. Es cierto que no nos hace conocer los misterios, pero nos hará comprender que, pese a su oscuridad, son *creíbles*, y que están en perfecta armonía entre ellos y con lo que hay de más noble en la razón humana, con lo cual se confirman los motivos de credibilidad. Y así como el Espíritu Santo se complació en escoger a María para su amada esposa, del mismo modo quiso adornarla también con el precioso don de entendimiento, a fin que, además de la luz de la fe que la iluminó en torno a los misterios, recibiese también otros destellos de viva luz, ordenados a darle inteligencia profunda

de los designios y misterios divinos, especialmente de aquel inefable misterio que debía cumplirse en Ella, como se echa de ver por la respuesta que dio al saludo de Isabel. Nadie como Ella poseyó de manera tan clara el «sentido de Cristo».

7.º El más perfecto entre los D. del Espíritu Santo es el don de la *sabiduría*. Perfecciona la virtud de la caridad, y reside, al mismo tiempo, en el entendimiento y en la voluntad, derramando en el alma luz y calor, verdad y amor. Es como un compendio de todos los demás D., lo mismo que la caridad compendia todas las otras virtudes. El don de sabiduría puede, pues, considerarse como un don que, perfeccionando la virtud de la caridad, nos hace discernir y juzgar de Dios y de las cosas divinas en sus más altos principios y nos las hace gustar. Y respecto de María, así como recibió, más que cualquier otra criatura, una gran participación de la virtud de la caridad divina, así poseyó también, con incomparable perfección, el don de la sabiduría. Por medio del mismo supo Ella discernir, como por instinto, las cosas divinas de las cosas humanas. Esta sabiduría celestial inundaba su alma de una dulzura infinita, puesto que «conversar con la sabiduría nada tiene de amargo, y vivir con ella no da tedio, sino consolación y gozo».

DUNS SCOT, O. Min. — Nació en Duns, Escocia (por lo que es llamado «Escoto»), hacia 1265. Entró en la orden de los Menores hacia 1280 y fue ordenado de sacerdote el 17 de marzo de 1291. Después de haber estudiado durante algunos años teología en París, retornó a la patria (hacia 1298) y enseñó teología en Cambridge. El 26 de julio de 1300 comentó en Oxford las «Sentencias». En 1302-1303 enseñó teología en París. El 25 de julio de 1303, habiendo rehusado suscribir la petición de Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII, tuvo que suspender su enseñanza en París. El 18 de noviembre de 1304 fue presentado por su General Gonzalvo de España para el grado de Doctor en la Universidad parisiense, grado que consiguió en 1305. Llega a ser Regente del «Estudio» de los Menores y

sostiene una solemne disputa «de quodlibet». Hacia fines de 1307, fue trasladado a Colonia, donde murió el 8 de noviembre de 1308. Por la agudeza de su ingenio, sus mismos contemporáneos le dieron el título de «Doctor Sutil».

La doctrina mariana de D. S. se halla casi exclusivamente en el *Opus Oxeniense* (In III Sent., dist. III, q. 1, ed. Vivès, t. XIV) y en la *Reportatio Parisiensis* (In III Sent., dist. III, q. 1, ed. Vivès, t. 23).

D. S. solamente trata «ex professo» tres cuestiones marianas (las mismas que solían tratar los teólogos de su tiempo): 1) la maternidad divina; 2) la virginidad perpetua; 3) la concepción de María.

Sólo hacia fines del s. xv y comienzos del xvi, con un crescendo continuo, los Franciscanos comenzaron a dar a D. S. los títulos de «Doctor Mariano», «Doctor Sutil y Mariano», «Doctor de la Inmaculada Concepción».

La fama de «Doctor Mariano» y de «Doctor de la Inmaculada Concepción», más que en lo que «escribió» D. S. se basa en lo que, al parecer, habría «dicho» —según la leyenda— en la solemne y pública disputa tenida en la Universidad de París, después de la cual todos los doctores de la misma habrían quedado estupefactos y persuadidos ante las innumerables razones propuestas por Escoto; en cambio, aquellos doctores que no se adhirieron a las razones de Escoto, tanto en París como en las demás ciudades de Francia, habrían sido castigados con la privación de muchas dignidades. Pero todo esto es leyenda anacrónica, inventada y contada por primera vez por un escritor anónimo (hoy identificado con Francisco de Rímini, O. Min.) que vivió 125 años después del hecho, en el célebre sermón *De Conceptione Virginis* sobre el tema «Necdum erant abyssi et ego iam concepta eram (erróneamente atribuido, en el s. xvii, a S. Bernardino de Siena). El doctor crítico franciscano A. Emmen, reconoce y demuestra la falta de consistencia de todas las afirmaciones relativas a la solemne disputa mencionada y se las atribuye todas al autor del sobredicho discurso «Necdum...» (F. Emmen, A., O. F. M., *Historia opuscu-*

li medioevalis «Necdum erant abyssi» olim S. Bernardino Senensi adscripti, en «Collectanea Franciscana», 14 [1944] pp. 148-185). Insignes críticos franciscanos, además del P. Emmen, han reconocido la inexistencia de semejante disputa parisiense con esa solemnidad pública: por ejemplo, el P. Celestino Piana (*L'Immacolata Concezione. Storia ed esposizione del dogma*. VIII Settimana di spiritualità promossa dall'Università Cattolica del S. Cuore, Vita e Pensiero, Milán 1954, pp. 7-8); el P. Francisco de Guimarães, O. F. M. Cap. (Cf. *La doctrine des Théologiens sur l'Immaculée Conception de 1250 à 1350*, en «Etudes Franciscaines», 4 [1953] p. 173). Con razón escribió Laurentin: «Il ne reste rien, sans doute, du «mythe» de Scot triomphant dans une dispute solennelle (quelqu'un a-t-il jamais ici-bas triomphé par la discussion d'idées fortement ancrées?) de l'opposition des docteurs parisiens, et implantant, par ce coup d'éclat, l'immaculisme...» (*L'Immaculée Conception. Derniers travaux du Centenaire de la définition dogmatique du 8 décembre 1954*, en «Supplement de La Vie spirituelle»), diciembre 1959, p. 547).

Pero resulta que los entusiastas de D. S. que le han creado la fama de «Doctor de la Inmaculada» (como lo muestran sus mismos asertos) se fundaron todos ellos en dicha disputa solemne y pública y en los estrepitosos efectos de la misma, más que en lo que D. S. dejó escrito en su Comentario a las «Sentencias de Pedro Lombardo». Por ejemplo, en 1904 (con motivo del cincuentenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción) el Ministro General de los Hermanos Menores de aquel tiempo, en el periódico oficial de la Orden, hablando de D. S., en relación con la Inmaculada, hacía una clara distinción entre los «escritos» y las «palabras» de D. E., y afirmaba que, mientras en los «escritos» el Sutil defiende sólo muy débilmente, como «probable», la piadosa sentencia, con las «palabras», en cambio, va mucho más allá: «Hic [D. S.] revera in scriptis sententiam affirmativam remissius docuit, tamquam solum probabilem... Verbis autem longe acrior defensor fuit. Et quod in celeberrima dispu-

tatione Parisiensi [he aquí la única gran base de la gloria en pro de la Inmaculada de D. S.] ipsam Universitatem Doctorum in suas traxerit partes, nulla unquam oblivione obruetur, et *singulare* [he aquí en qué se basa el «singular» mérito de Escoto] in Christianitatem meritum *in aeternum erit*. Quae Universitas tunc festum Conceptionis statuit celebrare» (Cf. *Acta Fratrum Minorum Immaculatam Conceptionem B. M. V. concernentia anno ab eius definitione recurrente quinquagesimo, in lucem edita iussu et auctoritate Rmi. P. Dyonisii Schuler, totius Ord. Fr. Min. Glis., Ad Claras Aquas 1904*).

Demostrada la inconsistencia histórica de semejante polémica pública y solemne, los defensores de D. S. como «Doctor de la Inmaculada» se vieron constreñidos a replegarse a los escritos de D. S. sobre la Inmaculada. Pero de la lectura del texto, hecha sin preconcebidas opiniones, resulta que D. S. no demostró «el hecho» de la Inmaculada Concepción, sino solamente «la posibilidad» de semejante hecho, destacando las dificultades que se oponían, en aquel tiempo, a la posibilidad y a la conveniencia de dicho privilegio (dificultad ya sustancialmente resuelta antes de D. S., mediante la fundamental distinción entre redención «preservativa» y redención «liberativa», conocida ya y aplicada a la dificultad antes de D. S.). Que D. S. se haya limitado a probar sólo la «posibilidad» del hecho de la Inmaculada Concepción lo admiten los escritores tanto franciscanos como no franciscanos (Cf. «Eph. Mar.», 7 [1957] pp. 414-415). Recientemente el P. Pedro de Alcántara Martínez, O. F. M., después de haber analizado el texto íntegro de la cuestión de D. S. sobre la Inmaculada Concepción, concluyó: «De todo esto se deduce una conclusión importante. La principal intención de Escoto fue probar que la Inmaculada Concepción era *posible* y que los argumentos en contra eran perfectamente rechazables... Escoto, pues, realizó un trabajo meritorio; demostró *la no repugnancia, la posibilidad* del privilegio, pero de aquí a proponer una explicación teológica del mismo va mucha distancia. La única razón que

nos presenta para afirmarlo es *la posibilidad...*» (*Escoto y la Bula «Ineffabilis»*, en «Est. Mar.», 13 [1953] p. 320).

En fin, bien está que digamos que D. S., según el P. E. Longpré, O. F. M., en los «Theoremata» (*Theor. XIV, 27*) negó en «los términos más explícitos» la Inmaculada Concepción (Cf. «Et. Francisc.», 7 [1956] p. 42). Y resulta que, según el P. Balić se puede decir que el testimonio de los códices, como el del mismo Escoto y la tradición jamás ininterrumpida, constituyen, considerados en sí mismos, una *prueba suficiente* de argumentos externos para una prudente afirmación de la autenticidad escotista de los *Theoremata* (Cf. *La questione scotistica* de los «Theoremata», en «Riv. di Filos. neoscol.», 30 [1939] p. 238).

El P. Balić (y después de él también otros) para eludir la afirmación del P. Longpré, hacía notar que la cláusula «sicut dicitur» era una anotación explicativa añadida por los comentaristas (scilicet ab aliis, non ab ipso [Escoto]; Cf. ed. Vivès, V, 42 a.). Escoto, por consiguiente —según el P. Balić— no habría hecho más que reproducir la sentencia de otros («sicut dicitur») y no la suya propia. Pero el P. Longpré (tenaz en negar la autenticidad escotística de los «Theoremata» por negarse en ellos explícitamente la Inmaculada Concepción), hacía notar, a su vez, al P. Balić que la cláusula «sicut dicitur» es *interpolada*, una vez que no se halla en los manuscritos de Milán, de Klosterneuburg, de Praga, etc.: «Le texte du théorème XIV, 27, qui se lit dans toutes les éditions, de Maurice du Port au R. P. Balić, est un faux. Les Editeurs l'ont vu et su parfaitement» (l. c., p. 42).

BIBL.: BALIĆ, C., O. F. M., *Joannis Duns Scoti Doctoris Mariani Theologiae Mariana elementa*, Sibenik 1933; INNOCENTI, B., O. F. M., *Il concetto teologico di maternità divina in G. D. S.*, en «Studi Francescani», 3 (1931) pp. 404-430; LEDOUX, A., O. F. M., *D. S., Dottore di Maria*, en «Rivista Mariana Mater Dei», a. 1933, pp. 13-19; 17-22; 47-51; URIBESAGO, I., *La Corredención Mariana a la luz de la Cristología de Escoto*, en «Est. Mar.», 3 (1944) pp. 219-327; BALIĆ, C., *Il reale contributo di G. S. nella questione dell'Immacolata Concezione*, en «Antoniano», 29 (1954) pp. 457-496; Id., *Joannes D. S. et historia Immaculatae Conceptionis*, en «Antoniano», 30 (1955) pp. 386-440; 486-488; Id., *De regula mariologica Joannis Duns Scoti*, en «Euntes docete», 9 (1954) pp. 110-133; ROSCHINI, G., D. S. e *l'Immacolata*, en «Marianum», 17 (1955) pp. 183-258; *Ancora su S. e l'Immacolata*, en «Palestra del Clero».

35 (1956) pp. 565-567; *Risultanze sul dibattito su S. e l'Immacolata*, ibid., 1054-1061; *Riccardo da Brimwyche o D. S.*, en *Marianum*, 18 (1956) pp. 206-211; *Radulphus de Hotoi, Immaculatae Conceptionis in Universitate parisiensi primus assessor*, ibid., 17 (1957) pp. 142-146; Un artículo del P. Amorós su S. e *l'Immacolata*, ibid., pp. 372-407; *Questioni su D. S. e l'Immacolata*, en «Eph. Mar.», 19 (1957) pp. 372-407; L. BABBINI, *Ancora su D. S. Dottore dell'Immacolata*.

Valutazione delle tre Replique del Revmo. P. G. Roschini, Génova 1958, en 8.º de 234, pp. 245-270; L. BABBINI, *G. D. S. e la storia dell'Immacolata Concezione*, en «Palestra del Clero», a. 1956, pp. 414-415; Id., *Verso la fine d'una controversia su S. e l'Immacolata*, ibid., pp. 850-854; Id., *Giov. Duns Scoti, Dottore dell'Immacolata*. Risposta a G. Roschini, Centro di Studi Francescani Liguri, Génova 1957, en 8.º, 44 pp.

E

EADMERO DE CANTORBERY. — Monje benedictino inglés que vivió entre los siglos XI y XII. Fue secretario, discípulo y biógrafo de S. Anselmo de Aosta durante el tiempo en que ocupó la cátedra episcopal de Cantorbery (de 1093 a 1109). Era humildísimo (gustaba de llamarse «un hombrecillo deforme cualquiera y verdadero gran pecador») y también devotísimo de la Virgen. Su *Tractatus de Conceptione sanctae Mariae* (publicado por los PP. H. Thurston y Th. Slater, Herder, Friburgo Br. 1904), el primero en su género, le dio el derecho de ser saludado como «el primer teólogo de la Inmaculada». Ha sido también publicado, con traducción italiana, junto con el *De Excellentia V. M.* (PL 159, 557c-580c) realizada sobre el texto del códice manuscrito 371 del «Corpus Christi College» de Cambridge, por la «Librería Mariana Editrice» de Roma.

Pertenece también a E. de C. el *De IV virtutibus Mariae* (PL 159, 579d-586d): v. Barré, H., *Le «de quator virtutibus» et son auteur*, en «Eph. Mar.», 3 (1953) pp. 231-244.

BIBL.: EADMEROS, O. S. B., *Die Empfängnis der seligsten Jungfrau*, Erstmals übertragen von Carl Freckes, Paderborn 1954, 64 pp.; GEBIEN, G., O. P., *Le premier théologien de l'Immaculée Conception, le «Virgo Immaculata»*, V, pp. 90-136; ID., *Alcune belle preghiere di Eadmero (1141) alla Vergine Immacolata, Regina del Cielo e della terra*, en «Vita cristiana», 23 (1954) pp. 601-620.

ECUADOR. — También el E., lo mismo que todas las demás repúblicas sudamericanas, recibió de exploradores y conquistadores —Sebastián de Benalcázar, fundador de Quito, y Gonzalo Pizarro, cuya piedad mariana es bien conocida— un poderoso empuje hacia María, reforzado después por

los misioneros mercedarios, franciscanos, dominicos y jesuitas, por todo lo cual se multiplicaron rápidamente en el E. los santuarios marianos, entre ellos el de «El Quinche» (1586) en Quito, el de «Guálupo» (1581) junto a Quito, el de «La Merced» o «del Terremoto» de Quito (1537) en la provincia de Pinchincha, el de «El Cisne» en la provincia de Loja, el de «El Rosario» en la provincia de Cuenca y el de «N.ª S.ª del Rosario de Agua Santa de Baños» en la diócesis de Ambato, solemnemente coronada y proclamada «Reina de las misiones del Oriente Ecuatoriano» el 13 de diciembre de 1959.

También en el período de la independencia, la devoción a María no fue menos viva y sentida. Por aquel entonces los conjuradores que tuvieron en Quito su sesión para la primera proclamación de la república, se encomendaron con fervor a Nuestra Señora rezándole la «Salve Regina» (Cf. Vargas Ugarte, *Historia del Culto de María en Ibero-América*, L. I, c. 13). La personalidad más conocida en la historia de la independencia, Antonio José de Sucre, atribuyó a Nuestra Señora su victoria de Pinchincha, que selló la independencia nacional (Cf. Fr. Jorge de Lauria, O. M., *La Sma. Virgen de la Merced y el Ecuador*, Quito 1941).

En el período de la independencia. N.ª S.ª de la Merced fue universalmente reconocida como Reina y Protectora de los ejércitos ecuatorianos. En su santuario se conservan todavía, como elocuentes muestras de gratitud, los bastones presidenciales de tres grandes presidentes: Rocafuerte, García Moreno y Caamaño (Cf. Vargas Ugarte, *op. cit.*, L. IV, c. 4).

El 15 de marzo de 1875, García Moreno

consagró con solemne acto la República del E. al Sagrado Corazón de Jesús y al Purísimo Corazón de María. La victoria conseguida por el ejército de García Moreno sobre las fuerzas de Franco, fue atribuida por la Asamblea Constitucional «a la poderosa intercesión de la Santísima Virgen, bajo la advocación de la Merced» (Cf. Matovelle, J., *Imágenes y Santuarios de la Virgen Santísima en América Española*, Quito 1910, p. 207).

Merecen particular relieve dos manifestaciones prodigiosas de Nuestra Señora en Quito. La primera aconteció hacia finales del año 1696. Alrededor de 500 fieles recorrían procesionalmente las calles de la capital rezando el Rosario para implorar de N.ª S.ª de la Nube la curación del obispo. En el momento mismo en que todos se arrojaban para recitar el «Gloria Patri», algunas personas señalaron a las demás una visión maravillosa: sobre una nube, en dirección a las aldeas de El Quinche y de Guáulupo, se había formado una imagen perfecta de María con el Niño en los brazos, semejante a N.ª S.ª de «la Antigua» venerada en la catedral de Sevilla. En el archivo de la archidiócesis de Quito se conservan todavía los testimonios de los que habían comprobado el prodigio.

La segunda manifestación es la que se dio, también en Quito, el 20 de abril de 1906, en el colegio de «S. Gabriel», dirigido por los PP. Jesuitas: la imagen de la Dolorosa (en cromolitografía de 50 cm. por 30 cm.), fijada en un tabique del refectorio, bajaba y levantaba majestuosamente las pupilas. Este prodigio fue oficialmente reconocido, después de un proceso canónico en toda regla, por la competente autoridad eclesiástica (Cf. Jouanen, S. J., *El milagro de la Dolorosa del Colegio*, 1931; Maucero, L., S. J., *La Dolorosa del Colegio: Proceso Canónico*, ed. 2.ª, Quito 1931).

BIBL.: MATOVELLE, J., *Historia del culto a Nuestra Señora de las Mercedes en la República del Ecuador*, Quito 1910; ESPINOSA POLET, J., S. J., *Le culte marial dans la République de l'Equateur*, en Du Manoir, V. Paris 1958, pp. 419-431.

EFRÉN (S.) SIRO. — Nació en Nisibi, en Siria, en el año 306 o 307, de padre pagano

y sacerdote de los ídolos. A los 15 años de edad lo echaron de casa por su simpatía hacia los cristianos. Fue acogido por el obispo de Nisibi, Santiago, y a los 18 años recibió el bautismo y en seguida el diaconado. Cultivó con pasión el estudio de la Sagrada Escritura y de la teología. En el 363 se trasladó a Edesa, donde fundó y dirigió una escuela que más tarde se hizo célebre. Es el más fecundo entre los escritores siros (escribió cerca de 3.000.000 de estrofas). Fue llamado «el sol de los siros», «la cítara del Espíritu Santo». Benedicto XV lo declaró «Doctor de la Iglesia» en 1920. «S. Efrén —según Ricciotti— es uno de los Padres que han hablado más de María en todos los siglos; y es, sin ambages, el más abundante en esta materia entre sus predecesores y contemporáneos» (S. *Efrem Siro*, v. bibl., p. 169). Y el P. Ortiz de Urbina dice de él que «se le puede llamar el primer Doctor Mariano que hallamos en la lista de los Santos Padres» (*La Mariología nei Padri Siriaci*, en «Orient. Christ. Period.» [1935] p. 103).

BIBL.: I. FUENTES: 1) MÖBARAK-ASSEMANI, S. P. N. *Ephraem Syri opera omnia quae extant, graece, syriace, latine*, seis vols., Roma 1742-1746. Los escritos en lengua «siriaca» son por lo general auténticos; los que están en «griego», algunos al menos, no son auténticos; los que están en «latín» no son, generalmente, auténticos; 2) LAMY, TH. I., *S. Ephraem Syri hymni et Sermones*, 4 vols., Mechliniae 1882-1902; se les considera, generalmente, auténticos; 3) AUCHER-MAESINGER, *Evangelii concordis expositio facta a S. Ephraemo*, Venetis 1876; también éstos son considerados auténticos; 4) RICCIOTTI, G., *Inni alla Vergine*, traducción íntegra de la lengua siriaca, F. I. U. C., Roma 1925. Son 20 himnos.

II. ESTUDIOS: LANTSCHOOT, A., O. Fr., *Ephrem en de H. Maagd*, en «Handelingen van het Vlaamsch Maria Congres te Brussel», 1921, I, pp. 185-189; LEBOUR, L., *La doctrine Mariale Ephrémienne*, en «Mém. et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles», 8-11 septembre 1921, I, pp. 54-64; BOVER, J., *S. Ephraem Doctoris Syri, testimonia de universali B. M. V. Meditatione*, en «Ephem. Theol. Lov.», 4 (1927) págs. 161-179; GIBNETTI, M., *Un precursore di Eusebio: S. E. e la Mariologia*, extr. de «La Scuola Catt.», 1931; HÄMMERSBERGER, L., *Die Mariologie der Ephremischen Schriften*, Innsbruck 1938, 87 pp.; VONA, C., *Alcune osservazioni sugli Inni alla Vergine di S. Efrem*, en «Euntes docete», 6 (1953) pp. 381-384; BECK, E., O. S. B., *Die Mariologie der echten Schriften Ephraems*, en «Orchrist.», 40 (1956) pp. 22-39; KRUEGER, P., *Inwiefern gilt Maria im echten und angeblichen Schriftum Ephraems des Syriers als Stellvertreterin der Menschheit*, en «Diehieggeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria», pp. 109-118; ORTIZ DE URBINA, S. J., *¿Vale el testimonio de S. Efrén en favor de la Inmaculada?*, en «Est. Ecl.», 28 (1954) pp. 417-422; KRUEGER, P., *Die Somatische Virginität der Gottesmutter im Schriftum Ephraems des Syriers*, en «Alma Socia Christi», V, 1, pp. 46-86; RICCIOTTI, G., *S. Efrem Siro poeta della Madonna*, en «Fulgens Corona», Roma 1954, pp. 115-121.

EGBERTO DE SCHOENAU. — Fue hermano de Santa Isabel, la célebre vidente de Schönau. Hizo sus estudios en la escuela de S. Víctor de París. Hacia el 1166 fue elegido abad de Schönau. Murió en 1184.

F. W. E. Roth (en la obra *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebbe Ekbert und Emenco*, Bruen 1884, pp. 187-342) publicó algunos escritos de E. entre los cuales se halla un comentario o tratado sobre el «Magnificat» (pp. 230-247), un comentario al fragmento evangélico *Missus est* (pp. 284-263), varias meditaciones o plegarias y fragmentos de discursos. La edición se hizo tomando como base un manuscrito de fines del s. XII. Acaso sea también de E. el *Sermo panegyricus ad beatam virginem Deiparam* reproducido por Migne en el *homenario* de Pablo Diácono (PL 95, 1514-9) y entre las obras espurias de S. Bernardo (PL 184, 1009-1014), y en el Burassé, VI, 1065-9. Se lo atribuyen también a E. Mabilion (PL 184, 1009) y Dom Wilmart (*Auteurs spirituels et textes dévots du M. A., Latin*, París 1932, p. 421 [10] y nota 4). Es evidente en E. la influencia de S. Bernardo.

BIBL.: BARRÉ, H., *Une prière d'Ekbert de Schönau au saint Cœur de Marie*, en «Eph. Mar.», 2 (1952) pp. 409-423.

EGHER, ENRIQUE. — Nació en 1328 en Kalkar, se doctoró en París y enseñó en las Universidades de Colonia y Tréveris. Fue ordenado de sacerdote en 1360, y entró en 1365 en la cartuja de Colonia, donde profesó al año siguiente. Ejerció el cargo de Prior en varias cartujas, entre ellas la de Colonia, donde murió en 1408. A la luz del día (probablemente hacia 1366), tuvo la visión de la Virgen acompañada de otras dos vírgenes, la cual le dijo, entre otras cosas, de qué manera él habría podido componer un salterio más perfecto diciendo un «Pater» y a continuación diez «Ave María» y siguiendo así hasta llegar al número de 15 «Pater» y 150 «Ave María». En una carta escrita a E. por el cartujo Juan Dotz (profeso de la cartuja de Maienza) se lee: «Un hermano anciano me ha dicho que una vez supo de vos que la B. Virgen se os había aparecido diciéndoos: «Conozco tu deseo, y sé que tú me servirías de un modo más grato si su-

pieses en qué consiste. Yo te digo que me harías un gratísimo homenaje, si me rezaras devota y atentamente todos los días posado en tierra cincuenta veces el saludo angélico». E. le respondió: «Respecto a saludo angélico y al número de veces que debe recitarse, date cuenta de que el jubileo es un número místico de la gracia y del perdón; por consiguiente, la recitación de 50 «Ave María» es del agrado de la Bienaventurada Señora y gloriosa Virgen María. Los antiguos amigos saludarme con un Ave María» (Ms. de los Archivos de la Gran Cartuja, Fondos de Tréveris, A-5, 242, a, p. 28). Al no negar la visión (y debía haberlo hecho de no haberla tenido) E. la confirma.

La tradición manuscrita nos hace saber que desde entonces E. rezó dicho «Salterio» (así llamado por su analogía con el Salterio Davidico, compuesto de 150 salmos) todos los días, y que, habiendo manifestado semejante revelación a un prior de una cartuja de Inglaterra, «este Salterio o manera de honrar a María se difundió hasta tal punto que no había ningún ciudadano que no tuviera un rosario de 15 décadas y que probase bocado antes de haberlo rezado» (Así don Juan Lottley, en *Origo et series Priorum Carth. in Colonia*, Archiv. Gen. Charth., Fondos de Colonia, ms. A-5, 65, b2, p. 17).

Escribió el *Psalterium B. M. V.* de 150 palabras en versos que comienzan con «Ave Virgo Virginum», editado por Balinghem en 1624, «Parnasus Marianus», p. 305, por Dreves (An. hymn. Medii Aevi, Leipzig, XXXVI, 5) y por otros autores.

BIBL.: GOURDEL, Y., *Le culte de la Très Sainte Vierge dans l'Ordre des Chartreux*, en Du Manoir, II, pp. 652-657.

EGIPTO. — Los cristianos de E., debido a la estancia de la Sagrada Familia en aquella nación (sobre cuya estancia se han multiplicado las leyendas), gustan de considerar a su patria como una segunda Palestina o «Tierra Santa». De aquí la devoción de los egipcios a María, devoción que, con la herejía de los «coliridianos» (v.), denunciada por S. Epifanio, se llegaba, según parece, a la adoración de la Virgen, mediante

la ofrenda de sacrificios. Una particular bendición dada por la Virgen, durante su estancia, explicaría —según la leyenda— el florecimiento de la vida ascética y monástica en E., por lo cual, especialmente después del Concilio de Efeso, varios monasterios fueron consagrados a Nuestra Señora, junto con muchísimas iglesias dedicadas a la «Virgen» o a la «Madre de Dios», comenzando por aquella gran basílica erigida en Alejandría por el Patriarca Alejandro (313-326), y que en el siglo V estaba dedicada con toda seguridad a la Madre de Dios. El historiador Abú Sâlih (Cf. Evetts, B. F. A., *The Churches and Monasteries of E. ... attributed to Abú Sâlih, the armenian, translated*, Oxford 1895), contaba en sus tiempos más de 55 dispersas por todo E. (p. 47), algunas de las cuales son santuarios (considerados como lugares en los que la Virgen habría morado y obrado milagros), metas de peregrinaciones para cristianos y musulmanes (los cuales son devotísimos de la Virgen, por estar convencidos de que pertenecía al Islam). La arquitectura actual de tales santuarios se remonta, de ordinario, al s. XII o al XIII (Cf. Munier, H., *Les Monuments Coptes d'après les explorations du P. Michel Jullien*, en «Bull. Société d'Archéologie Copte», 6 [1940] p. 143). Se cuentan algunas apariciones de la Virgen a los santos mártires Julián y Basilisa en el día de su boda (Cf. P. Cheneau d'Orléans, O. F. M., *Les Saints d'E.*, Jerusalén 1923, t. I, p. 55); al ermitaño S. Jorge el Egipcio para animarlo durante su suplicio (Ibid., t. II, p. 132); a San Juan Kolobos (Cf. Amelineau, *Histoire des Monastères de la Basse E.*, en «Annales du Musée Guimet», t. XXIII, pp. 365-381; Vie de Jean Kolobos) y al monje copto Juan Kamé († 859), en sus últimos momentos (Cf. Wite, *The History of the Monasteries of Nitria and of the Scetis*, New York 1932, p. 306). Es también conocida la intervención de María en la conversión de Santa María Egipcíaca (Cf. Cheneau d'Orléans, *op. cit.*, p. 460).

También en nuestros días el pueblo egipcio (cristianos, coptos, católicos y musulmanes) es muy devoto de la Virgen. La fiesta mariana más solemne es la del 22 de

agosto, en memoria de la apertura de la tumba de María. La precede un riguroso ayuno de 15 días; todos, cristianos y musulmanes, hombres y mujeres, grandes y pequeños, lo observan escrupulosamente, persuadidos de que la Virgen los castigaría si lo violaran. En tales ocasiones se hacen peregrinaciones a los diferentes santuarios marianos. Los hombres van a pie o montados en un jumento, las mujeres en camellos ajaezados con baldaquinos, ordinariamente rojos, ocultas a las miradas de los transeúntes, cantando himnos y lanzando gritos de júbilo, sobre todo al atravesar algún pueblo. Las distintas caravanas poseen una orquesta de instrumentos de viento y tambores. Llevan solemnemente un exvoto, acompañado por devotos que cantan y danzan. Los santuarios son fastuosamente adornados con tal motivo, para acoger a los varios millares de peregrinos, los cuales permanecen durante varios días en los alrededores de los santuarios, con el privilegio de pasar la noche en sus patios o dentro del mismo templo. Los peregrinos, una vez dentro del santuario, tocan devotamente con sus manos las imágenes, las besan, e imploran en alta voz la protección de la Virgen y le dan gracias por algún beneficio recibido. Ordinariamente esperan para bautizar a sus hijos en estos santuarios marianos, con ocasión de la fiesta, e imponen frecuentemente a sus hijas el nombre de María.

BIBL.: MUYSER, J., *Marías heiligkeit in E. Een studie de Koptik Maria-Literatur*, 1935; FREITAG, A.-GRAF, G., *Aegypten*, en «Lex Marien», I, coll. 46-49; BASSETTI-SANTI, G., O. F. M., *La dévotion populaire Mariale en E.*, en Du Manoir, II, pp. 63-74.

EJÉRCITO AZUL («Blue Army»). — Es una Pia Unión fundada por el sacerdote Harold V. Colgan, párroco de Plainfield (Dióc. de Newark, U. S. A.). Gravemente enfermo y ya en la agonía, se encomendó con viva fe a la Virgen, prometiéndole que, si le devolvía la salud, pasaría el resto de la vida predicando al pueblo su bondad. Escuchado de modo maravilloso, se mantuvo fiel a la promesa, y hablaba fervorosamente al pueblo dos veces por semana, desde el púlpito, de las prerrogativas de María. En la primavera de 1947 el obispo

de Leiría impartió la bendición a la imagen de N.ª S.ª de Fátima, destinada a recorrer las vastas regiones de América. Aprovechando esta ocasión, Colgan dio principio a su E. A. para que predicase el mensaje de Fátima, sintetizándolo en los tres puntos siguientes: 1) especial devoción al Corazón Inmaculado de María; 2) recitación diaria de la tercera parte del rosario; 3) cumplimiento de las obligaciones del propio estado, con todos los sacrificios que ello imponga. «Nosotros —decía desde el púlpito Colgan— seremos el E. A. de María y de Cristo contra el ejército rojo del mundo y del demonio.»

La iniciativa de Colgan, ayudada por el escritor Juan Haffert, tuvo un rápido y notable éxito, al que contribuyó el periódico «Soul», órgano de la asociación. El número de adictos, de mil que eran en 1950, ha llegado a 15 millones, pertenecientes a 57 países. En la misma ciudad de Moscú, en las capillas de los embajadores de las diferentes naciones está puesta a la veneración la imagen de N.ª S.ª de Fátima.

Varias naciones tienen su propia revista. En Italia se publica «La luce di Fatima».

BIBL.: DE ANGELIS, S., *De fidelium associationibus*, vol. II, d'Auria, Nápoles, 1959, pp. 201-206.

ELEUTERIO (S.). — Fue obispo de Tournai hacia 456-531. Se le atribuyen los tres siguientes sermones, de autenticidad dudosa: 1) el *Sermo de Incarnatione* (PL 65, 91d-93c); 2) el *Sermo in die Natali Domini* (PL 65, 93d-96d); 3) el *Sermo in Annuntiatu*. (PL 65, 96d-99a). Cf. Laurentin-Table, p. 135.

ELIGIO (S. ps.). — Murió en el 660. Se le atribuyó erróneamente la *Homil. 4 in die Purif.* (PL 87, 597b-603b) del s. IX (v. Laurentin-Table, p. 137).

ELINANDO DE FROIMONT. — Fue monje cisterciense, muerto en 1212, autor de sermones para las fiestas de María (PL 212, 529-544, 636-668).

EL SALVADOR. — La república de E. S., la primera tierra descubierta por Cristóbal Colón, se jacta del célebre santuario de

N.ª S.ª de la Paz y de una antigua imagen venerada en la iglesia parroquial de S. Miguel. Es una imagen bastante grande: en el brazo derecho tiene al Niño, y en la izquierda un ramito de olivo, símbolo de la paz. El 21 de septiembre de 1787, durante la amenazadora erupción del volcán Chaparrastico, los habitantes de S. Miguel la llevaron en procesión y fueron preservados de todo mal. Fue más tarde verdadera «pacificadora» durante las guerras y las discordias posteriores a la independencia. Se la eligió también como testimonio de paz entre las poblaciones de S. Miguel y de Monual. La veneradísima imagen fue solemnemente coronada, en nombre de Benedicto XV y con su autoridad, por el arzobispo Dueñas, el 21 de nov. de 1921.

BIBL.: ARGÜELLO, F., *Le Culte Mariale en Amérique centrale* (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá) *et aux Antilles* (Cuba y Puerto Rico), en Du Manoir, V, París 1958, pp. 297-304.

EMINENCIA (Principio mariológico de). — Expresa las relaciones de María Santísima con las demás puras criaturas. Suele formularse así: «Todo don o gracia concedido a una pura criatura tuvo que ser también concedido a María Santísima, o formalmente, o equivalentemente, o eminentemente.»

Sin embargo, hay que tener presente que el principio de e., más bien que un principio que subsiste por sí, es una fórmula particular del principio de «conveniencia» (v.): es, en efecto, conveniente que se le conceda, de algún modo, a la Madre de Dios lo que fue concedido a los siervos de Dios. De algún modo: es decir, de un modo equivalente (por ejemplo, ciertas señales portentosas verificadas en el nacimiento de algunos santos, como presagio de su futura grandeza, se verificaron también de modo equivalente en María por medio de los vaticinios que la anunciaron previamente, o más bien de una manera eminente (por ejemplo, en María se halla de modo eminente lo que se confiere con el carácter sacerdotal).

BIBL.: ROSCHINI, G., *Mariología*, 2.ª edic., Roma 1947, vol. I, pp. 358-363; ID., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, Madrid 1955, I, pp. 126-129; BOVER, G., *Los principios mariológicos*, en «Est. Mar.», página 29.

ENRIQUE DE CLARAVAL. — Cardenal cisterciense, muerto en 1189. En la obra *De peregrinante civitate Dei* trata *De porta duodecima civitatis Dei B. Virgine Deipara* (tratado XI) y *De gloria portae duodecimae Virginis Mariae* (tratado XII) (PL 204, 331-350).

ENRIQUE DE WERL. — Franciscano de Werl (archidiócesis de Colonia) aparece inscrito en 1430 como «Sententiarium» en la facultad teológica de Colonia. A principios de 1435 obtuvo el grado de doctor en sagrada teología. Fue profesor de la Universidad. En 1432 fue elegido Provincial de Colonia. Murió el 10 de abril de 1463. Dejó, entre otros, un *Tractatus de Immaculata Conceptione B. M. Virginis*, editado por S. Clausen, O. F. M., en el volumen II de *Opera Omnia*, Louvain-Paderborn 1955.

EPIFANIO MONJE. — Monje y después sacerdote del convento de Callistratos en Constantinopla. Vivió entre fines del s. VIII y comienzos del IX. Escribió una *Vida de la B. Virgen* (PG 120, 186-216) que sintetiza los datos históricos y legendarios familiares a los bizantinos. Parece ser la primera biografía escrita sobre Nuestra Señora.

BIBL.: JUGIE, M., *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, Etude historico-dogmatique*, Ciudad del Vaticano 1944 (Estudios y textos, 114), p. 132, nota 2, donde se pueden encontrar también otras referencias biográficas.

EPIFANIO (S.). — Nació en Palestina de padres cristianos hacia el 315. Conocía el griego, el siríaco, el árabe, el copto y el latín. Durante varios años llevó vida monástica, hasta que en el 368 fue consagrado obispo de Salamina. Fue admirable por el celo de la fe ortodoxa. Es rígido tradicionalista.

En sus escritos habla mucho y muy bien de María, especialmente en la larga carta *Adversus Collyridianos* (PG 42, 739-755) que viene a ser la primera monografía (v. *Collyridianos*) y en la también larga carta *Adversus Antidicomarianitas* (PG 32, 699-739). Puede llamársele «Doctor del culto mariano». San E. es, además, el primero que ha-

bla del fin de la vida terrena de María. Considera plausible una traslación inmediata, en alma y cuerpo, al cielo, sin la muerte.

La *Homilia de laudibus sanctae Mariae Deiparae* (PG 43, 485d-501c) no es auténtica; es posterior al Concilio de Éfeso y anterior a la parte final del s. VIII (v. Laurentin-Table, p. 161).

BIBL.: DOLGER, F. J., *Die einartige Mariensverehrung der Philonarianen oder Kollyridianen in Arabien*, en «Antike und Christentum», 1 (1929) pp. 118 ss.; SMOTHERS, E., *Saint E. and the Assumption*, en «Amer. Ecol. Rev.», 125 (1951) pp. 355-372; GALLUS, T., S. J., *Ad E. interpretationem mariologicam in Gen. 3, 15*, en «Verbum Domini», 34 (1956) pp. 272-279; FERNÁNDEZ, D., C. M. F., *De perpetua Mariae virginitate iuxta S. E.*, en «Marianum», 20 (1958) pp. 133-154; *Id.*, *Función de María en la economía según San E.*, en «Revista Española de Teología», 19 (1959) pp. 277 ss.; *Id.*, *De cultu et veneratone B. M. V.*, apud S. E., en «Eph. Mar.», 8 (1958) pp. 281-290; *Id.*, *De morte et assumptione B. M. V.*, apud S. E., *ibid.*, pp. 385-408.

ESCAN DINAVIA. — El período de la evangelización de la E. se extiende desde el s. IX hasta el XI, y fue obra de S. Anscario, de los preladados de la Alemania del Norte y de los monjes benedictinos. S. Anscario, el apóstol del Norte, procedía de la abadía benedictina de Corbie, donde le recluyó su padre, al morirle la madre siendo aún niño. La escuela claustral le gustaba poco, y parece que se debe a la Virgen el haber consolidado su vocación. Es verosímil que el Santo quisiera poner toda su labor misionera bajo la protección de la Reina de los Apóstoles, pues consagró a Ella la primera iglesia que mandó construir, la de Hedeby, en Schleswig, en las fronteras de los países escandinavos. Más tarde ponía bajo el patrocinio de la Virgen la iglesia arzobispal de Bremen. En el sello más antiguo que se conserva del arzobispado de Hamburgo se ve a su arzobispo (Anscario) vestido con los ornamentos episcopales, arrodillado ante una imagen de la Virgen que sostiene al Niño Jesús.

Atestiguan la devoción de los escandinavos a la Virgen, en los primeros siglos, las llamadas piedras rúnicas (inscripciones grabadas en la piedra) y dos iglesias erigidas en su honor: «Sancta Maria minor» y «Sancta Maria maior». En la región de Upsala se cuentan 1.200 piedras rúnicas del siglo XI: en veintinueve de ellas se lee, entre

otras cosas: «¡La Madre de Dios le asista [al difunto en cuya memoria se erigió tal recuerdo] más de cuanto él merezca!» (v. Guitraucourt, Andrieu, *Histoire de l'Empire Normand*, Payot, París 1952, p. 61). Otro tanto se encuentra en otras regiones suecas y danesas. Hacia finales del s. XI Escania (hoy provincia meridional de Suecia) contaba con unos 300 santuarios, muchos de los cuales estaban consagrados a María.

Del s. XII al XVI (hasta la Reforma) E. recibe la influencia mariana de las diversas órdenes religiosas (Agustinos, Premonstratenses, Cistercienses, Dominicos, Franciscanos, Carmelitas). Son numerosas las plantas y las flores que llevan aún el nombre de María. María es también objeto de la poesía. Así, por ejemplo, Einar Skulesson, en el poema «El rayo del Sol», la invoca como «fúlgida estrella del mar que se eleva luminosa y plácida sobre las ondas oscuras y agitadas» (v. Paasche, F., *Lilja*, Ed. Ascheoug y C., Cristianía 1924, p. 21). En la antifona al «Magnificat» del Beato Brynolf de Skara (1240-1317), se dice así en alabanza suya: «O praesul eximie, nihil omisisti — quod ad laudem cederet matris Jesu Christi...» (v. la revista «Credo», 1945, p. 211). Santa Brígida de Suecia (1303-1373), en su elevada espiritualidad mariana tan vivamente reflejada en sus escritos y en la Orden, por ella fundada, del Salvador, ejerció una influencia más que notable en el espíritu marianista de los países del Norte. Es una señal elocuente de la parte que ha tenido la Virgen en la oración tanto pública como privada de estos países, en la literatura y en el arte. Es digno de mencionarse el llamado «Rosario de Santa Brígida», que consta de 63 «Avenarias» correspondientes a los 63 años que, según las revelaciones de la Santa, habría pasado la Virgen sobre la tierra. También en los países nórdicos, especialmente en Suecia, es empleado frecuentemente el nombre de María para designar lugares. Así, por ejemplo, una aldea se llama «Mariebo» (Nido de María), otra «Göyö de María» y una tercera «Paz de María».

En el s. XVI, E. parecía un verdadero «jardín de María». A pesar del paso de E. al

protestantismo han sobrevivido muchas huellas del culto mariano y sobre todo el alma instintivamente cristiana y mariana de aquellos pueblos. Sólo a fines del s. XVIII, con Gustavo III, volvía de nuevo el catolicismo a poner los pies en aquellos países. Entre los mismos protestantes de E. ha habido quienes no han tenido dificultad en expresar su nostalgia mariana. Así, por ejemplo, Eidem, arzobispo de Upsala, en su libro «Herreus Moder — Magnificat variationer» (= La Madre del Señor — Variaciones sobre el Magnificat), publicado en 1929, escribía entre otras cosas: «Me parece evidente que si Jesús nos es querido por ser nuestro Señor y Salvador, debe sernos una cosa evidente el demostrar sentimientos fervorosos y profundos para con la mujer a quien Él llamó Madre, su propia Madre. Honrarle a Él y despreciar a su Madre, rodearlo a Él de consideraciones y olvidar a su Madre, glorificarlo a Él y rebajar a su Madre, son cosas que no se avienen, si es que reconocemos en Él al verdadero Hijo de María, la Virgen de la ciudad de David, cosa que hacemos siempre que recitamos el Credo de los apóstoles: «Creo en Jesucristo nacido de la Virgen María» (op. cit., pp. 17-19, Upsala 1929).

El 25 de marzo de 1935, el pastor Kroeck de Storkyrkan en Estocolmo, pronunciaba un discurso radiofónico con el título: «Marias Evangelium» (Stockholm 1935), y entre otras cosas decía: «Por cualquier parte del mundo por donde se extienda el cristianismo, allí está también María, Madre de Jesús. Le ha sido confiada una gran parte... Este país (Suecia) tiene verdadera necesidad de María y de su mensaje de belleza, de pureza y de fe humilde y confiada.»

BIBL.: THIERRI D'ARGENLIEU, B., O. P., *Marie Reine du Nord*, en Du Manoir, IV, 1956, pp. 383-468, con amplia bibliografía.

ESCAPULARIO. — Procede de *scapula* y designa la prenda de vestir que cubre las espaldas. Es también una reducción o sustitución del hábito monástico que se usaba entre los Benedictinos para el trabajo. Llevaba también el nombre de «Yugo de Cristo» (vulgarmente *paciencia*), por lo que no

sólo se debía llevar de día, sino también de noche.

De este E. monástico tuvo su origen el pequeño escapulario, consecuencia de haberse introducido la costumbre de agregar los seglares a alguna Orden religiosa, insbiéndolos en la Tercera Orden o en la Cofradía. Posteriormente la Iglesia lo incluyó entre los sacramentales y determinó su materia y forma, así como también el modo de llevarlo y las condiciones necesarias para ganar las indulgencias. Para la adquisición de las indulgencias es necesario que el E. esté bendecido por un sacerdote que tenga las debidas facultades (que se obtienen del Superior General de la Orden religiosa a la que pertenece el E.) y que se lleve colgado del cuello, de día y de noche. En virtud del decreto de 16 de diciembre de 1910, se permite a los fieles la sustitución del E. de paño por una medalla bendecida en la que esté grabada por una parte la imagen del Sagrado Corazón y por la otra la de la B. Virgen (bajo cualquier título). El E. mariano, en general, es un emblema que significa una consagración al servicio de María en alguna familia religiosa a Ella dedicada.

Los principales E. marianos son: el de la Virgen del Carmen, el de la Dolorosa, el de la Virgen de la Merced, etc.

BIBL.: CAMPANA, *María nel culto*, ed. 2, vol. II, pp. 353-372; *La Scapulare*. Bajo la dirección del Comité italiano en el VII Centenario del Escapulario, Roma 1950 (cinco folletos); ESTEVE, E. M., O. C., *De valore spirituali devotivis S. Scapularis*, I, Pars Generalis, Romae 1953 (con abundantísima bibliografía).

ESLOVAQUIA. — Algunas ciudades llevan el nombre de María, como, por ejemplo, Svata Mara v. Liptove, Svata Mara v. Turci, Svata Mara pri Bodrogu, Marianka, etc. A finales de la Edad Media existían en E. unos diez santuarios marianos, tres de los cuales son frecuentados aún hoy día. En el s. xvii había unos cuarenta. La Patrona de E., «Patrona Slovaquiae», es la Virgen de los Dolores, cuyo culto está muy extendido. No faltan en E. manifestaciones marianas en el campo de la literatura y del arte (v. Nahalka, S., *L'Immacolata nella letteratura ed arte della Slovacchia*, en «Virgo Immacolata», XV, pp. 365-381).

BIBL.: ZAVARSKI, V., *Le culte Mariate en S.*, en Du Manoir, IV, pp. 767-778; NAHALKA, S., S. *Mariana*, en «María e la Chiesa del silenzio», Roma 1957, páginas 93-95; VONORIVEC, G., *La Vergine Immacolata nella spiritualità del popolo sloveno*, ibid., 99-102.

ESPAÑA. — La Ven. María de Ágreda, en su *Mística Ciudad de Dios* (libro VII, cap. XVII, n. 359), hablando de la devoción mariana de E., afirma que ésta «ganó la palma a todas las naciones y reinos del orbe en la veneración, culto y devoción pública de la gran Reina y Señora del cielo María Santísima». Afirma también que los santuarios dedicados a su nombre son en E. «más que en otros reinos del mundo», y exhorta a los españoles a creer que «las antiguas dichas y grandezas de esta monarquía las recibió por María Santísima y por los servicios que le hicieron en ella» a esta gran Señora.

Aun admitiendo el ardor hiperbólico de estas exposiciones, no se puede negar que E. ha sido y es todavía una de las naciones más devotas de la Madre de Dios.

Una tradición muy cara a los españoles (pero cuyos documentos no nos remontan más allá del s. viii) suele enlazar la propagación del cristianismo en E. y la consiguiente difusión de la devoción a María con el apostolado de Santiago, hermano de S. Juan. Éste se habría dirigido a evangelizar a E. hacia el año 40 de Cristo. Como había de ser el primero en dar en Jerusalén su sangre por Cristo, se dice que la Virgen, todavía en carne mortal, recibió de su divino Hijo el encargo de trasladarse, por medio de los ángeles, a Zaragoza, en donde se encontraba entonces el apóstol, para ordenarle que volviese cuanto antes a Jerusalén. Pero, antes de partir, tenía que edificar un templo en honor de Ella. La Virgen, transportada por los ángeles, fue en un instante llevada a Zaragoza para ejecutar la comisión recibida. Antes de retornar a Jerusalén, la Virgen dejó al apóstol una imagen cuya puesta sobre una columna (Pilar) para su futuro santuario. El apóstol edificó con sus propias manos la capilla primitiva y después regresó a Jerusalén para recibir allí la palma del martirio. Esta primera capilla fue reedificada y aumentada en el s. xiii (1293) por el obispo Hugo de

Matallana. No sufrió alteraciones sensibles hasta 1434, año en que un terrible incendio mutiló el edificio. Pero quedaron los vestigios del edificio atribuido a Santiago. En 1515 el arzobispo Alfonso de Aragón hizo construir Santa María la Mayor, contigua al templo primitivo. En el s. xvii se edificaba la iglesia actual, conforme al proyecto del arquitecto Herrera.

Ésta es la historia del célebre santuario nacional de la Virgen del Pilar de Zaragoza. Sea lo que fuere de su milagroso origen y del consiguiente principio del culto a María en E., no se puede negar que a finales del s. ii (como explícitamente afirma S. Ireneo en su *Adversus haereses*, I, 10) el culto mariano estaba ya difundido en E., probablemente por obra del apóstol S. Pablo. Y pocos decenios más tarde (como sabemos por Tertuliano, *Adversus Judaeos*, 7), a todos los confines de E. (*Hispaniarum omnes termini*) había ya llegado la predicación cristiana.

El Concilio de Elvira —el más antiguo cuyos cánones disciplinares se conservan—, reunido hacia el 300 en la actual Alarife (a unos 8 km. de Granada) con la participación de 19 obispos españoles, es una confirmación del hecho. En manera alguna se puede negar que el culto de la Virgen del Pilar sea «ab immemoriabili tempore». El papa Gelasio II (1118) habla del templo del Pilar, «muy antiguo y de gran fama y dignidad».

Durante las persecuciones de los tres primeros siglos, muchos mártires españoles, según la tradición, morían estrechando contra el pecho la imagen de María. Asimismo la invasión de los moros no pudo menos de hacer resplandecer cada vez más el culto de María. Sus imágenes, escondidas o reconquistadas, volvieron muy pronto a brillar en las regiones sustraídas a la invasión. La reconquista de E. fue la reconquista del patrimonio de María. Combatían en nombre de Ella, como caballeros suyos. En 1134 el conde de Barcelona, Ramón Berenguer, fundaba la orden de Santa María de Montjoy (Matris gaudii) para la defensa de la religión y de la patria (Cf. Balari, *Origines*

históricos de Cataluña, Barcelona 1899, páginas 331-333).

Jaime I el Conquistador, diez años después de la victoriosa batalla de Las Navas, contraía matrimonio ante una imagen de María, y no mucho después deponía su espada sobre su altar; después, ciñéndose la nuevamente con sus propias manos, se armaba caballero. Siete años más tarde arrancaba al dominio de los moros el reino de Mallorca; diez años después, el de Valencia, y después entraba triunfalmente en Murcia. En Barcelona se le apareció la Virgen Santísima. Este rey, «grandu entre los grandes de Aragón», combatió siempre en nombre de María, y de él se dice que dedicó a María muchísimos templos (Cf. García, F., S. J., *Discurso del Patrocinio de la S. Virgen María en España*, insertado en «Vida y Misterios de la Santísima Virgen María» del P. Rivadeneira, Madrid 1879). Al morir expresó a su hijo el deseo de ser enterrado en Veruela, junto al altar de María.

También Fernando III el Santo, el conquistador de Córdoba, que elevó a España al cenit de su grandeza, llevaba siempre con sus ejércitos tres estatuas de María. Se dice que la misma Virgen se le apareció asegurándole la victoria. El santo rey quería darle los honores del triunfo, y al entrar en Sevilla hizo ensalzarla como conquistadora. Se le atribuye la construcción de muchísimos templos marianos.

Los santuarios marianos de E. son aproximadamente un millar. Todas las regiones tienen el suyo. Valencia honra a la Virgen de los Desamparados; Granada, a la de las Angustias; Sevilla, a la Virgen de la Antigua; Cataluña, a la de Montserrat (que se remonta al s. ix); Asturias, a la Virgen de Covadonga.

Los misioneros españoles infundieron su amor a María en las misiones de la América latina y de las Filipinas. Fueron, indudablemente, los más grandes «misioneros de María». Imponían nombres marianos a los lugares que conquistaban y a las ciudades que edificaban. Por eso las banderas americanas colocadas en las paredes del santuario de la Virgen del Pilar son —como se lee en

las inscripciones de las mismas— «testimonio perenne de veneración, de amor y de gratitud de las naciones, de la América española a la Madre de Dios, que les dispensó los dones de la fe, y a la madre E., que las hizo herederas de su sangre, de su lengua, de su valor, tesoro que han hecho libre y grande el nombre de Colón».

En 1617 E., con sus colonias, era oficialmente puesta bajo el patrocinio de María.

Son dignas de especial mención las diversas órdenes de caballería surgidas en la E. medieval en honor de María, a saber: la Orden Militar Navarra de la Terraza (o de Jarra), fundada en Nájera en 1038 por el rey D. García de Navarra; la Orden Militar de Santa María de la Merced, fundada en Barcelona en 1218; la Orden de los Caballeros de N.ª S.ª del Rosario, fundada en Toledo en 1235 por el arzobispo D. Rodrigo Jiménez de Rada; la Orden Militar de Santa María de E., creada en 1272 por Alfonso el Sabio e incorporada a la del Cister; la Orden de Carlos III, dedicada a la Inmaculada Concepción de María, fundada en 1771 y extinguida en 1931 (Cf. *Crónica Oficial...*, Zaragoza 1940, p. 157).

Fue notabilísima la parte tomada por E. en el triunfo del dogma de la Inmaculada Concepción de María. Su fiesta era patrocinada desde el s. xiv. Valencia, en el s. xv, ofrecía a la Inmaculada las primicias de la imprenta y el primer certamen. Las Universidades y Colegios, las Órdenes Militares y el pueblo se declaraban siempre a favor del gran privilegio mariano.

Indicio particular de la devoción de E. a María es también la copiosísima sigilografía española. Sellos castellanos, aragoneses, catalanes y navarros de los siglos xiii, xiv y xv llevan impresa la imagen de María en sus diversos misterios (ibíd., p. 156). Algunos Municipios de E. (por ej., los de Burgos, Villalpando, Plasencia) se reunían para sus deliberaciones en la puerta de la ciudad en donde tenían una estatua o imagen de María. En Zaragoza los jueces tomaban sus deliberaciones ante la Virgen del Pilar. Muchas ciudades tomaron su nombre de María (por ej., Santa María de Carrión, Santa María del Puerto, etc.). La

provincia de Álava era una especie de república mariana en el centro del reino de Castilla; las asambleas para las elecciones de los diversos oficios se llevaban a cabo ante una imagen de la Virgen llevada al campo de Ocoa (hoy Lacua) desde el santuario de Estibaliz y saludada, en su procesión, por el toque de las campanas de todos los pueblos. Así se estuvo haciendo desde el s. viii hasta el xiv.

Entre los actos más recientes de devoción a la Virgen merece especial mención la célebre Academia Bibliográfico-Mariana de Lérida, fundada en 1862 (v. *Lérida*). No debemos pasar en silencio que los nombres más usuales entre las mujeres son, además del de María, los de Dolores, Mercedes, Rosario, Concha (Concepción), Asunción, etcétera, nombres que recuerdan todos ellos alguno de los misterios de la vida de María.

También se ha dado recientemente un vigoroso florecimiento de piedad mariana.

En octubre de 1940 se celebraba en Zaragoza un Congreso Mariano Nacional para conmemorar el XIX Centenario de la venida de la Virgen a esa ciudad. El principal fruto de este solemne Congreso fue la institución de una «Sociedad Española Mariana» con reuniones anuales de estudios y discusiones, recogidas en el Boletín de «Estudios Marianos», de los que hay ya publicados veinticuatro volúmenes.

Pío XII, en el radiomensaje dirigido al Congreso Nacional Mariano de Zaragoza, extendía a toda España el apelativo glorioso de «Tierra de María Santísima» por antonomasia, apelativo reservado en el pasado a Andalucía. «No hay momento de su historia —decía el augusto Pontífice hablando de E.— ni un palmo de su suelo que no estén señalados con su dulcísimo nombre.»

BIBL.: DE LA FUENTE, V. M., *Vida de la Virgen María e historia de su culto en España*, Barcelona, Montaner y Simón, 1889; LESMES FRÍAS, S. J., *Devoción de los Reyes de España a la Inmaculada*, en «Razón y Fe», t. 32; PÉREZ, N., S. J., *Historia Mariana de España*, 4 vols., Propaganda Mariana, Valladolid 1941-1947; ID., *Pieta mariale du peuple espagnol*, en Du Manoir, IV, 1936, pp. 591-610; SÁNCHEZ PÉREZ, J. A., *El culto mariano en España. Tradiciones, leyendas y noticias relativas a algunas imágenes de la Santísima Virgen*, Madrid 1943, 482 pp.; CORREDOR GARCÍA, A., O. F. M., *Hispaniarum Regina*, Sevilla, Editorial S. Antonio, 1950, 77 pp.; ALVAREZ DE CÁNOVAS, J., *Virgenes de España*, Madrid, Magisterio Español, 1951, 124 pp.; GARZÓN, F., *La Santísima Virgen en España. Sus principales advocaciones*, ed. IV,

Madrid, Apostolado de la Prensa, 1953, 190 pp.; GOENAGA, A., S. J., *El folklore inmaculístico español*, en «Memoria Congreso de Zaragoza 1954», pp. 637-652; MANFREDI, D., *Santuarios de la Virgen María en España y América*, Madrid, Edit. Edisa, 1954, 377 pp.; «Miriam», n. de julio-agosto 1955.

No podríamos resignarnos a dejar lo referente a la devoción mariana en España con las breves líneas que le dedica el autor del DICCIONARIO. Pero, por otra parte, estimamos en mucho el dejar intacto lo que él ha escrito, pues siempre es más grato comprobar lo que un extraño a nuestras cosas tiene a bien expresar cuando lo que se dice es elogioso, como en el caso presente.

No puede alegarse esa autoridad de San Ireneo para demostrar la antigüedad del culto mariano en España, puesto que lo que el texto alegado afirma es únicamente que «la doctrina cristiana se profesa intacta así en España como en Germania, en Egipto y en Oriente», que viene a ser lo mismo que dice Tertuliano.

Tampoco se ven muchas probabilidades de que la figura central del sarcófago de la iglesia de Santa Engracia, en Zaragoza, represente a María Santísima escoltada de San Pedro y de San Juan y extendiendo a lo alto su mano, que otra mano, representativa de la de Cristo, tiene asida como para llevarla a los cielos (H. Leclercq, en DACL, t. I, col. 2971; t. XV, col. 775 s.). Si así fuese, constituiría el monumento más antiguo que nos hablara de la Asunción de María, ya que parece remontarse al s. iv.

Asimismo, tenemos que renunciar a ver en el Concilio de Elvira ninguna confirmación del hecho del culto mariano existente en España en aquellos tiempos. En ninguno de los 81 cánones del Concilio se hace ni remotamente alusión a María Santísima.

En cambio, nos es dado ver en el canon 1 del Concilio X de Toledo, celebrado en 656, que de muy atrás se venía celebrando en España una fiesta que se llama «la fiesta de María». Y entonces se determina que, como «el día en que fue enviado a María el mensaje, muchas veces no puede celebrarse, o por causa de la cuaresma o por causa de la Pascua, se celebrará en España

la fiesta de la Anunciación el día 18 de diciembre, lo mismo que se hace en otras partes, ocho días antes de Navidad, y con la misma solemnidad con que se celebra la fiesta de Navidad» (J. Hefele, *Histoire des Conciles*, t. III, París 1909, p. 294).

Los Concilios IX (655) y XI (675) se presentan como celebrados «en la iglesia de María».

Si leemos nuestros escritores patrios más antiguos, veremos en Prudencio (s. iv) el primer cantor de la divina maternidad e incluso de la concepción inmaculada de María, cuando dice de ella: *Edere namque Deum merita, — omnia Virgo venena domat* (*Cathemerinon*, versos 151 y 152). Y es sobradamente conocido el celo con que nuestros antiguos doctores de la antigüedad, y especialmente S. Ildefonso (v.), defendieron la perpetua virginidad de María.

Las historias legendarias de muchos de nuestros santuarios marianos son una prueba de lo profundamente arraigada que se hallaba, ya en los primeros siglos del cristianismo, la devoción mariana en nuestro pueblo. Ordinariamente se les atribuye un origen milagroso: la aparición sobrenatural de Nuestra Señora. Y lo más curioso es que muchas veces esa aparición consiste en el hallazgo, que asimismo se dice milagroso, de la imagen de la Virgen que da origen al santuario. Esos hallazgos fueron consecuencia de haber sido ocultadas las imágenes ante la perspectiva de la invasión musulmana y de posibles profanaciones.

Con frecuencia esa imagen presenta rasgos bizantinos u otras marcas reveladoras de una antigüedad que nos transporta a los tiempos que precedieron a la invasión de los árabes. Sean o no históricos los datos que nos suministran esas tradiciones, siempre son una prueba de amor mariano que se remonta a tiempos muy lejanos.

Se dice que el número de santuarios marianos en España se aproxima al millar. En un artículo que el *Suplemento* correspondiente a 1935 de la *Enciclopedia Espasa* dedica al tema *Devoción mariana de España*, se lee una larga lista de imágenes tradicionalmente veneradas en un contorno más o menos extenso de las diferentes re-

giones españolas y que pueden ser consideradas como representantes de otros tantos santuarios marianos. Tal lista —que dista mucho de ser completa— sobrepasa en varios centenares al millar. Añadamos a esto que hay coleccionistas de fotografías de imágenes marianas artísticas, y especialmente veneradas por nuestro suelo patrio, que suman varios millares.

La nacionalidad española se ha ido formando a lo largo de los siglos bajo el amparo de María. «Amparadora de España» la llamó el arzobispo de Toledo al describir la batalla de las Navas, cuando dice que «la imagen de la bendita Virgen gloriosa Santa María» estaba en el pendón de la provincia de Toledo, como también campeaba en las enseñas de los tres reyes cristianos coligados para la lucha que les dio la victoria.

El nombre de «Santa María» invade todas las manifestaciones de la vida medieval española. En las leyes se prescriben juramentos en nombre de Dios y en el de «Santa María su Madre». Se conminan penas a los profanadores de los días festivos, entre los que se catalogan las fiestas de la Asunción de Santa María y la Anunciación, «cuando concibió de Sancto Espíritu». Se implora el auxilio de Dios y de la Virgen Santa María su Madre, «que es medianera entre Nos y Él (Cfr. Nazario Pérez, S. J., *Historia Mariana de España*, t. 1, Valladolid 1942, pp. 196-98).

El primero de nuestros poetas, Gonzalo de Berceo, dice en la introducción a su libro de *Milagros de Nuestra Señora* que «Quantos son en mundo justos e pecadores — coronados e legos, reyes e emperadores — allí corremos todos vasallos e sennores, — todos a la su sombra imos coger las flores». Por eso más tarde el rey Sabio, que, como Berceo, se hace eco del sentir popular del alma española, en la décima de sus cuatrocientas y tantas cantigas, que entonó en loor de Santa María, concentra todo su entusiasmo hacia la Madre de Dios, llamándola «Rosa das rosas — e flor das flores — Dona das donas — Sennor das sennores».

En cuanto a las Órdenes militares que

llevan el sello mariano y se amparan en el auxilio de Santa María en las gestas bélicas que llevan a cabo luchando con denuedo por liberar el suelo patrio del yugo de los moros, conviene nombrar, aparte de las ya citadas, la de Calatrava, fundada por el abad cisterciense San Raimundo de Fitero en 1158, y la de Alcántara, que se desgajó de Calatrava en 1176 (Ibíd., pp. 136 ss.); la de los Hospitalarios y la de Santa María de Orta, fundadas en el s. xiii; la de los Lirios, fundada por Sancho el Fuerte de Navarra (h. 1200) (Ibíd., 2.º, p. 222); las de Montesa, de la Banda y de la Paloma, del siglo xiv (Ibíd., 1.º, vol. 2.º, Valladolid 1945, p. 43 ss.). Aunque la Orden de Santiago, fundada por los mismos tiempos que las de Calatrava y Alcántara, no tuvo el carácter de orden mariana, no dejó de notarse la devoción mariana en sus leyes, que les mandaban dar limosnas para ayudar a comer y vestir a los pobres en la fiesta de la Asunción.

Los famosos gremios que por el siglo xii comenzaron a formarse entre los que pertenecían a un mismo ramo en el oficio en que vivían, en un principio y durante muchos siglos fueron verdaderas cofradías que tomaban a Santa María por patrona y especial abogada bajo diferentes advocaciones, muchas de las cuales tuvieron su origen en la naturaleza misma de la actividad para cuyo desarrollo se cobijaban bajo su amparo, como N.º S.º de la Guía, a quien se encomendaban los afiliados a la hermandad de los encargados de llevar el correo. Asimismo fueron muchas las obras de beneficencia, como hospitales, albergues para peregrinos, etc., que desde el siglo xiv se instituyeron bajo la forma legal de cofradías marianas (Ibíd., t. I, vol. 1.º, p. 156; vol. 2.º, pp. 76 ss.).

Una de las más elocuentes pruebas de lo profundamente arraigada que se halla la devoción mariana en el pueblo español nos la ofrece la historia de la colonización de América, empezando por el hecho de que la misma nave que capitaneaba la expedición colombiana iba aureolada con el título de Santa María. En este mismo DICCIONARIO podrá verse la exposición de los hechos más

salientes relativos a cada una de las repúblicas hispanoamericanas y a sus principales santuarios marianos, que nos permitirán comprobar este aserto. Y cuando leemos la narración de los hechos de armas que se produjeron con motivo de la emancipación de aquellos pueblos, no será raro el ver que los combatientes de uno y otro bando se encomiendan a la misma Señora para salir airoso en su empresa.

En el artículo de este DICCIONARIO sobre la Inmaculada puede verse el extraordinario interés con que se trataba en España la dilucidación de la verdad sobre el misterio, hasta el punto de constituir un negocio de estado en el que intervinieron muy eficazmente varios soberanos de la casa de Austria. Aunque entre los teólogos había quienes impugnaban el dogma, los que lo defendían formaban una corriente arrolladora, y bien puede afirmarse sin zozobras que éstos representaban la voz del pueblo español, que de siglos atrás venía ya viviendo de esa fe. En el siglo xii ya empezó a celebrarse la fiesta litúrgica de la Concepción Inmaculada el 8 de diciembre en varias diócesis y monasterios, y en el siglo xv ya era casi general en España su celebración (Ibíd., t. I, vol. 2.º, pp. 53 ss.).

Es de justicia consignar aquí que los Franciscanos desempeñaron un papel brillantísimo en esta campaña. Remontándonos a sus orígenes, diremos que sus glorias en este campo comienzan ya en el siglo xiii con Raimundo Lulio. Y en los debates del siglo xvii a ellos se debió el gran movimiento inmaculista que surgió en Sevilla y que dio como resultado la fundación de la *Real Junta de la Inmaculada* y el voto de las universidades, si bien la de Valencia había hecho voto de enseñar y defender la Inmaculada ya en 1530. Franciscana era la M. Ágreda, cuyas relaciones con Felipe IV influyeron no poco en el ánimo del monarca para que pusiera mayor tesón en favor de la causa de la Inmaculada. Este rey logró de Inocencio X que la fiesta del 8 de diciembre, que ya en otros tiempos había

sido en España fiesta de precepto, volviera a ser tenida como tal, y de Alejandro VII la admisión de la expresión «Concepción Inmaculada», sin el velo de la otra expresión «Concepción de María Inmaculada» con que se encubría la verdad del misterio (Cf. *Congreso Mariológico Franciscano Español*, 3-8 noviembre 1953 y 8-14 noviembre 1954, celebrado en Madrid. *Enciclopedia Espasa*, Suplemento 1953-1954, art. *Mariología*, p. 1200).

En diciembre de 1760, no sin tener que vencer serias dificultades, Carlos III, rogado por las Cortes reunidas ese mismo año, obtuvo de Clemente XIII que declarase Patrona de España y de sus Indias a la Virgen precisamente con el título de Inmaculada Concepción. Y en 1767 se concedía, a petición del mismo rey, la facultad de introducir en las letanías lauretanas la invocación «Mater inmaculata».

Cuando Pío IX inauguró el monumento a la Inmaculada erigido en 1857 en la plaza de España en Roma, manifestó que tenía una gran complacencia en llegarse a la embajada española, desde cuyo balcón bendijo el monumento, por haber sido España la nación más devota de la Virgen y la que más fervoroso culto había tributado siempre a la Inmaculada Concepción (P. Nazario Pérez, *op. cit.*, t. I, vol. II, Valladolid 1947, pp. 14 ss.; 116).

El cardenal Cienfuegos, arzobispo de Sevilla, solicitó y obtuvo, en 1834, de Gregorio XVI la gracia de poder introducir en el Prefacio de la Virgen las palabras «et te in Conceptione Immaculata» en la fiesta de la Purísima. Tal ejemplo fue imitado por muchos obispos españoles y extranjeros que solicitaron luego esa misma gracia. El mismo cardenal indujo a muchos otros a que solicitaran el poder añadir en las letanías lauretanas la invocación «Regina sine labe originali concepta» (Ibíd., p. 111).

La celebración del centenario de la definición del dogma de la Inmaculada y del consiguiente Año Mariano de 1954 fue inspiradora de una explosión de entusiasmo y filial devoción en toda España a María Santísima.

Las crónicas religiosas de ese año regis-

tran un elevadísimo número de manifestaciones de fervor mariano que sería prolijo enumerar. Por todos los rincones de España se vieron masas de fieles dirigiéndose en peregrinación a los santuarios marianos de que se halla tachonado el suelo patrio. Y también se dio con frecuencia el peregrinar de venerandas imágenes de María que eran llevadas procesionalmente para que recibieran culto y alcanzaran las bendiciones divinas en favor de los pueblos comarcanos. En el Congreso Nacional de Zaragoza la imagen del Inmaculado Corazón de María se vio escoltada de otras veintinueve imágenes procedentes de santuarios de los más renombrados de diferentes regiones de España. Se bautizaron calles y plazas con el título de la Inmaculada o con el de otras advocaciones marianas. Se erigieron monumentos en lugares públicos, en los montes, hasta en el fondo del mar. Se organizaron certámenes literarios (Segovia, Barcelona), concursos de artículos de periódicos (Consejo Superior de las Jóvenes de A. C., Junta Nacional Técnica de la A. C. E.), exposiciones de imágenes marianas, pinturas y esculturas (Granada, Soria, Valladolid), concursos de pintura (Madrid) y de iconografía (Barcelona), Congresos y asambleas de estudios marianos (Madrid, Gerona, León, Toledo, Granada, Tarragona, Cáceres, Palma de Mallorca, Zaragoza). Entre estas últimas manifestaciones merece mención especialísima la celebrada en Zaragoza del 7 al 12 de octubre por su carácter de Congreso Nacional. Aparte los apoteósicos actos de culto, se celebraron durante esos días tres clases de actos culturales. Unos para especializados en mariología y teología en general. Otros destinados a una alta divulgación de la ciencia mariológica. Otros, en fin, que se propusieron hacer penetrar en la masa un conocimiento mayor de la Virgen. En la propaganda previa que se estuvo haciendo durante todo el año se había dicho que el Congreso no sólo sería conmemorativo, sino que pretendía desarrollar una gran campaña de restauración de la vida de piedad, de oración y de santificación del hogar y de frecuencia de sacramentos. Y eso se trató de conseguir me-

dante esas sesiones, apuntando siempre a «que los españoles conozcan mejor a la Virgen para que su devoción sea sólida y fructuosa». Digna coronación del Congreso fue la consagración de España al Inmaculado Corazón de María por el Jefe del Estado y el radiomensaje del Papa reinante Pío XII.

Se celebraron actos especiales de cultura mariológica en las universidades de Salamanca, con intervención del P. Balic, O. F. M., presidente de la Academia Mariana Internacional. En la de Barcelona se celebraron muchos actos a lo largo del año, en el mes de octubre una *Semana Mariológica*, y el día 7 de diciembre, como para clausurar el año mariano, se hizo la consagración de la Universidad a María Inmaculada.

La Orden franciscana tuvo también su magno Congreso Mariológico, en Madrid, que celebró en dos etapas: la primera del 3 al 8 de noviembre de 1953 y la segunda del 8 al 14 de noviembre de 1954. Todo él fue dedicado a revisar todo cuanto en el orden histórico, literario y artístico habían realizado en España las cuatro ramas franciscanas para preparar la definición dogmática de la Inmaculada.

En el Congreso Mariológico-Mariano Internacional que se celebró en Roma del 24 al 31 de octubre del mismo año hubo muchas intervenciones de notables mariólogos españoles, así en las sesiones generales como en las sesiones particulares, algunas de las cuales estuvieron a cargo exclusivo de entidades españolas, como la de la Sociedad Mariológica Española, la de la Universidad Pontificia de Salamanca.

La filatelia española se vio enriquecida en este año mariano con la aparición de diez sellos de otras tantas Vírgenes: la Purísima de Alonso Cano (0,10), la Virgen de Begoña (0,15), Desamparados (0,25), Montserrat (0,30), El Pilar (0,50), Covadonga (0,70), Virgen de los Reyes (0,80), Almudena (1 pta.), Virgen de África (2 ptas.) y Guadalupe (3 ptas.).

No haría falta decir que no ha sido ésta la única emisión mariana de sellos españo-

les. España «tiene el singular honor de ser la nación que más veces ha representado la efigie de María en los sellos de correos y con mayor variedad de advocaciones. Teniendo en cuenta todos sus motivos marianos, sus benéficos y las emisiones locales de la postguerra, asciende el número de sellos de motivo mariano a 170 estampillas», y hecho el cómputo del número que ha comprendido cada una de las emisiones, sin contar los benéficos ni los locales, resulta una cantidad de 273.718.000 sellos con motivo mariano. De esos sellos han sido premiados: 1.º El sello de la Inmaculada de Murillo, que obtuvo el primer premio en la exposición filatélica celebrada en París en 1960, y fue clasificado como «el mejor sello en todo el mundo durante los dos últimos años» en la «Temex 61» de Buenos Aires. Este mismo sello fue considerado como «el sello más bonito de tema religioso aparecido durante el año 1960» por los miembros de «Coros» (Collectors of Religion on Stamps). 2.º La Virgen de la serie del Greco, 0,40, violeta, con el segundo Gran Premio Europa 1961 (Cfr. *Miriam*, Revista Mariana Universal, 1962, marzo-abril, p. 75; julio-agosto, 3.ª edic., pp. 9, 39). Merece también aquí una mención honorífica la serie de quince sellos dedicados a los quince misterios del rosario, que reproducen cuadros de los grandes pintores. Fue emitida en 1962, lo mismo que el de la Sagrada Familia, éste con motivo de Navidad. Después de ellos han aparecido otros varios, como la Inmaculada de Ribera, N.º S.ª de Europa en dos valores y N.º S.ª de la Merced, todos ellos en 1963. Por consiguiente, al recuento hecho por el articulista de *Miriam* que hemos citado hay que añadir 20 estampillas más, lo que da una suma de 190, y al resultado obtenido con la suma de las tiradas de cada una de las emisiones habrá que añadir unos millones más.

Como última nota de fervor mariano de este año centenario apuntaremos el hecho de que durante él fueron coronadas unas veinte imágenes de diferentes santuarios del suelo nacional. Esta práctica comenzó en España con la coronación de la Virgen de Montserrat, en Cataluña, a la que siguió

la de Veruela, en Aragón, en el mismo año de 1881. Actualmente son ya alrededor del centenar las que han recibido ese honor.

Retrocediendo un tanto en la exposición cronológica de los acontecimientos, digamos que, a pesar de que las circunstancias políticas de España en 1904 no eran tan favorables para esta clase de expansión religiosa, el fervor mariano no pudo retenerse en lo recóndito de los corazones ni siquiera en la interioridad de los templos, aun en ocasiones en que fue preciso afrontar aviesos intentos, de los que por experiencia se sabía que podían terminar con derramamiento de sangre. Entonces también, igual peregrinar de los fieles, como en 1954, a los santuarios marianos, igual peregrinar de imágenes, igual movimiento de certámenes, academias literarias, juegos florales, etc., dedicados a ensalzar las prerrogativas de la Virgen Inmaculada.

En este año se erigió el obelisco conmemorativo de seis metros de alto del coto minero de Aller (Asturias), el monumento a la Inmaculada, de 12 metros de alto, en la plazuela del monasterio de Montserrat, costado por las Hijas de María y cuya primera piedra colocó el rey D. Alfonso XIII, y la maravillosa efigie de N.º S.ª la Antigua, de 25 metros de alto, colocada sobre la Peña de Orduña, que se divisa desde nueve provincias.

También se celebraron en este año las coronaciones canónicas de la Virgen de los Reyes, en Sevilla, cuya corona se evaluó entonces en medio millón de pesetas, la Virgen de los Ojos Grandes de Lugo y la de la Misericordia de Reus; y a este acontecimiento del cincuentenario de la Inmaculada hay que unir también la coronación de la Virgen del Pilar, realizada en octubre del año siguiente, durante el cual se prorrogó el año jubilar y cuya corona se evaluó en 600.000 pesetas.

Finalmente, debemos señalar entre las principales actividades del cincuentenario la celebración en Barcelona (22-26 de noviembre) del Primer Congreso Mariano Hispano-Americano, una de cuyas notas salientes es el voto asuncionista que en él se formuló (Cfr. *Ecclesia*, 1953, I, pp. 667-8).

Aunque el dogma de la Asunción fue proclamado oficialmente por la Iglesia más tarde que el de la Inmaculada Concepción, es un hecho mucho más celebrado desde tiempos muy remotos que casi se confunden con los mismos orígenes del cristianismo. La fiesta de la Asunción se introdujo en España, importada del Oriente, ya en el siglo IX y pronto se celebró en toda la península (Dom Estanislao Llopart, O. S. B., *La fiesta de la Asunción en España*, en «Est. Mar.», VI, 1947, pp. 156-177). Una prueba de la antigüedad de esa fe en el pueblo español nos la ofrece el hecho de que muchas de nuestras catedrales y otras iglesias llevan el título de Santa María y desde tiempo inmemorial vienen celebrando su fiesta titular el día 15 de agosto.

Apenas se decidió la batalla en favor de la proclamación del dogma de la Inmaculada, empezó a agitarse en España la efervescencia por llegar a idéntico resultado en favor del de la Asunción. Al responder a la encuesta de Pío IX, al mismo tiempo en que enviaba al Sumo Pontífice su voto favorable a la definición del dogma de la Concepción Inmaculada, a 27 de junio de 1849, Fr. José Sánchez, obispo de Osma, expresaba sus votos para que la Santa Sede definiera como dogma de fe la gloriosa Asunción corporal de la Madre de Dios a los cielos.

El 27 de diciembre de 1863 la reina Isabel II, impulsada por su confesor, San Antonio María Claret, escribía al mismo Pío IX en estos términos: «Aunque todo el orbe católico dirigiera a V. S. las más reverentes súplicas para que se digne declarar dogma de fe el Misterio de la Asunción de María Santísima, yo, como reina e intérprete de los sentimientos de esta católica nación, que tan amante es de las glorias de María, deseo ser la primera en rogar a Vuestra Santidad con este motivo» (P. Nazario Pérez, *op. cit.*, t. II, vol. II, p. 128; P. N. García Garcés, *El movimiento asuncionista en España*, en «Est. Mar.», IX, 1950, p. 522).

Esta petición de Isabel II es la que encabeza la lista publicada en los *dos gruesos volúmenes* publicados por los PP. Hentrich-

De Moos (v. *Asunción*), quienes dicen que tal petición «non tantum tempore prima est, sed etiam magnum in motum assumptionisticum et orientem et crescentem exercuit influxum, cum Beatus Archiepiscopus Claret petitionem additis fervidis commendationis verbis in libro aliquo ad Episcopos instituendos destinato divulgavit» (P. N. García Garcés, *op. cit.*, p. 521).

En el curso de la celebración del Concilio Vaticano I los obispos españoles, capitaneados por el de Jaén, Antonio Monescillo, se lanzaron a la batalla por la definición, y el resultado fue que acabaron asociándose al movimiento asuncionista nada menos que 200 padres del Concilio. Suspendido el Concilio, siguen trabajando los obispos, sea colectivamente, sea individualmente, por la causa de la definición, y de todas las diócesis españolas, y de muchas de ultramar que obedecen al mismo resorte, van llegando a Roma folios que contienen muchísimos cientos de millares de firmas que se suman al movimiento y expresan otros tantos anhelos de que se dé a la reina de los cielos esa nueva gloria externa.

Cada vez que se produce un nuevo acontecimiento de manifestación mariana, se suscita de nuevo la exteriorización del fervor asuncionista, que se traduce en una súplica en masa elevada a la Santa Sede para implorar la definición de la asunción universalmente reconocida como verdad indiscutible. Deben mencionarse a este propósito las actividades asuncionistas desarrolladas en el I Congreso Mariano Hispano-Americano (22-27 noviembre 1904, Barcelona), en el primero de las Congregaciones Marianas de la Coronilla de Aragón (1906, Barcelona), en el IV Congreso Universal Internacional de Zaragoza (26-30 septiembre 1908), en la Asamblea Mariana Nacional de Covadonga (9-11 septiembre 1926) y en el Congreso Hispano-Americano de Sevilla (15-20 mayo 1929), en el que estuvieron presentes 42 prelados y al que enviaron representantes 31; en la primera Asamblea Mariana de Sevilla (2-6 octubre 1940) y en el Congreso Mariano Nacional de Zaragoza (8-11 octubre 1940), del que surgió la fundación de la Sociedad Mariológica Española, la cual dedicó dos

de sus anuales Asambleas de Estudios Marianos (la sexta, celebrada en Montserrat del 8 al 15 de agosto de 1946, y la nona, celebrada en Salamanca del 23 al 30 de septiembre de 1949) al estudio de la naturaleza del dogma asuncionista y de la evolución histórica del mismo en las diferentes manifestaciones religiosas del pueblo cristiano. Y no sólo en estas reuniones nacionales, sino en los Congresos internacionales marianos de Lyon (1900), Friburgo (1902) y Einsiedeln (1906) se dejó oír muy alta la voz de autorizadas representaciones españolas que abogaban por la definición dogmática de la asunción e impelían a dirigir súplicas a la Santa Sede en tal sentido.

Las autoridades civiles siguieron adoptando una postura digna de la tradición española, y así D.^a María Cristina repitió la súplica de Isabel II en 1905 en ocasión brindada por las solemnes fiestas de la coronación de la Virgen del Pilar. D. Alfonso lo hace al celebrarse en 1926 la Asamblea de Covadonga. Siguen votos y juramentos asuncionistas de numerosísimos ayuntamientos, diputaciones, academias y otras corporaciones.

Y como digno remate de esta gloriosa campaña mencionaremos la petición elevada a la Santa Sede por S. E. el Jefe del Estado el 23 de enero de 1947 y la del ministro de Educación Nacional, D. José Ibáñez Martín, dirigida en abril del mismo año y acompañada de las firmas de todos los presidentes y vocales de cada una de las secciones de que consta el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, así como de las del presidente y demás componentes de la dirección de la Sociedad Mariológica Española (Cf. «Est. Mar.», IX, pp. 13-19; 527-38).

El afán por enaltecer a María, dando publicidad al conocimiento de sus dones peculiares, no sufre tregua. Los votos que se hicieron en otro tiempo en orden a defender y publicar los misterios de la concepción inmaculada y de la asunción ahora se dirigen al de la mediación de todas las gracias.

Al acercarse el fin del año mariano de 1954 se celebró en la catedral de Murcia

un acto presidido por el Excmo. Sr. Obispo Dr. Sahuja y que había sido promovido por el ayuntamiento de la ciudad. Tomaron parte en él las más significadas corporaciones: Cabildo diocesano, Seminario diocesano, Claustro de la Universidad, Ayuntamiento, representaciones del Ejército de Tierra, Mar y Aire, Audiencia Provincial, Consejo diocesano de hombres de A. C., Consejo Provincial del Movimiento.

Tres teólogos llevaron a cabo la defensa de la declaración dogmática. Ante los santos evangelios juraron todos defender y enseñar el misterio que reconoce en María la prerrogativa de ser *medianera universal de todas las gracias*.

El movimiento mediacionista no es nuevo en España. Ya en 1924, por encargo de Pío XI, se constituyó una comisión cuyos miembros fueron el Dr. D. Isidro Gomá (v. *Gomá*), el P. J. M. Bover, S. J. (v. *Bover*) y el Dr. D. Ángel Amor Ruibal (v. *Amor Ruibal*), con encargo de desarrollar un estudio teológico del misterio con miras a una definición dogmática que se creía entonces próxima.

Al tema de la mediación se consagraron los dos congresos marianos celebrados en Pontevedra y en La Coruña en los años 1959 y 1960, respectivamente. En el primero de ellos se profundizó en la naturaleza del misterio estudiando principalmente algunos de los puntos más característicos de la teología mariana de Amor Ruibal, y del segundo se dijo que su tónica radicaba «en la demostración de lo que se aspira a ser una verdad definible».

En conexión con este tema se han desarrollado competentemente los temas de la corredención y de la divina maternidad en algunas de las asambleas anuales de la Sociedad Mariológica Española, como en la XIII, celebrada en Cóbrecos en septiembre de 1953, y en la XVII, en Madrid, agosto de 1957. También se tocó este punto de la corredención y de la maternidad de María para con Dios y para con los hombres en alguna de las ponencias desarrolladas en el Congreso Mariano que precedió en Bilbao a la fiesta de la coronación de la imagen del Corazón de María que se venera en la

iglesia de los Padres Claretianos, el 16 de octubre de 1949 (Crónica de la coronación del Corazón de María, Bilbao 1949, páginas 49-56). En este mismo Congreso de Bilbao, dedicado expresamente a *Estudios Cordimarianos*, se tocó también muy directamente el tema de la *realeza de María*, al cual se dedicó exclusivamente el XV Asamblea de la Sociedad Mariológica Española, celebrada en Valencia del 29 de agosto al 3 de septiembre de 1955.

Un tema candente de devoción mariana que no podemos pasar en silencio es el de la *Esclavitud mariana*. Esta idea de esclavitud mariana es ya antigua, incluso idea patrística. Se halla perfectamente desarrollada por escritores ascéticos y místicos españoles del siglo XVII, como el P. Bartolomé de los Ríos (v.), agustino, el P. Antonio de Alvarado (v. *Alvarado*), benedictino, y algún otro, como el P. Melchor de Cetina («Exhortación a la Devoción a la Virg. M. Madre de Dios, que todos los cristianos deben tener, especialmente los que con deseo de más servirle se le han ofrecido por esclavos», 1618) y el P. Pedro de la Serna («Estatutos y Constituciones que han de guardar los Esclavos de Nuestra Señora de la Merced», 1615). Pero la práctica de la devoción tal como la enseñaron esos maestros había casi caído en olvido en España y no volvió a ponerse de actualidad hasta que empezaron a divulgarse los escritos de San Luis M. Grignion de Montfort (v. *Luis*), a lo cual contribuyeron dos admirables apóstoles marianos, el P. Nazario Pérez (v. *Pérez*), jesuita, y el P. Leonardo Bañeras, capuchino, éste director de la revista que llevó el título de *El Mensajero de María*.

De común acuerdo reunieron varias asambleas marianas en Zaragoza, Murcia y Victoria, en las que lograron inyectar el fervor de la devoción mariana según el espíritu montfortiano y que desembocaron en la celebración del magno *Congreso Montfortiano*, en Barcelona, en los días que precedieron a la fiesta de N.ª S.ª de la Merced, de cuya aparición se celebraba aquel año

de 1918 su centenario. Para lograr el triunfo de la idea se sirvieron de los *Sacerdotes de la Unión Apostólica*, entre los cuales se contaba con D. José Bau, D. Manuel Iru-ruta y D. Víctor Ormazábal, de quienes se ha dicho que, con los PP. Nazario y Bañeras, formaban «toda una constelación de apóstoles marianos». También de este Congreso partió una petición oficial de la definición dogmática de la *mediación universal* (Camilo Abad, S. J., *El R. P. Nazario Pérez, de la Compañía de Jesús*, Santander 1954, pp. 217-239).

Otras actividades dignas de mencionarse son las encaminadas a estudiar y revalorizar los escritos mariológicos de nuestros escritores del siglo de oro, como las llamadas *Asambleas Agustonianas*, celebradas por los PP. Agustinos, en 1956 en Valladolid, dedicada al B. Alfonso de Orozco, predicador de Felipe II; en 1957 en Calahorra, dedicada a Fr. Bartolomé de los Ríos, y en 1959 en El Escorial, dedicada a P. Pablo Veneto, a Fr. Luis de León y al P. Cristóbal de Fonseca.

Legión de María. — En febrero de 1950 se estableció en España la *Legión de María* por obra de la señorita María Paz Santos Díaz, enviada de Filipinas para ese fin. Se comenzó por Bilbao, y hoy tiene ya sus reflejos en casi todas las diócesis españolas. En 1960 se hallaba organizada en 17 diócesis.

La Legión de María es una asociación de católicos que, debidamente autorizados, han formado una legión para servir a la Iglesia en perpetua lucha contra el mundo y sus malignas potestades, acaudillados por María Inmaculada, dispensadora de todas las gracias.

Es una organización semejante a la organización militar en lo que ésta tiene de intrépida, jerárquica, dominadora y pacificadora del orbe. Se propone ideales de conquista del mundo para Cristo, que maravillosamente coinciden con los ideales que Pío XI propuso a la A. C., a cuya fundación precedió en siete meses.

Se dice *Legión de María* porque se propone depender totalmente de María, consciente de que todo lo que se marianiza cobra un atractivo especial que termina en una mayor fuerza santificadora.

Nació en Irlanda el 7 de septiembre de 1921. Hoy se halla pujante y está establecida en todas las partes del mundo civilizado y sin civilizar. Su fundador fue Mr. Frank Duff.

Se dice que así como «San Luis María Grignion de Montfort tuvo, en el campo de la piedad, la genialidad de reducir a sistema de santificación personal la devoción a María, así Mr. Frank Duff, en el campo de la actividad apostólica, ha tenido la otra genialidad de convertir esta única «Verdadera Devoción a la Santísima Virgen» de Grignion de Montfort en norma y sistema de apostolado» (Cf. *Miriam*, mayo-junio 1960).

Por último, mencionaremos las campañas que desde 1956 vienen celebrándose en pro de la práctica del rezo del *Rosario en familia*, dirigidas con ostensibles frutos por el P. Peyton, quien tiene constituido en Madrid el llamado *Centro Internacional de Apostolado Familiar*, desde donde irradia su fervor mariano hacia otras naciones de Europa, Asia, África y Sudamérica.

Uno de los recursos más notables a que se ha apelado en esta *Cruzada Mundial del Rosario en familia* ha sido la proyección en la pantalla de los quince misterios del rosario. El P. Peyton trató ya en 1954 de que se comenzara el trabajo de la filmación en Hollywood. Pero una vez realizado el trabajo de la preparación de los quince guiones, se decidió filmar las películas en España, donde se contaba para la realización con un gran número de factores favorables, como son la semejanza del paisaje con el de Palestina, la fisonomía de los españoles que responde mejor que ninguna otra a los caracteres que tenían que representarse, el ambiente católico, la benévola acogida del Gobierno y de las autoridades eclesiásticas y el cambio de moneda. Así se comenzaron

los trabajos en abril de 1956 y ya estaban concluidos en diciembre de 1957.

No estará de más el hacer constar aquí una manifestación verbal hecha por el mismo P. Peyton a continuación de uno de los actos de sus famosas campañas populares. Impresionado por el fervor y el entusiasmo con que así el pueblo como el clero respondían a su invitación, dijo confidencialmente a los sacerdotes y a los representantes de la autoridad civil de cierta población que podía contarse con muy especiales bendiciones de María Santísima en favor del pueblo español, porque se comprobaba una sincera actitud de humildad, de que ofrecían una prueba especial los sacerdotes.

ESTADOS UNIDOS. — La historia mariana de los EE. UU. se puede dividir en dos grandes períodos: desde el descubrimiento hasta el fin del período colonial (1841) y desde el fin del período colonial hasta nuestros días.

I. *Desde el descubrimiento hasta el fin del período colonial.* Los descubridores y colonizadores —españoles, franceses e ingleses— y, sobre todo, los misioneros, imprimieron muy pronto en los lugares descubiertos y en el espíritu de los indígenas una vasta huella de su devoción mariana.

1. Los *españoles*, desde 1520 a 1840, extendieron su actividad descubridora, colonizadora y evangelizadora desde el Atlántico al Pacífico, en los actuales estados de Florida, Alabama, Tejas, Nuevo Méjico, Arizona y California.

1) Ponce de León, que se hallaba con Colón durante el segundo viaje y que descubrió, en 1513, las costas de la Florida, era muy devoto de María. El 8 de septiembre de 1556, Natividad de María, señaló también el natalicio de la más antigua comunidad cristiana de América: el capitán Menéndez con su colonia de 600 españoles, colocaba en Florida, cerca de S. Agustín, la bandera de la España imperial y el estandarte de la Virgen, y tomaba posesión del territorio en nombre del rey Felipe II. Fray Francisco López de Mendoza Grajales, capellán de la flota, devotísimo de la Virgen, cantaba solemnemente la misa de

la Natividad de María en presencia de muchos indios (Cf. Woodbury Lowery, *The Spanish Settlements in the U. S.* [1562-1574], New York 1905, p. 159). Todo el territorio actual de Virginia fue consagrado a la Madre de Dios. También el territorio de La Tama, en la parte inferior de la moderna Georgia, había sido dedicado a la Purificación de María bajo el título de «Nuestra Señora de la Candelaria de La Tama».

2) En 1716, el Ven. Fray Margil de Jesús, capellán de la expedición de Domingo Ramón, ponía a los indígenas de Tejas bajo la protección de la Virgen de Guadalupe, cuya imagen estaba pintada en la bandera de la expedición (Cf. Orozco y Berra, M., *Historia de la dominación española en México*, México 1938, p. 22). El Ven. Margil fundaba innumerables misiones bajo el título de Virgen de Guadalupe, desde Guatemala y Nicaragua hasta el corazón de Tejas, y expresaba su firme convicción de que aquella Virgen se había aparecido en el Tepeyac para ser allí venerada como protectora y apóstol de la fe católica en todos los pueblos del Nuevo Mundo (Cf. Cuevas, M., S. J., *Album histórico del IV Centenario*, México, D. F., 1930, p. 168).

3) El territorio de Nuevo México fue consagrado oficialmente a la Virgen y con sus iglesias y misiones puesto bajo su patrocinio. Ella es la «Regina Antiqui Regni Novi Mexici», como dice la inscripción puesta debajo de una antigua estatua llevada allí, en 1629, por Fray Alonso de Benavides. El 8 de septiembre de 1598, fiesta de la Natividad de María, fue consagrada la primera iglesia del Nuevo México, donde son muchas las misiones dedicadas a María bajo diferentes títulos.

4) En 1538, el célebre Fray Eusebio Kino ponía a Arizona bajo la protección de María. En 1587, la misión central era dedicada a «Nuestra Señora de los Dolores» (Cf. Bolton, H., *Rim of Christendom*, New York 1936, p. 391). La misión del Colorado fue dedicada a la Inmaculada Concepción.

5) California, descubierta en 1542 por Juan Rodríguez Cabrillo, fue consagrada a N.ª S.ª de Loreto (Cf. Bolton, *op. cit.*, p. 462). El capitán Isidoro Alonso y Anti-

llón tomaba formalmente posesión de California en nombre del rey Carlos II, en 1683, llamándola «Provincia de la Santísima Trinidad» y poniéndola bajo el patrocinio de N.ª S.ª de los Remedios. Vizcaíno daba a su primero y gran descubrimiento el nombre de Montrey, a la bahía el de «Nuestra Señora de Monte Carmelo» y al río el de «Río de Carmelo». El más grande misionero de California, el franciscano P. Junípero Serra, recorría a pie nada menos que 13.000 millas para la conversión de las almas. Fue el que sustituyó el culto universal de la diosa «Cachum», la Madre del Sol, por el de la Inmaculada Madre de Dios (Cf. Carrillo, P. H., *Fray Junípero Serra, Civilizador de la California*, México 1940, p. 64). El lugar de la ciudad de «Los Ángeles» (que es hoy la mayor ciudad dedicada a María) fue escogido el 2 de agosto de 1769, fiesta de N.ª S.ª de los Ángeles y de la Porciúncula, y la fundación oficial se llevó a efecto el 4 de septiembre de 1781. La iglesia, que tomó el nombre de la ciudad, «Nuestra Señora Reina de los Ángeles», se comenzó en 1818 y fue consagrada el 8 de diciembre de 1822.

En la misión de S. Gabriel, los padres Sombera y Cambón, amenazados por los salvajes, les presentaron una bella imagen de la Dolorosa. Los indígenas doblaron inmediatamente sus frentes y sus flechas; dos jefes depositaron a los pies de la celestial Reina, como señal de su gran estima, las perlas que llevaban al cuello. La primera misa se celebraba el 8 de septiembre de 1771, fiesta de la Natividad de María; y el día siguiente se iniciaba la construcción de una capilla (Cf. Engelhardt, *San Gabriel Mission and the Beginning of Los Angeles*, San Gabriel, California 1927, p. 4).

6) En Montana la primera misión católica fue la de St. Mary's en Bitter Root Valley, Missoula County, y la primera misa en el estado se celebró en la dominica primera de octubre de 1841, fiesta del Rosario (Cf. Paladino, L., *Indian and White in the Northwest*, Pennsylvania 1922, p. XIV). En honor de la Virgen nacieron los nombres de «St. Mary's River», «St. Mary's Peak», «St. Mary's Valley» (Ibid., p. 41).

2. Los misioneros franceses evangelizaron los Estados del Norte, a lo largo de los confines del Canadá. La nueva iglesia entre los Hurones de Ossosane se erigió el 8 de diciembre de 1639 (*Relations des Jésuits dans la Nouvelle France*, Québec 1858, vol. I, p. 61). Los PP. Jesuitas hicieron el voto de ayunar en la vigilia de la fiesta de la Inmaculada Concepción y de celebrar cada mes una misa en su honor para obtener su ayuda en el establecimiento de la cristiandad. En 1657 fundaron entre los Hurones una Congregación Mariana cuyos miembros tomaron el nombre de «Siervos de María» (Ibid., vol. 2, p. 22).

En el estado de New York, sobre el lago Ganentaa, cuatro padres y dos laicos jesuitas fundaron la «Misión de N.ª S.ª de Ganentaa», como centro y base de la evangelización de los iraquees (Cf. O'Gorman, Th., *A History of the Roman Catholic Church in the U. S.*, New York 1907, p. 156).

Los primeros colonizadores franceses se establecieron en el Mirne en 1604, cerca de St. Croix. De 1632 a 1654, los capuchinos de Acadia enviaron algunos de sus miembros a la actual Castine, cerca de la cual erigieron una capilla a N.ª S.ª de la Buena Esperanza, la segunda iglesia católica en la Nueva Inglaterra. El más famoso predicador de la fe en la bahía del Hudson en el bajo Mississippi, junto a la desembocadura del Arkansas, fue el jesuita P. Jacob Marquette en compañía de Joliet, que se unió a él justamente el 8 de diciembre de 1672. Puso su plan de descubrimiento bajo la protección de la Inmaculada Concepción, y dio al río Mississippi el nombre de «Río de la Inmaculada Concepción». Además, dedicó a la misma la primera misión por él establecida en el Illinois (Cf. Shea Gilmary, *Discovery and Exploration of the Mississippi Valley*, New York 1852, p. 233).

3. Maryland debe su evangelización a una colonia de ingleses católicos, huidos de la persecución que se enfurecía en su país. Un tal lord Barón de Baltimore, convertido al catolicismo, autorizado por la Corona Inglesa y por Carlos I, de quien era ami-

go, se puso a la cabeza de una expedición de católicos ingleses, los cuales se dieron el nombre de «Peregrinos de Santa María» y pusieron su viaje bajo la protección de la Inmaculada Concepción. Estaban con ellos dos padres jesuitas, Andrés Withe y Juan Altham, junto con dos hermanos coadjutores. Durante el viaje, un violento huracán azotó las dos naves («Ark» y «Dove»); los devotos viajeros elevaron plegarias e hicieron promesas a la Madre del cielo, er cuyo honor viajaban, y el 3 de marzo de 1634 llegaron a la bahía de Chesapeake (la que en 1570 había sido dedicada a la Madre de Dios por los españoles) y en la fiesta de la Anunciación de María, se celebró por primera vez la santa misa en aquella isla de S. Clemente, hoy Blackston Island (Ibid., p. 32). Luego fundaron la ciudad de «Santa María», que más tarde dio origen a la Jerarquía Americana (Ibid., p. 36). Juar de Verrazzano, en su épico viaje de descubrimiento hecho en 1524, había dado e nombre de «La Anunciación de la Santísima Virgen» al Maryland y a la bahía de New York el de «St. Mary's Bays».

II. Desde el fin del período colonia (1777) hasta nuestros días. En 1777, las 11 colonias (de las cuales salieron los 48 estados), después de haberse declarado independientes, se unieron en Federación. En aquel tiempo los católicos eran unos 25.000.

El 6 de abril de 1789 fue erigida la diócesis de Baltimore, la primera de los E. U. Su primer obispo fue un sacerdote de Maryland, el exjesuita Juan Carroll, el cual quiso ser consagrado obispo en Inglaterra el 15 de agosto de 1790, fiesta de la Asunción. Tenía 57 años. Como lema eligió la palabra: «Auspice Maria.» Puso su ciudad episcopal y todo su Episcopado bajo el patrocinio de María (Cf. Shea Gilmary, *The Founder of Our Hierarchy*, en «The Av. Maria», 31 [1890] p. 158), dedicó la catedral de Baltimore a la Asunción de Nuestra Señora y promovió celosamente, en su diócesis, el rezo de las letanías de N.ª S.ª de Loreto, cuyo santuario de Italia había visitado en 1773. Su diócesis era tan grand como media Europa. En 1791, los sulpicianos de París, expulsados por la revolucio-

francesa, se refugiaron en Maryland y fundaron cerca de Baltimore el seminario de Santa María, que llegó a ser como el vivero del sacerdocio americano, todo él saturado de la devoción mariana del Ven. Olier. Fue en este seminario donde ingresó, en 1792, y se hizo sacerdote el noble joven ruso Demetrio Gallitzin, el cual después fundó, al oeste de Pensilvania, un célebre santuario mariano al que dio el nombre de Loreto, tan grato al corazón de su obispo. En 1812, cuando los ingleses atacaron a Baltimore, el obispo Mons. Carroll invitó a sus diocesanos a recurrir a María, y fracasó el ataque. Durante los 25 años de su episcopado, el número de los católicos se triplicó y su diócesis llegó a ser tan importante que hubo de ser dividida en cinco provincias eclesásticas regidas por cinco obispos.

Después de la muerte de Mons. Carroll (1814) se establecieron allí grandes oleadas de inmigrantes procedentes de Europa con destino a los E. U. Al principio los inmigrantes católicos, en su mayoría irlandeses y alemanes, constituyeron una minoría, pero después terminaron por convertirse en mayoría. Vínculo de unión entre ellos y los católicos americanos fue el hecho de tener una Madre común, la devoción y las plegarias a Ella elevadas. Su continuo aumento, hasta alcanzar el millón, alarmó a los protestantes hasta el punto de llegar a incendiar, en 1840, las iglesias católicas de Filadelfia y de otros lugares. Se intentó también negar a los católicos el derecho del voto. En tan penosas circunstancias el Episcopado Americano, reunido en Baltimore en mayo de 1846, para el sexto Concilio provincial, rogaba al papa Pío IX la autorización para proclamar a la Inmaculada Concepción Patrona de la iglesia de los E. U., lo que hicieron por medio de una Carta Pastoral colectiva (Cf. Guilday, P., *The National Pastorals of the American Hierarchy*, Washington, D. C., 1923, p. 168). Al año siguiente, 7 de febrero de 1847, Pío IX confirmaba tal proclamación (Cf. Mac Kenna, B. A., *The Immaculate Conception*, Washington, D. C., 1929, p. 245). Los E. U. son la primera nación consagrada a la Inmaculada Concepción.

En la segunda mitad del s. XIX, como consecuencia de las oleadas de inmigrantes de Italia y de Polonia, como también de Alemania y de Irlanda, llegaron a ser no menos de 20 millones de católicos en los E. U. Se imponía la institución de escuelas católicas; y con la ayuda de la Virgen, a la cual había sido consagrado el proyecto, acabó por constituirse la mayor obra de la Iglesia en los Estados Unidos. En agradecimiento a tan valiosa institución se erigió en la Universidad Católica de Washington un grandioso Santuario Nacional dedicado a la Inmaculada Concepción.

En la primera década de nuestro siglo XX los E. U. eran todavía, jurídicamente, un «país de misiones»; pero en la segunda década, de «país de misiones», comenzaban a convertirse en «país misionero» con la fundación de la benemérita Congregación Misionera de los Padres de Maryknol (así llamados por su devoción mariana), la cual llegó rápidamente a suministrar anualmente un centenar de misioneros.

Actualmente, más de un cuarto de la población es católica y profundamente devota de María, en honor de la cual ha habido manifestaciones nacionales que alcanzaron su apogeo en el Año Mariano de 1954.

Fuera del Condado de Santa María en el estado de Maryland, existen en los E. U. más de sesenta ciudades y villas con el nombre de María. A lo largo de la costa de Nueva Inglaterra se honra a la Virgen bajo la advocación de «Nuestra Señora del Bello Puerto» o «Nuestra Señora Estrella del Mar»; en las playas de los Grandes Lagos es reverenciada como «Nuestra Señora del lago Hurón»; en los lugares montañosos es saludada como «Reina del Ozarks»; a lo largo de la costa meridional es conocida como «Nuestra Señora del Golfo», o como «Nuestra Señora de la Primavera»; en el Nevada como «Nuestra Señora de las Montañas»; en California como «Nuestra Señora de las Selvas Rojas» y «Nuestra Señora de las Sierras».

En las 131 diócesis, 41 catedrales están dedicadas a la Virgen bajo varios títulos (17 a la Inmaculada) empezando por la basílica de la Asunción de Baltimore (de 1795),

sede metropolitana de los E. U. A principios del año 1954, de las 20.761 iglesias de los E. U., nada menos que 3.815 (una quinta parte) estaban dedicadas a Nuestra Señora: 103 en la diócesis de Nueva York, 92 en la de Filadelfia, 52 en la de Brooklyn, 29 en la de Boston, 80 en la de Buffalo, etc. De las 3.815 iglesias marianas de los E. U., cinco tienen el título de basílica (la de la Asunción de Baltimore, la de la Inmaculada Concepción de Concepción, la de la Asunción de Covington, la de N.ª S.ª de las Victorias de Lackwanna y la de la Dolorosa de los Siervos de María de Chicago); 1.142 están dedicadas a Santa María, 515 a la Inmaculada Concepción; 236 a la Asunción; 180 a N.ª S.ª del Rosario; 127 a N.ª S.ª de Lourdes; 71 a la Anunciación; 63 al Inmaculado Corazón de María; 137 a N.ª S.ª del Carmen; 114 a N.ª S.ª del Perpetuo Socorro; 98 a N.ª S.ª de Guadalupe; 95 a la Dolorosa; 69 a N.ª S.ª de la Victoria; 56 a N.ª S.ª de la Paz; 54 a N.ª S.ª del Buen Consejo; 53 a N.ª S.ª de la Merced; 51 a la Natividad de María Santísima; 47 a N.ª S.ª de los Ángeles; 45 a N.ª S.ª Estrella del Mar; 44 a la Visitación; 40 a N.ª S.ª del Lago; 38 a N.ª S.ª de Fátima; 31 a N.ª S.ª de las Gracias; 26 a N.ª S.ª de Czestochowa; 22 a la Presentación de María; 35 a N.ª S.ª Auxilio de los Cristianos; 19 a N.ª S.ª del Sagrado Corazón; 18 a N.ª S.ª de las Nieves; 16 a N.ª S.ª de Loreto; 15 a N.ª S.ª de Pompeya; 14 a N.ª S.ª de la Consolación; 12 al Santísimo Nombre de María; 11 a la Purificación; 10 a la Maternidad de María; 10 a N.ª S.ª del Santísimo Sacramento; 10 a N.ª S.ª del Pronto Socorro; 9 a la Señora; 8 al Sagrado Corazón de María; a la Reina de los Mártires, a María Madre de Dios, etc. (Cf. Yzermans, V. A., *Churches of Mary in the U. S.*, en «The Amer. Eccl. Rev.», 132 [1955] pp. 169-180).

Los principales santuarios de los E. U. son los siguientes: el santuario nacional de la Inmaculada Concepción de Washington; la «Purísima Concepción» en Lompoc (California); «Nuestra Señora de la Leche» de San Agustín (Florida); la basílica de la Dolorosa de Chicago (Illinois); santuario de

Lourdes en la Universidad de Notre-Dame (Indiana); santuario de Lourdes en la iglesia de S. Luis de Covington (Kentucky); la misión de la Madre del Buen Consejo, Hazard (Kentucky); del Pronto Socorro, New Orleans (Luisiana); N.ª S.ª del Perpetuo Socorro, Roxburg (Massachusetts); capilla de la Asunción, Cold Spring (Minnesota); santuario de la Medalla Milagrosa, Pereyville; N.ª S.ª de Starkenburg, Rhineland (Missouri); N.ª S.ª de la Gracia, Colebrook; N.ª S.ª de la Salette, Enfield - New Hampshire; N.ª S.ª del Rosario, Summit (New Jersey); «La Conquistadora»; N.ª S.ª de Guadalupe, Mesilla Park; un santuario de Lourdes en Seboyeta y otro en S. Juan Pueblo; N.ª S.ª de la Asunción, Zia Pueblo (New Mexico); iglesia de Nuestra Señora, New York; N.ª S.ª de Pellevoisin, New York; N.ª S.ª de Lourdes, Brooklyn; N.ª S.ª de la Victoria, Tackawanna; N.ª S.ª de Maryknoll; santuario de Lourdes, New Lebanon (New York); N.ª S.ª de la Consolación, Carey; santuario de Lourdes en Cincinnati y Euclid; N.ª S.ª del Rosario, Parma Heights (Ohio); de la Dolorosa, Portland (Oregon); santuario de la Medalla Milagrosa, Germantown (Pensilvania); N.ª S.ª de Sioux (Dakota); N.ª S.ª de la Buena Ayuda, New Franken; N.ª S.ª del Sacro Monte, Hubertus (Wisconsin), etc.

Dos universidades de los E. U. llevan el nombre de María: la de «Notre-Dame» y la de «Santa María» de S. Antonio. Son innumerables los colegios y los centros de educación que llevan su nombre por título o que están puestos bajo su protección: cerca de 500 son los institutos y las escuelas superiores, y ascienden a varios millares las escuelas primarias. Las Congregaciones Marianas organizadas en parroquias, escuelas e institutos son, aproximadamente, 14.000. Un centenar de congregaciones femeninas que trabajan en los E. U. están puestas bajo el patrocinio de María o llevan por título alguna de sus advocaciones. La mayor parte de las niñas americanas llevan el nombre de María o una de sus variantes (por ejemplo, Marian, Marion, Mae, etc.).

Son célebres en los E. U. las «novenas»,

en especial la de la Medalla milagrosa, instituida por los Misioneros Lazaristas, y la de la Virgen de los Siete Dolores, instituida en la basílica de la Virgen Dolorosa, en Chicago, en 1937, por el P. Santiago Keane, O. S. M., y luego practicada varias veces en un mismo día, en varios centenares de iglesias en los E. U. (Cf. «Marianum», 1 [1937] pp. 101-2).

Es también notable desde hace diez años a esta parte el movimiento mariológico (Cf. Vollert, C., S. J., *Le mouvement mariologique aux Etats-Unis*, en Du Manoir, III, pp. 591-614).

BIBL.: MAC LEOD, X. D., *History of the devotion to the Blessed Virgin Mary in North America*, Baltimore, Maryland 1882; CHAVEZ, A., O. F. M., *Our Lady of the Conquest*, Santa Fe, The Historical Society of the New Mexico, 1948, VII, 94 pp.; GRAJEWSKI, M., O. F. M., *The Franciscan Marian Cult in the U. S. in Our Times*, en «Studia Mariana», volumen VII, pp. 120-125; PARSON, W., S. J., *Marian devotion in the Early U. S.*, en «Marian Studies», vol. III (1952) pp. 236-250; HARRIS, M., O. F. M., *Land of Mary Immaculate*, en «Amer. Ecol. Rev.», 131 (1954) pp. 73-80; ID., *The U. S. A. new dowry of Our Lady Immaculate*, en «Virgo Immaculata», XIV, pp. 506-519; OELHMANN, R., O. F. M., *Notes on the cult of the Blessed Virgin and her immaculate conception in the U. S.*, ibid., pp. 484-505; LORD D. A., S. J., *Mary in the United States*, en Du Manoir, V, páginas 275-283; SARGENT, D., *Notre-Dame aux Etats-Unis*, ibid., pp. 261-274; ID., *Our Land and Our Lady*, New York-Toronto, ed. 6.ª, 1955, 263 pp.; BONANO, S., C. M. F., *Our Blessed Lady's influence in the discovery of America and during the colonial period of the U. S.*, en «Eph. Mar.», 5 (1955) pp. 47-86; ID., *Mary and the U. S. Protestantism*, en «Eph. Mar.», 6 (1956) pp. 369-425.

ESTEBAN DE SALLEY (Sawley). — Abad cisterciense inglés muerto en 1252. Compuso 15 bellas meditaciones sobre los 15 gozos o alegrías de María (v. Wilmart, A., *Auteurs et textes dévots du moyen âge latin*, París, Gabalda, 1932, pp. 317-360; «Rev. Asc. et Myst.», 10 [1929] pp. 391-414; 11 [1930] pp. 355-374). Confiesa candidamente que después de Dios es «en esta dulce Virgen en quien ha hallado toda su consolación, su vida, su dulzura y su esperanza» (Prólogo, v. Wilmart, ibid., p. 339).

ETIOPÍA. — Se ha dicho, basándose en documentos, que no hay quien supere al pueblo etíope en la devoción a Nuestra Señora, y, acaso, no hay ni siquiera quien lo iguale en toda la historia del cristianismo. Los mismos etíopes —como escribía un misionero jesuita en 1623— «están persuadi-

dos de ser los únicos en conocer los valores de la madre de Dios y en darle el culto debido (...); y a costa de todos sus bienes, incluso de la propia vida, no profanarían su nombre» (P. Jerónimo Lobo, citado por Salaville, S., en «Studia Orientalia Liturgico-Theologica», Roma 1940, p. 149). En E. hubo una corriente en el s. xv y después en el siglo pasado que propugnaba «la adoración» de Nuestra Señora (Cf. Cerulli, E., *Il Libro Etiopico dei miracoli di Maria*, Roma 1943, pp. 100 ss.; Gebré Selassie, *Chronique du règne de Menelik II*, París 1930, t. I, p. 155).

Según una creencia muy difundida entre los etíopes, Jesús habría dado como feudo a María la E. Este acto de donación se narra en un documento con el título: *Historia de Debre-Sina* y lo reproduce el libro de los *Milagros de María* de los ss. vi y vii. Allí se cuenta cómo la Sagrada Familia, en su huida, no habiendo hallado buena acogida en Egipto, se refugió y permaneció durante tres años en E. Sólo en E. no habría la Virgen encontrado dolores ni habría derramado lágrimas. «Hallándose todavía en E. —prosigue la narración— su Hijo Jesús bendecía todos los días la parte que da al mediodía (o sea la E.) por hallarse allí un pueblo que amaría mucho al Salvador y a su Madre, María. Debido a esta predilección, Nuestra Señora María dijo al Hijo: «¡Dame este pueblo!» Y Él le contestó: «Las gentes etíopes te pertenecen como diezmos»» (Cf. Brunetti, G., *L'ultimo apocrifo*, en «Parole Buone», Boll. mensile della Miss. catt. dell'Eritrea, 10 [1926], n. 6, pp. 96-98; n. 7, pp. 112-115; n. 8, pp. 122-125; nn. 9-10, pp. 141-143; n. 12, pp. 177-180). A esta leyenda los etíopes dan fe absoluta, por lo que la devoción a su augusta Reina abarca toda su vida, privada, pública y litúrgica (v. *Liturgia*). A esto hay que añadir que los etíopes se jactan de una comunidad de sangre con la Virgen, ya que la célebre reina de Saba (*III Re. 10*), identificada por la tradición etíope con la reina Azieb de E., habría tenido un hijo del rey Salomón, llamado Menelik, cabeza de familia de la dinastía etíope reinante (llamada de los Salomónides) según se narra en el libro

«Kebre-Neghest» (= Gloria de los Reyes).

Los etíopes jamás osan decir «María»: la designan siempre con el título de «Nuestra Señora» («Egzi' itine» = «Nuestra Dominadora»).

Además de las numerosas fiestas (más de treinta), del ayuno de 15 días que precede a la asunción, de los dos días consagrados mensualmente a María, del número elevadísimo de iglesias erigidas en su honor y de las dos encantadoras misas a Ella dedicadas, Nuestra Señora tiene grandísima parte en la devoción popular. Los etíopes tienen tal fe en la intercesión de María, que están seguros de obtenerlo todo por su medio y en su nombre, no sólo por Dios su Hijo, sino también por los hombres sus devotos. De aquí la habitual expresión: «Por amor de María, hazme este favor», «Dame esto por María». Y a las peticiones que se hacen en nombre de María, nadie osa negarse, por grandes que ellas sean. Del emperador Menelik II se cuenta que muchas veces llegó a conmutar o a condonar penas gravísimas. No pocas veces, en la historia de E., en el nombre y por amor de María se han arreglado discordias, contiendas y rivalidades políticas; se han extinguido odios y se ha restablecido la paz. El medio más poderoso para excitar al pueblo etíope contra los extranjeros es el presentarlos como «enemigos de María».

Una usanza que revela el alma mariana del pueblo etíope es la de «marianizar» los nombres propios (ninguno se atreve a tomar sólo el nombre de María), como por ejemplo: Tecte-Maryam (planta de María), Hailé-Maryam (= propiedad de María), Welde-Maryam (= hijo de María), Gebre-Maryam (= siervo de María), Hapte-Maryam (= don de María), Newaie-Maryam (= tesoro de María), Ba'eda-Maryam (= protegido de María), Chidané-Maryam (= promesa de María), Tesfa-Maryam (= columna de María), etc.

Las mujeres etíopes tienen a María como particular patrona y protectora de las madres. Las nuevas mamás son llamadas «hijas de María» (Welde-Maryam) por antonomasia. No es raro oír a alguna parturienta, enferma o indigente, pedir algún favor en

estos términos: «Por amor de la Madre de Dios, dad cualquier cosa a esta «hija de María».» A María le piden numerosa prole las mujeres casadas.

A la singular devoción del pueblo etíope a Nuestra Señora y a la particular protección de Nuestra Señora para con el pueblo etíope se debe sin duda el hecho —como pone de relieve Pío XI— de que sea «la única isla de cristianismo en África» y de que «durante quince siglos, a costa de numerosos sacrificios por parte de sus mejores hijos, haya sido el baluarte contra la invasión del Islam».

BIBL.: NOLLET, G., *Le culte de Marie en E.*, en Du Manoir, II, pp. 363-413; MARIO ADDI DA ABBI L'E., «Feudo di Maria», en «Maria Immacolata nella Provincia dei frati Minori Cappuccini di Lombardia. Como recuerdo del Año Mariano 1954 (Milita. «L'U. de Croce» 1953) pp. 221-225; DOMENICO DA MAARDI, «Il culto mariano in E.», en «Città di vita», 10 (1955) pp. 414-425; VAN DEN OUDENRIJN, M. A., O. P., *L'adoration mariale dans l'Eglise de l'E.*, en «Hommag aux catholiques suisses», Friburg 1954, pp. 117-132; ID., *De cultu Beatae Mariae Virginitis apud Aethiopes*, en «Angelicum», 37 [1960] pp. 3-18).

EUCARISTÍA. — Las relaciones entre María y la E. constituyen uno de los puntos más sustanciosos de la piedad cristiana. Es tan sintetizadas en el título «Nuestra Señora del Santísimo Sacramento», forjado por el capuchino Miguel de Cosenza hacia la mitad del s. xvii (Cf. Gibboni, A., *Il primato teológico Eucarístico-Mariano: P. Michele d Cosenza*, en «Palestra del Clero», 30 [1951] pp. 1067-1070), y después por el B. Pedr Julián Eymard, acaso bajo el influjo de análogo «Nuestra Señora del Sagrado Cc razón» de los Misioneros del Sagrado Cc razón de Issoudum (Cf. *Marie et l'E.*, ec Centre Euch., Montréal 1954, p. 194; Arratit, J., S. S. S., *Ntra. Sra. del Santísimo Sacramento, Título mariano sintetizador de las relaciones de María con la E.*, en «Es Mar.», XIII, pp. 263-276).

I. *La E. y María en la Sagrada Escritura.* Las relaciones de María con la E. se basan todas en estos dos textos bíblicos o similares: 1) «Éste es mi cuerpo... Ésta es mi sangre...» (*Mt. 26, 26-28; Mc. 14, 22-24; Lc. 22, 19-20; I Cor. 11, 23-25*); 2) «María de la cual nació Jesús» (*Mt. 1, 16*), («María madre de Jesús» (*Jn. 2, 2*)). Cristo, en la E. es Hijo de María; su cuerpo y su sangre

dados en comida y bebida a los hombres, fueron tomados del cuerpo y sangre de María. Aquí está el fundamento de todas las relaciones de María con la E. Pero además de esta relación de «origen», en la Sagrada Escritura se expresa también otra: la asistencia de María al sacrificio eucarístico y su participación en el mismo, mediante la participación en la comunión eucarística (*Hech.* 1, 14; 2, 32). La *fractio panis*, en efecto, no es sino la celebración eucarística, en el lenguaje neotestamentario, en la que María no podía menos de participar, no tanto por las exigencias de su vida espiritual, cuanto por su misión eclesiológica, o sea no podía menos de participar en el misterio de la unidad del cuerpo místico, del que Ella misma era, en la primera comunidad cristiana, el centro, no jurídico, pero sí espiritual (Cf. Colomer, L., O. F. M., *La Comunión de la Virgen*, en «Est. Mar.», XIII, pp. 119-142). María, habiendo participado en el sacrificio cruento de Jesús en el Calvario (*Jn.* 19, 25), no podía estar ausente, a título de corredentora, o bien de medianera de la gracia, en el incremento del altar.

BIBL.: BEA, A., S. J., *Erant perseverantes... cum Maria Matre Jesu... In communicacione fractionis panis* (*Ac.* 1, 14; 2, 42), en «Alma Socia Christi», VI, 1, pp. 21-37; LUIS SUÁREZ, P., C. M. F., *Cuestiones eucarísticas-marianas en el Nuevo Testamento*, en «Ephem. Mar.», 2 (1952) pp. 145-157; PEINADOR, M., C. M. F., *Qué relaciones median entre la Santísima Virgen y la E. a la luz del Nuevo Testamento*, en «Est. Mar.», XIII, 1953, pp. 41-61; VACCARI, A., S. J., *María Virgo et nuptiae in Cana Galilaeae. Elementa eucharistica et ecclesiológica hujus miraculi*, en «María et Ecclesia», VIII, pp. 54-63.

II. *La E. y María en la Tradición.* 1. *En la Edad Antigua o patristica* (ss. II-IX). 1) En los cinco primeros siglos, los Padres, especialmente al refutar el docetismo, demuestran que en la E. está la misma carne y la misma sangre que el Verbo tomó de María Virgen. S. Ignacio Mártir († 107) escribía a los romanos, 7, 2: «Deseo el Pan de Dios, que es la carne de Jesucristo del linaje de David...» Esta carne de Cristo, nuestro Pan, nació realmente de la Virgen; por eso los docetas, que no admiten la realidad de esta carne derivada de la Virgen, se abstienen de la E. (*Ad Smyrnaeos*, c. 1, 1 y 7, 1). S. Justino, en su primera apología, después de haber afirmado que el Verbo

se hizo hombre naciendo de una Virgen, establece el parangón entre la realidad de la carne tomada por el Verbo y la realidad de la carne y de la sangre de Cristo en la E. (PG 6, 427). También S. Ireneo afirma que si no se admite que Cristo es verdadero hombre nacido de María Virgen, entonces «tampoco el cáliz de la E. es la comunión de su sangre, ni el pan que partimos es la comunión de su cuerpo» (*Adv. Haer.*, III, 7). San Efrén habla del «sacramento de aquel cuerpo único que [el Señor] tomó de María» (*Hymni*, ed. Lamy, 6, 732). Abercio (a. 180), en su célebre epitafio (v. *Abercio*), habla de la fe que «le dio en alimento un pez [símbolo de la E.] extraído de una fuente ingente, pura» (María).

2) Del siglo V en adelante, las relaciones fundamentales entre Jesús Pan de vida en la E. y María, dieron origen, especialmente en Oriente, a un florecimiento de símbolos y de vivas imágenes que embellecen las diferentes liturgias. Por ejemplo, María es el «terron» en el que nace la espiga eucarística; es el «fermento» de la masa humana que, en Cristo y por Cristo, se transforma en pan; es la «casa del pan» (Belén); es la que da el pan de vida, etcétera. El ps.-Epifanio afirma que María es la que «nos dio el pan celestial, Cristo, para la remisión de los pecados» (*Homil. V de laudibus Virginis*, PG 43, 491-94).

2. *En la Edad Media* (ss. IX-XVI). Pascasio Radberto, en el tratado *De corpore et sanguine Domini*, y Aimón de Auxerre († 855) (*In priorem Epist. ad corinthios*, cap. 11, PL 117, 572) insisten sobre la identidad del cuerpo de Cristo en la E. con el que nació de María. En este período, sin embargo, debido especialmente a Berengario (1088) la realidad del cuerpo de Cristo en la E. se reduce a un simbolismo. Berengario, refutado por Lanfranco (maestro de S. Anselmo) y por varios otros, después de haber sido condenado por varios concilios particulares, fue obligado por el Concilio Romano de 1079 a suscribir una fórmula de fe (Cf. Denzinger, 544), en la cual, entre otras cosas, se afirma que «después de la consagración está allí el cuerpo de Cristo nacido de la Virgen».

La reflexión sobre la E., a la luz de María, la continúan S. Pedro Damiano, S. Bernardo, Guerrico d'Igny hasta Buenaventura, Santo Tomás, Ricardo de S. Lorenzo, San Antonino, Salazar, Velázquez, etc. (v. los textos en Knox, *De necessitudine...*, pp. 15-28, v. bibl.), los cuales desarrollaron con nuevos elementos la mariología eucarística, poniendo de relieve, en especial, la parte que tuvo la Virgen en el sacrificio de la cruz y la que ahora tiene en el sacrificio del altar. Es también digna de consideración, en la época medieval (del s. X al XVI), la himnografía latina (v. García Garcés, N., *La Virgen y la E. en la Himnografía medieval*, en «Eph. Mar.», 2 [1952] pp. 205-245).

3. *En la Edad Moderna* (ss. XVI-XVIII). La tendencia a acentuar cada vez más las relaciones de María con la E., considerada ya como sacrificio, ya como sacramento, vino a desembocar en algunas exageraciones, condenadas por la Iglesia. S. Ignacio de Loyola, en una vaga y oscura nota de su diario íntimo, parece afirmar que, en la consagración, se le mostró la presencia de la carne de María en la del Hijo (Cf. Laurentin, R., *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, París 1952; VASSALLI, G., S. S. S., *La comunione di Maria presso i teologi medievali del secoli XIII-XV*, en «María et Ecclesia», VIII, págs. 65-131).

III. *María y la E. en la liturgia.* 1. En la liturgia latina. Al cantar las glorias de la E., la liturgia occidental no se olvida de Aquella con la que la E. está indisolublemente unida, María.

En el oficio de la primitiva fiesta del «Corpus Domini», compuesta en 1246 a petición y bajo la dirección de Santa Juliana de Cornillon, se expresaba esta idea: «Esta verdadera carne que comemos es aquella misma que Él tomó de la Virgen» (Cf. Lambot, C.-Fransen, I., *L'Office de la Fête-Dieu primitive*, Maredsous 1946, p. 42, himno de Completas, estrofa 23).

En el «Pange lingua» la Iglesia invita a «la lengua a cantar el misterio del glorioso cuerpo y de la preciosa sangre», «fruto del vientre generoso» de María. Se nos presenta, por consiguiente, la E. como fruto de María. En el motete «Ave, verum corpus, natum de Maria Virgine» que se canta muy a menudo en la exposición del Santísimo

ciones de María con la E., terminando con el voto de un culto litúrgico de «Santa María del Santísimo Sacramento».

4. *En la Edad Contemporánea* (ss. XIX-XX) domina la influencia del B. Pedro Julián Eymard por medio de su vol. *Mois de Notre-Dame du T. S. Sacrement avec une étude théologique sur la légitimité de la dévotion envers Notre-Dame du Très Saint Sacrement*, par le P. Albert Tesnière, Lille 1927, y también por medio de su Congregación del Santísimo Sacramento. En nuestro tiempo se han multiplicado los estudios sobre las relaciones de María con la E. El tema se trató en el Congreso Internacional Eucarístico de Lila en 1881, en el Congreso Eucarístico de Montréal de 1910 (por el P. Alejo M. Lépicier, O. S. M., más tarde cardenal), en el Congreso Eucarístico Internacional de Sidney de 1928 (por deseo de Pío XI) y, de un modo particular, en el Congreso Internacional Mariano de Roma de 1950 (Sección de los PP. Sacramentinos) y en el de Lourdes de 1958.

BIBL.: KNOX, J., *De necessitudine Deiparam inter et E.* Roma 1949; LAURENTIN, R., *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, París 1952; VASSALLI, G., S. S. S., *La comunione di Maria presso i teologi medievali del secoli XIII-XV*, en «María et Ecclesia», VIII, págs. 65-131.

III. *María y la E. en la liturgia.* 1. En la liturgia latina. Al cantar las glorias de la E., la liturgia occidental no se olvida de Aquella con la que la E. está indisolublemente unida, María.

En el oficio de la primitiva fiesta del «Corpus Domini», compuesta en 1246 a petición y bajo la dirección de Santa Juliana de Cornillon, se expresaba esta idea: «Esta verdadera carne que comemos es aquella misma que Él tomó de la Virgen» (Cf. Lambot, C.-Fransen, I., *L'Office de la Fête-Dieu primitive*, Maredsous 1946, p. 42, himno de Completas, estrofa 23).

En el «Pange lingua» la Iglesia invita a «la lengua a cantar el misterio del glorioso cuerpo y de la preciosa sangre», «fruto del vientre generoso» de María. Se nos presenta, por consiguiente, la E. como fruto de María. En el motete «Ave, verum corpus, natum de Maria Virgine» que se canta muy a menudo en la exposición del Santísimo

Sacramento, es saludada la E. como «verdadero cuerpo» tomado de María (Cf. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen-Age latin*, cap. XIX).

En 1956, la Santa Sede concedió a la Congregación del Santísimo Sacramento un nuevo oficio para la fiesta de «N.ª S.ª del Santísimo Sacramento» en el que las relaciones entre María y la E. se ponen de relieve y se celebran.

2. En las liturgias orientales. Son todavía más acentuadas, en estas liturgias, las relaciones de María con la E., como se ve al echar una rápida ojeada a los diferentes ritos (v. *Liturgia Oriental*).

1) En el rito bizantino, Nuestra Señora es representada como «la vid que ha producido el racimo maduro, del cual salió el vino» (*Orologhion* 882), la «concha de la cual salió la divina margarita» (Ibid. 880), «el árbol del fruto exquisito con el que se alimentan los fieles» (Ibid. 894), «la tierra en la que brotó la espiga divina» (Ibid. 877), el «vaso que contiene el maná que endulza el paladar de los fieles» (Ibid. 879), el «paraíso animado en medio del cual brotó el árbol de la vida, cuya dulzura vivifica a todos aquellos que participan del mismo» (Ibid. 880), la «oveja que nos dio al Cordero de Dios» (Ibid. 878). Cf. Minisci, T., *Il rito bizantino*, en «Alma Socia Christi», VI, 59-66.

2) En el rito melquita saludase a la Virgen de esta manera: «Alégrate, campo immaculado, que nos produce el pan de la vida; alégrate, vaso espiritual, que contiene para nosotros el divino maná; alégrate, altar místico, en el que recibimos este santo alimento» (Cf. Hajjar, J., *Le rite melkite*, ibid., pp. 68-71).

3) En la liturgia caldea se llama a María «Madre del Pontífice y de los Sumos Pontífices». Y mientras el sacerdote prepara sobre el altar el pan y el vino, canta en voz alta: «Sobre el sagrado altar esté presente el recuerdo de la Virgen María Madre de Dios» (Cf. Nissan, G., *La liturgia caldea*, ibid., pp. 45-78).

4) En el rito armenio, María es Aquella a quien debemos la E., «ya que si no hubiese brotado de ti el celestial retoño,

nuestros labios no hubieran gustado el fruto, es decir, la E.». El sacerdote comienza la santa misa con la señal de la cruz añadiendo: «y por la intercesión de la Santa Madre de Dios, recibe, Señor, nuestras peticiones y sálvanos» (Cf. Kaftaandjian, G., *Il rito armenio*, ibid., pp. 72-74).

5) En el rito siro-antioqueno se habla del pan vivo que tuvo origen de la Hija de David, fue partido en el Gólgota y distribuido en la santa Iglesia, y dado a los pueblos creyentes, y que es capaz de alimentar «a los vivos y a los muertos». María es «la dulce uva que ha nacido de la bendita vid». Nuestra Señora dio en alimento a los mortales el trigo espiritual germinado en su campo virginal, «para que viviésemos por medio de él» (Cf. Chamíé, B., *Le rite syro-antiochien*, ibid., pp. 79-82).

6) En la liturgia maronita, la Virgen se nos presenta como «la barca llena de riquezas que pasa llenando de hartura a los mortales y dándonos la vida». En la santa misa, inmediatamente después del evangelio, el sacerdote dice: «Yo soy el pan de la vida, dice el Señor. El Padre me envió, Verbo sin carne, y como el grano de trigo, que lleno de exuberante vida cae en tierra fértil, así el seno de María me acogió, y he aquí que los sacerdotes me colocan sobre el altar, aeluya» (Cf. Zayek, F., *La liturgia maronita*, ibid., pp. 83-86).

7) En la liturgia copta, el sacerdote, antes de la comunión, levantando la patena dice: «Así sea, creo y profeso hasta mi último aliento que esto se convierte en el cuerpo viviente de tu Hijo unigénito, Señor nuestro Jesucristo, que Él recibió de Nuestra Señora, Reina de todos nosotros, la Madre de Dios, la santa, divina y purísima María» (Cf. Abadir, L., *La liturgie copte*, ibid., pp. 87-89).

8) En la liturgia etíope se dice en la anáfora: «Como la mezcla del agua y del vino no se puede dividir, así tu Hijo y Tú [o María] no podéis ser divididos.» En la bendición del incienso, el sacerdote dice: «Oh María, Señora Nuestra y Madre de Dios, ofreced este nuestro incienso, esta nuestra oración y este nuestro sacrificio.» El sacrificio eucarístico es, pues, presentado

a Dios por las manos de María. En la epiclesis de la anáfora de la B. Virgen del abad Jorge se invoca la intervención de la Virgen para que se realice el milagro de la transustanciación. María es la «Virgen que fructifica lo que comemos y de la cual mana lo que bebemos» (Cf. Abraha, F., *La liturgia etiopica*, ibid., pp. 90-93).

IV. *María y la E. en la elaboración teológica.* La razón, iluminada por la fe, halla una relación verdadera y real entre María y la E., relación que tiene su real fundamento en la encarnación y, por consiguiente, en la divina maternidad de la Virgen.

Ese cuerpo que los fieles adoramos, sustancialmente presente bajo las especies eucarísticas, fue libremente concebido, llevado y nacido de María, más que el cuerpo de cualquier otro hijo de la propia madre. Por consiguiente, en el cuerpo de Cristo eucarístico hay algo de María, su madre. Según la teoría escolástica del hilemorfismo, se puede afirmar que la materia prima de la madre permanece, en cierta medida, en el hijo bajo una nueva forma sustancial.

Pero además de la relación que María tiene con la E. considerada como sacramento, la tiene también verdadera y real con la E. considerada como sacrificio. El sacrificio eucarístico, en efecto, no es, sustancialmente, otra cosa que el sacrificio mismo de la cruz. Y al sacrificio de la cruz cooperó María, no sólo de una manera indirecta y remota (como madre tanto del Sacerdote como de la Víctima de dicho sacrificio), sino también de una manera próxima y directa, ofreciendo, junto con Cristo, aquel divino sacrificio, es decir, renunciando a los derechos maternos que Ella tenía sobre aquella Víctima para la salvación del género humano. Otro tanto se ha de decir de la cooperación de la Virgen al sacrificio del altar, sustancialmente idéntico al de la cruz. Coopera también de una manera indirecta y remota, en cuanto que la relación real de madre tanto para con el Sacerdote como para con la Víctima continúa todavía; y coopera también de una manera próxima y directa, en cuanto que el ofrecimiento de la Víctima que Ella

hizo en el Calvario, junto con la renuncia de los derechos maternos que tenía sobre la misma, continúa todavía, al no haberse jamás retractado.

BIBL.: LÉPICIER, A. M., O. S. M., *Relations de la Très Sainte Vierge avec le Très Saint Sacrement*, Bruges 1910; RUFFINI, E., *Relazione tra l'E. e la Madonna*, Roma 1939; DE KAYSER, C., *La Vierge Marie et l'E. Essai théologique et ascétique*, Montréal 1939; LERCARO, Card. G., *La missione della Vergine nell'economia eucaristica*, en «Alma Socia Christi», VI, páginas 38-56; MASSIMI, Card. M., *Il nesso tra la Vergine e l'E.*, ibid., pp. 3-10; ALONSO, J., C. M. F., *De B. M. Virginis mediatione in E.*, en «Eph. Mar.», 2 (1952) pp. 159-204; ROSCHINI, G., *La Madonna del SS. Sacramento*, Belardetti, Roma 1953; PARENTE, P., *La Beata Vergine Madre e la SS. Eucaristia*, en «Ennates doctores», 8 (1955) pp. 195-204; FRANZI, F., *La «oblatio mundi» e la mediatio de Maria SS.*, en «Maria et Ecclesia», VIII, Roma 1960, pp. 1-22; PARENTE, P., *Cooperazione di Maria nella SS. E., sacramento dell'unità della Chiesa*, ibid., pp. 23-34; SPIAZZI, R., O. P., *L'E. e Maria SS. fionamento e corona dell'ordine soprannaturale*, ibid., pp. 35-51.

V. *María y la E. en el culto.* Aunque desde los primeros siglos del cristianismo —como hemos visto— no han faltado Padres, doctores y escritores que han puesto de relieve las relaciones existentes entre la Virgen y la E., sin embargo, hasta 1868, o sea hasta el B. Eymard, no se puede hablar de un verdadero y propio «culto» tributado a María considerada en sus múltiples e íntimas relaciones con la E. El culto expresado con el título de «Nuestra Señora del Santísimo Sacramento», comenzado por el B. Eymard, fue después promovido con creciente celo por sus hijos con los escritos, la predicación, los congresos, las asociaciones, las procesiones, los cuadros, imágenes, medallas, capillas e iglesias erigidas en su honor (en Turín, en Roma). La abadía cisterciense de las Frattocchie está dedicada a N.ª S.ª del Santísimo Sacramento. Varias parroquias, en diversas partes del mundo, están dedicadas a «Nuestra Señora del Santísimo Sacramento».

En 1870, el cardenal De Bonald, arzobispo de Lyon, fundó una cofradía de «Nuestra Señora del Santísimo Sacramento y del Viático» en la capilla de los Misioneros de África, cofradía que, andando el tiempo, se extinguió. En 1882, el cardenal Dechamps, arzobispo de Malinas, fundó otra, todavía hoy floreciente, en la iglesia de los PP. de la Congregación del Santísimo Sacramento de Bruselas, con el título: «Asociación d

la Inmaculada Concepción para el desarrollo de la devoción al Santísimo Sacramento. En 1913, el obispo de Namur fundó una «Cofradía de N.ª S.ª del Santísimo Sacramento». Otra «Cofradía de N.ª S.ª del Santísimo Sacramento» fue instituida por el arzobispo de Utrecht, en Holanda. A partir de 1922, los PP. de la Congregación del Santísimo Sacramento instituyeron en varias partes del mundo «Cofradías o Asociaciones de N.ª S.ª del Santísimo Sacramento», enriquecidas con indulgencias por la Santa Sede.

En Tolosa de España existe la «Visita domiciliaria de N.ª S.ª del Santísimo Sacramento». Una pequeña imagen de N.ª S.ª del Santísimo Sacramento es llevada procesionalmente, todas las tardes, de una casa a otra, donde tendrá lugar la «statio» hasta el día siguiente por la tarde. El culto, rendido de esta forma durante la jornada a Nuestra Señora, está regulado por un programa aprobado por el Ordinario. En Montreal, la asociación del Santísimo Sacramento, sección de los enfermos, tiene varias imágenes que circulan por casas privadas e institutos en visitas a ancianos y enfermos. No faltan, pues, instituciones puestas bajo la protección de «Nuestra Señora del Santísimo Sacramento» y que llevan su título (Brasil, Australia, etc.)

BIBL.: DE KAYSER, *La Vierge Marie et l'Eucharistie*, Bruxelles, Montréal 1949, pp. 99-100; EVERS, H. S. S. S., *La diffusion de la dévotion à Notre-Dame du Très Saint Sacrement*, en «Marie e l'E.», Montréal 1954, pp. 213-233.

VI. *María y la E. en la vida espiritual.* La devoción a N.ª S.ª del Santísimo Sacramento da tono y alimento a la piedad cristiana, la cual, fundamentalmente, no puede menos de ser eucarística y mariana: eucarística, porque la E. es el alimento de la vida sobrenatural de la gracia; mariana, porque Nuestra Señora es nuestra Madre espiritual, cuya misión es la de dar a Cristo al mundo: después de habérselo dado bajo forma humana (como Hombre-Dios Redentor) se lo sigue dando como alimento de nuestras almas bajo la forma sacramental eucarística.

La Virgen es, además, el modelo más per-

fecto de la piedad eucarística tanto para los simples fieles como para los sacerdotes. Ella enseña a los fieles de qué manera y con qué sentimientos de fe y de amor deben asistir al sacrificio de la misa, acercarse a la mesa eucarística, adorar al Hombre-Dios escondido bajo los blancos velos eucarísticos. Ella enseña también, de un modo particular, a los sacerdotes, con qué sentimientos han de ofrecer el sacrosanto sacrificio eucarístico.

BIBL.: GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Notre-Dame du Très Saint Sacrement et la vie spirituelle*, en «Alma Socia Christi», VI, pp. 97-105; PHILIPPE, P., *L'union du Prêtre avec Notre-Dame du Très Saint Sacrement*, en «Marie et l'E.», Montréal 1954, pp. 285-294.

VII. *María y la E. en el arte.* También el arte, del s. IX al XX, puso de relieve el nexo entre Nuestra Señora y la E. La primera representación la hallamos en una cruz adornada con piedras preciosas del s. IX, la de Pascual I (817-824), de plata cincelada, en el museo vaticano: Nuestra Señora está presente, con gesto implorante, en las tres escenas reproducidas en el brazo horizontal de la cruz; el milagro de Caná (a la izquierda), la institución de la E. en la última cena (en el centro) y la distribución de la E. o comunión (a la derecha). Jesús parece decir: «Yo soy el pan vivo bajado del cielo»; Nuestra Señora y el apóstol S. Pedro tienden sus manos veladas (como se hacía entre los primeros cristianos al recibir la E.). En el mismo s. IX, en una miniatura de la biblioteca vaticana (Codex lat. n. 39), la Virgen aparece majestuosamente sentada con el Niño en la mano izquierda y con el pan eucarístico en la derecha, y un minúsculo personaje, arrodillado a los pies del trono, tiende hacia Ella las manos.

Del s. X hay en Mónaco una Virgen de marfil aplicada a un copón, tomada de una «Dormitorio B. M. V.».

En una patena del s. XII, que se conserva en el monasterio del monte Athos, está representada, en el centro, la Virgen «Platytera» (orante), la cual lleva sobre el pecho una gran medalla con un joven «Pantocrator» incensado por ángeles, mientras a su alrededor, en una primera banda circu-

lar, se ve la procesión de los ángeles-diáconos que llevan al altar del sacrificio los vasos y los objetos sagrados. En una vidriera de Chartres, del s. XII, la Virgen tiene en la mano derecha un ramo de vid: evidente alusión a la E.

En el s. XIII la Virgen se convierte en copón o tabernáculo que contiene la E. Así, en una imagen (que se figuraba en algún tiempo en la colección de Spitzer) la Virgen lleva en su mano derecha una manzana y sostiene con el brazo izquierdo al Niño Jesús: entre las rodillas de la Virgen se abre una concavidad oblonga provista de una tapa sobre la que hay una paloma. Seguramente servía para reserva de la E.

En el s. XIV, en una miniatura del códice de la «Fratalea Corporis Christi» que se conserva en el archivo parroquial de Pieve di Sacco (Padua), en la letra inicial se ve a la Virgen con el Niño Jesús sobre las rodillas, el cual presenta la Hostia santa a la adoración de una piadosa persona (acaso algún miembro de la cofradía del Santísimo Sacramento) arrodillada a los pies de María. En este mismo siglo, en un bello cuadro de Bernardo Daddi (de 1343) colocado en la capilla de los españoles en el claustro de Santa María Novella de Florencia, se ve en el centro a la Virgen con el Niño, sentada en un trono, rodeada de cuatro santos (S. Juan B., S. Juan E., S. Mateo y S. Pedro). En el pergamino sostenido por el Niño Jesús, lo mismo que en los que sostienen los santos, se leen textos eucarísticos: «Ego sum panis vivus qui de coelo descendi» (en el del Niño Jesús); «nobis datus, nobis natus ex intacta virgine». En una pintura del mismo siglo («El Calvario con el A. y N. Testamentos») que se conserva en el Louvre, la Virgen aparece representada en pie, junto a la cruz, mientras los ángeles recogen en los cálices la sangre de Cristo.

En el s. XV las manifestaciones artísticas de mariología eucarística se multiplican y revisten formas diversas. Por ejemplo, el Angélico pone a María arrodillada con las manos juntas, en el Cenáculo, junto con los apóstoles, durante la institución de la E. María es puesta, además, en relación con el sacrificio eucarístico. Así, por ejemplo,

en una pintura del s. XI que se conserva en la iglesia de S. Nicolás de Brieg, la Virgen y el Hijo están representados entre los instrumentos de la pasión (la cruz, los látigos, los dados, la escalera, la lanza y las treinta monedas) y abajo la alusión a la E. (el cáliz con la hostia) que perpetúa el misterio. La misma idea se expresa en el cuadro de «la Dolorosa y el Cristo paciente» que se halla sobre el altar mariano en Gorlitz (museo del emperador Federico). También la pintura con el título «El sacerdocio de María» (del a. 1437) que se conserva en el Louvre, ejecutada para la cofradía de Amiens, pone en relación la encarnación con el sacrificio del altar. La Virgen está vestida como el Sumo Sacerdote del A. T. (Éx. cc. 38 y 39) adornada con diadema, mitra y dalmática con doce piedras preciosas que adornan el racional (símbolo de las doce tribus de Israel). Están representados todos los objetos requeridos para el sacrificio del altar (cáliz, vinajeras, misal, velas, incienso). El Niño Jesús, en hábito coral, se entrega por completo a la Virgen Madre.

Y para acentuar mejor el carácter redentor del sacrificio de la cruz y del altar, se comenzó, en el s. XV, por incluir también el paralelismo Eva-María. Así, por ejemplo, en Klérant, junto a Bressanone, en una pintura de 1474, se representa a Eva en actitud de dar a sus descendientes el fruto del pecado que engendra la muerte, en oposición a María, que presenta al clero, para que le distribuya, el Pan de vida que Ella recibió de la Trinidad sacrosanta. Este mismo tema puede verse en una miniatura de 1481, titulada «El árbol de la vida y de la muerte» ejecutada en un misal de Berth Fierthmeyer (que se conserva en la biblioteca germana del Estado de Mónaco). Se ve en el centro un gran árbol que tiene, entre el peso ramaje, a guisa de fruto, muchas hostias con una cruz y, entre éstas, a un lado el crucifijo y al otro una calavera. Adá está en la raíz del árbol, mientras Eva, en pie, recibe con la derecha de la boca de la serpiente (enroscada en el árbol) el fruto de la muerte que con la izquierda ofrece sus descendientes representados en un p

queño grupo. Por el lado opuesto a Eva está María, coronada, en actitud de desprender del árbol y de dar a los fieles la hostia eucarística. Unos versos contenidos en varios rótulos explican la escena representada.

Otra forma iconográfica, introducida ya en el s. XIII, llega a su desarrollo en el s. XV. Para ilustrar el tema que nos ocupa se recurre al simbolismo alegórico de los molinos místicos o eucarísticos. Así, por ejemplo, en un mantel de altar del s. XV que se conserva en el museo de Ulm, la Virgen, ayudada por cuatro animales del Tetramorfo, echa el grano en la tolva de un molino de manivela movido por los apóstoles; y un torrente de hostias caen a la parte de abajo del molino, mientras cuatro doctores recogen en un cáliz el cuerpo de Jesús Niño. Esta misma idea se expresa en una miniatura del evangelario de Rabano Mauro «De laudibus Sanctae Crucis», Biblia pauperum, escrita en el monasterio de Vletten en 1414-1415 y conservada en Múnich, en la biblioteca nacional (codex lat. 8201).

Es digna de particular relieve por su genialidad la pintura de Van der Weyden, intitulada «Los siete sacramentos» (museo de Amberes), de 1445 aproximadamente. Un sacerdote celebra la misa en una amplia iglesia gótica en cuyas capillas laterales están representados los diferentes sacramentos. El altar mayor del vasto templo está reservado al principal de los sacramentos, la E. En el centro mismo de la nave, inundada de resplandeciente luz, el artista representó una «crucifixión», con Nuestra Señora, las piadosas mujeres y S. Juan a los pies de la cruz. Es evidente, por tanto, el nexo entre el sacrificio de la misa y el sacrificio del Calvario; entre el sacrificio del Calvario y los otros sacramentos (expresados en las capillas laterales), los cuales sacan toda su fuerza de la pasión y muerte de Cristo. A todo este misterio de amor está estrechamente, indisolublemente, unida María.

No es menos genial y grandiosa la alegoría del «Cordero místico» de Van Eyck en el «Cordero místico» de la catedral de

Amberes. La sangre del Cordero, derramada, para lavar al género humano de la culpa, se recoge en el cáliz eucarístico y se confía a la Iglesia, o sea al sacerdocio de Cristo, el cual perpetúa el sacrificio mismo del místico Cordero, del cual sacan su fuerza los siete sacramentos. Los espectadores de la escena son los dos Testamentos: patriarcas, profetas, apóstoles, doctores, virgenes. Cristo, Sumo Sacerdote, tiene a la derecha a su Madre y a la izquierda a San Juan; después vienen los ángeles cantores, los primeros padres Adán y Eva y, a los lados, los santos jueces, eremitas y los peregrinos guiados por S. Cristóbal.

En el mismo s. XV, Nuestra Señora está puesta en íntima y simbólica relación con el sacramento eucarístico: es la llamada «Señora de la Espiga». Un cuadro de esta clase, pintado en Hamburgo en 1485, se halla en el museo de arte de Hamburgo: el vestido de la Virgen está todo sembrado de espigas. Otra pintura de «Nuestra Señora de las Espigas» de 1430 se halla en el museo nacional de Múnich. En el museo de Cluny se conserva una pintura de fines del s. XV con el título «La Virgen del Trigo»: representa a Nuestra Señora con el Niño que sale de un campo de espigas, todas ellas procedentes del único grano que se ve resplandecer sobre María, y que ha germinado en Ella por virtud del Espíritu Santo. El significado se precisa en una inscripción que hay en una banderita pintada sobre el donante del cuadro: «Valle donde creció el trigo viático». También en el siglo XV (y luego en lo sucesivo hasta el siglo XVIII), además del trigo aparece un racimo de uvas entre las manos de María y del Niño, que sirve para expresar las relaciones de la Virgen con la sangre preciosa conservada en el cáliz; así ocurre en un cuadro de Gerardo David (Génova, Palazzo Bianco). Sandro Botticelli en la obra «La Virgen de la E.» reunió el doble símbolo eucarístico del grano y del racimo de uvas, presentados entrambos a María y a Jesús Niño sentado en sus rodillas: la Virgen aprieta entre el pulgar y el índice una espiga, mientras el Niño Jesús da la bendición con su manecita.

Al s. XV se remonta también el tema iconográfico de la última comunión de María, de manos de S. Juan, rodeada de santas mujeres, como puede apreciarse en un magnífico tejido (Kunstgewerbemuseum de Colonia).

En el s. XVI, César Magni (discípulo de Rafael y de Leonardo de Vinci) en un cuadro que se conserva en Codogno representa a la Virgen con el Niño Jesús en sus rodillas, el cual tiene en su mano derecha la custodia con la Sagrada Hostia. Del mismo siglo es el célebre grupo marmóreo de 1553, que se halla en la iglesia abacial de Salerno, en el cual la Virgen, rodeada de los apóstoles, recibe el santo viático de mano de su Divino Hijo. Es además digno de nota, en el s. XVI, un bajo relieve de la escuela bizantina: la Virgen, puesta en el centro, simboliza a la Sabiduría que dirige a todos la invitación: «Venid, comed el pan y bebed el vino que he mezclado para vosotros» (Prov. 9, 5). En la iglesia de Baraille (Paso de Calais) hay un cuadro del s. XVI, en el que se representa «el místico lagar»: mientras el Padre celestial oprime la prensa del lagar, el Hijo la mueve con la cruz, y la sangre se recoge en la tinaja que rebosa; la Madre de la tierra participa en las torturas del Hijo.

En el s. XVII domina el tema de la comunión de María de manos de S. Juan. Son dignas de mención las de Juan B. Esperanza (Santa Lucia in Selci, Roma, con la inscripción «Filius adoptivus matri reddit filium»), la de Juan B. Romanelli (algún tiempo en Roma, en el monasterio de las carmelitas de la vía Lungara), la de Erasmo Quellin (1607-1698) y la de un desconocido del mismo siglo XVII en la sala de lectura de las imprentas exteriores de la Secretaría de Estado de S. S. Son también dignas de nota, en el mismo s. XVII, dos arquetas (conservadas en el Museo Cristiano Vaticano) de origen greco-ruteno, llamadas «panaghiaria» (= custodias para el pan bendito). Una de ellas tiene en el centro una medalla con la Virgen orante y el Niño estrechado contra su seno; en torno a la medalla, hay un resumen del himno que canta la Iglesia oriental a la elevación de

la hostia: «Es verdaderamente cosa digna el alabarte, oh Madre de Dios, siempre bendita y purísima, Madre de Nuestro Señor. Sois más digna de alabanza que los querubines, y sin comparación más elevada que los serafines.» En Santiago de Chile, en la casa de los PP. del Santísimo Sacramento, hay un lienzo del s. XVII con la efigie de la Virgen-Custodia: es una custodia en la que el lugar de la hostia lo ocupa Nuestra Señora con una hostia santa en el pecho. Es asimismo digna de mención la «vitis frugifera» de Mignard (Louvre). En una pintura de un anónimo del s. XVII que hay en la iglesia de S. Benito de Padua, se acentúa la misteriosa presencia de la Corredentora en el altar durante la celebración de cada misa: La Virgen, acompañada de los ángeles, asiste a un sacerdote en la celebración de la misa, para indicar que Ella está allí, ante el altar, como estuvo también en el Calvario ante la cruz.

En el s. XVIII, ya hacia el final, el pintor Guillermo Tommasi, en una pintura que se venera en el santuario de Nuestra Señora de Piastraia, en Stazzema (Pisa), la luz de la hostia santa irradia a la Virgen Santísima.

En el s. XIX tenemos a Ingres que desarrolla, no menos de cuatro veces, el sugestivo tema. En 1840 pintó a la Virgen en adoración, entre dos santos, S. Nicolás y S. Alejandro (sugeridos por el príncipe heredero de Rusia); en 1854, Ingres repetía lo mismo (a petición del ministro del Interior de Francia, con la sustitución de los dos santos por dos ángeles: la «Virgen de la Hostia» (Louvre); en 1860, en un tercer cuadro añadía una fila de siete ángeles; finalmente, en 1866 (a los 86 años) pintó un cuarto cuadro sobre el mismo tema.

En nuestro siglo XX, basta citar el bajo relieve de «Nuestra Señora de la Espiga» de Leonardi, el de Nuestra Señora con el Niño en el brazo, el cual sostiene la hostia y el cáliz (Tadolini, Francisco Magni), el «N.ª S.ª» del Santísimo Sacramento de Fracisci (S. Claudio de Roma) y los de Saetti Cassioli, Spinetti, Galli, Luzzi, etc.

BIBL.: FALLANI, G., *Iconografia Mariana: la Vergine e l'E.*, en «Alma Societ. Christi», VI, pp. 106-111

CATTANEO, L., S. S. S., *La Vierge et l'E. dans les arts*, en «Marie et l'E.», Montréal 1954, pp. 155-166; *La Madonna et l'Eucristia. Documentazione iconografica*, Roma, Stabile Consilium Internationalibus Eucharisticis Conventibus provehendis, 1954, XVIII, 223 pp.

EUROPA. — En Valchiavenna, sobre la Colina Serenísima (Alpes Réticos), a dos mil metros de altitud, con ocasión del I Centenario de las célebres apariciones de Lourdes, se erigió un grandioso monumento, obra del escultor Casagrande Egidio, a «Nuestra Señora de Europa». El monumento tiene 20 metros de alto. Su basamento en piedra es de 6,50 m.; sobre él descansa una estatua de cobre dorado de 13,50 metros de altura. El basamento tiene forma de torre, con dos brazos que se alargan hacia adelante. En el centro está el altar, protegido por un soportal: una especie de templete entreabierto. Fue inaugurado y bendecido por el arzobispo de Milán en los días 9-14 de septiembre de 1958. Las banderas de todas las naciones de E. ondean en torno a la estatua.

Es digno de particular relieve el lugar en el que surge el significativo monumento: en el corazón de E., en el centro hidrográfico del continente europeo: en esta zona, en efecto, se dividen las aguas que van al Rin, al Danubio, al Po, ligando así el mar Mediterráneo, el mar del Norte y el mar Negro. Es un símbolo de las aguas de las gracias que por la Virgen se distribuyen y extienden por toda E., como se ve por la historia mariana de cada nación, expuesta en las diferentes voces: Italia, Francia, España, Portugal, Alemania, Bélgica, Holanda, Escandinavia, Inglaterra, Austria, Hungría, Rusia, Letonia, Bulgaria, Rumania, Grecia.

EUTIMIO DE CONSTANTINOPLA. — Murió en el 917. A él pertenece el *Encomium de zona Deiparae* (PG 131, 1243a-1250d) atribuido a Eutimio Zigabeneo (fines del s. XI y comienzo del XII).

EVA. — Es un tema fundamental en mariología: el primero después de la maternidad divina. Y es también un tema de gran actualidad, objeto en nuestros días de estudio e investigaciones, del que intentare-

mos dar una amplia síntesis, considerándolo bajo todos sus aspectos, o sea: 1) en el magisterio eclesialístico, 2) en la Sagrada Escritura, 3) en la tradición, 4) en la liturgia, 5) en la iconografía.

El tema fue objeto de estudio por parte de los mariólogos belgas en las jornadas marianas de Tongerlo, del 29 de agosto al 1 de septiembre de 1932, y las relaciones allí leídas se publicaron en el vol. *Maria de Nieuwe Eva* (Tongerloo 1933). Fue después objeto de más vasto y profundo estudio por parte de la Sociedad Francesa de Estudios Marianos durante los años 1948, 1954, 1955 y 1956. Las diferentes relaciones fueron después publicadas en cuatro volúmenes del «Bulletin de la Soc. Franç. Et. Mar.». Estos volúmenes constituyen la fuente principal de nuestra síntesis.

I. *E. y María en la enseñanza del magisterio de la Iglesia.* Pío IX, en la bula dogmática «Ineffabilis Deus» afirma que los «Padres y los escritores de la Iglesia, para defender la original inocencia y santidad de la Madre de Dios, no sólo la compararon con E. todavía virgen, todavía inocente, todavía incorrupta y todavía no engañada por las mortíferas asechanzas de la insidiosísima serpiente, sino también la antepusieron a ella con maravillosa variedad de palabras y pensamientos. Pues E., miserablemente complaciente con la serpiente, cayó de la original inocencia y se convirtió en su esclava; mas la santísima Virgen, aumentando de continuo el don original, sin prestar jamás atención a la serpiente, arruinó hasta los cimientos su poderosa fuerza con la virtud recibida de lo alto».

Pío XII, en el discurso a los peregrinos de Génova pronunciado el 21 de abril de 1940, entre otras cosas, afirma: «¿No son ellos (Jesús y María), por ventura, el nuevo Adán y la nueva E., a quienes el árbol de la cruz reunió en el dolor y en el amor para reparar la culpa de nuestros primeros padres en el Edén: el uno fuente y la otra canal de gracia con que regeneran para la vida espiritual y para la conquista de la patria celestial?» (Cf. «Marianum», 2 [1940] pp. 403-404). Y en la enc. «Mystici Corporis Christi» afirmaba: «Ella fue la que, libre

de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como nueva E., al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor, por todos los hijos de Adán, manchados con su deplorable pecado» (AAS 35 [1943] p. 247). En la enc. «Munificentissimus Deus» se expresa así: «Desde el s. II María Virgen es presentada por los Santos Padres como nueva E. estrechamente unida al nuevo Adán, si bien sujeta a Él, en aquella lucha contra el enemigo infernal, que, como fue preanunciado en el Protoevangelio (Gén. 3, 15), habría terminado con la plenísima victoria sobre el pecado y sobre la muerte» (Cf. Doctrina Pontificia, IV, Documentos marianos, BAC [1954] p. 655).

El mismo sumo pontífice en la enc. «Ad coeli Reginam» después de haber hablado de la asociación de María a la obra de nuestra redención, dice: «De estas premisas se puede argüir así: si María fue asociada por voluntad de Dios a Cristo Jesús, principio de la salud, en la obra de la salvación espiritual, y lo fue en modo semejante a aquel con que E. fue asociada a Adán, principio de muerte, de suerte que se puede afirmar que nuestra redención se efectuó según cierta «recapitulación» (S. Ireneo, *Adv. haer.*, V, 19, 1; PG 7, 1175 B), por la cual el género humano, sujeto a la muerte por causa de una virgen, se salva también por medio de una virgen; si además se puede decir que esta gloriosísima Señora fue escogida para Madre de Cristo principalmente «para ser asociada a Él en la redención del género humano» (Pius XI, epist. *Auspicious profecto*: AAS 25 [1933] p. 80), y si realmente «fue Ella la que, libre de toda culpa personal y original, unida estrechamente a su Hijo, le ofreció en el Gólgota al Eterno Padre, sacrificando de consuno el amor y los derechos maternos, cual nueva E., para que toda la descendencia de Adán, manchada por su lamentable caída» (Pius XII, litt. enc. *Mystici Corporis*: AAS 35 [1943] p. 247), se podrá legítimamente concluir que como Cristo, nuevo Adán, es Rey nuestro no sólo por ser Hijo de Dios, sino también por ser Redentor nuestro, así,

con cierta analogía, se puede igualmente afirmar que la Bienaventurada Virgen es Reina, no sólo por ser Madre de Dios, sino también porque, como nueva E., fue asociada al nuevo Adán» (Ibid., pp. 802-803). Esta clara y explícita doctrina del magisterio de la Iglesia está contenida, como veremos, tanto en la Sagrada Escritura como en la tradición.

II. *E. y María en la Sagrada Escritura.* El paralelismo E. y María está implícitamente contenido, en primer lugar, en el Protoevangelio (Gén. 3, 15). En él, en efecto, a la mujer prevaricadora vencida por el diablo (E.) se opone la mujer restauradora, triunfadora del diablo, María con su linaje.

Está también contenido implícitamente, en segundo lugar, en el paralelismo paulino entre el viejo Adán, en el que todos hallamos la muerte, y el nuevo Adán (Cristo), en el que todos hallamos la vida (Rom. 5, 17-19). Pero Adán no estaba solo en la obra de nuestra ruina, como se ve por la Sagrada Escritura: tuvo a E. por cooperadora. De aquí el doble y obvio paralelismo Adán-Cristo, E.-María.

En el evangelio de S. Lucas, María aparece como la nueva E., reparadora de la vieja E. (Lc. 1, 26-39). Varios Padres, en efecto, han puesto en relación la escena de la Anunciación con la de la caída. Se trata de un paralelismo real y no tan sólo verbal

BIBL.: SAGAERT, O. F. M., *Maria de Nieuwe E. l de H. Schrift*, en «Mariane Dagen», Tongerlo 193: pp. 26-43; DEHAN, P. T., *E. et Marie*, 1950, págs. 341-342; DUBARLE, A. M., O. P., *Les fondements bibliques du titre Marie de nouvelle E.*, en «Rech. Sc. Rel.», 39 (1951) pp. 49-64; BRAUN, F. M., O. P., *E. et Marie dans les deux Testaments*, en «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 12 (1904) pp. 9-34.

III. *E. y María en la Tradición.* El paralelismo E.-María, contenido implícitamente en la Sagrada Escritura, aparece explícito en los Padres a partir del s. II.

1. *En la edad patristica.* El primero que alude al paralelismo E.-María es S. Justino († 163), en su *Diálogo con Trifón* (100, 4-ed. G. Archambault, Coll. Hemmer et L. Jay, t. II, París 1909, pp. 122-124, PG 709 C-712 A). Pero es S. Ireneo († hacia 20) el que, desarrollando el tema esbozado por S. Justino, ve en María la antítesis de E..

atribuye a María una participación en la salvación, del mismo modo que E. la tuvo en la ruina: «lo que la virgen E. ató con la incredulidad, lo desató María con la fe». El plan de la salvación establecido por Dios es una «recapitulación», un «rodeo», o sea: Cristo sustituye a Adán, María a E., y el árbol de la cruz al de la caída (*Adv. haer.*, III, c. 22, PG 7, 958-960). S. Ireneo no solamente pone de relieve una correspondencia de hecho entre la historia de la caída y la de la Anunciación, sino que tal correspondencia la enlaza con el «plan» o designio divino, es decir, es consecuencia («consequenter») del plan divino. No parece inverosímil el afirmar que este paralelismo antitético E.-María, a través de Ireneo y Justino, se remonta al evangelista S. Juan.

2. A principios del s. III, Tertuliano se hace eco en sustancia de la doctrina de San Ireneo. En lugar de «recapitulación» Tertuliano habla de «operación rival» («aemula operatio») llevada a cabo por Dios al establecer el plan de nuestra redención («De carne Christi», c. 17, PL 2, 782). Va más lejos que S. Ireneo al hablar del paralelismo E.-Iglesia (considerando a la Iglesia como esposa) especialmente en *De anima*: «En efecto, si Adán era figura de Cristo, el sueño de Adán era la muerte de Cristo, Cristo que habría dormido muriendo, a fin de que, en el ultraje de su costado se figurase la verdadera Madre de los vivientes, la Iglesia» (43, 10, ed. Waszink, Amsterdam 1947, p. 60). En el mismo siglo Orígenes expone el paralelismo E.-María, pero asocia también a Santa Isabel con María, insistiendo principalmente en el «sexo femenino», del cual tuvo origen el pecado, al que se ofrece el mismo sexo, Isabel y María, en las cuales tuvieron comienzo los bienes (PL 15, 1562 BC). Estamos, por tanto, muy lejos del sentido del paralelismo E.-María que San Ireneo había propuesto.

En el s. IV, en Oriente, aluden, de paso, al paralelismo E.-María S. Gregorio Niseno († 394), S. Cirilo de Jerusalén († 386) y, de manera particular, S. Epifanio (403), el cual, en su *Panarion* (LXXVIII, 18 y 19, PG 42, 728-729) consagra dos capítulos al sobredicho paralelismo, dándole el más am-

plio desarrollo que se halla en la literatura griega (v. Camelot, Th., O. P., *La nouvelle E. ...*, pp. 160-163, v. bibl.). Según S. Epifanio —así resume A. Müller su pensamiento— la virgen E. es el prototipo de la Virgen María; esto se ve tanto en su título de «Madre de los vivientes» como en la promesa del Protoevangelio: título y promesa se realizaron por primera vez con plena verdad en María. Mientras E. trajo la muerte, el Hijo de María ha sido la vida, el vencedor de la serpiente. Él es también el solo primogénito, pues sólo de Él se puede con todo derecho decir que ha abierto el seno materno. Las palabras sobre Adán y E. que Pablo aplicó a Cristo y a la Iglesia, se pueden aplicar también a Cristo y a María. Unido a María formó Cristo un cuerpo, y de su Costado salió la Iglesia, en el misterio del agua y de la sangre» (*Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg, Schweiz, 1951, p. 144). Así, pues, al lado de Cristo, nuevo Adán, nueva E. El P. Congar ha puesto de relieve cómo, en un gran número de Padres, el tema de la «circulación» no sólo se aplica a María, sino también a otras mujeres, a María Magdalena, a las santas mujeres que fueron a la tumba de Jesús, a Sara y a otras; reconoce además que semejante tema halla su punto de aplicación «en Marie, bien sûr, de manière plus profonde et plus décisive» (*Marie et l'Église dans la pensée patristique*, en «Rev. des Sc. Phil. et Théol.», 38 [1954] pp. 25-27). También S. Juan Crisóstomo hace alusiones muy claras al conocido paralelismo: «Una virgen nos echó del paraíso, y por medio de otra virgen hemos hallado la vida eterna» (*In Ps.*, 44, 7, PG 55, 153). Pone de relieve también el hecho de una verdadera «recirculación»: «En lugar de E., María; en lugar del árbol de la ciencia, del bien y del mal, el árbol de la cruz; en lugar de la muerte de Adán, la muerte del Señor» (*Homil. in S. Pascha*, 2, PG 52, 768). Otro tanto afirma su discípulo Nilo de Ancira o Sinaita (*Ep.* I, 266, PG 79, 180) y su adversario Severiano de Gábalá (*Homil.*, 6, 10, PG 56, 497-498).

En el mismo siglo IV, en Occidente, tenemos a S. Ambrosio, a S. Jerónimo, a S. Agus-

tin, a S. Zenón de Verona y al Ambrosiastro. S. Ambrosio, más que ningún otro, expresa con el conocido paralelismo la inseparabilidad de María y Cristo en el misterio de la Redención (v. Capelle, B., *La nouvelle E. ...*, p. 62, v. bibl.). S. Jerónimo acentúa esta misma unión: «mors per Evam, vita per Mariam» (*Ep.* XXII, 21), «illa (E.) nos eiecit de Paradiso, ista (María) reducit ad coelum» (*App.*, serm. 159, 1, en Capelle, I. c., p. 63). Por eso «Maria Virgo Mater Domini inter mulieres principium tenet» (*Ibid.*). S. Agustín «vio en María, Madre del Salvador, el miembro más eminente de su Iglesia, la mujer elegida que realiza a la mujer caída, la Virgen por excelencia adornada de humildad y de todas las virtudes. Ella es la nueva E. redentora de la antigua, aunque mucho más a menudo es la Iglesia la que ejerce semejante función. Y la ejerce, acaso, de una manera más adecuada, porque ella es la esposa del nuevo Adán, título que, a nuestro entender, jamás da San Agustín a María. Parece más bien que se precave de ello (...). La teología de S. Agustín es eminentemente cristocéntrica (...): lo ve todo desde el punto de vista de Cristo considerado ya en sí mismo, ya en la Iglesia, que es su cuerpo. En este cuerpo, María es el miembro por excelencia, por su función materna y por todo lo que lleva consigo de sacrificio y de amor este sublime destino. Si S. Agustín considera de buen grado a María como necesariamente inmaculada, sin culpa voluntaria, lo hace *propter honorem Domini*... Es cosa singularmente reveladora que, queriendo celebrar la eminente dignidad de la Iglesia, no encontró otro elogio más bello que éste: «suae Genitricis similem reddit». Así concluye su minuciosa y diligente indagación sobre San Agustín el Ab. Capelle (I. c., pp. 71-72).

A lo dicho por los tres grandes doctores mencionados ningún elemento nuevo añaden San Zenón (*Tractatus* II, 9, PL 11, 278 B; XIII, 10, PL 11, 352 BC) y el Ambrosiastro (Ps.-Ambrosio, *In Ep. ad Col.*, 1, 18, PL 17, 424 C; *Ep. ad Amicum aegrotum*, II, 5, PL 57, 940 A).

En el s. V, en Oriente, el paralelismo E.-María es común, bajo diversas formas, idén-

tics en cuanto a su sustancia, entre los homilistas bizantinos, como Attico (*Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople*, en «Rev. de l'Or. chrétien», 29 [1933] pp. 180-181, trad. de M. Brière); Proclo, Patriarca de Constantinopla (*Orat.*, I, PG 65, 680-692); Teodoto de Ancira (PO, XIX, 329-331); Basilio de Seleucia (*Orat.*, 3, 4, PG 85, 61); Antípatro de Bostra (*Homil. II sull'Annunciazione*, 3, PG 85, 1777); Hesiquio de Jerusalén (*Homilía sobre la Theotócos*, 2, PO XIX, pp. 340-341).

En Occidente, en el mismo siglo, tenemos a Evodio (*De fide contra Manichaeos* [Ps.-Agustín], 23, PL 42, 1145-6); Pelagio (*Ep. de Virginitate*, 8, PL 30, 167d); Ps.-Quodvultdeus (*De Symbolo*, II, 4, PL 40, 655-6 [Ps.-Agustín], *De accedentibus ad gratiam*, 1, 18, ed. Mai Ps.-Agustín, *Nova Patrum Bibliotheca*, Roma, t. I, serm. 119, 18, p. 264; *Adv. haereses*, V, 7, PL 42, 1107 [Ps.-Agustín]; *De promissis et praedict. Dei*, III, 4, 5, PL 51, 819-820 [Ps.-Próspero]); Sedulio (*Carmen Paschale*, II, PL 19-34, PL 18, 595-6; *Opus Paschale*, II, PL 19, 753b); San Pedro Crisólogo (*In Symbolo*, PL 52, 359ab; *De Lazaro*, PL 52, 380b; *De parabola fermenti*, PL 52, 479a; *De Incarnatione*, I, PL 52, 597-8; S. Máximo de Turín (*Homil. 15, De Nativit. Domini*, X, PL 57, 253-4; *Homil. 37, De Quadrage.*, I, PL 57, 305ab; *De genealogia Patrum*, PL 59, 523a).

A los sobredichos, el P. Barré (*Le «mystère» d'E. ...*, pp. 89-90, v. bibl.) añade los siguientes que pertenecieron a los ss. V-VI: el Ps.-Ambrosio (*De Trinitate*, 17, PL 17, 530a; el Ps.-Agustín (*De Cruce et latrone*, ed. Mai, I. c., 33, pp. 70-1; *De Salomone*, ed. Mai, I. c., 188, p. 445), y el Ps.-Epifanio (*Interpretatio Evangeliorum*, 19, Ed. A. Erikson, Lund 1939, p. 22).

En el s. VI, en Oriente, tenemos solamente a Procopio de Gaza (*Comm. in Gen.*, PG 37, 1, 212), el cual repite el acostumbrado motivo. En Occidente, a su vez, tenemos los siguientes: Boecio (*Opuscula Sacra*, IV, *De fide catholica*, PL 44, 1336c); Rústico Elpidio (v. Corsaro, F., en «Miscell. di studi di letteratura cristiana antica», Catania, 3 [1951] pp. 7-44; *Tristicha Histor. Testamenti V. et N.*, PL 62, 543 AB); Sar-

Fulgencio de Rúspe (*De fide ad Petrum*, 18, PL 65, 680bc; *Sermoes* 2, de *duplici Nativ. Christi*, 6 y 7, PL 728-9); Eugippio (*Thesaurus [= Excerpta] ex S. Augustini operibus*, 254, PL 62, 937-8); el Ps.-Fausto de Riez (*In Natali Domini*, 3, PL 39, 1983); San Cesáreo de Arlés (*Sermo 216, In Natale S. Jo. Bapt.*, 1, ed. Leclercq, en «*Rev. Bénéd.*», 58 [1948] pp. 64 y 59 [1949] p. 113, n. 1); Arator (*De Actibus Apostolorum*, I, 57-60, PL 68, 95-6); el Ps.-Crisóstomo (*Opus imperfectum in Matthaëum, hom. I*, PG 56, 634); el Ps.-Orígenes (*Homil. in Matthaëum, I*, in *Vigilia Nativ. Domini*, PL 95, 1165c y 1166ac); Venancio Fortunato (*Miscellanea*, VIII, 4, PL 55, 265c; VIII, 7, PL 55, 279b y 283ac); el Ps.-Ambrosio (*Serm.* 45, 1-5, *De primo Adam et secundo*, PL 17, 691-2); el *Chronicum Palatinum*, 12, PL 94, 1167a.

A los sobredichos el P. Barré (l. c., pp. 92-96) añade los siguientes de los ss. vi-vii: el Ps.-Agustín: 1) Appendix Maurinorum: *Sermoes* 119, *In Natali Domini*, III, 3, PL 39, 1983; 120, *In Natali*, IV, 1-5, PL 39, 1984-6; 123, *In Natali Domini*, VII, 1-3, PL 39, 1190-1; 125, *In Natali Domini*, IX, 2 y 3, PL 39, 1993; 194, 1-3, PL 39, 2104-6; 208, *In Assumptione*, 4, PL 39, 2130-1; 2) *Supplementum*, ed. Caillau: 1, 9, *In Natali Domini*, III, 2, t. XXIII, pp. 94-6; 1, 14, *In Natali Domini*, VIII, 1, t. XXIII, pp. 111-3; 1-17, *In Natali Domini*, XI, 3, t. XXIII, p. 763; 1, 27, *De Pascha*, VII, t. XXIII, pp. 165-68; II, 25, *In Natali Domini*, XVII, t. XXIV, pp. 152-55; II, 27, *In Natali Domini*, XIX, t. XXIV, pp. 160-3; II, 28, *In Natali Domini*, XX, 1, t. XXIV, pp. 164-5; II, 33, *In Natali Domini*, XXV, 5, t. XXIV, pp. 180-4; II, 34, *In Natali Domini*, XXV, 4 [idéntico a Mai, l. c., 102, 1-5]; *De creatione et lapsu*, 4, XXIV, pp. 312-4; 3) *Sermoes Novi*: 1. *De Adam et E. et S. Maria*, 3-4, pp. 1-4; 33, *De cruce et latrone*, pp. 70-73; 72, *De Adam et E.*, pp. 140-2; 102, *In natali Domini*, pp. 210-4; 117, *De Natale Domini*, pp. 245-7; 119, 188, *De Salomone*, pp. 445-9.

En el s. vii, en Oriente, está S. Sofronio de Jerusalén (*Sermón sobre la Anunciación*, II, 22, PG 87, 3, 3241), mientras en Occi-

dente tenemos al Ps.-Jerónimo (*Expositio IV Evangeliorum, in Matth.*, PL 30, 534; *Serm.* 3, PL 30, 143) y al Ps.-Agustín (*Serm.* 2, PL 39, 2104-6).

En el s. viii, en Oriente, nos encontramos con S. Andrés de Creta (*In nativ. B. M. V.*, IV, 865, 880) y, particularmente, con S. Juan Damasceno, el cual trata y desarrolla varias veces con variaciones originales el conocido tema (*Homil. in Nativ. B. M. V.*, 5, PG 96, 685-688; *Homil. II in Dormitionem B. M. V.*, 3, PG 96, 728, 725). En Occidente hallamos a S. Beda el Venerable (*In Lucae Ev. Expositio*, 1, 1, PL 92, 321d; *homil. I*, 1, *In festo Annuntiationis*, PL 94, 9b; I, 2, *In festo Visitationis*, PL 94, 16d; III, 28, *In feria IV Q. T. Adv.*, PL 94, 320a) y a Ambrosio Autperto (*De Assumptione S. Mariae*, PL 89, 1275-8 y PL 39, 2129-34).

Resumiendo los testimonios de la época patristica, podemos decir:

1) El paralelismo antitético E.-María, desarrollado por S. Ireneo, discípulo de San Policarpo (el cual había sido, a su vez, discípulo de S. Juan Ev.), se remonta con toda probabilidad a la predicación oral de San Juan Ev.

2) Semejante paralelismo es presentado frecuentemente por los Padres como aproximación de la escena de la tentación y caída de E. en el paraíso terrenal a la Anunciación de María en Nazaret (y, a veces, a la del nacimiento de Cristo en Belén). Las dos escenas, según los Padres, están entre sí íntimamente relacionadas: la primera anuncia y prefigura a la segunda, de modo que E. se nos presenta como «tipo» de María, tanto por razón de su semejanza (antes de la caída: E. virgen, E. madre de los vivientes, etc.), como por razón de la oposición (después de la caída: E. causa de la ruina y de la muerte, María causa de salvación y de vida).

3) Desde el s. v en adelante, el paralelismo E.-María se hace cada vez más frecuente, hasta hacerse común. Con todo, este tema, aunque importante y frecuente, no puede todavía llamarse central (de tal forma que constituya el tema central de la mariología), ya que no se halla en algunos

grandes doctores (por ejemplo, S. Atanasio, San Cirilo de Alejandría, S. Basilio, San León M., S. Gregorio M., S. Isidoro de Sevilla y S. Ildefonso de Toledo), ya porque a la «maternidad divina» se le da por parte de todos mayor relieve que a la nueva E. Por otra parte, para algunos Padres la «nueva E.» es la Iglesia (si bien en diferente sentido del de María); para algunos es María Magdalena o cualquiera otra santa mujer (aunque en sentido muy diferente del de María) y, por fin, la esposa de Job que lo tienta al mal («adiutorium diaboli, non mariti»; E. nova, sed ille [Job] non vetus Adam»: S. Agustín, *De urbis excidio*, 3; Cf. *Enarr. in Psalm.*, 29, 76, 103, 7 ed. y en varios otros lugares). Sin embargo, sobre todas las otras interpretaciones, predomina de una manera progresiva (hacia el s. xii) la de E.-María, hasta hacerse común, popular. El Ps.-Ambrosio la hace objeto de un completo discurso (*De primo Adamo et secundo*, PL 17, 691-2).

4) El misterio de María («Sacramentum Mariae») según los Padres, es un misterio de liberación, de renovación, de restauración para el género humano y especialmente para la mujer (Barré, l. c., p. 77). En estas afirmaciones está latente (y, a veces, se expresa claramente) el llamado principio de la «recapitulatio» expresado por S. Justino, S. Ireneo, Testuliano, etc. La nueva E. es diametralmente opuesta a la antigua: María «relevo» a E., la «renueva», la «restituye» a su primitiva perfección, E. es, en cierta manera, sustituida por María, que toma su puesto en la economía de la salvación (Barré, l. c., p. 80).

5) Según los Padres, así como E. cooperó con Adán a nuestra ruina, así María cooperó con Cristo a nuestra salvación. Este principio, tomado al menos en su generalidad, puede llamarse un principio patristico, el cual supone, evidentemente, el principio de asociación a Cristo («principium consortii») en nuestra salvación, así como E. fue asociada a Adán en nuestra ruina. Es evidente que los Padres no hablan explícitamente ni de cooperación ni de principio de consorcio, pero tanto la una como el

otro están implícitos en sus exposiciones, a menos que no se quiera vaciarlos de todo significado.

BIBL.: NAUWELAERTS, M. A., *De Maria nova E. Doctrina Patrum Anteaenonorum*, en «*Divus Thomas* (Plac.) 1931, pp. 480-491; BOVER, J. M., *La mediación de la «Segunda E.» en la tradición patristica*, en «*Est. Ecles.*», 2 (1923) pp. 321-250; COATHALEM, H., *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine*, Roma 1954; MUELLER, A., *Ecclesia-Maria*, II ed., Freiburg (Suiza) 1955 (v. láminas, página 241: E.-María); HENRY, A. M., O. P., *E. Marie et l'Eglise. La Sainte Vierge, figure de l'Eglise* (Cahiers Vie Spirituelle), Paris 1946; LAURENTIN, R., *Maria, Ecclesia, Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris 1952, 688 pp.; JOUSSARD, G., *La nouvelle E. chez les Pères Antérieurs*, en «*Bull. Soc. Franc. Et. Mar.*», 12 (1954) pp. 35-54; CAFELLE, B., O. S. B., *Le thème de la Nouvelle E. chez les anciens docteurs latins*, ibid., pp. 55-76; CAMELOT, Th., O. P., *Marie, la Nouvelle E. dans la Patristique Grecque du Concile de Nicée à Saint Jean Damascène*, ibid., pp. 157-162; WENGER, A. A., *La Nouvelle E. dans la théologie byzantine*, ibid., 13 (1955) pp. 43-60; BARRÉ, H., S. S. Sp., *Le mystères d'E. à la fin de l'époque patristique en Occident*, ibid., páginas 61-97.

2) *En la Edad Media* (ss. ix-xv). En la teología bizantina (desde el s. ix al s. xv), los teólogos que estudian el paralelismo E.-María se pueden dividir en dos grupos: desde el s. ix hasta el xiii y desde el xiii hasta el xv.

En el primer período (ss. ix-xiii) tenemos a Focio, a Juan el Geómetra (testigo muy importante), a Juan Phurnes y a Miguel Glycas; en el segundo período (ss. xiii-xv), a Gregorio Palamás, Teófanos Niceno, Nicolás Cabasilas, Isidoro Glabas, Demetrio Cydones, Demetrio Cryosolas y José Briennios. Todos estos escritores han sido sometidos a diligente examen por parte del P. Wenger (*La Nouvelle E. dans la théologie byzantine*, en «*Bull. Soc. Franc. Et. Mar.*», 13 [1955] pp. 43-60). Según Wenger, el paralelismo E.-María se desarrolla escasamente (en parangón con la maternidad divina, que ocupa su gran puesto) y de una manera poco original. Para algunos de ellos, María es el hombre nuevo llevado por segunda vez a sus orígenes. Ella es el nuevo Adán más que la nueva E. (Ca basilas). Sólo bajo la influencia de los temas y de los métodos escolásticos específicamente occidentales se hallan en los teólogos de los siglos xiii-xiv algunas síntesis extraordinarias, de una amplitud desconocida en Oriente hasta aquellos tiempos.

También en Occidente pueden distinguirse dos períodos: para el primero (ss. ix

xiii) recogió el P. Barré cerca de un centenar de testimonios (Cf. l. c., 14, 1946, pp. 21-26). Hemos visto ya cómo en el s. VIII el paralelismo E.-María es el que domina. Y es bajo este dominio cuando, en el período siguiente (ss. IX-XIII), se desarrolla la teología de la nueva E., particularmente en el movimiento mariano de los ss. XI y XII, siempre sin ocupar el puesto central que sigue siendo privativo de la maternidad divina. Hállanse, no obstante, nuevas semejanzas y nuevas desemejanzas entre E. y María.

Pero, a partir del s. IX y, en especial, en los ss. XI y XII, la oposición entre E. y María, además de aplicarse a la anunciación, se extiende (cosa absolutamente nueva) a toda la vida de María, y de un modo particular a la escena del Calvario. A E., causa de la muerte, es opuesta María, que ofrece en el Calvario a su Hijo, inmolado por nuestros pecados, abriendo así a la humanidad la puerta del paraíso. El primer testimonio que se conoce pertenece a Milón de San Amando († 871): «Tu portas paradisi aperis, quas cluserat E. — letifariam vetita dum carpit ab arbore malum; — sed crucis in ramis poma pendente salubri — Progenito de carne tua, tu, plantibus instans, — gaudia quis (= quibus) mundo veniunt, iam clave recepta, — ducis adoptivos ad coeli culmina natos» (*De sobrietate*, II, 12-18, MGH, *Poetae*, III, 645-646). Esta idea se abre paso. Ruperto de Deutz. Geroquio de Reichesberg y otros, sin hablar de oposición entre E. y María, insisten únicamente en la compasión de María sobre el Calvario (v. Barré, l. c., p. 16). Hermann de Tournai, por su parte, añade la idea de que María es la «Madre de los vivientes», influido, probablemente, por Anselmo (l. c., p. 10). Esta idea va en aumento, y a la compasión de María en el Calvario acaba por acoplarse el tema de la nueva E. (l. c., p. 11). Hermann de Tournai va todavía más allá, ya que aplica a María, en unión con la Iglesia, el texto del Génesis que refiere la creación de la primera E.: «adiutorium simile sibi» (l. c., p. 12). Mas así como los escritores de aquel tiempo no veían todavía, por lo menos claramente, de qué modo podía ser María llamada «esposa» de su

divino Hijo, del mismo modo se preguntaban también de quién podía ser Ella el «adiutorium». Algunos la consideraban como «adiutrix» o «auxiliatrix» del género humano (l. c., p. 13). Según otros, entre ellos Hermann de Tournai, lo habría sido de Dios Padre, como «Sponsa Dei», es decir, «Esposa de Dios Padre» (l. c., pp. 13-14). Ricardo de S. Víctor (el primero, y luego en pos de él el Ps.-Alberto M. en el *Mariale*) se atreve a ir más allá, y afirma que María, por su martirio, es verdaderamente para Cristo una ayuda semejante a Él, como la primera E. lo fue para el primer Adán: «Tunc adimpletum est illud quod de prima muliere praedixerat Deus in figura Mariae, quasi loquens de secundo Adam (*Gén.* 2, 18): Non est bonum hominem esse solum: faciamus ei adiutorium simile» (*De Laudibus*, II, 11, 2, Ed. Jammy, p. 45; III, 12, 5, p. 96).

De esta manera, del s. IX al XIII, el tema de la nueva E. se enriquecía con un nuevo desarrollo. La nueva E., en sentido acomodaticio, son varios personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, es la carne tentadora y el pasado mismo. Pero en un sentido teológicamente mucho más profundo, es la Iglesia y es, sobre todo, María: la Iglesia es la nueva E. sacada del Costado de Cristo abierto por la lanza: ha nacido de Él para ser esposa y madre de los hombres que tienen la vida de la gracia. María, a su vez, es la nueva E. que, con su obediencia y su virtud, es opuesta a la primera E. María, además, se opone a la primera E. por ser Ella la verdadera «Madre de los vivientes». Tratándose del mismo Cristo, Ella fue, según algunos escritores, un «adiutorium simile sibi». Pero ninguno recoge la idea de «esposa» de su Hijo.

Desde el s. XIII al s. XV, las grandes síntesis, esbozadas en el período precedente, se desarrollan con discreta amplitud. Semjantes esbozos se hallan de modo particular en el «Mariale» del Ps.-Alberto M., que tuvo un notable influjo en los escritores que le siguieron.

Haciéndose eco de Ricardo de S. Víctor, el Ps.-Alberto presenta a María como «Socia Christi» y, según una expresión toma-

da del *Gén.* 2, 18, como su «Adiutorium simile sibi» en la obra de la redención.

En el s. XIII se difunde el título de «Adiutrix redemptionis» especialmente en el *De laudibus* de Ricardo de S. Lorenzo, el cual ejerció un gran influjo en aquel siglo y los siguientes.

3. En la *Edad Moderna* (ss. XVI-XVIII) son varios los escritores que desarrollan con mayor amplitud y profundidad el paralelismo E.-María, y sobre él, por semejanza y oposición, fundan argumentaciones en favor de la corredención (el «principium consortii»), de la maternidad espiritual de María («Mater omnium viventium») y de la Inmaculada Concepción. Se iría demasiado lejos y no se evitaría el peligro de enojosas repeticiones, si se quisiera hacer una reseña, aun puramente sintética, de los escritores de estos tres siglos, relativa al paralelismo E.-María.

4. En la *Edad Contemporánea* (ss. XIX-XXI). Los dos precursores del movimiento que dio importancia, en la teología contemporánea, al tema de «María nueva E.» fueron Scheeben y Newman. En la síntesis mariológica de Scheeben el tema de «María nueva E.» tuvo una parte muy importante. María, según Scheeben, es la Madre-Esposa de Cristo, y el tratado de mariología está como en medio del de Cristo y del de la Iglesia (v. Galot, S. J., *La nouvelle E. d'après Scheeben*, en «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 14 [1956] pp. 49-56). Newman, en su controversia con Pusey, veía en el paralelismo E.-María la línea maestra de la «enseñanza elemental de los Padres», que justifica la enseñanza de la Iglesia Romana sobre la santidad y grandeza de María, reconociendo empero que la Maternidad divina «es el tema más elevado de la doctrina de los Padres» (v. Du Manoir, S. J., *La nouvelle E. d'après Newman*, ibid., pp. 67-85); v. Philips, G., *La nouvelle E. dans la théologie contemporaine*, ibid., 14 (1956) pp. 101-118. Nicolás, M. J., O. P., *Le thème de la Nouvelle E. dans la synthèse mariale*, ibid., 15 (1957) pp. 111-120.

IV. E. y María en la Liturgia. 1. En la Liturgia Bizantina. Frenaud, O. S. B. (*La Nouvelle E. ...*, p. 100, v. bibl.), ha contado

35 pasajes en los que se halla el paralelismo E.-María formando parte de los oficios en honor de María (en el de la Natividad 19 en el de Asunción 8 y en el de Navidad 3) Dominan tres ideas: 1) idea de «liberación» «de las cadenas del infierno», «de la muerte y de la corrupción», «de los dolores de parto», «de una deuda o de una condena»; 2) la idea de «bendición» opuesta a la «maldición» de E., inspirada, a veces, expresamente por el «benedicta tu in mulieribus» de S. Lucas; 3) idea de «madre de la vida» en oposición a E. «madre de la muerte».

2. En las liturgias latinas (mozárabe, galicana, ambrosiana y romana). 1) En la liturgia mozárabe, aparece en dos prefacios: del *Liber Sacramentorum Mozarabicus* e paralelismo E.-María: en el de la Cruz y en el de la asunción. 2) En la liturgia galicana, en el largo prefacio de la fiesta de la asunción, se desarrolla ampliamente e paralelismo antitético (el más amplio desarrollo que se halla en los textos litúrgicos). En la liturgia ambrosiana hay un solo documento en el que se hace alusión explícita a María nueva E.: el de la misa mariana que muy pronto empezó a celebrarse en Milán en la cuarta dominica de Adviento. En las tres sobredichas liturgias hay una alusión al Pan de vida eucarístico que nos dio María en oposición al alimento de muerte dado por E. En otros prefacios ambrosianos se desarrolla el paralelismo E.-Iglesia. 4) La liturgia romana es mucho más pobre que las tres precedentes. El paralelismo antitético E.-María se halla tan sólo en dos breves antífonas del oficio de la asunción (Maitines, III nocturno, antífona 7.^a y 8.^a), y además en el himno «Ave Maris Stella» y en la antífona «Salve Regina».

En cambio, es abundante el uso de semejante paralelismo en la poesía litúrgica (Himnos y Prosas): en sólo los «An. himn. Medi Aevi» de Blume y Dreves (Leipzig, 55 vol. hay unas cincuenta alusiones, por lo menos. Con el s. XIII se ven aparecer himnos enteros consagrados al tema E.-María, como por ejemplo, uno que comienza así: «E. multos perdidit, — Virgo vitam reddidit» (l. c. t. XX, n. 192, 1-4, p. 150), y otro, más an-

tiguo, que se cantaba por Navidad en Inglaterra, Italia y Alemania: «Verbum Pater exhibuit» (I. c., t. XX, n. 15, p. 47). El tema E.-María ya entonces se había hecho común para siempre, en la oración de la Iglesia.

BIBL.: WYELS, FR. DE, *María, neuve E., in de liturgie*, en «*Mariale Dagen*» de Tongerlo 1933, páginas 75-94; FRENAUD, FR. G., O. S. B., *La «Nouvelle E.» dans les Liturgies Latines du VI^e au XIII^e siècle*, en «*Bull. Soc. Franç. Et. Mar.*», 13 (1955) pp. 99-119.

V. E. y María en la Iconografía. 1. En Oriente, la expresión plástica del tema E.-María es rarísima. Se halla E., junto con Adán, en una representación del juicio universal del s. XVI en Sucevita (en la Moldavia del Norte): Cristo aparece por encima de la asamblea de los ángeles presidida por María y por Juan el Prodomo en actitud de orar; delante del supremo juez se ven postrados Adán y E. (Cf. Millet, G., *Les églises de la Moldavie du Nord*, París 1930, 2 vv., Tab. LX). Una representación semejante se halla en un mosaico de Torcello del 1190 (reproducida por la revista «Istina», a. 1956, p. 160), y otra todavía más explícita en un mosaico de Murano de 1140, con la inscripción latina: «Quos E. contrivit, pia Virgo redemit — Hanc cuncti laudent qui munere Christi gaudent» (v. Vloberg, M., en *Du Manoir*, II, p. 425).

2. En Occidente, la antítesis E.-María se nos presenta por primera vez (que se sepa hoy día) en el s. XIV, en la estatua de mármol de Saint-Laud de Angers: María está en pie en actitud de aplastar a una E. digna de lástima que está mordiendo una manzana (E., en efecto, al pecar, se puso al nivel de la serpiente y mereció la muerte). Esta representación, advierte el P. J. de Mahuet, S. M. (*Le thème de la Nouvelle E. dans l'Iconographie*, «*Bull. Soc. Franç. Et. Mar.*», 14 [1956] p. 32), «se halla en un primitivo «senese» del Louvre con algunas variantes: a los pies de los escalones del trono de la Virgen lactante, entre los ángeles y santos, E. está tendida en la hierba, vestida de una túnica de pieles; conversa con un extraño reptil enhiesto sobre sus anillos, cuya cabeza falaz tiene los rasgos de una graciosa

mujer: es la tentación, es ya la caída, pero irradiada de esperanza, ya que la cabeza de E. está nimbada y sus ojos están fijos en la Virgen allá en una lejanía profética. Un texto sale de los labios de la mujer: *Serpens decepit me (?)*. Es una excusa». Un cuadro casi igual, atribuido a Pablo Juan Fei (1372-1410), se halla en Nueva York en la colección Goodhart.

En un manuscrito del s. XVI llamado *Mes-sale Fuerthmeyer*, que se conserva en la biblioteca de Múnaco, hay una miniatura en la cual la nueva E. está puesta en relación con la Eucaristía. En el paraíso terrenal hay un árbol cargado de manzanas, una de las cuales parece una calavera. Al pie del árbol está echado Adán. A un lado está E. cogiendo uno de los frutos prohibidos, junto a un demonio que despliega una bandera en la que está escrito: «*Mors est malis, vita bonis*». Al otro lado está María, con la corona en la cabeza, envuelta en un amplio manto azul, en actitud de presentar uno de los frutos a un grupo de niños: es la madre de la humanidad redimida. Junto a Ella un ángel recita otro versículo del «*Lauda Sion*»: «*Ecce Panis Angelorum, factus cibus viatorum*». Este tema iconográfico es bastante frecuente (v. *Eucaristía y María*).

Y aun es más frecuente el parangón entre la escena de la anunciación y la escena del Edén, con las dos protagonistas María y E. M. Bréhier refiere que en una basílica descrita por un tal Rusticus Helpidius († 533), médico de Teodorico II, se veía pintada la tentación de E. frente a la anunciación (Cf. *L'art chrétien*, Laurens, París 1928, II ed., p. 93). Este mismo tema iconográfico se halla en un capitel de Saint-Martin-d'Agnay, de los primeros años del s. XII, en dos medallones del trifarium de la catedral de Bayeux (s. XIII), en cuatro (de las seis) Anunciaciones del Beato Angélico y en varios otros trabajos.

EXTREMAUNCIÓN. — Contrariamente a cuanto algunos teólogos afirman (entre ellos S. Alberto M., S. Pedro Canisio, doctores de la Iglesia, S. Antonio, Suárez, etc.), la Virgen no recibió ni pudo recibir —a

nuestro modesto parecer— el sacramento de la EU., como tampoco recibió ni pudo recibir el de la Penitencia. En la Virgen, en efecto, no hubo ni enfermedades, ni reliquias de pecados, ni dificultad alguna en dejar la tierra para dirigirse al cielo a poseer eternamente a Cristo su Hijo.

Más si la Virgen no pudo ser nuestro modelo en la recepción del sacramento de la EU., no es ni pudo ser en absoluto extraña al mismo. Se trata de la aplicación de los frutos de la redención, a la que Ella ha cooperado, y de una aplicación relativa a sus hijos, místicos miembros de Cristo. A la Virgen, como Medianera de todas las gracias, debemos también la gracia de recibir el sacramento de la EU., de recibirlo a su debido tiempo y, sobre todo, de recibirlo bien, con fruto.

Debemos a la Virgen la gracia de recibir este tan consolador sacramento, ya que todas las gracias pasan por sus manos. Para comprender la grandeza de esta gracia, hay que tener presentes los tres efectos de la EU., a saber: 1) *una gracia confortante* que consuela al alma en las dificultades en que se halla a la hora de la muerte, gracia confortante que consiste, prácticamente, en el aumento de la gracia santificante a modo de alivio, con derecho a las gracias actuales

mediante las cuales se fortalece la fe contra los temores suscitados por el demonio, se fomenta la alegre paciencia para soportar las incomodidades de la enfermedad y se aumenta la fortaleza para superar las tentaciones; 2) *la remisión de la culpa y de la pena*, es decir, la remisión de los pecados mortales que queden y que no han sido borrados por el sacramento de la penitencia; la remisión de los pecados veniales; la pena temporal debida por el pecado, no toda, sino en proporción con las disposiciones del sujeto que recibe el sacramento; 3) *la salud del cuerpo*, a condición, empero, de que convenga para la salud del alma, no de una manera milagrosa, sino como ayuda a las causas y fuerzas naturales; y por consiguiente, para recibir este sacramento no se debe esperar a que se desvanezcan todas las esperanzas de curación.

A la Virgen, en segundo lugar, se debe la gracia de recibir la EU. *a su debido tiempo*, es decir, cuando hay peligro de muerte, y cuando ya no hay esperanza de curación.

A la Virgen, sobre todo, se debe la gracia de poder recibir este sacramento con las *debidas disposiciones* y, por tanto, con el máximo fruto, o sea, con fe viva y con viva detestación de las propias culpas.

F

FÁTIMA. — Pueblo de Portugal, diócesis de Leiria, municipio de Ourem, célebre por las seis apariciones de la Virgen a Lucía dos Santos, de diez años, y a sus primos, Francisco, de nueve años, y Jacinta Marto, de siete, del 13 de mayo al 13 de octubre de 1917, en el momento más crucial de la primera guerra mundial. Es el más grande acontecimiento religioso de la primera mitad del siglo xx.

La primera aparición de la Virgen aconteció el 13 de mayo de 1917. Eran las doce. Precedida de un relámpago, la Virgen se apareció a los tres pastorcitos sobre una grande encina de Cova de Iría. Después de haber tranquilizado a los tres niños, respondió a algunas de sus preguntas, les reveló algunos secretos que guardaron, y los invitó a volver juntos a aquel lugar el 13 de cada mes, por seis veces.

El 13 de junio siguiente, a la misma hora (mediodía), después del acostumbrado relámpago, la «linda Señora» se apareció nuevamente a los tres niños y se entretuvo conversando con ellos unos diez minutos. La Virgen les recomendó el rezo frecuente del rosario, añadiendo después del «Gloria» esta plegaria: «Oh Jesús mío, perdónanos nuestras culpas, presérvanos del fuego del infierno y lleva a todas las almas al cielo, especialmente las más necesitadas de tu misericordia.» Luego confió a estos tres niños un secreto que no debían revelar a nadie. Lucía le pidió que llevase pronto a los tres al paraíso, y Nuestra Señora le respondió que vendría pronto a tomar a Jacinta y a Francisco; dijo a Lucía que ella debía permanecer largo tiempo en la tierra, ya que por su medio quería hacer conocer

y amar su Corazón Inmaculado, que sería su refugio y el camino que la conduciría a Dios.

La tercera aparición aconteció el 13 de julio siguiente. Lucía preguntó a la «linda Señora» qué quería de ella, y Nuestra Señora le respondió recomendándole de nuevo el rosario para que terminara pronto la guerra. Al pedirle después Lucía una señal, Nuestra Señora le contestó diciendo que siguiesen viniendo todos los meses; en octubre les diría quién era y haría un milagro para que todos creyeran. Los exhortó a hacer sacrificios por la conversión de los pecadores y en reparación de las ofensas que se hacían a su Corazón Inmaculado luego desapareció. La gente presente a la aparición (como a todas las demás) sólo veían una blanca nubecilla que se posaba sobre la encina, junto con una disminución de la luz solar.

La cuarta aparición aconteció, no el 13 de agosto (ya que los niños se hallaban en prisión, por orden del alcalde de Ourem) sino el 19 del mismo mes (apenas los niños se vieron libres de la prisión), ni tampoco en la Cova de Iría, sino en otro lugar, en un momento en que se hallaban apacentando el rebaño. Nuestra Señora los exhortó nuevamente a rogar por los pecadores, a rezar el rosario y a hacer sacrificios.

En la quinta aparición (13 de septiembre), además de la acostumbrada nube, se vio un globo de fuego, venido del oriente, posarse cerca de los videntes mientras caía del cielo una especie de pequeñas flores blancas, y copos de nieve que, a cierta altura, se disipaban. La Virgen repitió la recomendación del rezo del rosario y prometió volver e

13 de octubre. La Virgen accedió además a que se construyese allí una capilla con el dinero ofrecido. Después de lo cual el globo de fuego tomó de nuevo el camino del cielo.

A la sexta aparición (13 de octubre) asistieron cerca de sesenta mil personas, a pesar de la lluvia insistente, ansiosas de ver el prometido milagro. La Virgen respondió a la pregunta de Lucía diciendo que era «Nuestra Señora del Rosario» que venía para exhortar a los fieles a que mudasen de vida, a que no afligiesen más con el pecado a su Divino Hijo, a que rezasen el rosario y a que hiciesen penitencia. Expresó después el deseo de que en aquel lugar se erigiese una capilla en su honor. Después de haber asegurado que, si los hombres se emendaban, la guerra se terminaría pronto, la Virgen dijo: «Mirad al sol.» En aquel instante la lluvia cesó como por encanto, las nubes se rasgaron y el sol, como un disco de plata, empezó a girar vertiginosamente sobre sí mismo, a semejanza de una peonza, proyectando a todo su alrededor haces de luz de varios colores. Se detuvo un momento, y de nuevo emprendió su rotación emitiendo esta vez haces incandescentes. Se paró una vez más, y por tercera vez inició la rotación con creciente vivacidad de colores, semejanza mil fuegos de artificio. El fenómeno duró cerca de diez minutos. Los tres videntes refirieron que habían visto con la Virgen también al Niño Jesús y a S. José. Vieron después a Nuestra Señora en forma de Dolorosa, y, en fin, bajo el aspecto de la Virgen del Carmen.

La primera respuesta a las apariciones de Fátima está constituida por un vigoroso movimiento mariano de muy variadas manifestaciones, que ha desembocado en la llamada «Era Mariana». El más estrepitoso milagro de N.^a S.^a de F. lo constituye la portentosa transformación religiosa y moral de Portugal.

En 1930, el obispo de Leiria, Mons. José Alves Correia, autorizó el culto a N.^a S.^a de F. De aquel año en adelante las turbas de peregrinos han ido marcando un crescendo continuo, procedentes de todas las partes de Portugal y del resto del mundo. En 1946,

el Card. Aloisi Masella, en presencia de 600.000 peregrinos, coronó solemnemente la imagen de N.^a S.^a de F. En el lugar de las apariciones surgió después un grandioso santuario, declarado basílica menor, de 82 m. de largo y 56 de alto. En 1926 se había fundado, también en F., un «Bureau des constatations» para la comprobación de las numerosas curaciones milagrosas, de las que se hace eco la «Voz de F.», donde se hallan consignadas más de ochocientas. Es digno de nota el hecho de que Pío XII, el 31 de octubre de 1942, accediendo a las súplicas del Episcopado portugués, consagrarse solemnemente la Iglesia y todo el género humano al Corazón Inmaculado de María.

Desde su santuario, bien pronto N.^a S.^a de F. comenzó a «peregrinar» por las naciones y pueblos, tanto de Occidente como de Oriente, invitando a todos a retornar a su Divino Hijo, a la oración y a la penitencia.

Se ha incoado ya, en la diócesis de Leiria, el proceso de beatificación de los hermanos Francisco y Jacinta Marto, muertos muy pronto, como se lo había predicho la Virgen. Lucía sobrevive todavía y es actualmente hermana en el Carmen de Coimbra.

BIBL.: DA FONSECA, L. G., *Le meraviglie di F. Apparizioni - Culto - Miracoli*, ed. XI, Roma 1950; DE MARCHI, G., *Era una signora più brillante del sole*, Pinerolo 1948; AUTORI VARI, *Attualità di Fátima. Presenza della Vergine nel templ.* Ediciones C. E. R. R., Roma 1954; ELIO D'AURORA, *F. paese dell'anima*, S. E. I., 1959.

FAUSTO DE RIEZ. — Nació en Bretaña y fue obispo de Riez, en Francia. Floreció aproximadamente del 455 al 480. Trata de María en el *De Spiritu Sancto*, l. II, c. 2 (PL 62, 26d-27b), CSEL, t. 21, 134-135), erróneamente atribuido a Pascasio Diácono († 512).

FELLERIES, AGUSTÍN DE. — Premonstratense, abad de Bonne-Espérance (de 1629-1671). Murió el 31 de marzo de 1671. Su brillante inteligencia le permitió adquirir una cultura muy vasta y una singular devoción a María. Su sobrino Nicolás Cuesme ponía de relieve cómo el nombre «Agustín de Felleries» forma un anagrama: «Est le fils de la Vierge». Dejó un volumen de

Sermones super Ave Maria, en 4.^o, publicado en Bruselas en 1653 por el tipógrafo Martín de Bossuyt. Son ocho los discursos según el texto del «Ave María» que figura en el Breviario de S. Pío V, y tal como se recita aún hoy. El «Ave María» —dice— es el evangelio (la buena nueva) del Eterno Padre a la Virgen; un evangelio que contiene todas las grandezas de María. Este evangelio, predicado por el ángel Gabriel en Nazaret, en el secreto, es el que F. quiso predicar a los pueblos, para consolación e instrucción de los devotos de María. Agustín Wichmans, abad de Tongerlo, hace de él este elogio: «Quotquot syllabae, tot laudum eius erumpere fontes», o sea: «Del saludo angélico tú has hecho brotar tantos torrentes de alabanzas cuantas son las sílabas de que consta.»

BIBL.: PETIT, FR., O. Prem., *Les sermons sur l'Ave Maria d'Augustin de Felleries, Abbé de Bonne-Espérance*, en «Analecta Praemonstratensia», 34 (1958) páginas 42-50.

«**FIDENTEM PIUMQUE ANIMUM**». — Encíclica de León XIII, del 20 de septiembre de 1896, sobre el Santo Rosario. He aquí el esquema:

I. *Exordio*: puesto de relieve el consuelo proveniente de los frutos obtenidos con las repetidas recomendaciones del Santo Rosario, el Pontífice se siente estimulado a inculcarlo de nuevo.

II. *Los motivos* para inculcar el Santo Rosario son: 1) porque en él se hallan admirablemente reunidas las dos cualidades de la plegaria, a saber: la asidua perseverancia y la unión de muchos corazones en una misma oración. La confianza de los fieles en el patrocinio de María no puede llamarse abusiva, si se considera la parte que tiene la Virgen, con Cristo —perfecto Conciliador—, en la reconciliación del género humano con Dios, lo cual resplandece en los misterios del Rosario; 2) porque del Rosario puede sacar sustento el fiel para su propia fe, de la cual, como de germen escogidísimo, brotan las flores de las virtudes, especialmente la penitencia; 3) por la ayuda que se puede obtener con él de la Virgen Santísima en la iniciada conciliación de los

disidentes, ya que Ella es «eximia fomentadora y custodia de la unidad».

III. *Conclusión*: exhortación a orar por la unidad, en especial durante el mes de octubre, con el rezo del Santo Rosario.

FIESTAS MARIANAS. — Antes que con una verdadera «fiesta mariana», María era festejada «juntamente con Cristo, su Hijo, especialmente en la fiesta de Navidad, en virtud del augustísimo misterio de la encarnación obrado en Ella y por medio de Ella, así como en la fiesta de la Hipapante o Presentación de Jesús en el templo y Purificación de María. La primera f. m. o «memoria» mariana no aparece hasta después del Concilio de Éfeso (a. 431), como se ve por las homilias de Proclo (v.). Es bastante dudoso el que, antes de dicho Concilio, existiese una tal f. m. En favor de su existencia tendríamos un discurso que erróneamente fue atribuido a S. Juan Crisóstomo (PG 62, 763-770) y que, con mucha probabilidad, se restituye a S. Gregorio Niseno (Cf. Laurentin-Table, p. 163). Este discurso, en efecto, se pronunció en un domingo, y el evangelio de la Anunciación era el que se leía en las «iglesias» ese día.

Desde el Concilio de Éfeso hasta mediados del s. vi, en las diferentes iglesias orientales se celebraba una sola f. m. o «memoria de la Virgen», o «día de la Theotócos», que tenía por objeto la divina y original maternidad de María, y caía de ordinario inmediatamente después de Navidad. En Jerusalén, en la segunda mitad del s. v, la f. m. se celebraba (no se sabe todavía el porqué) el 15 de agosto (como lo prueba una homilia de Crisipo «in Sanctam Deiparam», PO 19, 336-343; PG solamente en latín, 80, 741-746) conservando siempre el mismo objeto genérico de la maternidad divina y virginal de María. Sólo en el siglo siguiente (vi) la liturgia de semejante f. m. cambia de objeto, que es la ascensión (v.), según lo muestra la homilia pronunciada ese día por Theoteknos del 550-650 (Cf. Wenger, A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle. Etudes et documents*, París 1955, pp. 271-291).

De la íntima conexión existente entre la f. m. primitiva y la anunciación (pues en ella se leía el evangelio de la anunciación), inmediatamente después de la fiesta primitiva, se ve aparecer, en la mitad del s. vi, la de la Anunciación (v.), llamada «Evangelismos», el 25 de marzo (nueve meses antes de Navidad), como aparece a través de la homilía de Abraham de Éfeso (Homilía in Annuntiationem, PO 16, 442-447). En el mismo s. vi —según hemos hecho ya alusión— comienza a celebrarse en Jerusalén la fiesta de la Asunción (o sea, del «dies natalis») de María «analepsis», llamada después «matástasis» (tránsito) y, en el s. viii, «koimesis» (dormición). De Jerusalén, la Asunción pasó bien pronto a Constantinopla, como parece resultar del «Encomio sobre la Dormición» del Ps.-Modesto, del s. vii o del viii (Cf. PG 86b, 3277-3312). Hacia el 650, se introducía también en Roma la fiesta de la «Dormición» y, poco antes de fines del s. vii, la de la Natividad, la de la Asunción y la de la Hipapante o Purificación de María, acentuándose cada vez más el carácter mariano de estas dos últimas fiestas. La fiesta de la «Dormición» precedía a todas las demás, al aparecer ya a principios del s. vii (Cf. Chavasse, A., *Le Sacramentaire gélisien*, Desclée et Cie., París-Tournai 1959, pp. 375-402; 651-656). A fines del s. vii o a principios del viii aparecía en Oriente la fiesta de la Concepción (v.), mientras que en Occidente aparece, en Nápoles, en el s. ix (Cf. Jugie, M., *La fête byzantine de la conception de sainte Anne*, en «Alma Socia Christi», V, páginas 29-36). Inocencio XII la extendía a toda la Iglesia en 1693.

En el s. xiv, en 1389, Urbano VI prescribía a toda la Iglesia la fiesta de la Visitación (celebrada ya por los franciscanos).

En el s. xv, Sixto IV introducía en el Calendario Romano la fiesta de la Presentación de María, celebrada ya en Oriente, e importada a Francia en 1372 por Felipe de Mazitères.

En el s. xvi entraba en el calendario de la Iglesia universal, por iniciativa de San Pío V, la fiesta de N.ª S.ª de las Nieves (celebrada ya en Santa María la Mayor).

En el s. xvii se hacían universales otras fiestas: la del Santísimo Nombre de María, en 1683, por iniciativa del B. Inocencio XI, en memoria de la victoria de Viena; y la de N.ª S.ª de la Merced (celebrada de antes por los Mercedarios) por iniciativa de Inocencio XII, en 1690.

También el s. xviii se enriquecía con tres fiestas universales: la del Rosario (celebrada ya por los Dominicos), en 1716, por iniciativa de Clemente XI; la de N.ª S.ª del Carmen (celebrada ya por los Carmelitas), en 1726, por iniciativa de Benedicto XIII; y la de los Siete Dolores o de la Transfixión, en el Viernes de Pasión, en 1727, por iniciativa de Benedicto XIII, a petición del Card. Pieri, O. S. M. (v. *Dolorosa*).

En el s. xix, por decreto de 1814, Pío VII extendía a toda la Iglesia la fiesta de la Dolorosa de septiembre, celebrada ya, desde 1668, en la tercera dominica de septiembre, por la orden de los Siervos de María.

Nuestro siglo xx se ha enriquecido con otras cuatro fiestas marianas: la de N.ª S.ª de Lourdes, por iniciativa de S. Pío X; la de la Divina Maternidad de María (en 1931, como recuerdo del XV Centenario del Concilio de Éfeso), por iniciativa de Pío XI; la del Inmaculado Corazón de María, instituida por Pío XII en 1944; y la de María Santísima Reina, instituida por el mismo Pontífice Pío XII en la clausura del Año Mariano de 1954.

En la recentísima reforma del Breviario y del Misal Romano hecha por Juan XXIII (*Motu Proprio* «Rubricarum instructum», 25 de julio de 1960) las fiestas de N.ª S.ª de la Merced, del Carmen y de la Dolorosa del Viernes de Pasión han quedado reducidas a simples «Conmemoraciones».

A estas fiestas universales se añaden otras muchas celebradas en algunos lugares solamente («pro aliquibus locis»), a saber: N.ª S.ª del Buen Consejo; María «Auxilium Christianorum»; N.ª S.ª de la Consolación; Desposorio de María con S. José (v. *Desposorio*); la Traslación de la Santa Casa a Loreto (v. *Loreto*); la Expectación del Parto; la fiesta de la Humildad de María; la Medalla milagrosa (v. *Medalla*); N.ª S.ª

«Mater pulchrae dilectionis»; N.ª S.ª de las Gracias; N.ª S.ª de los Milagros; María Santísima Medianera de todas las gracias (v. *Mediación*); N.ª S.ª de la Misericordia; N.ª S.ª del Buen Pastor; N.ª S.ª del Perpetuo Socorro; N.ª S.ª de la Divina Providencia; la Pureza de María; María refugio de los pecadores; María Reina de los apóstoles; María Reina de todos los Santos; María salud de los enfermos.

Hay que decir también que en el «Calendario litúrgico de las fiestas de Dios y de María, Madre de Dios», publicado por Holweck (v. bibl.), se cuentan cerca de 200 fiestas de Nuestra Señora celebradas en distintos lugares y en distintos días del año.

BIBL.: LAMBERTINI (BENEDICTO XIV), *Delle feste di Gesù C. e della Beata V. Maria*, Venecia 1767, páginas 321-324; HOLWECK, F. G., *Festus mariani*, Freiburg i. B. 1892; nueva ed., Filadelfia 1925; CAMPANA, E., *María nel culto cattolico*, Marietti, vol. I, II ed., Torino 1943, pp. 117-382; OPPENHEIM, F., O. S. B., *María nella liturgia*, en «Studi Mariani», vol. I, Conferencias sobre el movimiento mariano contemporáneo, 1942-43, Milano, Ancora, pp. 162-203; ROSCHINI, G., *Mariología*, L. II, pars III, Ed. II, Belardetti, Roma 1948, pp. 128-173; RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia*, vers. esp. 2 vols., Madrid (B. A. C.) 1955; CAVALLERI, G., *Liturgia mariana*, I, *El culto a María en el Rito Romano*, en «Enc. Mar. Theoticoos», pp. 368-382; FLICOTEAU, E., O. S. B., *Notre-Dame dans l'année liturgique*, en «La Maison Dieu», 1954, 38, pp. 95-121.

FILATELIA MARIANA. — Entre los temas de los sellos, tienen enana preponderancia los religiosos (se enumeran cerca de 4.000), y entre éstos prevalece el tema mariano. Esto lo prueba el hecho de que las oficinas de 45 naciones han emitido sellos marianos. El primer puesto corresponde a Europa, con las 18 naciones siguientes: Austria, Baviera, Bélgica, Checoslovaquia, Danzig, Estonia, Francia, España, Alemania, Grecia, Irlanda, Italia, Liechtenstein, Lituania, Sarre, Servia, Hungría y el Estado de la Ciudad del Vaticano.

El segundo puesto corresponde a América, con: Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, República Dominicana, Haití, Paraguay, Perú, Venezuela e Islas Vírgenes (Posesión de la Gran Bretaña). Asia viene en tercer lugar: Islas Filipinas, Japón, India Portuguesa, Macao Portugués, Timor Port. y Turquía. África ocupa el cuarto puesto: Angola, Cabo Verde, Guinea, Mozambique, Santo Tomé y Príncipe.

Durante el «Año Mariano» (1954) emi-

tieron sellos marianos: el Estado de la Ciudad del Vaticano, Bélgica, Francia, Irlanda, Liechtenstein, Malta, Mónaco (Principado), Sarre (Territorio), España, Islas Filipinas, Brasil, Colombia, República Dominicana y Perú. Los argumentos de dichos sellos se pueden dividir en tres categorías: 1) pinturas y esculturas de la Virgen (predomina la Virgen con el Niño); 2) Nuestra Señora Patrona de las Naciones (Brasil y Colombia); 3) decisiones de los Romanos Pontífices y apariciones históricas de la Virgen. Varios sellos llevan explícita la inscripción «Año Mariano» (Italia, Irlanda, Rep. Dominicana, Islas Filipinas); otras llevan la inscripción «Centenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción» (Malta y Brasil).

El primer sello mariano se remonta a 1866. Se sabe que Colón, al ver «innumerables islas», pensó en la leyenda de Santa Úrsula e «innumerables compañeras» mártires, y las llamó Islas de la Virgen. De acuerdo con esta denominación, los correos ingleses emitían en 1866 la primera serie de sellos para las Islas de la Virgen, y en ellos figuraba Santa Úrsula. Pero el «postmaster» de aquellas islas, ignorante de su genuina denominación, reaccionó y pidió que, en lugar de Santa Úrsula, se representase a la Virgen, es decir, a Nuestra Señora. Londres aceptó la propuesta, y en la serie suplementaria de 1867 (reproducida después en 1888) figuraba una Inmaculada, inspirada en el célebre cuadro de Murillo. El segundo sello mariano lo emitió Baviera en 1920, con la leyenda: «Patrona Bavariae». Pocos meses después, Liechtenstein conmemoraba los ochenta años del Príncipe Juan con un sello de Nuestra Señora y la leyenda: «MDCCCXL-MCMXXX». Viene después Hungría, la cual, en el homenaje filatélico a la Reina del universo, se jacta de una verdadera primacía, al emitir varias series de sellos marianos con la leyenda: «Patrona Hungariae». Siguen después, por orden cronológico, Sarre (1925), España (1931 y siguientes), Méjico (1939), Lituania (1941), Servia (1941-1942), Austria (1945 y siguientes), Portugal (1946 y siguientes), la Ciudad del Vaticano (1950 y siguientes), Brasil

(1950), el Principado de Mónaco (1951), Isla de Malta (1951), Colombia (1953 y siguientes), Perú (1954), Irlanda (1954), Malta (1954), el Sarre (1954), la Rep. Dominicana (1954), Italia (1954).

Además de estas series con fines de devoción, en 1920 (en Lituania, y después, a continuación, en otras naciones) se dio comienzo a la emisión de series de sellos marianos con fines benéficos.

Sobre sellos marianos se han organizado muestras, y se ha convocado un «referéndum». En Francia compuso R. Radas un «Album» de sellos, *L'Album de l'iconographie de la Vierge en philatélie* (en el «Cercle philatélique catholique»).

Se organizaron exposiciones de sellos marianos en Roma, en los locales de la basílica de Santa María de los Angeles (en 1954), y en Londres (en 1955). En fin, la Unión Filatélica Mundial «San Gabriel» convocó en 1955 un «referéndum» sobre los más bellos sellos marianos, y resultaron vencedores: 1) la «Madonna Sistina» de Rafael (Sarre); 2) la «Piedad» de Miguel Ángel (Argentina); 3) la «Patrona Martyrum» (Hungría), 1940.

BIBL.: GARCÍA, L. *La Virgen en la Filatelia*. Madrid 1948; LE GUÉRINEL, P. C. M. *La Vierge dans la philatélie*, en «La Croix» del 30 de julio de 1949; RADAS, R. *L'iconographie de la Vierge en philatélie*, en «Marianum», 12 (1950) pp. 170-179; HORN, A. *The Madonna on stamps*, en «Queen of the missions», Chicago 1954-55; más tarde se convirtió en el *The age of Mary*, 1956-57, *passim*; CASSIANO DA LANGASCO, O. F. M. Cap. *La Virgen. Filatelia*, en «Enc. Mar. Teolócica», pp. 795-807; *L'Anno Mariano 1954 nell'Urbe e nell'Orbe*, Ciudad del Vaticano 1958, págs. 447-451.

FILIPINAS (Islas). — Las F. «son la única gran nación católica» del Extremo Oriente, y por consiguiente la única nación «mariana». Se ha afirmado que «las F. son, de manera eminente, una nación mariana. Por todas partes se hallan expresiones tangibles de esta gran adhesión de nuestro pueblo a la Madre de Dios» («Almanac of the Most Holy Rosary», Manila 1948, p. 83).

Las F. (así llamadas por el nombre del rey de España, Felipe II, descubiertas por Magallanes en 1521 y colonizadas desde 1565 por los españoles) se convirtieron a la fe cristiana gracias a la labor de los misioneros españoles agustinos, franciscanos, je-

suitas y dominicos en el breve período de sólo 40 años. «Se puede afirmar —así se ha escrito— que el factor decisivo en la rápida propagación del cristianismo en las F. fue la devoción a María. Los filipinos, con su temperamento afectivo, fueron inmediatamente conquistados al amor de la Virgen Santísima, y esto abrió el camino a una aceptación general de las verdades de la fe católica» (Ibíd.). También Pío XII, en el radiomensaje del 5 de dic. de 1954, con ocasión del Congreso Nacional Mariano de F., hablando de la pacífica conquista de dichas islas a la fe, pone de relieve cómo había estado «muy en el centro de todo una devoción, un cariño a una madre amadísima, sin el cual quedaría como vacía esa alma nacional filipina, que no había sabido nunca separar a la Madre del Hijo» (Cf. *Ecclesia*, n.º 701, 18 de dic. de 1954).

Es digno de notarse en la historia de las I. F. lo que acaeció en Manila en 1646. Una flota holandesa con soldados protestantes, nada menos que quince batallones bien equipados, se aproximó a Manila para atacarla y quitar a los filipinos su libertad religiosa y política. Los filipinos no tenían para defenderse más que dos galeones, a los que los holandeses, por sarcasmo, llamaron «dos polluelos». A pesar de esto, los filipinos se decidieron a batirse, confiados en la protección y ayuda de N.ª S.ª del Rosario. En el puente de cada galeón, de rodillas ante una imagen de Nuestra Señora, se rezaba el rosario en dos coros. Incluso durante el duro combate continuaron todos su confiada plegaria a María. Cinco fueron los encuentros con las formidables fuerzas enemigas. En medio de esta lucha los combatientes hicieron el llamado «voto de la Naval». Después del quinto encuentro, que tuvo lugar en Corregidor el 3 de octubre, los filipinos pudieron cantar victoria. Llenos de júbilo se fueron descalzos en procesión, para cumplir el voto, al altar de N.ª S.ª del Rosario, en la monumental iglesia de Santo Domingo (destruida en la última guerra mundial, quedando empero íntegra la imagen de N.ª S.ª del Rosario). Es evidente que tal voto sólo obligaba por una sola vez, y únicamente a los valerosos com-

batientes «de la Naval»; pero los fieles de Manila, agradecidos, quisieron renovar todos los años semejante procesión (la «procesión del voto») en la segunda dominica de octubre. En esta procesión se lleva en triunfo la imagen de «N.ª S.ª de la Naval», con la cabeza y las manos de marfil, esculpida por un chino en 1588 (bautizado después delante de ella) a petición de don Luis Pérez Dasmariñas, capitán general de Filipinas.

Entre los muchos santuarios marianos de F., además del nacional de Antipolo (v.), son dignos de mención: 1) N.ª S.ª de la Guía, la más antigua imagen venerada en las I. F.; 2) N.ª S.ª del Rosario de Manavag, en Pangasinán (al norte de Manila); 3) N.ª S.ª del Rosario de Peñafrancia (1710) de Nueva Cáceres; 4) N.ª S.ª del Rosario de Cagayán de Piat; 5) la Inmaculada Concepción de Caysasay; 6) N.ª S.ª del Buen Socorro y N.ª S.ª de la Caridad (al norte de Luzón); 7) N.ª S.ª de los Remedios (en Manila y en la isla de los Negros); 8) N.ª S.ª de la Salud, N.ª S.ª de los Aflicidos, N.ª S.ª de la Consolación, N.ª S.ª de Guadalupe y N.ª S.ª de la Esperanza (en la isla de Cebú); 9) N.ª S.ª del Pilar o N.ª S.ª del Fort de Zamboanga (en la isla de Mindanao y en la iglesia de Santa Cruz de Manila), N.ª S.ª de la Asunción (Quiapo, la iglesia más frecuentada de Manila); 10) N.ª S.ª de Turumba de Pakil (en la Laguna de Bahía); 11) N.ª S.ª del Perpetuo Socorro de Baclarán a las puertas de Manila, adonde acuden muchísimos fieles todos los miércoles, con motivo de la novena a N.ª S.ª del Perpetuo Socorro.

El 12 de sept. de 1942, Pío XII, a instancias del Episcopado de F., declaró a la Virgen Inmaculada Patrona primaria universal de las Islas (Cf. Bertetto, D., *op. cit.*, p. 110), ya que «los fieles cristianos de aquellas Islas durante muchos siglos veneraron con particular culto y grandísima devoción a la B. Virgen bajo el título de Inmaculada, y también en el primer Concilio provincial de Manila, celebrado felizmente en 1907, María Inmaculada fue declarada Patrona principal y universal de todo el pueblo filipino» (Ibíd.).

BIBL.: *La Virgen María venerada en sus indígenas filipinas*, Manila 1904; MACÉ, E. *La dévotion à la Sainte Vierge aux Philippines*, en «Moussons de Scheut», octubre de 1934, n.º 9, pp. 172-175; y en «El siglo de las Misiones», mayo de 1955, n.º 473, pp. 182-186; RIOU, F., S. J., *Le culte de la Sainte Vierge aux Philippines*, en Du Manoir, V, pp. 663-674.

FOCIO. — Nació en Constantinopla, de noble familia, hacia el 801, y después de una esmerada preparación científica fue profesor de filosofía y teología. Llegó a presidente de la Cancillería imperial, y después de muchas turbulencias logró ascender, en el 888, a la cátedra patriarcal de Constantinopla, iniciando una lucha abierta contra Roma y el Papado que había puesto obstáculos a sus miras. F. era filósofo y exegeta, y muestra en sus escritos una erudición formidable.

La doctrina mariana de F. se halla en los escritos siguientes (PG 101-104; 1218B): 1) *Amphilochia sive litterae et quaestiones diatribae* (PG 45A-1272A: contiene trozos escogidos de la Sgd. Escritura); 2) *Commentariorum in Novum Testamentum* (1189a-1254b); 3) *Fragmenta in Matthaeum* (1189b-1192a); 4) *Fragmenta in Lucam* (1215c-1224b); 5) *Supplementum ad quaestiones amphilochianas* (1279b-1286b); 6) *De Manichaeis recens pullulantibus, libri quatuor* (PG 102, 15a-264a); 7) *Catalogus Homiliarum quae mosque servantur* (541c-574d); las homilias marianas son: a) *Homil. in Annuntiationem SS. Dei Genitricis Mariae* (543a-544a: sólo se conserva el *Incipit*); b) *Homilia in Annuntiationem SS. Dei Genitricis Mariae* (543b-544b: solamente el *Incipit*); c) *Homilia in diem natalem SS. Dominae Nostrae Dei Genitricis* (543c-544c: solamente el *Incipit*); d) *Homilia dicta in die sabbato, quando SS. Dei Genitricis effigiis expressa imagine est atque detecta* (545c-546c: solamente el *Incipit*); e) *Homilia in SS. Mariae nativitate* (547a-562d); f) *Homilia in dedicatione novae Basilicae B. M. dicatae* (563d-574d); 8) *Epistolarum libri tres* (585a-990a); 9) *Mariobiblon sive Bibliotheca* (PG 103, 41a-356b; PG 104, 243a-258a); 10) *Syntagma canonum* (431A-976A); 11) *Monocanon* (975b-1218b).

Los principales elementos marianos se refieren: a la Maternidad divina, a la Virgi-

nidad, a la Inmaculada Concepción, a la Mediación y al culto de María.

BIBL.: «Enc. Catt.», V, 1561; Jugue, M., *Photus et l'Immaculée Conception*, en «Echos d'Orient», 13 (1910) p. 198 s.

FOLKLORE MARIANO. — Está constituido por diferentes manifestaciones de fe, de devoción y de sensibilidad mariana del alma popular cristiana. Estas manifestaciones son innumerables, abarcan toda la vida tanto del individuo como de la colectividad cristiana y demuestran la influencia de María en las diferentes contingencias de la vida, sea individual, sea social, en las distintas nomenclaturas, y cosas varias.

I. *F. M. en las diferentes contingencias de la vida individual y social.* María viene a refrendar todas las etapas principales de la vida humana. Así, por ej., en algunos lugares existe la costumbre de llevar a los niños, inmediatamente después del bautismo, ante el altar de Nuestra Señora para ponerlos bajo su especial protección maternal; la de imponer el nombre de María también a los niños varones; la de consagrar solemnemente a Nuestra Señora los infantes inmediatamente después de la primera Comunión; la de llevar siempre, colgado del cuello, el escapulario de Nuestra Señora (el del Carmen, el de la Dolorosa, etcétera) o alguna medalla mariana; la de ofrecer a Nuestra Señora el ramo de flores blancas inmediatamente después de la celebración del rito nupcial.

Algunas manifestaciones de F. M. competen a militares, marinos, aviadores, científicos, artistas, etc. Así, por ej., no faltaron en la antigüedad órdenes militares consagradas a María. La influencia de María en los marinos aparece no sólo por el hecho de que son muchos los grandes puertos célebres por algún santuario mariano, y porque muchas embarcaciones llevan su nombre, sino también por la confiada espontaneidad con que ellos se fían de María, «Estrella del mar», en medio del elemento inseguro.

Y no ha sido menor la influencia de María en los aviadores, a los cuales la Santa Sede, con decreto de la S. C. de Ritos (del 24 de marzo de 1920), les daba por

principal Patrona a N.ª S.ª de Loreto (Cf. AAS 12 [1920] p. 175). El 24 de sept. de 1910, el aviador Gilbert hizo en aeroplano una peregrinación al santuario de «Notre-Dame du Platin» (en Saint-Palais-sur-Mer, Charente Inférieure), y después de haber echado flores en el mismo, retornó al lugar de partida acogido por una gran muchedumbre que le ofreció una medalla de oro de «Notre-Dame du Platin»; «Notre-Dame du Platin», llamada también «Nuestra Señora de los Aviadores» y «Nuestra Señora del Aire», adorna la cabina de millares de aparatos.

A estas manifestaciones folklóricas particulares hay que añadir las colectivas. Tal es la costumbre de las peregrinaciones a diferentes santuarios marianos (por ej., la de los romanos al santuario de N.ª S.ª del Divino Amor, en Pentecostés); la de erigir estatuas a María sobre todas las puertas de la ciudad (por ej., Génova, Savona, etc.), en las cumbres de los montes, en los grandes glaciales, entre las selvas y precipicios; la de erigir estatuas y templetos tanto en los campos como en las ciudades (son muchísimas, por ej., en Roma, las llamadas «Madonnelle») con inscripciones a veces originales; la de colgar «exvotos» por gracias recibidas ante las imágenes de María o en torno suyo, en los muros de sus santuarios; la de ofrecer flores a María (por ej., en Roma, el homenaje floral a la Inmaculada de la Plaza de España, el 8 de diciembre); la de representaciones folklóricas en su honor (por ej., el famoso Palio de Siena el 2 de julio y el 15 de agosto), etc. Son notables los títulos marianos en relación con varias asociaciones deportivas, como, por ej., N.ª S.ª de los Ciclistas (Santuario del Ghisallo), N.ª S.ª de los «Calciatori» (N.ª S.ª del Verbano), N.ª S.ª de los Centauros, protectora de los motociclistas (la «Madonnina delle Grazie» de Castellazzo Bormida), N.ª S.ª de los Alpinistas (en Boario Terme, Brescia), N.ª S.ª de los Emigrantes, N.ª S.ª de los Pobres, N.ª S.ª del Buen Camino, N.ª S.ª del Remedio, etc. Son dignas de relieve algunas procesiones extralitérgicas, por ej., la de «N.ª S.ª del Mar» de la catedral de Grado, en la pri-

mera dominica de julio, en barcas, hasta la isla de Barbana; las procesiones del viernes santo, con la Dolorosa, hechas con toda pompa en varias ciudades de Italia, por ej., la de los «fracchie» (troncos huecos de árbol, llenos de leña ardiendo) de S. Marcos in Lamis; la procesión del Monte Santángelo, con Cristo muerto llevado en hombros por cuatro jóvenes, con la imagen de la Dolorosa, también Ella llevada en hombros por doce jovencitas vestidas de negro, acompañadas de centenares de niñas y jovencitas todas ellas vestidas de negro, las cuales, en grupos, llevan varios símbolos de la Pasión (linternas, dados, clavos, tenazas, lanza, esponja, etc.); los «cofrades de la Congregación», que hasta hace pocos años iban de dos en dos disciplinándose; la famosa «Giunta» de Caltagirone: Jesús resucitado va junto a la Madre precedido de S. Pedro (un colosal muñeco movido por un hombre que va dentro) que quiere ser el portavoz de la alegre nueva a la Virgen desolada: corre por los caminos y por las plazas metiendo la cabeza en todas las puertas y tiendas hasta encontrar a Jesús, y una vez que lo encuentra se apresura, gozoso, a dar la noticia a María, la cual corre al encuentro del Hijo: al verlo deja caer el lúgubre manto y aparece en todo su esplendor. Algo parecido ocurre en Tívoli, con la «Inchinata», en Vizzini, en Lanciano, etc.

En Matera de Lucania, al final de la fiesta, la carroza triunfal de N.ª S.ª de la Bruna es asaltada por la alegre turba y reducida a pedazos que la turba se disputa y conserva como prendas de protección. En Mistretta son célebres los gigantes procesionales que salen por la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (8 de sept.). En Mesina es famosa «la Bara» (máquina procesional) de N.ª S.ª de la Litera. En Oruro, Bolivia (v. *Oruro*), es famosa la cabalgata de los diablos al santuario de Nuestra Señora. Son preciosísimas, en fin, las leyendas floridas en torno a María Santísima en la fantasía popular, así como las canciones populares marianas.

II. *F. M. en las diferentes nomenclaturas.* Un aspecto muy rico del F. M. lo constituye la nomenclatura de los lugares,

de las ciencias y de varias cosas. 1) Grande y variada fue la influencia de Nuestra Señora en la nomenclatura de diferentes lugares (v. *Toponomástica mariana*).

2) No es menos vasta y variada la influencia mariana en la nomenclatura de las diferentes ciencias. a) En la *entomología* («ciencia de los insectos») hay entre los coleópteros uno por lo menos, la «cochinilla» (la «septempunctata» y afines), que en muchas regiones es conocida con el nombre de «Gallinita de Nuestra Señora» (en francés «Fête de la Vierge»; en alemán «Marienkäfer»).

b) En la *ornitología*, el «Alcedo hispida» es llamado por los cazadores «Pájaro Santa María»; en Toscana a la «Hirundo rustica» (o sea la golondrina común) la llaman «Gallina de Nuestra Señora».

c) En la *botánica*, la onomástica floral mariana es muy rica en los diferentes países; en Italia, según las diferentes regiones y dialectos, puede llamarse sin rodeos lujuriente. De la obra de O. Penzig, *Flora popolare italiana*, colección de nombres dialectales de las principales plantas indígenas cultivadas en Italia (2 vols., Génova 1924), resulta que hay, sólo en Italia, al menos 130 denominaciones botánicas marianas según las diferentes regiones, como, por ejemplo: Hierba de Nuestra Señora («Centaurea solstitialis»), Alubia de Nuestra Señora («Anagyris foetida»), Jazmín de Nuestra Señora («Phiadelphus coronarius L.»), Zapata de Nuestra Señora («Cypripedium Calceolus L.»), Guante de Nuestra Señora («Aquilegia vulgaris»), Lágrimas de Nuestra Señora («Coix Lacryma L.»), Ojos de Nuestra Señora («Veronica agrestis L.»), etcétera. El «Cardo Mariano» (Toscana, Piemonte, Véneto) conserva también en el lenguaje técnico oficial la referencia a María: «*Sylbium Marianum* Gaertn. = *Cardus Marianus* L.».

d) En la *medicina*, al microbio de la lepra, descubierto en 1953 por Sor María Susana Noël, de las Hermanas Misioneras de la Compañía de María, del Instituto Superior de Sanidad de la Universidad Católica de Lyon, se le llamó «*Mycrobacterium Marianum*».

III. *F. M. en diferentes cosas.* A varias cosas, en fin, el pueblo cristiano ha dado el nombre de María. a) Se le dio a embarcaciones, naves, pescaderías, remolcadores, etcétera. Así, por ejemplo, del Registro Naval Italiano se comprueba que hay un centenar de denominaciones marianas, como «Señora», «María», «Santa María» (recordemos la nave del almirante Colón), «Virgen María», «Ave María», «Inmaculada», «Asunción», «Stella Maris», etc.

b) Se le impulsó a campanas, por ejemplo, «María dolens», «María», «Santa María», «Ave María», etc.

BIBL.: TOSCHI, P., *Folklore mariano*, en «Enc. Catl.», VIII, col. 116-118; SERRATO-AMADEL, L., F. M., en «Enc. Mar. Theotósica», pp. 808-838.

FRANCIA. — Clodoveo, el primero de los reyes católicos, según la tradición, habría puesto en París, en el área de un templo druídico, la primera piedra de un templo dedicado a María, terminado después por su hijo Childeberto. Habría también contribuido a la reconstrucción del santuario de Ferrières en el Senonado. Los demás príncipes merovingios erigieron también no pocas capillas y abadías a la Virgen.

Bajo la siguiente dinastía, el culto de la Virgen hizo notables progresos. El rey Pipino, al atravesar sus estados de Austrasia, gustaba de pararse en las capillas silvestres atendidas por piadosos ermitaños, y, después de haber satisfecho sus devociones, dejaba allí como don su gorro adornado de piedras preciosas. Su hijo Carlomagno edificó tres iglesias a la Virgen en Alemania y dispuso que sus imágenes, después de haber adornado su palacio de Aquisgrán, fuesen colocadas en su tumba. Ludovico Pío, hijo de Carlomagno, llevaba siempre consigo la imagen de María en la caza y en los viajes. Cuando se hallaba solo en los bosques, colocaba la imagen al apoyo de una encina y ante ella expansionaba su corazón. Más tarde esta imagen fue por él colocada en la soberbia abadía de Hildesheim que hizo construir en honor de María.

Bajo Luis el Calvo, París, asediada por los daneses, acudió confiada a la protección de María y se salvó. En 1168 se instituía en París la gran «Cofradía de Nuestra Se-

ñora para los Señores Sacerdotes y Burgueses de París». Pertenecían a ella los reyes y las reinas, los obispos y los más distinguidos ciudadanos.

Los Capetos proclamaron a María «Estrella de su reino», bajo cuya advocación surgen casi contemporáneamente no menos de treinta catedrales: son célebres las de París, Chartres, Amiens, Reims, Estrasburgo, Rouen, Coutances, Bayeux, Zééz, Mende, Puy y Clermont. El rey Roberto dedicó a María monasterios en Poissy, Melum, Etampes y Orleans.

S. Luis, rey de Francia, hizo construir varias iglesias en su honor. Iba frecuentemente a París para orar en Notre-Dame. Quiso también que la capilla de su palacio fuese dedicada a María. Antes de su primera cruzada fue a arrodillarse ante la milagrosa imagen de N.ª S.ª de Pontoise para poner en sus manos la suerte de Francia, de su ejército y de su persona.

Felipe el Hermoso y Felipe de Valois, en señal de gratitud por la asistencia recibida de la Virgen en las guerras de Flandes, le ofrecieron los caballos en que montaban y las armas con que habían combatido.

Juana de Evreux, esposa de Felipe el Hermoso, ofreció a N.ª S.ª del Carmen su diadema de diamantes, esmeraldas y rubíes, junto con un rico cinto adornado de perlas y de pequeños ramilletes de lirios de oro con piedras preciosas, regalo del rey en el día de su coronación. Este regalo iba acompañado de mil quinientos florines de oro.

Las reinas de Francia de aquellos tiempos, al hacer su entrada en la capital del reino, solían ofrecer en homenaje a la Reina del universo su magnífica corona, recibida de la capital del reino. La corona ofrecida por Isabel de Baviera era toda de oro y piedras preciosas.

Las diferentes ciudades del reino rivalizaban con sus monarcas en ponerse bajo la especial protección de María. Después de la derrota de Poitiers, Francia se vio reducida a una provincia inglesa. En tan dura situación el jefe de los comerciantes hizo voto, en nombre de la ciudad de París, de presentar todos los años a la Madre de

Dios, en la catedral, un hacha tan larga como la circunferencia de los muros de la ciudad. Cuando el ejército inglés se disponía al asedio de Chartres, he aquí que un violentísimo huracán le impidió el avance, en lo cual vio el rey de Inglaterra una intervención de María e hizo la paz. La promesa sobredicha se mantuvo ininterrumpidamente hasta los tiempos de la Liga. Desde 1605 a 1789, el largo hachón retorcido fue sustituido por una lámpara de plata, con una gruesa mecha que ardió perennemente ante el altar de María.

El rey Juan de Valois instituyó en honor de la Virgen la Orden de los Caballeros de Nuestra Señora de la Noble Casa, más conocida bajo el título de «Caballeros de la Estrella». Estos caballeros ayunaban todos los sábados en honor de María: caso de que no pudiesen hacerlo, estaban obligados a dar a los pobres quince centavos parisenses en memoria de los quince gozos de María. La bandera estaba sembrada de estrellas y con una imagen de María.

Carlos VI, en los primeros años de su reinado, en cumplimiento de un voto hecho en Languedoc, instituyó también una orden caballeresca en honor de María, la Orden de N.ª S.ª de la Esperanza, cuyo símbolo quiso que fuese una estrella.

Más tarde, cuando el infeliz Carlos VI se puso loco, y su infiel esposa, Isabel de Baviera, hizo entrega de Francia a los ingleses, la situación del reino era desesperada. Carlos VII, sucesor en 1422 de Carlos VI, no sabía a quién recurrir. El pueblo invocó a la Virgen y la Virgen intervino y mandó a la célebre heroína Juana de Arco. «Yo vine de la Bienaventurada Virgen María.» En su estandarte estaban escritos dos nombres: «Jhesus-Maria!» Fue en Orleans donde, después de haber invocado a María en la capilla de N.ª S.ª de los Auxilios, alcanzó sobre los ingleses la gran victoria que salvó a Francia. Inmediatamente hizo ella cantar el *Te Deum* en la iglesia de N.ª S.ª de los Milagros. Ante el altar de N.ª S.ª de Puy —en donde había orado muchas veces durante la invasión inglesa— Carlos VII fue proclamado rey de Francia.

Luis XI demostró también ser muy de-

voto de la Madre de Dios. Durante las solemnes audiencias, no llevaba más ornato que una pequeña imagen de plomo de Nuestra Señora en el gorro real, y solía decir que daba más valor a aquel pedacito de plomo que a todo el oro de su reino. En 1478 desmembró de Artois el condado de Bolonia y se lo ofreció a María, declarándola Condesa de Bolonia. Más tarde colocó a sus pies, a título de rédito feudal, un corazón de oro, que pesaba trece marcos, y prometió que sus sucesores en el trono vendrían a renovar el homenaje y la ofrenda a la Virgen «Soberana». Suya es la siguiente prescripción: «Se manda a todos los franceses, caballeros, hombres del ejército y plebe, ponerse «sobre las dos rodillas» al «toque del mediodía», santiguarse devotamente y orar a Nuestra Señora para obtener una paz comfortable.» Murió —según había declarado y tal como lo había predicho, después de un año de penitencia que le había aconsejado S. Francisco de Paula— en día de sábado, dedicado a María (Cf. De Liskenne, *Vita di Luigi XI*, t. II). Expiró invocando a Nuestra Señora, y susurrando quedamente: «Misericordias Domini in aeternum cantabo.» Fue sepultado —por orden suya— en N.ª S.ª de Clery.

También Luis XII dio más de una vez testimonio de su agradecimiento a María por los favores recibidos.

Es conmovedor el acto de homenaje tributado públicamente a María por el rey Francisco I. Habiendo osado un impío derribar, en el centro de París, la cabeza de una imagen de María, el rey quiso hacer una reparación pública por el sacrilego ultraje a la Madre de Dios. Descalzo, con la cabeza descubierta y una vela en la mano, seguido procesionalmente de los señores de la corte y de todos los miembros del Parlamento, se fue ante aquella imagen y con sus propias manos colocó de nuevo sobre el altar una magnífica imagen de María. Después de la brillante victoria de Margnan, Francisco I hizo construir en Milán una iglesia en honor de la Madre de Dios.

El alud protestante halló en Francia una barrera inquebrantable en la devoción a la Virgen Santísima. A sus pies sufrió la

herejía un fracaso final con la conversión de Enrique IV y con su consagración a Notre-Dame de Chartres.

Después de Enrique IV, Luis XIII consagró solemnemente toda Francia a María. Mandó a su ejército rezar el rosario para obtener el triunfo sobre los protestantes. Fundó, en señal de agradecimiento por la victoria de Inglaterra sobre los calvinistas, «Notre-Dame-des-Victoires», el 9 de junio de 1629. El nacimiento del futuro rey Luis XIV, que aconteció, después de una confiada súplica a María, el 5 de septiembre de 1638, después de veinte años de matrimonio, motivó el acto oficial con el que Luis XIII hizo la consagración de Francia a María. La madre del recién nacido, Ana de Austria, regaló a N.ª S.ª de Loreto, en señal de agradecimiento, la imagen de un ángel de plata maciza con un niño de oro en los brazos, del peso de Luis XIV recién nacido.

Corrían tiempos verdaderamente difíciles entonces para el «Reino de María». Potentísimos ejércitos enemigos habían invadido el suelo de Francia y, alentados por los primeros acontecimientos ruidosos, esperaban una pronta rendición de la misma capital. Viendo el trono vacilante y en peligro la independencia nacional, el piadoso soberano acudió a la Virgen, confiando el pueblo y la corona a sus poderosas y maternales manos.

Después de la victoria final de las armas francesas, Luis XIII, mediante un edicto del 10 de febrero de 1638, manifestó oficialmente el voto que había hecho seis meses antes, y ordenó que, para perpetuar el recuerdo, se organizase todos los años, en la fiesta de la Asunción, una procesión en Notre-Dame de París y en las demás ciudades del reino. Entre otras cosas, se dice expresamente en aquel decreto: «Por estos motivos [los favores celestiales recibidos, enumerados por el documento] hemos declarado y declaramos que, habiendo tomado a la santísima y gloriosísima Virgen por Protectora especial de nuestro reino, le hemos consagrado de manera especial nuestra persona, nuestro estado, nuestra corona, nuestros sujetos, suplicándole nos inspire

una santa conducta y defienda con toda solicitud este reino contra las tentativas de todos sus enemigos, de tal forma que, tanto si sufre el azote de la guerra, como si goza de la paz, esa paz que pedimos a Dios con todo nuestro corazón, jamás se aparte de los caminos de la gracia, que conducen a los de la gloria. Y a fin de que la posteridad no deje jamás de seguir nuestras disposiciones a este propósito, como monumento o señal inmortal de la presente consagración, haremos reconstruir de nuevo el altar mayor de la catedral de París, colocando en él una imagen de María con su divino Hijo en los brazos y la madre [del príncipe recién nacido] en actitud de ofrecerle nuestra corona y nuestro cetro.» Fruto de esta consagración a María fue una intensa renovación católica en toda Francia (v. Vloberg, M., *Le vœu de Louis XIII*, en *Du Manoir*, V, pp. 519-533).

Luis XIV se dirigió a Chartres, el 25 de agosto de 1643, al comienzo de su reinado, para poner el reino bajo la protección de María.

Por influencia del jansenismo comenzó a olvidarse, en Francia, el culto a la Santísima Virgen.

Luis XVI, viendo avecinarse la tormenta, el 10 de febrero de 1790, renovó el voto de Luis XIII consagrando a Francia al Inmaculado Corazón de María. Sobrevinieron los días tristísimos del terror. Muchos cayeron víctimas invocando a María (los mártires de Orange, las carmelitas de Compiègne, las ursulinas de Valenciennes, los habitantes de la Vandée, etc.).

Las apariciones de María a Santa Catalina Labouré en 1830, las de la Salette en 1846, las de Lourdes en 1858, las de Pontemain en 1871, las Pellevoisin en 1876, despertaron vigorosamente en Francia la devoción a María. Desde hace siglos, son centros activísimos de culto mariano, además de los ya nombrados, los célebres santuarios de Notre-Dame de Rocamadour, Notre-Dame de la Guardia en Marsella, Notre-Dame de Fourvière en Lyon, varios santuarios de N.ª S.ª del Buen Socorro, de la Piedad, de la Libertad, del Refugio, de toda ayuda, etc. M. Vloberg ha catalo-

gado recientemente, en Francia, 588 santuarios marianos (*Bibliographie...*, v. bibl.).

A mediados del siglo pasado, los franceses erigieron en Puy, en el centro de su patria, la colosal estatua de «Nuestra Señora de Francia», fundida con el bronce de los cañones tomados al enemigo en la guerra de Crimea.

BIBL.: HAMON, *Notre-Dame de F., ou Histoire du Culte de la Sainte Vierge en F., depuis l'origine du christianisme jusqu'à nos jours*, Paris 1861-1867, 7 vols.; GOILLIER-TURGIS, M., *Marie Reine de F. Ses Pèlerinages, Sanctuaires, Oraisons*, Paris 1931; FRANQUERIE, A. L. DE LA, *La Vierge Marie dans l'histoire de F., s. l. n. f.* [1939]; CLÉNET, B., *Notre-Dame Reine de F.*, Fontenay le Comte, s. f. [1945]; GARREAU, A., *Histoire Mariale de la F.*, Paris, s. f. [1946]; BESSADES, M., *Les deux amies: Notre-Dame et la F., Vaison-le-Romaine* [1949]; COUTURIER DE CHEFDUBOIS, *Mille pèlerinages de Notre-Dame*, Paris 1954, 3 vols.; MARILLE DE PONCHEVILLE, A., *Pèlerinages aux Grands Sanctuaires français de Marie*, en *Du Manoir*, IV, pp. 111-136; VLOBERG, M., *Bibliographie des Pèlerinages de Notre-Dame en F.*, *ibid.*, pp. 271-380, con amplia bibliografía.

FRANCISCO DE SALES (S.). — Nació en Sales (Alta Saboya), estudió en Padua y en París. Siendo joven sacerdote ejerció su ministerio entre los calvinistas del Chiablèse. Habiendo sido elegido obispo de Ginebra, nunca pudo tomar posesión de él, y así rigió la diócesis de Annecy. Fundó, con Santa Juana Fr. Fremiot de Chantal, el Instituto de la Visitación. Murió en Lyon en 1622. Fue canonizado por Alejandro VII en 1665, y proclamado por Pío IX en 1877 doctor de la Iglesia. Fue devotísimo de la Virgen:

«Todas las veces —decía— que entro en un lugar consagrado a esta augusta Reina, siento, por cierto gozo del corazón, que me hallo junto a mi madre.» Lo que él decía el 8 de diciembre de 1608 al comienzo de un discurso sobre la Inmaculada Concepción: «Quiero hacer un discurso todo de amor», se puede repetir de todos sus numerosos discursos marianos: son todos ellos «discursos de amor», iluminados, empero, por una sólida teología.

Para una mariología completa de S. F. de Sales hay que tener presentes los siguientes escritos:

1. *Sermones autógrafos:* 1) sobre *Pentecostés*, de 1593 (*Œuvres complètes*, ed. de Annecy, en 26 vols., t. VII, p. 29); 2) sobre la *Salutación Angélica*, 1595, p. 240; 3) sobre la *Santísima Virgen*, 1595, p. 281;

4) sobre la *Asunción*, 1601, p. 393; 5) sobre la *Asunción*, 1602, p. 439; 6) sobre la *Inmaculada Concepción*, 1608, t. VIII, p. 28; 7) sobre la *Asunción*, 1612, p. 103; 8) sobre la *Purificación*, 1613, p. 112; 9) sobre la *Asunción*, 1614, p. 134; 10) para la *Navidad*, 1614, p. 140; 11) para la *Purificación*, 1616, p. 12) para la *Asunción*, 1616, p. 376.

2. *Sermones escogidos:* 1) en la *Purificación*, 1614, t. IX, p. 15; 2) sobre *Nuestra Señora de las Nieves*, 1617; 3) sobre la *Presentación*, 1617, p. 125; 4) en la *Visitación*, 1618, p. 157; 5) en la *Asunción*, 1618, p. 178; 6) en la *Presentación*, 1619, p. 231; 7) en la *Purificación*, 1620, p. 250; 8) en la *Presentación*, 1620, p. 380; 9) en la *Anunciación*, 1621, t. X, p. 41; 10) sobre la *Visitación*, 1621, p. 61; 11) sobre la *Purificación*, 1622, p. 164; 12) sobre la *Inmaculada Concepción*, 1622, p. 199.

3. *Introducción a la vida devota*, II P c. 26, III P., c. 5.

4. *Tratado del amor de Dios*, L. II cc. 6-9, c. 14; L. VII, cc. 13-14.

5. Opúsculos: *Ascética y mística*, tom. XXVI, fragmentos marianos, p. 90; *Semejanzas y notas*, p. 110; *Primer método para recitar la corona*, p. 238; *Sobre la Santísima Virgen*, p. 266; *Tercer método para reza la corona*, p. 374; *Plegaria a la Santísima Virgen*, p. 427.

BIBL.: CLAIR, CH., *La vie de Notre-Dame. Crée de œuvres du Bienheureux F. de S.*, Paris 1881; CAY PANA, E., *La Mariologia di S. F. di S.*, en *Riv. Mat. Dei.*, a. 1936, pp. 86 ss.; BARRÉ, H., *Le témoignage de S. F. de S. sur l'Assomption corporelle de Marie en «Marianum»*, 13 (1951) pp. 292-305; VINCENT, F., *Saint Fr. de S.*, en *Du Manoir*, II, pp. 993-1002; * P. FRANCISCO DE LA HOZ, S. D. B., *Obras selectas d S. F. de S.* (BAC), en 2 vols., Madrid 1954.

FRUTOS del Espíritu Santo en María. — Los F. del Espíritu Santo se relacionan con los dones (v.). Los F. se distinguen de la virtudes como el acto se distingue de la potencia. Empero, no todos los actos de virtud merecen el nombre de F., sino sólo aquellos que van acompañados de cierta espiritual suavidad. Al principio, en efecto, los actos de virtud exigen a menudo mucho esfuerzo, y a veces les acompaña cierta aspereza, lo mismo que el fruto que todavía no está maduro. Mas cuando uno s

ha ejercitado largamente en la práctica de las virtudes, adquiere tal facilidad en cumplir semejantes actos, que los repite después con mucha fruición. A estos actos ejecutados con gozo se les da el nombre de F. Se alcanzan, por consiguiente, con el cultivo de las virtudes y de los dones.

S. Pablo enumera doce F. del Espíritu Santo: la caridad, el gozo, la paz, la paciencia, la benignidad, la bondad, la longanimidad, la mansedumbre, la fe, la modestia, la continencia, la castidad. No se crea, con todo, que S. Pablo quiso dar una lista completa: Santo Tomás hace notar que se trata de un número simbólico, el cual indica verdaderamente «todos los actos de virtud en los que el alma halla consuelo espiritual» (S. Th., I-II, q. 70).

1.º Los cuatro primeros F. tal como los enumera S. Pablo (es decir, la caridad, el gozo, la paz y la paciencia), se refieren al alma en sus relaciones con Dios. 2.º Los cinco siguientes (a saber: benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre y fe) se refieren al alma en sus relaciones con el prójimo. 3.º Los últimos (la modestia, la continencia y la castidad) se refieren al alma en sus relaciones con el propio cuerpo.

I. F. que se refieren al alma en sus relaciones con Dios. De la caridad de María, como virtud, hemos hablado ya (v. Virtud); como fruto, esta caridad no es más que una repetición casi ininterrumpida de movimientos de amor del alma hacia el Amado, y tales movimientos se traducen prácticamente en otros tantos actos de admiración, adoración y acción de gracias por sus grandezas y por sus infinitas prerrogativas. En María se sucedían, casi sin interrupción, actos de amor para con su Dios. Y no tenía necesidad de buscarlo lejos de sí, ya que lo poseía en su corazón y lo estrechaba entre sus brazos. Volviéndose después hacia nosotros, este movimiento de amor de nuestra Madre se traducía en frecuentes actos de tierna compasión, de deseo de nuestro bien, de perdón de nuestras ofensas, de ardiente plegaria por nuestras almas.

Al fruto de la caridad seguía, en María, el gozo que provenía de saberse poseedora de un bien tan grande, cual es la divina

gracia, de la que estaba «llena», según el saludo del ángel; y no era capaz el dolor, por grande que fuera, de quitarle este gozo, por lo que, aun en medio de los mayores padecimientos, no dejó jamás el alma de María de disfrutar de una alegría inenarrable.

El tercer fruto del Espíritu Santo es la paz, que es la tranquilidad del alma en el orden de sus relaciones con Dios, consigo misma y con los hombres. Dos son las causas que turban la paz: el vano fluctuar de nuestros deseos y el temor de las cosas exteriores que nos conturban. Y como en el alma purísima de María no había otro deseo que agradar a su divino Hijo; y, por otra parte, todo su afecto estaba sólidamente arraigado en la gracia divina, de tal forma que, moralmente hablando, no podía perderla, María gozó siempre de una perfectísima paz, sin que ninguna adversidad pudiera jamás turbarla.

A la paz sigue la paciencia, que es el cuarto fruto del Espíritu Santo y se refiere a aquella parte de la fortaleza por la cual el alma sostiene virilmente las duras pruebas de la vida. Fue indescriptible la paciencia con que la Virgen sostuvo dolores superiores a todo dolor, especialmente al pie de la cruz.

II. F. que se refieren al alma en sus relaciones con el prójimo. El primero de estos frutos es la benignidad, que puede también llamarse afabilidad o amabilidad; y es esa disposición del corazón, manifestada también al exterior, por la que acogemos con gentileza y benevolencia a todo el que viene a nosotros en demanda de ayuda y consuelo. Que a María, en el curso de su vida terrena, no le faltaron estas dotes, lo prueba el hecho de que, durante la vida pública de Jesús, los necesitados acudían con preferencia a Ella, como lo vemos en las bodas de Caná; y la tradición nos dice que, después de la ascensión de Nuestro Señor, los apóstoles y discípulos acudían confiados a Ella en los múltiples problemas arduos de la vida apostólica. Pero poco aprovecharía esta afabilidad de María, si no fuese acompañada de la bondad del corazón, que es otro fruto del Espíritu Santo, según el cual el alma queda dis-

puesta y como transformada por el deseo de hacer el bien a los demás. Y es precisamente esta necesidad del corazón de María lo que más nos afecta; ya que, siempre que nos dirijamos a Ella, estaremos seguros de llamar a la puerta de un corazón enteramente solícito por nuestro bien.

Empero, dado que la bondad del hombre suele tener límites en esta vida, es necesario otro fruto del Espíritu Santo para asegurarle el pleno desarrollo, y este fruto es la longanimidad, por la que el bienhechor no se cansa de derramar sus dones sobre el beneficiado. También resplandece este fruto en María de manera maravillosa. Ella, que tanto bien ha hecho a la humanidad, no se cansa ni se cansará jamás de beneficiarla: los tesoros de su maternal bondad son inagotables. La perennidad de esta bondad de María para con nosotros la garantiza aquel otro fruto del Espíritu Santo llamado mansedumbre, por el que no cesa de derramar con abundancia sus beneficios y gracias incluso sobre aquellos que se hacen indignos por falta de correspondencia y por una negra ingratitud.

Finalmente, entre los frutos del Espíritu Santo hay uno que se refiere a las relaciones del hombre con su prójimo, el de la fe, que significa sinceridad o franqueza. Y la simplicidad, la franqueza, la sinceridad de María se desprenden de manera ejemplar de los textos evangélicos.

III. Los F. que se refieren al alma en sus relaciones con el cuerpo. Los tres últimos frutos del Espíritu Santo son: la modestia, la continencia y la castidad.

La modestia da al comportamiento exterior aquella nota de dignidad y de santidad por la que el hombre timorato no sólo evita todo lo que podría ofender el pudor, sino que observa en sí mismo un porte tal que mueve al que lo ve a la santidad y pureza. La modestia de María, durante su peregrinación terrena, fue sencillamente inefable.

Otros F., ordenados asimismo a regular las relaciones del hombre con la naturaleza inferior, son la continencia y la castidad. También éstos los poseyó María en sumo grado.

FUENTES DE LA MARIOLOGÍA. — Con esta expresión se intenta designar aquellos lugares en los que las verdades y tesis mariológicas se hallan de un modo explícito o, por lo menos, implícito; con certeza o, al menos, con sólida probabilidad. Estas verdades constituyen el llamado «Depósito de la Revelación», o sea la Revelación «pública» (distinta de la «privada» [v. Revelación privada] hecha a individuos privados) definitivamente cerrada con la muerte del último apóstol, y contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición Apostólica. Este depósito de la «Revelación» fue confiado por Cristo, fundador de la Iglesia, al Magisterio vivo e infalible de la misma, o sea a aquellos a quienes Él dijo: «Id y enseñad a todas las gentes...», «Quien os escucha a vosotros me escucha a mí» (Lc. 10, 16), para que —como enseña el Concilio Vaticano— lo guardase fielmente, lo expusiese más abundantemente, lo determinase cada vez más y lo declarase infaliblemente (Constit. de Fide, Coll. Lacensis, t. VIII, col. 284 ss., pássim). Con este fin se prometió a la Iglesia una asistencia perenne por parte del Espíritu de verdad (Mt. 20, 18-20).

Según esto, también para la mariología, lo mismo que para la teología en general, se puede distinguir una doble especie de fuentes: una fuente *directiva*, constituida por el Magisterio de la Iglesia (v.), y otra *constitutiva* tanto de la fe como de la ciencia de la fe, resultante de la Sagrada Escritura (v. Biblia) y de la Tradición apostólica (v.).

Son dudosos: 1) el *Sermo 1 in Circumcisione* (PL 65, 834c-838b = 47, 1135c-1140b, Ps.-Agustín, *Opusc. 4 sive sermo in Circumcisione*); 2) el *Sermo 2 in Purif. B. V. M.* (PL 65, 838b-842d = 89, 1291-1297a, que pertenece a Ambrosio Autperto, *Sermo in Purif.*, n. 1 a 7).

Es a su vez espurio el *Sermo 36 de laudibus Virginis* (PL 65, 898d-900a = 39, 1990-1991, Ps.-Agustín, *Sermo 123*) (v. Laurentin-Table, pp. 135-136).

BIBL.: BAUER, J. B., *De S. Fulgentii Mariologia*, en «Marianum», 17 (1955) pp. 531-535.

FULBERTO (S.) DE CHARTRES. — Después de haber sido médico, filósofo y teólogo, fue obispo de Chartres (h. el 960-1028). Reconstruyó la catedral de Notre-Dame de Chartres, destruida por un incendio en 1020.

Dejó cinco sermones marianos: 1) *Sermo 3, de Purific. B. M. V.* (PL 141, 319-320); 2) *Sermo 4, de Nativ. B. Mariae* (PL 141, 320-324b); 3) *Sermo 5, de Nativit. M. V.* (PL 141, 324c-325c). Es dudoso el *Sermo 6, de ortu almae Virginis Mariae inviolatae*

(PL 141, 325-331). El *Sermo 9, de Annunt. dominica* (PL 141, 336c-340a) no es auténtico. Tiene también un himno (el 11.º) *De B. Virgine* (PL 141, 345b) y una maravillosa oración a Nuestra Señora (v. bibl.).

BIBL.: DALAPORTE, L., *Une prière de S. F. de Ch. à Notre-Dame*, en «Vic Spirit.», 86 (1952) pp. 467-476.

FULGENCIO (S.). — Fue obispo de Ruspe, hacia el 467-532. Habla de María en algunos escritos (v. Roschini, G., *Mariologia*, t. I, ed. II, Roma 1947, pp. 185-186).

GAGUIN, ROBERTO. — Nació en Colonne (Artois) en 1433. Entró muy joven en la orden de la Santísima Trinidad, e hizo en la Sorbona los estudios de filosofía. Fue Ministro General de la orden, Decano de la Facultad «de Décret» de la Sorbona, humanista cristiano de esclarecida fama y primer historiador de Francia. Murió el 22 de mayo de 1501. Escribió contra el P. Vicente Bandelli, O. P., el poema *De conceptu Mariae Virginis decertatio, 1489, cum commentario Caroli Fernandi* (P. Levet), París, B. Nac., Reserva, pyc 1662. B. Ste-Geneviève, O. E., XV, 780. G. R. fue el primero en dar cabida a la controversia de la Inmaculada Concepción en la Historia del arte literario. Dejó además un tratado *De puritate Conceptionis*, un Oficio *In Conceptione B. M. V.* y varias poesías sobre Nuestra Señora.

BIBL.: P. JEAN DILENGE DE ST. JOSEPH, O. SS. T., *R. G. Poète et défenseur de l'Immaculée Conception* (Edition critique des textes originaux parus à la fin du XV^e siècle), Editions Trinitaires, Roma 1960, XV-317 páginas.

GAUTIER DE COINCY. — Monje benedictino de S. Medardo de Soisson, muerto en 1236. Puso en versos franceses un gran número de narraciones de milagros marianos (ed. de Poquet, *Les Miracles de la Sainte Vierge traduits et mis en vers par Gautier de Coincy*, París 1854).

GELBOINO DE TROYES († 1150). — Fue arcediano de Troyes, ilustre por su elocuencia. En el manuscrito 3563 de la Biblioteca Nacional de París, f. 99 y ss., hay un discurso para la fiesta de la Asunción que probablemente le pertenece.

15. — ROSCHINI.

G

BIBL.: MAROCCO, G., S. D. B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «Marianum», 12 (1950) pp. 421-423.

GERARDO DE LIEJA. — Es un monje cisterciense del s. XIII (v. Wilmart, A., *Gérard de Liège. Un traité de l'amour de Dieu*, en «Rev. d'asc. et myst.», 12 [1931] pp. 349-430), autor de discursos marianos en los que, si niega la Inmaculada Concepción, admite formalmente la asunción corporal de la Virgen (Ms. París, Bibl. Nac., lat. 16483, f. 89v-41).

GERMÁN I (S.) DE CONSTANTINOPLA. Nació en Constantinopla hacia el 630, y en el 668 fue incorporado al clero de Santa Sofía. Después de haber sido obispo de Cícico, fue en el 715 promovido a la sede patriarcal de Constantinopla. Luchó intrépidamente contra los iconoclastas. En el 729 abdicó la sede y se retiró a Platanion, donde murió, casi centenario, en el 733.

De las nueve homilías que llevan el nombre de G. de C., siete tienen por argumento a María. G. de C. habla también de María en los siguientes escritos: 1) *Discurso para la Presentación de María Sma.* (Pres., I, PG 98, 292-384); 2) *Encomio de la Madre de Dios* (Pres., II, PG 98, 309-320); 3) *Discurso para la fiesta de la Anunciación* (PG 98, 320-337); no es segura su autenticidad (Cf. Laurentin-Table, p. 172); 4) *Para la Dormición de la Madre de Dios* (Dorm., I, PG 98, 340-348); 5) *Sobre la Dormición de la Sma. Señora Nuestra, Madre de Dios* (Dorm., II, PG 98, 348-357); 6) *En la bienaventurada Dormición de la Madre de Dios* (Dorm., III, PG 98, 360-372); 7) *En la dedicación del Templo de la Virgen* (In En-

caenia, PG 98, 372-384); 8) *Discurso para la sepultura del Señor* (PG 98, 243-290); 9) *Carta a Juan, Obispo de Synnada* (PG 98, 156-161). Habla también de María Santísima en varios himnos dispersos en los «Mene» del mes de septiembre al de febrero, y del mes de junio al de agosto. El *Theotokion* (PG 98, 453bc) es de dudosa autenticidad.

BIBL.: JUGIE, M., *Les homélies mariales de G. de C. sur la Dormition*, en «Echos d'Orient», 16 (1913) páginas 219-221; CARLI, L., *La dottrina sull'Assunzione di Maria SS. di S. G. di C.*, Roma 1944, XV-200 pp.; PERNIOLA, E., *La Mariologia di S. G. Patriarca di C.*, Ed. P. Moril, Roma 1954, XX-201; BAUDUCCO, F. M., S. J., *La mariologia di S. G.*, «Civ. Catt.», 1955, II, pp. 409-414; MELCHIOR A. S. MARIA, O. C. D., *Doctrina S. G. C. de morte et assumptione B. V. M.*, en «Marianum», 15 (1953) pp. 195-213.

GERMÁN (Pseudo). — Se ha atribuido a San Germán de Constantinopla († 733) una *Homilia in Assumptionem*, editada recientemente por Wenger, A., en «Revue d'études byzantines», 16 (1958) pp. 43-58. Esta homilía pertenece a un desconocido contemporáneo de S. Germán, de los ss. VII-VIII. En ella hay una clara afirmación de la ascensión corporal de María Santísima (Cf. «Vie Spir.», Suppl., 12 [1959] p. 476).

GERSON, JUAN. — Se le llama Gerson por el lugar donde nació (Gerson en Champagne), de la familia Le Charlier, en 1363. Habiéndose doctorado en teología, fue Gran Canciller de la Universidad de París. Murió en Lyon en 1429 en un convento de Celestinos.

Su doctrina mariana se halla dispersa en las obras siguientes: I. *Escritos en latín*: 1) *Collectorium super Magnificat* («Opera omnia», ed. Ellis du Pin, Amberes 1706, t. IV, col. 229-512, en total 284 columnas en f.º); 2) *Tractatus seu epistola De susceptione humanitatis Christi*, t. I, col. 450a-457a, donde enuncia 24 verdades (diez principios directivos), de las cuales 15 se refieren a la Virgen; 3) Varios sermones marianos, a saber: a) *Sermo de Nativitate gloriosae Virginis Mariae* (pronunciado en Constanza), t. III, col. 1345c-1359a; b) *Sermo in festo purificationis Beatissimae Mariae habitus in Concilio Constantiensi*, t. II, col. 281a-286d; c) *Sermo de morbis et ca-*

lamitatibus Ecclesiae et de signis futuri iudicii, pronuntiatum in die Conceptiois gloriosae Virginis Mariae, in Concilio Constantiensi, t. II, col. 309a-313d; d) *Sermo habitus coram Concilio Constantiensi in Dominica in qua erat festum S. Antonii*, t. II, col. 349b-365b; e) *Sermo incompletus de Nativitate B. Mariae Virginis*, t. III, col. 1360b-1364d; f) *Sermo de Spiritu Sancto*, t. III, col. 1234-1247; g) *Sermo in die dominica infra octavas Epiphaniae, docens modum vivendi coniugatorum*, t. III, col. 994d-1002c.

II. *Escritos en francés*: a) *Sermón Suscepimus, Deus, misericordiam tuam*, para la fiesta de la Purificación, en 1396 o 1397, ed. crítica de L. Mourin en *Les sermons français inédits de J. G. pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification (Scriptorium, 3 [1949] pp. 59-68)*; b) *Sermón Ave Maria* para la fiesta de la Anunciación (1398), ed. crítica de L. Mourin, op. cit. (*Scriptorium, 2 [1948] pp. 221-240*); c) *Sermón Tota pulchra es*, para la fiesta de la Concepción (1401), ed. crítica de L. Mourin, en *Six sermons français inédits de J. G.*, J. Vrin, París 1946, pp. 321-434 («Études de Théologie et d'Histoire de la spiritualité», t. III); d) *La Passion de Notre Seigneur: Sermon «Ad Deum vadit»*, texto fijado y anotado por Dom G. Frenaud, J. y R. Wittmann, París 1947, vol. en 4.º, XXIV-134 pp.

BIBL.: BOVER, J., *Universalis B. Mariae V. Meditatio in scriptis Joannis Gerson*, en «Gregorianum», 1 (1928) pp. 242-268; MOURIN, L., *Jean G., prédicateur français pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification*, en «Revue belge de Philologie et d'Histoire», 27 (1949) pp. 361-598; COMBES, A., *La doctrine mariale du chancelier J. G.*, en Du Manoir, II, pp. 863-882; LIEBERMAN, M., *Gersoniana, A Latin Sermon on the Immaculate Conception of the Virgin Mary ascribed to Jean G.*, New York 1951, 75 pp. en 4.º

GIBIEUF, GUILLERMO. — Sacerdote del Oratorio de París (1612). Nació en Bourges. Fue discípulo y colaborador del cardenal de Bérulle (v.). En 1637 publicó en París *La vie et les grandeurs de la Très Sainte Vierge Marie Mère de Dieu*, verdadera suma mariana, paralela a los *Discours sur les états et grandeurs du Verbe incarné* del card. de Bérulle. Cuando éste fue elevado a la dignidad cardenalicia, G. fue elegido Vicario General de la Congregación. Murió en 1650.

BIBL.: KOEHLER, TH., S. M., *Possibilités de synthèse théologique dans la doctrine mariale de Bérulle et de G.*, en «Apôtre de Marie», 35 (1953) pp. 125-143; RAYEZ, A., S. J., *La dévotion mariale chez Bérulle et ses premiers disciples*, en Du Manoir, III, 1954, páginas 61-71.

GLABAS, ISIDORO. — Fue arzobispo de Tesalónica (Salónica) desde 1379, y orador sagrado. Murió en 1394. Han sido publicadas cuatro homilías marianas suyas en el texto original, primero por Ballerini (*Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum*, Roma 1854, t. I, pp. 204-242, 418-458; t. II, pp. 377-439; 597-661) y luego por Migne (PG 139, col. 12-164). Tienen como tema la Natividad, la Presentación en el templo, la anunciación y la ascensión o dormición de María. Fueron tomadas del cód. «Vaticanus graecus 651». Los escritos de G. I. tuvieron no poca importancia en los trabajos preparatorios para la definición dogmática de la Inmaculada Concepción.

BIBL.: PETT, L., en DhC. VIII, 1, col. 111; GORDILLO, M., *L'Immacolata Concezione e lo stato di giustizia originale nella mariologia del Palamiti*, en «Virgo Immaculata», IV, pp. 170-184.

GLORIA DE MARÍA. — El último y singular privilegio concedido por el Omnipotente a María es una singular gloria celestial incomparablemente superior a la de todos los demás elegidos, ángeles y santos, como «el sol —dice S. Bernardino de Siena— supera en grandeza a todos los cuerpos celestes» (Opera, Venetiis 1551, t. I, col. 519 D). La gloria, en efecto, es proporcionada a la gracia, y la gracia de María (v. *Gracia*), desde el primer instante de su existencia, superó incomparablemente a la gracia de todos los ángeles y santos tomados en conjunto. Habiendo tenido en la tierra —pone de relieve Santo Tomás— el mérito de todos, tiene también en el cielo, la gloria de todos, o sea que «todo lo que hay en cada uno de los santos, abunda en María» (*Serm. 58, in Assumpt. seu de B. V. in Coelis exaltatione*, Op., t. 15, p. 223).

Según esto, si es imposible hablar de la gloria de los elegidos en el cielo («non licet homini loqui»), mucho más lo es el hablar de la singular gloria celestial de María, Reina de todos los elegidos. Inten-

taremos únicamente decir algo, tanto en lo que se refiere a la gloria esencial, como en lo que toca a la gloria accidental de la augusta Reina del cielo.

I. *Superioridad de María en la gloria esencial.* La esencia de la gloria celestial (la gloria esencial de los bienaventurados) consiste en la visión intuitiva de Dios, belleza y bondad infinitas, y en la segura posesión del mismo por toda la eternidad. Esta gloria esencial tiene tres partes: visión amor, gozo: «Videbimus, amabimus, gaudebimus». Según eso, María ve a Dios, ama a Dios, goza de Dios más que todos los demás bienaventurados tomados conjuntamente.

1) María, en primer lugar, ve a Dios cara a cara, de una manera incomparablemente superior a la de todos los demás bienaventurados. Éstos, en efecto, ven a Dios en diversas medidas, en proporción al «lumen gloriae» que refuerza la potencia visiva del entendimiento creado. Y el «lumen gloriae» concedido por Dios a María —proporcionado a su singularísima gracia y a sus incomparables méritos— supera al de todos los bienaventurados, tomados conjuntamente. «De la misma manera que la vista del águila —dice el P. Garrigou-Lagrange— supera a la de todos los hombres colocados en el mismo sitio que ella, como el valor intelectual de un Santo Tomás lo coloca sobre todos sus comentadores juntos: [o la autoridad de un rey a la de todos sus ministros reunidos], la visión beatífica de María penetra más hondamente la esencia de Dios contemplado cara a cara, que la visión de todos los demás bienaventurados exceptuando el alma de Jesús» (*La Madre del Salvador y nuestra vida interior*, versión española, Buenos Aires [1950] p. 147). Hay entre María y todos los demás bienaventurados, tomados de conjunto, una doble semejanza: *intensiva*, ya que tiene una visión de Dios incomparablemente más clara, y *extensiva*, por ser su visión sin comparación más extensa, y abarca todo lo que alguna relación con su misión universal de madre universal, de mediadora universal y de reina universal.

2) María, en segundo lugar, ama a

Dios incomparablemente más que todos los demás bienaventurados tomados conjuntamente, puesto que el amor es consecuencia del conocimiento y está en proporción al mismo. Es, pues, la luz de la mente la que enciende el corazón y lo hace inflamarse. María, que es superior a todos en la luz, lo es también en el amor.

3) María, en tercer lugar, *goza de Dios* incomparablemente más que todos los demás bienaventurados tomados de conjunto, una vez que el gozo beatífico es consecuencia de la visión y del amor de Dios, y está en proporción con los mismos. Esta tercera aserción es, por tanto, un corolario lógico de las aserciones precedentes.

II. *Superioridad de María en la gloria accidental.* Además de la gloria esencial, que consiste —como hemos dicho ya— en la visión intuitiva de Dios, los bienaventurados gozan también de una gloria *accidental*, proporcionada por ciertos bienes creados, a saber: el gozo por el bien obrado, las nuevas revelaciones, las aureolas, la especial belleza del cuerpo, el honor, el respeto, etc. También en todas estas cosas supera María incomparablemente a todos los bienaventurados, incluso tomados colectivamente.

1) María, en primer lugar, supera a todos los demás bienaventurados en el gozo por el mal evitado y por el bien obrado durante todo el curso de su vida, desde el primero hasta el último instante: en Ella no había mancha alguna; en Ella había abundancia de todas las obras buenas.

2) María, en segundo lugar, supera incomparablemente a todos los demás bienaventurados en ciertas *nuevas revelaciones* en torno a futuros contingentes, por cuyas revelaciones percibe nuevos gozos. La esencia divina, en efecto, siendo infinita, presenta por toda la eternidad nuevos aspectos.

3) María, en tercer lugar, supera a todos los demás bienaventurados en las llamadas *aureolas*, o sea en la triple aureola: de los mártires, ya que sufrió más que todos ellos; la de los confesores, por haber profesado más que todos ellos la fe cristiana; la de las vírgenes, en premio de haber conservado mejor que todas ellas, en toda

su perfección, la pureza virginal de alma y cuerpo.

4) María, en cuarto lugar, supera a todos los demás en la especial *belleza* del cuerpo, ya que su cuerpo virginal, del que tomó Jesús el suyo, posee ya ahora, más que todos los demás bienaventurados al fin del mundo, las cuatro dotes propias de los cuerpos glorificados, a saber: impenetrabilidad, sutileza, agilidad y claridad (*I Corintios*, 15, 44).

5) María, en quinto y último lugar, supera a los demás bienaventurados en algunos *bienes exteriores* de los cuales goza de un modo excelentísimo, a saber: en el imperio sobre todas las demás cosas, como reina; en las alabanzas y en el culto especial que le es tributado por toda la Iglesia, militante, purgante y triunfante.

GODOFREDO BABION. — Escolástico de Anger en los comienzos del s. XII. Dirigió la escuela episcopal entre 1103 y 1110. Se inmiscuyó en las intrigas suscitadas en Francia por el cisma de 1130 y en ellas ganó un episcopado (Cf. «Neues Archiv.», 8 [1883] pp. 191-193).

Fue uno de los más grandes predicadores del s. XII. Es autor de los discursos *Ad fratres in eremo* (PL 40, 1233-1358). Murió en 1158. A él pertenece también el *Sermo 56 in festo Purif.* (PL 171, 615c-627b), erróneamente atribuido a Hildeberto de Lavardín (v. Bonnes, J., en «Rev. Bénéd.», 56 [1945-1946] p. 200, n. 8).

GODOFREDO DE S. VÍCTOR. — Filósofo, astrónomo, matemático y orador del s. XII. En el Códice Mazarino 1002 hay entre los sermones uno muy interesante para la fiesta de la Asunción (F. 100 y ss.). Parece haber sido el primero en defender la autoridad de los apócrifos.

BIBL.: MAROCCO, G., S. D. B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «Marianum», 12 (1950) pp. 433-434.

GODOFREDO DE VENDÔME. — Abad benedictino, muerto en 1132. Es autor de algunos discursos marianos (PL 157, 262-270).

GOMÁ Y TOMÁS, ISIDRO. — Insigne prelado español, nacido en La Riba (Tarragona) el 17 de agosto de 1869. Fue obispo de Tarazona desde 1927 hasta 1933, arzobispo de Toledo y Primado de España desde este año hasta 1940. Fue creado cardenal en el Consistorio de 19 de diciembre de 1935. Ejerció el cargo de profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Tarragona. Actuó en el Congreso Mariano Montfortiano de Barcelona en 1918, a consecuencia de lo cual publicó la obra *María, Madre y Señora*, fundamentos y valor de piedad de la santa esclavitud, Barcelona 1920. En el Congreso Mariano de Sevilla, celebrado en 1929, presentó una ponencia que se imprimió con el título de *La Mediación de la Virgen y la misión del sacerdocio católico en la Iglesia de Cristo*. Siendo obispo escribió *El mes de María*, Tarazona 1928. Fue designado por la Santa Sede en 1924 para constituir la comisión española encargada de estudiar el tema de la mediación universal de la Santísima Virgen María, sobre el que se debían ponderar concienzudamente los argumentos en pro y en contra.

GOTTESCALCO DE LIMBURGO. — Nació entre 1010 y 1020, y murió en 1098. Fue capellán del emperador Enrique IV, preboste de Liebfrauenkirche (Aachen). Es autor de himnos sagrados y de algunos sermones. Entre sus obras, editadas por G. M. Dreves, S. J. (*Gotteschalk, Mönch von Limburg an der Hardt und Propst von Aachen, ein Prosator des XI Jahrhunderts*) (Hymnologische Beiträge im Auschluss an ihre Analecta Hymnica, I, Leipzig 1897), se halla también un interesante opúsculo polémico con el título *De Assumptione B. Mariae et de sequentia: Exulta exaltata* (páginas 91-108) y un valioso discurso sobre Nuestra Señora (pp. 159-166). G. sintetiza la mentalidad, las dudas y las dificultades que, hasta el ocaso del s. XII, estaban en boga tanto a favor como en contra de la institución.

BIBL.: MAROCCO, G., S. D. B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «Marianum», 13 (1950) pp. 41-52.

GRACIA DE MARÍA. — En el primer instante de su existencia terrena, María, además de haber sido preservada de la culpa original (santidad negativa), fue también llena de gracia santificante (santidad positiva), participación de la naturaleza divina.

En torno a la gracia santificante concedida en aquel primer instante a la futura Madre de Dios, surgen principalmente dos cuestiones, de no escaso interés teológico, a saber: 1) en qué cantidad la recibió; 2) de qué modo la recibió.

1. *En qué cantidad recibió María la gracia santificante.* Para darse una idea de la cantidad (no de mole, sino de virtud) de la gracia santificante recibida por María en el primer instante de su existencia, los teólogos suelen parangonarla con la de los demás santos, considerados ya individual, ya colectivamente.

Todos están de acuerdo en admitir que la gracia *inicial* de la Virgen superó no sólo a la gracia *inicial* de cualquier ángel o santo, sino también la gracia *final*. Del mismo modo, están moralmente de acuerdo todos los teólogos en admitir que la gracia *inicial* de María superó a la gracia *inicial* de todos los ángeles y santos considerados colectivamente.

Los pareceres de los teólogos no están de acuerdo cuando se trata de determinar si la gracia *inicial* de María superó también a la gracia *final* de todos los ángeles y santos tomados colectivamente. La mayor parte de los teólogos, antiguos y modernos, lo creen así. Son bien pocos los que lo niegan. La sentencia afirmativa tiene más sólida base tanto en el Magisterio Eclesiástico como en la razón teológica.

En la Encíclica «Ad Coeli Reginam» Pío XII enseña explícitamente que María «desde el primer instante de su concepción fue colmada de una abundancia de gracias superior a la de todos los santos».

A la autoridad del Magisterio Eclesiástico ordinario se suma la razón teológica. Semejante abundancia de gracia *inicial* parece reclamada por el principio fundamentado de la mariología: la maternidad universal o sea, la maternidad para con el Creador y todas las criaturas. La reclama, ante todo

su maternidad para con Dios. La gracia, en efecto, está proporcionada con tres cosas: con la dignidad a la que uno es destinado, con el amor con que Dios ama y con la proximidad con Él (fuente de la gracia). Y como la dignidad a la que fue predestinada la Virgen (ser Madre de Dios), el amor con que Dios la ama (la amó como a madre) y la proximidad de María con Dios supera a la dignidad, a la dilección y a la proximidad a Dios de todos los ángeles y santos tomados conjuntamente, se sigue en consecuencia que la gracia inicial de María tuvo que superar a la gracia de todos los ángeles y santos tomados conjuntamente.

La reclama, en segundo lugar, su espiritual maternidad para con todos: ángeles y hombres. La que estaba destinada desde el primer instante de su existencia a comunicar la vida sobrenatural de la gracia a todos los ángeles y hombres, debía superar a la gracia de todos ellos desde el primer momento. «María —ha escrito el P. Bouyer— presenta en los orígenes de la Iglesia, como condensada en una persona, la misma perfección que debe extenderse, al final, entre la multitud de los creyentes reunidos en el Único» (*Le culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise catholique*, Chevetogne 1950). Esta plenitud de gracia que adornó a la Virgen desde el primer instante de su existencia terrena continuó creciendo siempre, durante todo el tiempo de su estancia en la tierra, hasta el término de la misma, alcanzando una plenitud casi rayana con lo infinito.

Hablando de este continuo aumento de gracia en María, se nos puede objetar: la Virgen fue proclamada «llena de gracia» al ser saludada por el ángel en el día de la anunciación; si estaba llena de gracia, ¿cómo pudo aumentarla más todavía?

Se responde que no sólo en el día de la anunciación, sino también en el primer instante de su vida terrena, estuvo «llena de gracia». Llena de gracia, no en sentido absoluto, y por tanto incapaz de aumento (como lo fue en N. S. Jesucristo), sino en sentido relativo, es decir, de acuerdo con su capacidad subjetiva. María fue, pues, «llena de gracia» en su concepción inmacu-

lada, llena de gracia en el momento de la encarnación del Verbo, llena de gracia al final de su vida terrena. Pero una plenitud era más perfecta que otra. En su Concepción, se trataba de esa plenitud que se requería como primera disposición a la futura dignidad de Madre de Dios; en el momento de la encarnación del Verbo, fue una plenitud apropiada a la actual Madre de Dios, y esta plenitud fue más perfecta que la primera; al término de su vida terrena fue una plenitud coronada por la plenitud de la gloria, y esta plenitud superó a todas las demás, alcanzando el más alto grado, lo más que puede alcanzar una criatura. En sentido lato y en su género, esta plenitud de gracia se puede llamar «infinita».

A un vaso colmado, nada se puede añadir, siempre que permanezca lo que es; mas si la capacidad del mismo aumenta, no hay ningún inconveniente en que se le eche más líquido. Así fue María. Aunque llena de gracia desde el primer instante de su concepción inmaculada, podía crecer más y más en gracia, ya que su capacidad para recibirla iba aumentándola Dios según se iba llenando. De esta forma pudo Ella crecer en gracia, en el verdadero sentido de la palabra, hasta el fin de su existencia terrena.

2. De qué modo recibió María semejante plenitud de gracia. Suele preguntarse si fue santificada la Virgen en el primer instante de su concepción inmaculada (o sea, si recibió una tal plenitud de gracia) de una manera inconsciente (como los niños en el santo bautismo) o más bien de un modo consciente (como los adultos en el sacramento de la penitencia), disponiéndose con actos conscientes de fe, esperanza y caridad.

El Magisterio Eclesiástico se calla respecto de esta cuestión. La Escritura y la Tradición hacen otro tanto. No queda, pues, otro recurso que el de la razón teológica. Entre los teólogos, unos lo afirman y otros lo niegan, aunque son más los que lo afirman que los que lo niegan. A partir del s. XVI, la sentencia afirmativa puede llamarse «históricamente» común. Los argumentos aducidos por los sobredichos teólogos en favor de este privilegio mariano

(el uso de la razón desde el primer instante de su existencia) son tomados de los diferentes principios de la mariología, particularmente de los de eminencia, conveniencia y analogía.

En virtud del principio de eminencia, no se puede razonablemente negar a María lo que ha sido concedido a otros, y habiéndose concedido ese privilegio (al menos con toda probabilidad) a S. Juan Bautista, como consta por la Sagrada Escritura y por la Tradición, no se le puede razonablemente negar a María. En efecto, el gozo que demuestra el Bautista, todavía en el seno de Isabel, ante la voz de María, fue una verdadera exultación, real, en sentido propio, procedente del conocimiento que él tuvo de la presencia del Mesías y de su madre; mientras Isabel saludaba a la «madre del Señor», el Bautista saludaba «al Señor» mismo, del cual estaba destinado a ser precursor. Tal es la interpretación dada por la tradición católica a la «exultación» del Bautista. «Toda la tradición católica —ha puesto de relieve el P. Buzy—, desde los orígenes hasta el fin de nuestros días, atribuye a un conocimiento racional el movimiento de gozo percibido por el pequeño precursor» (*Saint Jean-Baptiste. Etudes historiques et critiques*, París 1922, p. 84).

Además, en virtud del principio de conveniencia, se debe conceder a la Virgen, Madre de Dios y Reina del universo, una santificación perfecta, y no podría llamarse así una santificación hecha de modo inconsciente.

Finalmente, en virtud del principio de analogía o semejanza con Cristo, al uso de la razón tenido por Cristo desde el primer instante de su concepción (y mantenido después en lo sucesivo) debió corresponder idéntico don concedido por Dios a María en previsión de los méritos de Cristo, del que Ella había de ser dignísima madre, semejante a Él en todo cuanto es posible serlo.

Podemos decir que tampoco carece de fuerza, en esto, el principio de «singularidad» o trascendencia. María, en efecto, así como era singular, única en la dignidad de su misión, así se nos presenta también sin-

gular, única en los privilegios. Así como aventaja a todos los demás en grandeza, los aventaja también a todos en los dones y en los privilegios recibidos de Dios.

Las consecuencias lógicas del singular y privilegio del uso de la razón concedido a la Virgen desde el primer instante de su existencia fueron tres, a saber: 1) una verdadera cooperación de María a la propia santificación, mediante los actos de fe, de esperanza y de amor; 2) un verdadero mérito como consecuencia de tales actos sobrenaturales; 3) un estado de íntima y altísima unión con Dios desde su inmaculada concepción, con la consiguiente transformación del alma, según la voluntad, en la voluntad misma de Dios, y bajo su entera dependencia.

Del uso de la razón, concedido —con toda probabilidad— a María desde el primer instante de su vida terrena, en el mismo instante en que recibía una verdadera plenitud de gracia, se derivan varias consecuencias maravillosas referentes a la Virgen sus relaciones con Dios, a saber: Ella, desde aquel primer instante, conoció claramente a Dios, su existencia, su infinita belleza, infinita bondad, además de las tres Personas de la Santísima Trinidad; desde aquel primer instante amó a Dios con todo corazón, sobre todas las cosas, más que todos los ángeles y santos tomados de conjunto; Ella, en fin, desde aquel primer instante, se consagró total y perennemente a Dios, como su sierva; más aún, como «esclava».

BIBL.: NAULAERTS, J., *De gratiae plenitudine Mariae*, en «Collect. Mechlin.», 3 (1929) pp. 33-34; RAVAGNAN, B., *De Mariae plenitudine gratiae*, en «Arianum», 3 (1940) pp. 269-285; GUTIÉRREZ, S., O. S. A., *La plenitud de gracia de la Santísima Virgen*, en «Mac.» 5 (1946) pp. 165-204; ANTONIO DE JESÚS MARÍA, O. S. S., *La gracia final de la Santísima Virgen*, en «Vida sobre», 50 (1949) pp. 241-251; H. A. VAN, *De plenitudine gratiae in B. Maria Virgine*, en «Collect. Mechlin.», 34 (1949) pp. 299-304; GARRÓI S. MARIA MADDALENA, O. C. D., *Aspetti e sviluppi della grazia in Maria SS. secondo la dottrina S. Gio. della Croce*, en «Alma Socia Christi», pp. 43-57; LAZZARI, G., *La «Plena di grazia» in «cristiana»*, 23 (1954) pp. 210-222; MICHEL, A., *Préface de grâce en Marie*, en «Ami du Clergé», 64 (1954) pp. 617-623; NILO DI S. BROCCARDO, O. C. D., *Gratia di Maria e i suoi problemi*, en «Alma S. Christi», XI, pp. 22-42; PUECH, L., O. F. M., *Plénitude de grâce in Marie*, en «La Vierge Immaculée. Histoire et doctrine», Québec 1954, pp. 229-232; LEZQUIERDO, M., C. M. F., *Gracia inicial de M. según la mente de Suárez*, en «Virtud y Letras», I, pp. 250-277; GUMMERSBACH, L. S. J., *Marians B.*

tigung in der Gnade, en «Virgo Immaculata», IX, pp. 333-353; FRÉNAUD, O. S. B., *La grâce de l'Immaculée Conception. Étude sur la sainteté initiale de Marie*, en «L'Immaculée Conception», Lyon 1954, páginas 221-249; BERNARDO DE LA INMACULADA, C. P., *La primera gracia de María y la justicia original. Su inserción en el misterio de Cristo*, en «Est. Mar.», XV, 1955, pp. 225-254; BLOND, *Le mérite et la croissance en grâce de la Vierge Marie*, en «La sainteté de la Mère de Dieu», Tequi, París, pp. 83-90; CALKINS, F., O. S. M., *Mary's Fullness of Grace*, en Carol, «Mariology», II, pp. 297-312; CONNELL, F., C. S. R., *The initial grace of the Blessed Virgin Mary*, en «Virgo Immaculata», IX, pp. 322-332; FECKES, C., *Pienezza di grazia in Maria*, en Sträter, «Mariologia», II, páginas 87-156; BOVER OLIVER, I. M., S. J., *Santidad inicial de María. Introducción: historia y estado de la cuestión*, en «Est. Ecl.», 28 (1954) pp. 563-580.

GRECIA. — En G. y demás países sujetos a la Iglesia greco-ortodoxa, el culto de la Virgen Santísima constituye ante todo una gloria del pasado (en el período bizantino, 395-1456, y en el período turco, 1456-1832).

Todos saben que el Oriente fue la cuna del culto litúrgico a la Madre de Dios. Del Oriente pasaron, en distintas épocas, al Occidente las diferentes fiestas marianas. G. no ha abandonado jamás la devoción a María. Aun hoy las fiestas de María son numerosas entre los griegos; no hay ningún mes en el año que no tenga algún día dedicado a María; no hay ningún día de la semana en el que no se le dirija, en las propias liturgias, una plegaria inflamada de amor. El primer día del año eclesiástico está dedicado a conmemorar un hecho milagroso de María contra la herejía de los iconoclastas, los cuales arrojaron al mar sacrilegamente una imagen de María; después de muchos años la imagen fue hallada intacta en medio de un lago. El mes de agosto se puede decir que está consagrado por los griegos a María. Desde el primer día se da comienzo a un rigurosísimo ayuno como preparación a la ascensión. Los mismos mahometanos, para honrar a la gran Señora hebrea de la que se habla varias veces con mucho honor en el Corán (v. *Islam*), practican escrupulosamente este ayuno. Todas las tardes cantan los fieles una especie de oficio de María, llamado Acátisto (v.). De las 140 iglesias de Atenas (durante la dominación turca) unas treinta estaban consagradas a Nuestra Señora.

También en el período contemporáneo, de 6.495 iglesias parroquiales pertenecientes a 73 diócesis ortodoxas, 1.569 (el 25 %)

están dedicadas a la Madre de Dios. Muchas son también las iglesias católicas que le están consagradas. Cada provincia de G. tiene su santuario mariano, meta de importantes peregrinaciones. El santuario mariano nacional de G. se halla en Tinos, isla del Egeo. Es el «Lourdes» de G. En la G. continental y en la insular llevan el nombre de la «Panagua» (= Toda Santa) 22 aldeas, 8 promontorios, 9 pequeñas islas, un arrecife con un faro, un pequeño golfo y una fuente mineral en Mytilene.

La fiesta nacional de G. es la Anunciación (25 de marzo).

BIBL.: MARANGOS, J., S. J., *Le culte marial populaire en G.*, en Du Manoir, IV, pp. 805-828; HOFFMANN, G., S. J., *Le Isole Greche e l'Immacolata avanti il 1854*, en «Virgo Immaculata», IV, pp. 216-222.

GREGORIO XVI. — Fue Sumo Pontífice desde 1831 a 1846. Dejó veinte documentos de interés mariológico, coleccionados por Bourassé en su «Summa Aurea», vol. VII, pp. 585-623. Durante los 15 años de su pontificado, el movimiento en favor de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, que en los turbulentos comienzos del siglo había sufrido un grave retroceso, tomó nuevo auge. Del examen de los diferentes documentos marianos, Quadrio dedujo las siguientes conclusiones: «1) Los documentos marianos de G. XVI, aunque rara vez y sólo secundariamente se proponen un fin doctrinal, revisten, sin duda, notable importancia para reconstruir las manifestaciones del Magisterio Eclesiástico en el período que precede a la definición de la Inmaculada Concepción y el consiguiente florecimiento de la teología y devoción mariana. 2) G. XVI favoreció por todos los medios el culto litúrgico y privado de la Inmaculada, secundó el movimiento en favor de la definición dogmática, para la cual confesó que sólo le retenían motivos contingentes de oportunidad. Incrementó entre los fieles la devoción al Corazón Inmaculado de María. 3) Definió el sentido genuino del dogma de la divina maternidad contra el peligro de interpretaciones erróneas, y subrayó su importancia central en la economía de la doctrina católica. 4) Afirmó la realeza de María en el cielo y en la tierra

y su exaltación sobre los ángeles y los santos. No se pronunció jamás ni a favor ni en contra de su muerte. 5) Expuso con frecuencia la verdad de la maternidad universal de la Santísima Virgen en el orden de la gracia, relacionándola con la maternidad divina y sobre todo con el testamento de Cristo al morir en la cruz. 6) Enseñó de manera indudable, aunque generalmente sin los términos hoy corrientes, la mediación universal de María ante el Divino Mediador en la distribución de las gracias, afirmando vigorosamente su ilimitado poder y su irresistible eficacia. No afirmó expresamente la corección mariana en sentido estricto, pero tampoco dice nada que se oponga a ella. 7) En el cuadro de la mediación universal subraya la especial y continua protección de María en defensa de la Iglesia católica, del Romano Pontífice y de su ciudad episcopal, especialmente contra la herejía, contra los asaltos de los enemigos y contra cualquier otra calamidad. Por esta razón reconoce a la Virgen el título de «Auxiliadora de la Iglesia». No trató de las demás relaciones que unen a María con la Iglesia.»

BIBL.: ZANELLA, B., *La meditazione sociale di Maria SS. secondo il Magistero di G. XVI*, 40 pp. Tesis del Doctorado en Teología, presentada al Pontificio Ateneo Salesiano de Turín; QUADRIO, G., *L'insegnamento mariano del Papa G. XVI*, en «Salesianum», 20 (1938) pp. 542-561.

GREGORIO (S.) DE NAREK. — Monje y escritor sagrado armenio. Nació a mediados del s. X (entre el 945 y 951) y murió hacia 1010. Habiendo ingresado como alumno en el monasterio de Narek, estudió bajo la dirección de maestros de valer, entre ellos Ananías de Narek, superior del monasterio y tío de su madre.

Dejó varias obras, entre las cuales el *Comentario al Cantar de los Cantares*, una carta contra la secta de los «Tondrakesi», diversos panegíricos e himnos sobre las principales fiestas del año litúrgico armenio. Muchos de sus himnos entraron en la liturgia de los armenios. Su obra principal está constituida por las *Elegias místicas* (95 prosas líricas, a las que el propio autor puso el título de *Coloquios con Dios, salidos de lo más profundo del corazón*: en el cap. 80

trata de Nuestra Señora. Ha sido apellidado «el Píndaro de los armenios».

Trata de María ex profeso en un panegírico intitulado *Koumark Khempitz* (= La muchedumbres de las filas), del que ha una versión italiana debida a los PP. Mequitaristas, con el título: *Discorso panegirico alla beatissima Vergine*, Venecia, S. Lázaro, 1904, dedicada a S. Pío X. El tema dominante es la maternidad divina, fuente para él, de todas las glorias de María. En salza la singular santidad de María («hija sin pecado de la primera mujer pecadora» «fruto de gusto agradable, nacido de las amargas raíces de la tierra»); la ascensión en alma y cuerpo, a la gloria del cielo, y su cooperación en la redención, etc.

BIBL.: BOVER, J., *Un notable mariólogo armenio S. G. de N.*, en «Revista Española de Teología», 1941 pp. 409-417; AMADOURI GAREB, O. Mech., *Il più grande dottore mariano della Chiesa Armena: S. G. di N.*, en «Alma Socia Christi», VI, pp. 80-95; MÉCÉRIAN, J., S. J., *La vierge Marie dans la littérature médiévale de l'Arménie. G. de N., et Nersès de Lambron, Beyruth* [Publications de l'Institut de Lettres Orientales] 1954 (Collection Arménologique, 1).

GREGORIO (S.) EL TAUMATURGO. — Nació hacia el 213 y murió hacia el 270. Fue obispo de Neocesarea del Ponto. Era íntimo amigo de Orígenes, el cual tuvo gran parte en su conversión al cristianismo. San Gregorio Niseno († h. 394), en su *Vita S. Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, 909c-913a) cuenta cómo María se le apareció en compañía de S. Juan Ev., a quien lo encomendó para que lo instruyese en la fe (v. *Gregorio de N.*). Es la primera aparición mariana que se conoce (v. el texto de Bertetto, *Maria nel dogma cattolico*, Turín [1949] pp. 254-256). Habla de María (virginidad) en el discurso sobre el Nacimiento de Cristo (referido en la versión siríaca y latina por Pitra, «Analecta Sacra», IV, 388-392, 394; v. el texto italiano en Bertetto, *op. cit.*, pp. 252-254).

A G. el T. se han atribuido erróneamente tres homilias sobre la Anunciación (PG 10, 1145c-1178b; referidas también por Bourassé, VI, 601-618). Son de mediados del s. V aproximadamente. Las dos primeras son de autor desconocido, el cual tomó trozos de Proclo, de Crisipo (Cf. Jugie, M., *Les homélies mariales attribuées à Grégoire le Thaumaturge*, en «Anal. Bolland.», 43

[1925] 86-95) y también de Severiano de Gábalá (Cf. Laurentin-Table, p. 157). El más probable de la tercera es Proclo (v.). A G. el T. se le atribuyó también la *Homilia 4 in sancta Theophania* (PG 1177c-1189a = PG 88, 1865b-1872a); pero el autor más probable de la misma parece ser Gregorio de Antioquía († 593) (Cf. Haidacher, S., *Zur den homilien des Gregorius von Antiochia*, en «Zeitschr. für Kath. Theol.», 25 [1901] pp. 367-369). Depende de Severiano de Gábalá (Cf. Laurentin-Table, p. 157). Esta homilia se atribuyó también, aunque sin razón suficiente, tanto a S. Juan Crisóstomo (PG 64, 1391; Cf. Pitra, G. B., *Analecta Sacra*, París 1883, t. IV, pp. 127-133; texto siríaco), como a Apolinario (según Draeseke, J., *Ueber die dem Gregorius Thaumaturgos zugeschrieben vir homilien*, en «Jahrbücher für protest. Theol.», 10 [1884] pp. 657-704).

GREGORIO (S.) MAGNO. — Nació en Roma hacia el 540. Fue monje benedictino. Después de importantes misiones, en el 590 fue elegido Papa. Al ardiente celo apostólico unió una intensa actividad doctrinal. Murió el 12 de marzo del 604. Habla de Nuestra Señora en el *In I Regum*, l. I, c. 1 (PL 79, 25c-26b).

GREGORIO (S.) NACIANCENO. — Fue Obispo y Doctor de la Iglesia. Nació hacia el 329 en el pueblo de Arianzo, cerca de Nacianzo de Capadocia, e hizo sus estudios en Cesarea de C., en Alejandría y en Atenas, donde trabó amistad con S. Basilio M. Murió hacia el 390. En la *Oratio XXIV in laudem S. Cypriani* (PG 35, 1181) habla de una virgen cristiana que recurre a María para que le ayude a guardar la pureza.

A G. N. se atribuyó el *Christus patiens* (PG 38, 123a-338d). A. Tuilier lo hace remontar al s. IV, mas no se decide a atribuirselo a G. N. ni a ninguno de los dos Apolinaros de Laodicea (*La date et l'attribution du [Christus Patiens] à l'art chrétien*, en «Actes du VI^e Congrès international d'Études Byzantines», París, 27 juillet-2 août 1948, t. I, París 1950, pp. 403-409). Otros creen que este drama es de los ss. XI-XII.

GREGORIO (S.) NISENO. — Doctor de la Iglesia, hermano de S. Basilio M. Nació hacia el 335 en Cesarea de Capadocia. Fue retórico ilustre. Aconsejado por S. Gregorio Nacianceno y por otros amigos, se retiró a la vida solitaria. Su hermano lo sustrajo de la vida solitaria y lo consagró obispo de Nisa. Tomó parte activa en el Concilio Ecuménico de Constantinopla del a. 381, y murió hacia el 394. Con S. Basilio y S. Gregorio Nacianceno, G. N. forma el trío de los Padres Capadocios del s. IV.

Jouassard ha puesto en duda la autenticidad de su «Vita Gregorii Thaumaturgi» (PG 46, 833a-957d), comúnmente tenida como auténtica (Cf. Du Manoir, I, p. 84, nota 22). Está atestiguada por testimonios antiquísimos, como los de Eustrates († hacia el 582) en *Adversus eos qui dicunt animas statim atque e corpore solutae sunt non operari...* (en L. Allatius, *De utriusque Ecclesiae... in dogmate de purgatorio consensione*, pp. 411-415), por Severo de Antioquía y por Rufino. Pero la confrontación entre Rufino (que es el más antiguo) y los otros dos (Eustrates y Severo de Antioquía) revela discordancias embarazosas. ¿Por culpa de Rufino? Así afirma M. Villain (en «Rech. de sc. rel.», 23 [1946] pp. 171-172). La cuestión, concluye Laurentin (Cf. Laurentin-Table, p. 161), «serait à discuter».

La *Oratio in diem natalem Christi* (PG 46, 1127a-1148d), clasificada entre los escritos dudosos —según Laurentin—, «présente des très sérieux signes d'authenticité» (Laurentin-Table, p. 161). Es citado, en efecto, por Severo de Antioquía (PO 142, 82-85). H. Husener opina que este discurso es del s. V (*Religiongeschichte. Untersuchungen* 1b, Bonn 1911, pp. 254 ss.). Lo consideran auténtico K. Holl (*Amphilochius von Ikonium*, Tubinga 1904, p. 231, nota 1), O. Bardenhewer (*Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Freiburg I. B., Herder, t. III, II Ed., 1912, pp. 207-208), G. Söll (en «Theol. Quartalschr.», 131 [1951] pp. 178-188) y Werner Jaeger (ibíd., p. 187).

El discurso *In Hypapantem* (PG 46, 1152a-1181b), atribuido a G. N. por cinco manuscritos a partir del s. X (Cf. Ehrhard, I, 571; II, 47; III, 125, 128, 197), es considerado

como posterior, y, por consiguiente, como no auténtico, por O. Bardenhewer (*Geschichte...*, t. III, II Ed. 1912, p. 208) y por K. Holl (*Amphilochius...*, Tubinga 1904, p. 230, nota 1). Probablemente es de G. de N. el discurso *In Annunt. Deiparæ* (PG 62, 763-770). Cf. Laurentin-Table, páginas 163-164.

GREGORIO TAUMATURGO (Pseudo). — Se han atribuido a San G. T. seis homilias marianas, seguramente pseudoeπίgrafes, pues son del s. V. Proclo de Constantinopla es el probable autor de una de ellas (*Homilia in Annuntiationem*, PG 10, 1171, 1178). Otra más, más bien sobre la Natividad, y que se conserva en griego y en arameo, parece también de Proclo (Cf. Laurentin-Table, p. 163). De las otras es difícil fijar el autor, al menos con probabilidad (Cf. Del Fabro, D., en «Marianum», 8 [1946] pp. 228-230; Laurentin-Table, pp. 156-157).

Las homilias del pseudo G. T. son: 1) *Homilia in Annuntiationem* (PG 10, 1145-1156), conservada también en siríaco y en armenio: revela una notabilísima dependencia de la homilia de Crisipo (*Homilia in sanctam Deiparam*, PO 19, 336-343) y algunas semejanzas con otra homilia atribuida a San G. T. y conservada sólo en armenio (Cf. Jugie, M., *Les homélies mariales attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge*, en «Anal. Bolland.», 43 [1925] pp. 86-95) y que pertenece, según Jugie, a un autor posterior al s. V; 2) *Homilia in Annuntiationem* (PG 10, 1155-1170), conservada también en armenio, aunque dividida en dos: presenta notables semejanzas con la homilia (pseudoeπίgrafe) de Proclo (PG 65, 721-758). Según Jugie, esta homilia no sería anterior a la mitad del s. VI. Wenger, a su vez, la adjudica, lo mismo que la precedente, al s. V y pone de relieve en ella, lo mismo que en la precedente, pasajes «enteros de diferentes homilias» de Severiano de Gábalá (Cf. Laurentin-Table, p. 157).

GROSSETESTE (Greathead), ROBERTO. Filósofo y teólogo inglés. Nació en Stradbrook hacia el 1175 y murió en Lincoln en 1253. Hizo sus estudios en Lincoln y en la

Universidad de Oxford, de la que fue elegido Canciller, en 1222. Enseñó teología en «Studium» de los Hermanos Menores de Oxford (1224-35). En 1235 subió a la silla episcopal de Lincoln, entonces la diócesis más importante de Inglaterra.

Los defensores de la Inmaculada Concepción que florecieron después de él (Guillermo Ware, Pedro Auriol, Guillermo Nottingham, Juan Vitali, Pedro de Ganc etcétera) lo cuentan todos entre los que «su aserto a esta verdad. Pero nadie ha llegado en el decurso de los siglos a hablarlo con escritos auténticos, antes, al contrario, hubo quienes lo contaron entre adversarios del singular privilegio. Hace algunos años, el P. E. Longpré dio con texto del sermón *Tota pulchra es*, en el se establecía claramente, cuando menos, posibilidad» de semejante privilegio (*Robert Grosseteste et l'Immaculée Conception*, «Arch. Franc. Hist.», 26 [1933] pp. 550-5).

Recentísimamente, el capuchino P. Seof Sint Anthonis ha hallado otro padre del sobredicho sermón (reproducido por tero) por el cual se ve claramente que G admite también «el hecho» de la Inmaculada Concepción (*Robert Grosseteste the Immaculate Conception*, en «Col. Francisc.», 28 [1958] pp. 211-227). I también numerosos discursos sobre la gen (Ms. Royal, VI. Cf. Thompson, S. *The Writings of R. Gr. Bishop of Lincoln 1235-1253*, Cambridge 1940, pp. 160-).

Las obras de G. R. se hallan, a partir su muerte, en la biblioteca de los Hermanos Menores de Oxford (Cf. Little, A., *Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, páginas 57-8). Fue, pues, G. R. quien cor enseñanzas y escritos dio en Oxford a la den Franciscana el primer impulso hacia dogma de la Inmaculada Concepción. Él verdadero iniciador del movimiento in lista de la Orden de los Hermanos Men

GUADALUPE. — Santuario español Extremadura (prov. de Cáceres). Según antigua tradición, S. Gregorio Magno a S. Leandro de Sevilla († 596) una imagen de la Madre de Dios, traída milagrosamente de Roma a España. Cuando los moros

vadieron a España, la imagen fue escondida en una cueva de las montañas de Extremadura. Fue hallada después en dicho lugar en 1326. Más tarde fue llevada a un convento franciscano, que se convirtió en uno de los principales centros de peregrinación de todas las partes de España, particularmente después de la caída de Granada y en los albores del descubrimiento y de la conquista del Nuevo Mundo.

Antes de la batalla del Salado, en 1340, el rey Alfonso XI se encomendó con fe a la Virgen de G. Conseguida la victoria, obtuvo del arzobispo de Toledo el «Jus Patronatum» sobre el santuario de G., el cual, en 1341, se convirtió en santuario nacional. El resultado de la batalla de Granada (2 de enero de 1492) fue puesto en las manos de N.ª S.ª de G. y de N.ª S.ª del Pilar por el rey Fernando y la reina Isabel. Después de la estrepitosa y definitiva derrota de los moros, la corte real en pleno y el ejército fueron en peregrinación al santuario para ofrecerse a la Virgen ellos mismos junto con los trofeos de la victoria.

La devoción a N.ª S.ª de G. pasó de España a Portugal, al África, a Bélgica, a Francia, a Alemania, a Italia y a Polonia. Sus banderas, junto con las de la Inmaculada Concepción, fueron desplegadas al viento sobre el palo de las naves en la batalla de Lepanto. De Europa, atravesando los mares junto con los «Conquistadores», pasó a América, dando el nombre a montes, ríos, etc., y convirtiéndose en madre y reina de los americanos. Fray Gabriel de Talavera, jerónimo (en 1537), atestiguaba la universal devoción de la Nueva España a N.ª S.ª de G. y la existencia de numerosas iglesias y santuarios en su honor. La Virgen de G. es considerada como Señora de la «Hispanidad». Su fiesta es el 6 de septiembre.

BIBL.: FR. GABRIEL DE TALAVERA, *Historia del Santuario de Nuestra Señora de España*, Toledo 1597; FRAY FRANCISCO DE SAN JOSÉ, *Historia universal de la primitiva y milagrosa imagen de Nuestra Señora de G.*, Madrid 1743; FRAY GERMÁN RUBIO, *Historia de Nuestra Señora de G.*, Barcelona 1926; FR. CARLOS VILLACAMPA, O. F. M., *La Virgen de la Hispanidad*, Sevilla 1942.

GUADALUPE (Isla de). — En una inscripción grabada en una lápida de mármol

colocada en Santa María de Capesterre (Antillas) se lee: «4 de noviembre de 1493. En honor de Cristóbal Colón, en memoria del día en que descubrió la isla llamada por los del Caribe Karukera y que él dedicó a Santa María de Guadalupe». En el primer viaje de vuelta a España, Colón, viéndose en peligro su vida a causa de una furiosa tempestad, prometió a N.ª S.ª de G. de Extremadura (España) peregrinar a su santuario, si se salvaba. Apenas desembarcado, no sólo se dispuso a cumplir el voto, sino que prometió además dar el nombre de G. a la primera tierra que descubriera en el segundo viaje. Y así lo hizo el 4 de noviembre de 1493.

Esta isla fue ocupada por los colonizadores franceses en 1632. En 1850 la capital de la isla, Basse-Terre, fue elevada a sede episcopal, y la iglesia, dedicada ya por los capuchinos a S. Francisco, fue hecha catedral; el quinto obispo, Mons. Blanger (1873-1883), natural de Abbeville, dedicó a N.ª S.ª de G., el 11 de diciembre de 1876, la catedral por él restaurada. En 1899, el Concilio Plenario de la América latina obtenía de León XIII la proclamación de N.ª S.ª de G. como Patrona de esta parte de América. En 1917, el obispo Mons. Genoud hizo reproducir la imagen de N.ª S.ª de G. de España (la que Colón veneraba) y ordenó que el próximo 4 de noviembre (día del desembarco de Colón en la isla) fuese entronizada en la catedral y en todas las iglesias de la diócesis. En 1952, Mons. Gay, obispo de Basse-Terre, obtuvo de la Santa Sede Misa y Oficio propio para toda la diócesis.

BIBL.: CABON, A., *Le culte Marial dans les Antilles et dans la Guyane Française*, en Du Manoir, V. Paris 1958, pp. 314-315.

GUADALUPE HIDALGO. — Santuario mariano nacional situado a pocos kilómetros de la ciudad de Méjico. La mañana del 9 de diciembre de 1531, un indio llamado Juan Diego, al dirigirse a la iglesia para oír la Santa Misa, al llegar a un monte llamado «Tepeyac», fue dulcemente sorprendido por cantos deliciosos y por unos resplandores insólitos. Una voz lo llama y lo invita a subir al monte. En la cumbre del

mismo (donde se había erigido un templo a la diosa Tonantgin) descubrió a una Señora que lo invitó a acercarse y, después de haberle preguntado adónde iba, se le manifestó como Madre de Dios y le expresó su vivo deseo de que en la llanura se erigiera un templo en el que manifestaría todo su amor, encargándole que notificara este su deseo al obispo de Méjico, Zumárraga.

El indio obedeció: a la mañana siguiente, 10 de diciembre, se presentó al obispo, pero en vano. Por la tarde, mientras Juan retornaba a su aldea, vio nuevamente a la Virgen, la cual le pidió que volviera al obispo; pero éste exigió alguna señal de parte de la Virgen que comprobara la veracidad de su misión. Juan halló nuevamente a la Virgen, la cual le invitó a volver de nuevo, a la mañana siguiente, a aquel lugar para darle la señal que pedía. Al día siguiente, 11 de diciembre, Juan no ejecutó la orden recibida por haber tenido que ocuparse de un tío enfermo de peste. A la mañana siguiente, 12 de diciembre, mientras Juan va en busca de un sacerdote para que administre los últimos sacramentos al tío moribundo, se encuentra con la Virgen, la cual, después de haberle anunciado que su tío se había curado en aquel momento, le invita a subir de nuevo al monte donde la había visto la primera vez, que cogiera las rosas que encontrase, las guardase en su manto y se las llevase al obispo. El indio obedeció y, hacia las once de la mañana (12 de diciembre), desplegó ante el obispo su manto: las rosas frescas y húmedas cayeron a tierra, y en el interior del manto se veía pintada una maravillosa imagen de María Inmaculada. El obispo, con sus familiares, cayó de rodillas; hizo después colocar la imagen en su oratorio, y pidió que se le indicara el lugar en el que la Virgen deseaba la construcción de un templo. Vuelto a casa, Juan halló al tío curado: también él había visto a Nuestra Señora, la cual, al curarlo, le había dicho que deseaba la erección de un templo en el lugar donde la había visto su sobrino, y que su imagen se llamase «Santa María de G.».

Al correr la noticia de estas maravillas,

los indios asediaron el palacio del obispo. Éste, para satisfacer el deseo de la turba, hizo llevar la imagen a la iglesia mayor, donde permaneció hasta la construcción de una ermita. Muy pronto se construyeron tres templos en el lugar mismo de las apariciones. En 1622 hubo que construir un templo mayor, adaptado a la gran masa de peregrinos. El 27 de abril de 1709 se construyó la actual basílica con el título de «Sobremana insigne Colegiata Real de Nuestra Señora de G.». Fue agrandada después en 1895, con ocasión de la solemne coronación de la taumaturga imagen. En 1931 fue restaurada y enriquecida con oro y bronce, con mármol y tapicería, con ocasión del cuarto centenario de las apariciones.

En 1666 se formalizó un proceso canónico sobre las apariciones, por orden de la Santa Sede, y en él declararon 21 testigos, entre los cuales uno de 125 años y otro de 126, y que por tanto habían podido entrevistarse con los que habían presenciado los hechos. Basándose en este proceso, Benedicto XIV concedió en 1754 la fiesta, Misa y Oficio de N.ª S.ª de G. y aprobó el patronato de la misma sobre todo Méjico. No faltan, por otra parte, testigos contemporáneos a los acontecimientos. Y hay además una verdadera confirmación del origen prodigioso de la imagen de N.ª S.ª de G. en la materia misma sobre la que está impresa (un basto tejido de agave) y en la conservación de la misma, a pesar de haber estado descubierta durante más de 116 años, y en lugar salitroso y húmedo. En 1921, 14 de noviembre, manos criminales pusieron una bomba de dinamita a los pies de la imagen: la formidable explosión pulverizó las placas de mármol sobre las que estaba colocada la bomba y dañó el altar y la basílica: la santa imagen quedó «intacta».

BIBL.: Revista «Marie» del Centro Mariano Canadiense de Nicolet (Canadá), número de mayo-junio de 1954.

GUATEMALA. — La primera ciudad fundada en G. es Guatemala-Iximché. Tal fundación se realizó el 25 de julio de 1524. En ese día se celebró allí una misa ante la imagen de N.ª S.ª del Socorro (la más anti-

gua y venerada de G. llevada de España por el capitán español Francisco Garay). El 22 de junio de 1819, Pío VII concedió al Cabildo eclesiástico el poder celebrar todos los sábados la misa del Patrocinio de Nuestra Señora, y todos los años, en la segunda dominica de noviembre, la fiesta del Patrocinio de María con Misa y Oficio, con rito doble de segunda clase y octava.

Además de N.ª S.ª del Socorro, son particularmente veneradas en G.: N.ª S.ª del Desierto, en el valle del Desierto y de los «Vaches»; N.ª S.ª del Rosario, en la iglesia del convento de los dominicos de Belén, llevada allí por Bartolomé de Olmedo (según parece) y elegida después como Patrona por los conspiradores de dicho convento en los días de la Independencia; N.ª S.ª de Loreto, venerada en la iglesia de San Francisco.

BIBL.: ARGÜELLO, F., *Le culte Marial en Amérique centrale* (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá) et aux Antilles (Cuba y Puerto Rico). en Du Manoir, V, París 1958, pp. 297-304.

GUÉRANGER, PRÓSPERO. — Abad benedictino de Solesmes, iniciador del movimiento litúrgico en el siglo pasado. Murió en 1875. Su *Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception*, Lyon 1854, fue señalada por Pío IX a los Obispos como «la expresión más cumplida de la fe de la Iglesia» (Cf. Delatte, *Dom G. abbé de Solesmes*, París 1910, t. II, p. 12, cf. p. 110).

GUERRIC (B.) DE IGNI. — Nació en Tournai hacia 1080, y después de haber hecho los estudios en el claustro de la catedral, estuvo allí de profesor cerca de 40 años. Se trasladó a Claraval para hacer una visita a S. Bernardo, sin intención ninguna de hacerse monje, pero se sintió como fascinado por sus palabras y se agregó al número de los novicios. Permaneció 17 años bajo la dirección de S. Bernardo. En 1138 fue elegido abad de Igni, donde pasó los 20 últimos años de su vida y murió en 1157. Antes de morir ordenó que sus escritos fueran echados al fuego. Pero los monjes recurrieron a una estratagema: copiaron el original y luego lo quemaron.

Dejó los siguientes sermones que —a de-

cir de Mabillon— «merecen leerse con el mismo respeto con que se leen los de S. Bernardo» (Mabillon, PL 185, 10): 1) *In festo Purificationis B. M. Virginis*, PL 185, 63-89); 2) *In Annuntiatione Dominica* (col. 112-124): Sermo I, *De gaudio huius diei et de laudibus Virginis Matris*; Sermo II, *De Verbi Incarnatione in Maria et in anima fidei*; Sermo III, *De huius mysterii signis*; 3) *In Assumptione B. Mariae* (col. 187-197): Sermo I, *Quod Maria duplici titulo sit Mater quodque recte dicatur thronus Dei*; Sermo II, *De mutuo amore Jesu et Mariae*; Sermo III, *De quiete spirituali*; Sermo IV, *Quod B. Virgo Mariae et Martae officia impleverit*; 4) *In Nativitate B. Mariae* (col. 199-203): Sermo I, *Comparatio partus Virginis cum vite quae incorrupta dat odorem suum*; Sermo II, *De pulchritudine sanctae dilectionis*.

G. habla de Nuestra Señora con gracia exquisita y con singular doctrina. Es digna de atención particular su doctrina sobre la maternidad espiritual de María para con los hombres, es decir, sobre la «formación de Cristo en nosotros por medio de María».

BIBL.: DE WILDE, O., Cist., *De Beato Guerrico Abbate Igniacensi eiusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westmalle 1935, c. 4; *De formatione Christi in nobis per Mariam* (pp. 95-112); THOMAS ROBERT, O. C. S. O., *Le bienheureux Guerric et Notre-Dame*, en «Coll. Ord. Cist. Ref.», 19 (1954) págs. 286-295; 20 (1955) pp. 110-118; 245-252; BODARD, MARIE-CLAUDE, O. C. S. O., *Le Christ, Marie et l'Eglise dans la prédication du Bx. Guerric d'Igny*, ibid., 19 (1957) pp. 273-299.

GUIBERTO DE NOGENT. — Abad benedictino, muerto en 1124, autor de la obra *De laude sanctae Mariae* (PL 156, 537), en la que los vuelos de la mente corren parejas con los ardores del corazón.

GUILLERMO DE FLAY. — Benedictino del s. XI-XII, autor de algunos discursos marianos (v. Leclercq, J., *Prédicateurs bénédictins aux XI^e et XII^e siècles*, en «Revue Mabillon», 33 [1943] p. 60).

GUILLERMO DE MALMESBURY. — Benedictino inglés, célebre historiador. Nació hacia 1090 y murió en 1143. Escribió el libro *De miraculis sanctae Mariae*, puestos después en verso por el poeta español Gon-

zalo de Berceo. A esta colección de milagros hizo preceder, a manera de prólogo, una disertación doctrinal sobre las virtudes de María (PL 159, 579-586), con una evi-

dente alusión a su ascensión, en alma y cuerpo, a la gloria del cielo.

BIBL.: CANAL, J. M., C. M. F., *Guillermo de Malmesbury y el pseudo-Agustín*, en «Eph. Mar.», 9 (1959) pp. 479-489.

H

HAGIOGRAFÍA. — Por hagiografía se entiende el conjunto de escritos que narran la vida de los santos. Así, pues, la relación que existe entre Nuestra Señora y la vida de los santos, considerada a la luz de la teología, no sólo es estrechísima, sino también de fundamental importancia, como de fundamental importancia es Jesús, al cual está íntima e indisolublemente unida María. Ella es, junto con Cristo, principio de vida, o sea de gracia y de gloria. María entra en la vida de los santos de la misma manera que una verdadera madre entra en la vida de los hijos.

El santo es un ser humano que, colaborando con la gracia divina, llega a alcanzar, con el ejercicio de las virtudes teologales y cardinales, hábitos heroicos (hasta el punto de obrar con prontitud, con facilidad y con amor). Antes de alcanzar las virtudes (especialmente el amor de Dios y del prójimo) en grado heroico, el santo suele pasar, ordinariamente, por tres fases o vías: la vía purgativa, la vía iluminativa y la vía unitiva. Y respecto de esto hay que decir que María interviene, juntamente con Cristo, como instrumento de Dios, que es la causa principal, en la comunicación directa de la gracia habitual o santificante, en la conservación y en el desarrollo de la misma con la gracia actual, por haber sido constituida por Dios, con Cristo y bajo Cristo, mediadora de todas las gracias.

Por consiguiente, es innegable la influencia de María en todas y en cada una de las tres fases o vías de la vida espiritual.

1) En la *vía purgativa* tenemos el paso del estado de pecado (muerte espiritual del alma) al estado de gracia (vida sobrenatural

del alma), y como la vida sobrenatural de la gracia nos viene —analógicamente, lo mismo que la de la naturaleza— del Padre (celestial) a través de la Madre (celestial), María, habiendo Ella engendrado (físicamente) a Jesucristo nuestra cabeza, engendra también (espiritualmente) a todos los miembros de esta cabeza. En efecto, una madre no engendra sólo la cabeza, sino también sus miembros. El cristiano, lo mismo que Cristo su cabeza, nace «del Espíritu Santo y de María Virgen». Con la gracia, el hombre se hace inicialmente «santo» (*Filipenses* 1, 1), según el sentido dado por la antigüedad a esta palabra. Así se explica por qué en todas las conversiones, es decir, en todo paso del estado de culpa al de gracia, interviene siempre María, mediadora de la gracia, y, a veces, de un modo clarísimo (como se ve por el relato de no pocas conversiones). Nos referimos a las innumerables conversiones verificadas al paso de Nuestra Señora por distintos puntos de la tierra. Ella es la Madre —no sólo la Reina— de todos los santos.

2) En la *vía iluminativa*, María Santísima ilumina con su ejemplo, juntamente con Cristo, el camino que debemos seguir para alcanzar la plenitud de la vida sobrenatural. Cristo es el sol, Ella es la «mujer vestida de sol» (*Ap.* 12, 1). Si el «sol» deslumbra, no así la «mujer vestida de sol», María, la cual, a través de Ella misma, nos muestra el sol, que es nuestro supremo aunque inaccesible modelo. Su vida, según San Ambrosio, es el modelo de todas las vidas: «Talis enim fuit Maria ut eius unius vita omnium sit disciplina» (*De Virginibus*, l. 2, c. 2, n. 15, PL 16, 222). Ella no sólo nos

ilumina, con su ejemplo, el camino que debemos seguir, sino que nos da también, mediante oportunas gracias, actuales, fuerza para seguirlo. «Los santos — escribe S. Luis de Montfort — han sido moldeados en María. Existe gran diferencia entre hacer una figura en relieve a martillazos y cinceladas y sacar una figura echándola en el molde. Los escultores y estatuarios trabajan mucho para hacer las figuras de la primera manera, y necesitan para ello mucho tiempo; mas para hacerlas de la segunda manera, trabajan poco y emplean muy poco tiempo. San Agustín [el ps.-Agustín] llama a la Santísima Virgen *forma Dei*: «molde de Dios»: *Si formam Dei te apellem, digna existis*; el molde propio para formar y moldear dioses. El que es echado en este molde divino muy pronto queda formado y moldeado en Jesucristo y Jesucristo en él; con pequeño esfuerzo y en poco tiempo se convertirá en Dios, porque es echado en el mismo molde del que salió formado Dios» (*Tratado de la verdadera devoción a María Virgen*, n. 219). Hay que dejarse, pues, moldear con docilidad por la acción maternal de María.

3) La *vía unitiva* consiste en la adhesión habitual a Dios mediante el amor, acompañado siempre de una gran pureza de corazón, de un verdadero apasionamiento por la cruz, de un celo ardiente y, a veces, de manifestaciones extraordinarias (desposorio místico, matrimonio espiritual).

El amor, es decir, «la caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (*Rom.* 5, 5). Él es el Espíritu santificador. Pero el Espíritu Santo es el fidelísimo e indivisible Esposo de María Virgen, de manera que donde se halla María se halla también su indivisible y fidelísimo Esposo, y viceversa. «Cuando el Espíritu Santo, su Esposo — pone de relieve agudamente el santo de Montfort —, la ha hallado en un alma, vuela allí, entra allí plenamente, se comunica a esta alma con abundancia y tanto cuanto ella da cabida a su Esposa: y una de las principales razones por las que el Espíritu Santo no hace ahora

maravillas estupendas en las almas es porque no halla en ellas una unión bastante grande con su fiel e indisoluble Esposa. Y digo indisoluble Esposa, porque, desde que este amor sustancial del Padre y del Hijo se desposó con María, para producir a Jesucristo, el Jefe de los elegidos, y a Jesucristo en los elegidos, jamás la ha repudiado, ya que Ella ha sido siempre fiel y fecunda» (l. c., n. 36).

Por eso María ocupa en la H., o sea en las vidas de los santos, un puesto central (junto con Cristo y subordinada a Él), no un puesto marginal, periférico.

Una particular devoción a María es una característica de la verdadera santidad. «Nunca he leído de santo alguno que no haya profesado especial devoción a la gloriosa Virgen», afirma S. Buenaventura (*Serm. 2, de Purific. B. M. V.*, Obras, t. IV, BAC, Madrid [1947] p. 663). Y sentencia: «Los que radican en María, por María son santificados»: «Qui in Maria radicantur, per eam sanctificantur» (ibid.). Y advierte que «nadie puede ser demasiado devoto de María»: «Beatae Virgini nullus nimis potest esse devotus» (III Sent., D. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4).

BIBL.: SPIAZI, R., O. P., *La Madonna nella vita cristiana*, Roma, Belardetti 1952; ROSCHINI, G., O. S. M., *La Madonna nella vita cristiana*, Pompei, IPSI, 1953; BAL, F., *María SS. nella A.*, en «*María nel Cristianesimo*», «La Favilla», Milán 1953, pp. 71-83.

HAITI. — El 6 de diciembre de 1492, Cristóbal Colón desembarcaba por primera vez en esta isla de las Antillas en un punto que él llamó S. Nicolás (del santo del día). Dos días después, el 8 de diciembre, fiesta de la Inmaculada, penetró en una pequeña bahía al este y le impuso el nombre de «Concepción» (hoy llamada Port-à-l'Écu). La ciudad próxima a Puerto Paz heredó dicho título dedicando su iglesia catedral a la Inmaculada Concepción. Otras tres catedrales (y por lo mismo cuatro de las cinco) hay en Haití dedicadas a Nuestra Señora. Son también numerosas las parroquias a Ella dedicadas.

BIBL.: CARON, A., *Le culte Marial dans les Antilles et dans la Guyane Française*, en *Du Manoir*, V. París 1958, pp. 307-308.

HELM, BALDUINO, de Fuerstenfeld. — Monje cisterciense muerto en 1720. Es autor de un *Mariale*, discursos sobre Nuestra Señora (Augsburg 1718).

HERBERTO DE LOSINGA (1050-1119). — Hombre santo y docto, fue obispo de Norwich y fundador de la catedral de su ciudad episcopal. Nos quedan de él muchas cartas y 14 discursos, entre los cuales uno sobre la Asunción, de la que es enérgico defensor.

BIBL.: MAROCCO, G., S. D. B., *Nuovi elementi sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «*Marianum*», 12 (1950) p. 419.

HEREJÍAS MARIANAS. — Las h. m. son muchísimas. Seguiremos en la exposición el orden cronológico.

1. La primera verdad mariana que ha sido negada es la santidad de María, y de modo particular su virginidad. Algunos judíos y judaizantes, con el fin de desacreditar a Cristo, calumniaron a la Madre, presentándola como una mujer de mala vida, seducida por un soldado romano llamado «Pantera», el cual habría sido el padre de Cristo (Cf. Orígenes, *Contra Celsum*, I, 32, PG 11, 722 ss.; Tertuliano, *De Spectaculis*, c. 30, PL 1, 662a; Srak, *Kommentar Z. N. T. und Midrach*, I, 1922, p. 36 ss.). Los Ebionitas (Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.*, 30, 8, 10; 6, 17, 1, PG 20, 452a-560a), los gnósticos Cerinto y Carpócrates (Cf. S. Epifanio, *Haer.*, 30, 14, 2, PG 41, 429b) y otros afirman que Jesús fue hijo natural de María y de José.

Tertuliano (*De carne Christi*, c. 20, 1, PL 2, 830c; 20, 2, PL 2, 831a; 20, 3, ibid., 20, 5, PL 2, 909-910; 20, 6, PL 2, 832b), Joviniano (Cf. S. Ambrosio, *Ep.* 8, PL 16, 1123) y algunos protestantes negaron la virginidad de María en el parto. Eunomio (Cf. PG 56, 635), Apolinar (Cf. S. Epifanio, *Haer.*, 78, PG 42, 699 s.), Tertuliano (*De monogamia* 8, PL 2, 989a), Helvidio (Cf. San Jerónimo, *De perpetua virginitate Mariae adversum Helvidium*, PL 23, 183-206), Joviniano (Cf. S. Jerónimo, ibid., 211-338), Benoso (Cf. Siricio, *Epist. 9 ad Anysium*, 3, PL 13, 1177) y los protestantes Calvino (*In Matth.*, 1, 25, Opera 45, 70), Beza (*In*

Matth., 1, 25), Bullinger, etc., negaron la virginidad de María después del parto.

Los mismos Tertuliano y Orígenes, interpretando erróneamente algunos pasajes evangélicos, admitieron en María algunos defectos morales. El primero, basándose en *Mt.* 12, 48, asegura que la Virgen fue públicamente censurada por su Hijo debido a su incredulidad respecto de Él (*adversus Marcionem*, L. IV, c. 19, PL 2, 204b). El segundo, Orígenes, aseguraba que la pregunta de la Virgen: «¿Cómo puede ser esto...?» fue inspirada por la incredulidad (*In Lucam*, VI, Cf. Vagaggini, *La Mariologia di Origene*, 39, 15 ss.); afirmaba además que la «espada de dolor» predicha por Simeón a la Virgen (*Lc.* 2, 34-35) era la «espada de la infidelidad», el «puñal de la duda» al asistir a la pasión y muerte del Hijo (Cf. Vagaggini, *op. cit.*, 57), interpretación equivocada, seguida después por algunos otros, especialmente, y con particular complacencia, por los protestantes del s. XVI (Lutero, Calvino, etcétera) y por sus secuaces.

2. La segunda verdad negada es la maternidad divina, por influjo de Diodoro de Tarso (Cf. S. Cirilo de Alejandría, *Epist.*, 45, PG 77, 230 c), de Teodoro de Mopsuestia (Cf. S. Cirilo de Alejandría, *Epist.*, 49, PG 77, 339b) y, de manera particular, de Nestorio, Patriarca de Constantinopla († 451) como se ve por sus discursos (Cf. Mario Mercatore, PL 48, 660 s.) y en su libro intitolado *Heráclides*, escrito poco antes de morir (Cf. Nau, *Le livre d'Heraclide de Damas*, traduit en français, París 1910). Según Nestorio y sus secuaces, en Cristo hay dos naturalezas y dos personas, unidas moralmente (y, por consiguiente, accidentalmente): de esta forma María sería solamente «Cristípara» (Madre de Cristo), no «Deípara» (Madre de Dios), «Cristotocon», no «Theotocon».

3. La tercera verdad mariana negada fue la asunción de la Santísima Virgen, en alma y cuerpo a la gloria del cielo. En el s. VI, el apócrifo del ps.-Juan sobre el «Tránsito de María» distinguía una doble asunción: la del alma de la Virgen al cielo y la del cuerpo al paraíso terrenal, donde se conservaría incorrupto, en una atmósfera

de luz y de perfumes (Cf. Tischendorf, C., *Apocalypses Apocriphae*, Leipzig 1866, páginas 95-112). Hacia fines del s. VIII, algunos cristianos de Asturias afirmaban que María había muerto como todos los demás mortales y que su cuerpo aguardaba todavía en el sepulcro, lo mismo que todos los otros, la resurrección gloriosa (Cf. PL 99, 1231-1240).

4. Una cuarta verdad mariana, negada por muchos en el pasado, es la Inmaculada Concepción. Fue negada por algunos escritores de los ss. XI y XII, entre ellos S. Bernardo (*Epist.*, 174, PL 182, 332 ss.), y por los grandes teólogos escolásticos del s. XIII, debido a que la cuestión no había sido todavía claramente enunciada y, por otra parte, la Iglesia no se había pronunciado todavía sobre la misma.

5. La legitimidad del culto tributado a María fue negada por los protestantes del siglo XVI (Lutero, Calvino, etc.) y por sus secuaces, que lo acusan de «idolatría».

HERMANN, CONTRACTO. — Monje benedictino de la abadía de Reichenau, poeta. Murió en 1054. Es autor de algunas secuencias en honor de María, y de la antifona «Alma Redemptoris Mater», y se le atribuye también la «Salve Regina».

HERMANN DE REUN. — Monje cisterciense, muerto hacia 1172, autor de *Sermoes de Beata Maria Virgine* (Schoenbach, Ueber Hermann von Reun, Viena 1905).

HERMANN, JOSÉ (B.), DE STEINFELD. Sacerdote y místico premonstratense. Nació en Colonia hacia 1160. Cuando aún no tenía 12 años entró en los premonstratenses de Steinfeld y de allí fue enviado a hacer estudios al monasterio de Mariengaarden, en Frigia. Habiendo retornado a Steinfeld, fue primero refectorio y después sacristán. Pasó las últimas semanas de su vida en el monasterio de los cistercienses de Hoven (a 20 km. de Steinfeld), en el cual murió el 7 de abril, jueves después de Pascua de 1241 (probablemente). Su cadáver fue trasladado al monasterio premonstratense de Steinfeld, pocas semanas después de la

muerte. Un desconocido canónigo de Steinfeld, testigo ocular, hacia mediados del siglo XIII escribió su *vida*, que tiene valor histórico, si bien no indica ni el año del nacimiento ni el de la muerte. Según esta *vida*, H. J. se distinguió en la devoción a la Virgen, que él consideró, principalmente, bajo un triple aspecto: caballerosamente, como Señora, siendo fidelísimo siervo de aquella cuya femineidad alcanzó la cumbre de la perfección, como Madre espiritual y como Esposa a él unida en un místico desposorio, por lo cual al nombre de H. añadió también el de J. Se llama también a sí mismo «Capellán de María Santísima». La antigua iconografía lo representa con un cáliz en la mano, del que salen tres rosas, símbolo de su devoción a la Virgen. Su desposorio místico con María está representado en un lienzo de Van Dyck (1630) que se halla en el museo del Estado de Viena.

BIBL.: Vita, ed. Chr. Van der Sterre, *Litium inter spinas. Vita B. Joseph Presbyteri et canonici Steinfeldensis O. Praem.*, Amberes 1627; K. KOCH - E. HEOEL, *Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld*, B. Pieck-Verlag, Coloniae 1958, 130 pp.

HERMANN DE S. MARTÍN DE TOURNAI. — Abad benedictino, muerto en 1147, autor de una colección de milagros de María Santísima (PL 180, 37; PL 156, 961-1018).

HERMANN DE VALENCIENNES. — Nació en la segunda mitad del s. XII. Además de la traducción de la Biblia en lengua vulgar, escribió cerca de 16 poemas, entre los cuales hay uno sobre la asunción (Cf. Hermann de Valenciennes, en *Biographie Nationale publiée par l'Académie Royale... de Belgique*, 1886-1887, IX, 263-264). Un fragmento de este poema fue publicado por Meyer en el artículo *Manuscripts français de Cambridge* en la revista «Romania», 21 (1892) pp. 308-309.

BIBL.: MAROCCO, G., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «Marianum», 12 (1950) pp. 430-431.

HESQUIO DE JERUSALÉN. — Floreció en la mitad del s. V. Habiendo nacido y crecido en Jerusalén —por lo que se le ha llamado el «Jerusalimitano»— se fue más

tarde al desierto y se hizo monje. Reclamado a su ciudad por el Patriarca Juvenal, éste lo ordenó de sacerdote. Murió después del año 451. Cirilo de Scitópolis, en su *Vita S. Euthimii* lo llama «H. el Teólogo», «celeberrima linterna que ilumina con su luz toda la tierra» (Cf. Schwatz, *Cyryllos von Skytopolis* [TUU 49, B., 2 Hp]. Leipzig 1939, pp. 26 ss.). La iglesia griega lo venera como santo el 28 de marzo (la de Jerusalén el 22 de septiembre).

Entre otros escritos, H. nos dejó tres homilias marianas, indudablemente auténticas: las dos primeras (Sermo IV y V) son predicaciones *Sobre la Santa Theotocos*; la tercera (Sermo VI) *Sobre la Hipapante*, que constituye «la más antigua predicación que nos ha llegado de la iglesia jerosolimitana sobre la fiesta de la Purificación, que tuvo origen en Jerusalén» (Bamstrak, A., *Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach Herkunft des Lichtmessfestes*, en «Theologie u. Glaube», 1 [1909] p. 92 ss.). Las tres homilias marianas se hallan en la PG 93, 1453-1477. Tema fundamental de la mariología de H. es la maternidad divina y virginal de María.

BIBL.: JUDGE, M., *Homilies mariales byzantines*, en PO 19 (1925) pp. 283-297; DEL FABRO, D., *Le Omelie mariane dei Padri del V secolo*, en «Marianum», 8 (1946) pp. 201-234; JÜSSEN, K., *Die Mariologie des Hesychius von Jerusalem* (Theologie in Geschichte und Gegenwart), München 1957, pp. 651-670; MARTIN, CH., *Mélanges d'homilétique byzantine. I. Hesychius et Cyrille de Jérusalem*, en «Rev. Eccl.», 31 (1935) pp. 356-359; STROCCO, M., *Le tre Omelie mariane di E. di G. (maternidad-virginidad de María)*, Roma 1959. Fac. Teol. «Mariana», Tesis de licenciatura en S. Teol. (dactil.).

«HIJA DE SIÓN». — Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se habla expresamente de la «H. de S.» (o de expresiones del todo equivalentes, como, por ejemplo, «hija de Jerusalén»).

La nación israelita (la Iglesia del antiguo Israel) está simbólicamente personificada en la «H. de S.», especialmente cuando se toma como lugar de la presencia de Dios, aquella que vive, sufre, obra en viva esperanza de dar a luz al Mesías del que constituirá más tarde, una vez cumplida la esperanza mesiánica, su cuerpo místico, la Iglesia. Con estas premisas, se han planteado recientemente algunos exegetas esta cues-

ción: esa «H. de S.» ¿se identifica con María? Y han respondido afirmativamente, aduciendo varios lugares tanto del A. como del N. T. para probar su tesis, de modo que la «H. de S.» en María deja de ser un símbolo para convertirse en una persona, y la presencia de Yahvé en el seno de Israel toma un sentido nuevo, pleno. S. Lucas, al referirse tanto al anuncio del ángel como al «Magnificat» de la Virgen, parece que ve en Ella a la «H. de S.», de la que se habla así frecuentemente en el A. T. El *χαίρε*, o sea «Alégrate» del ángel a María está evidentemente modelado sobre las fórmulas con las que varios profetas (*Zac.* 9, 9; *Jl.* 2, 21-27) y, especialmente, Sofonías (3, 14-18) habían anunciado este mismo gozo a la «H. de S.»: Yahvé está presente en medio de Israel; o, más literalmente, «en las vísceras de Israel». La Virgen misma (como lo muestra su familiaridad con la Biblia, vivamente reflejada en el «Magnificat») debió de ser consciente de su cualidad de «H. de S.», es decir, de personificar a toda la nación israelita y de estar destinada a dar a luz al Mesías Redentor, quedando así constituida en madre tanto del Redentor como de los redimidos; tanto de la cabeza como de los místicos miembros de su cuerpo. De esta forma recibiría una nueva luz el puesto de María en la Biblia. Así sería María en el N. T. la realización de la «H. de S.» del A. T. Efectivamente, algunos pasajes de S. Lucas, de S. Juan y de S. Mateo ofrecen una sólida base para tal concepción bíblica de María. Ella es en el *Ap.* (c. 12) la «Mujer vestida del sol» que da a luz a Cristo y a sus místicos miembros, como la «H. de S.», de la que hablan Miqueas (4, 8, 10) y Jeremías (31, 21-22). Ella es, en realidad, el Israel concreto, la parte más pura y más santa de Israel, del seno del cual nació el Mesías Redentor: «Y el Verbo de Dios se hizo carne y estableció su tabernáculo en medio de nosotros» (*Jn.* 1, 14). Ella es el «Tabernáculo de Dios con los hombres», es decir, la «Mujer» del *Ap.* (21, 2-3).

María, por consiguiente, se nos presenta como la más pura y perfecta personificación de la Iglesia, tanto del A. como del N. T.;

como la que centra en sí misma toda la preparación de la ley antigua (la Iglesia del A. T.) para recibir al Mesías Redentor y todo el divino esplendor de la nueva ley (la Iglesia del N. T.). De esta forma, María es como centro que se remonta a la Iglesia del A. T. y prolonga su presencia hasta el Nuevo, hasta nosotros. Mirando al A. T., María, hija de Abraham, perfecciona su fe, y ve realizarse en sí misma la promesa que a él se hace, convirtiéndose de ese modo en «lugar de encuentro» de Dios con David, por medio del cual el Mesías Redentor se injerta en el tronco de David, el Rey-Profeta por el cual había sido prefigurado. María realiza, como madre de Cristo, todas las aspiraciones de perfección espiritual expresadas en los vaticinios de los profetas, en los salmos y en los himnos bíblicos. Y en el N. T., María es prototipo de la Iglesia, ya que resume en sí misma la gracia de toda la Iglesia y prefigura la sublime vocación de la misma, siendo verdadera madre tanto de Cristo como de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Toda la Biblia ofrece una sólida base para esta concepción de María, de modo que el sentido latente del A. T. se hace patente en el Nuevo. También la antigua tradición patristica sufraga esta tesis.

BIBL.: HARALD SAHLIN DE STRAENOUARS (Protestante), *Jungfrun Maria-Doster Zion*, en «Ný Kyrklig Tidskrift», 18 (1949) pp. 102-125; HENERT, A. G., *La Vierge Marie, F. de S.*, en «Vie Spir.», 85 (1951) páginas 127-140; DEISS, I., *Marie, F. de S.*, Desclée, Bruges 1959, 272 pp.

HILARIÓN LAUTERIUS. — Monje benedictino del s. xv, autor de varios opúsculos marianos, entre los cuales la obra *De corona eius stellarum duodecim eidem Virgini ab omnibus quotidie persolvenda*, Venecia 1494.

HILDEBERTO DE LAVARDIN. — Después de haber sido, con toda probabilidad, monje de Cluny en 1096, fue obispo de Le Mans. Se le desterró tres años después a Inglaterra por motivos políticos, y en 1125 fue trasladado a la sede arzobispal de Tours. Formó parte de los más notables representantes del humanismo francés en el s. xii. En 1100-1101 visitó dos veces a Roma y compuso las «Elegías a Roma» (v. «Italia

Cattolica», a. 1950, n. 2). Dejó, entre otras cosas, un delicioso himno a María (v. Battelli, G., *L'inno alla Vergine di Hildeberto di Lavardin*, en «Città di Vita», 6 [1951] pp. 292-294). Una de las estrofas dice: «Supplicibus — famuli precibus — digneris adesse» (l. c., p. 294).

Se han atribuido erróneamente a H. de L. los discursos editados por Beaugendre en 1708 y reproducidos por Migne (PL 171, 343a-946c): v. Laurentin-Table, pp. 149-150.

HIPÓLITO (S.) ROMANO. — Según los estudios recientes del P. J. M. Hanssens, S. J. (*La liturgie d'Hippolyte*, Orientalia Christiana Analecta, 155, Roma 1959), H. no debe ser ya considerado como romano de nacimiento, obispo, primer antipapa, según parece desprenderse de los documentos, sino egipcio de origen, tal vez de Alejandría, si bien agregado al clero cosmopolita de Roma, y puesto al frente de una de las iglesias urbanas. Aunque furioso adversario de los papas S. Zeferino y S. Calixto, nunca se lanzó hasta el extremo de convertirse en antipapa. Más adelante se adhirió por un par de años al cisma de Novaciano, según refiere S. Dámaso. Se reconcilió después con la Iglesia católica, y parece que murió mártir el 253 o el 257. Eusebio de Cesarea, S. Jerónimo y muchos otros historiadores posteriores citan con grandes elogios sus obras, especialmente las exegéticas, antiheréticas, homiléticas, etc. (PG 10 y 16, 3).

Habla de María en varios fragmentos que han llegado a nosotros.

Ediciones: PG 10, 583-874 (fragmentos); PG 16, 1017-3454 (*Philosophumena*); Hippolytus' Werke (Griechische Christliche Schriftsteller, 1, 3, 4): I, 1: *Die Kommentare zu Daniel und zum Hohenlied*, bajo la dirección de G. N. Bonwetsch, Leipzig 1897; I, 2: *Kleinere Exegetische und Homiletische Schriften*, bajo la dirección de Achelis, ibid. 1897; III. *Refutatio omnium haeresum*, bajo la dirección del P. Wendland, ibid. 1916; IV. *Die Chronik*, bajo la dirección de A. Bauer y R. Helm, ibid. 1929; TUU 26-1a. Véanse los textos marianos en italiano en Bertetto, *Maria nel dogma cattolico*, Turín 1949, pp. 247-251.

BIBL.: D'ALEX, A., *La théologie de St. Hippolyte*, Paris 1906, 215-20 pp.; JOUASSARD, G., *Le premier-né de la Vierge chez saint Irénée et saint Hippolyte*, en «Rev. des sc. rel.», 12 (1932) pp. 509-532 y 13 (1933) pp. 25-37; RAHNER, M., *Hippol. als Zeuge für den Ausdrück Theotokos*, en «Zeitschr. für Kath. Theol.», 1935, p. 73 ss.; 1936, p. 57 ss.

HOLANDA. — El culto de María fue introducido en los Países Bajos en los comienzos de su evangelización, es decir, en la parte meridional hacia el s. iv y en la septentrional en el vii. Fueron apóstoles de este culto los obispos de Maestricht y de Utrecht y, muy especialmente, los santos Servacio († 384), Willibrordo († 739), Amando († 684?), Rabod (900-917) y Ansfred (975-1010), quien proclamó a María por patrona de sus diócesis.

En lo sucesivo fueron los monjes y los frailes quienes fomentaron y desarrollaron más y más este culto. El número de templos dedicados a María, en sola H., ascendió a más de cuatrocientos, y fueron más de doscientas las campanas que llevaban el nombre de Ella. Cerca de veinte fueron las abadías fundadas en varias partes de H. por los Premonstratenses y Nobertinos, todas ellas dedicadas a María. Los escudos de las ciudades (por ej., Maestricht) eran puestos entre las manos de María. Algunas ciudades escogían las fiestas de la Virgen para elegir a sus magistrados. Villas y aldeas, especialmente las exegéticas, antiheréticas, homiléticas, etc. (PG 10 y 16, 3).

La liturgia que se usaba en H. ostentaba no menos de cincuenta magníficas secuencias marianas para las diversas fiestas de María. Además, el «Kyrie» y el «Gloria» de la Misa, en festividades marianas, tenían troyos especiales para ensalzar las glorias de María. Uno de ellos, por ej., decía: «Quoniam tu solus sanctus, Mariam sanctificans; tu solus Dominus, Mariam gubernans; tu solus Altissimus, Mariam coronans.» Este «Gloria de Domina nostra» no fue suprimido hasta pasado el 1570.

En 1280, un tal Hessel, decano de Frisia, se trasladó a la célebre universidad de París, en la que por entonces se disputaba mucho en torno a la Inmaculada Concepción. Hessel asistió a una de estas disputas habida entre dos famosos maestros. Pero justamente

en el día en que se festejaba la Inmaculada el maestro, contrario a este privilegio, en e instante de comenzar sus lecciones públicamente en presencia de sus alumnos fue de repente afectado de mutismo, de modo que no consiguió pronunciar ni una sola sílaba. Ante esta amonestación se arrepintió de su pertinaz oposición y prometió, en lo secreto de su corazón, que si la Virgen le restituía el habla, celebraría siempre con grandísima devoción la fiesta de la Inmaculada. La Virgen oyó su oración, y el maestro recobró el habla. Y se dice que este prodigio produjo tal impresión en Hessel, que lo indujo a convertirse en apóstol celosísimo de la Inmaculada en su patria. El hecho es que en el s. xiv, clero y pueblo holandés celebraban la fiesta de la Concepción, según consta en muchísimos diplomas (v. W. Moll. *Kerkgeschiedenis*, II, III, p. 242. Kronenburg, II, p. 144, v. bibl.). Esta creencia estaba tan arraigada en los ánimos de los holandeses, que ni siquiera el huracán de la reforma logró abatirla. No obstante, sufrió mucho el culto a la Virgen. Hasta se lamentaba de esto una célebre escritora protestante, Bosboom-Toussaint: «Ah, cuántas cosas que eran encantadoras, que eran inofensivas y buenas, fueron destruidas con la reforma... y sobre todo aquel bueno y hasta bello culto de la Virgen Madre» (*Het Luis Lannesse*, II, p. 38). No todos, sin embargo, se dejaron vencer por el torbellino de la reforma. Es digno de notarse el hecho de 19 mártires Gorcomienses que, en el año 1572, padecieron hasta la efusión de la sangre por su devoción a María y fueron a la horca cantando la «Salve Regina». Según manifestó el arzobispo de Utrecht, Mons. Zwysen, en una relación de 1853 a la Santa Sede, a esta devoción hay que atribuir la perseverancia en la fe católica de toda la diócesis de Hartogenbosch.

En 1853, con el restablecimiento de la jerarquía católica y con el apostolado de los PP. Redentoristas, el culto de María volvió a florecer admirablemente. Entre los más célebres mariólogos holandeses es notable Dionisio el Cartujano (v.). Entre los recientes mariólogos se distinguen Van Noort y Derckx. En 1910 se celebró el Congreso

Mariano holandés-belga de Averbode, por iniciativa de los Norbertinos; el segundo tuvo lugar en Maestricht en 1912, y el tercero en Nimega en 1932. En 1947 se celebró en Maestricht un Congreso internacional mariano. Son muy notables las «Jornadas Marianas» de Tongerlo, que vienen celebrándose todos los años desde 1931 (Centenario del Concilio de Éfeso) para el estudio de los problemas marianos. En 1943 las diócesis de H. fueron todas solemnemente consagradas a María. V. también *Literatura Mariana*.

BIBL.: KROMENBURG, J. A. F., C. SS. R., *Maria's Heerlijkheid in Nederland* («Gloria de María en Holanda»), 8 vols., Amsterdam 1904-1914; *Maria's Jeestkring in Nederland*, Amsterdam 1919, 248 pp.; KOENIGERS, A. I., O. C., *Maria in den Eeredienst der Katholieke Kerk*, 3 vols., Amsterdam 1927-1937; SLOOTS, E., O. F. M., *Maria in document en monument, Heemstede 1947*, 176 pp.; POLMAN, H., S. M., *Nederland-Marieland*, en «Standaard van Maria», 24 (1948) pp. 355-365; VAN DRIEL, J. W., S. J., *La gloire de Marie aux Pays-Bas*, en Du Manoir, IV, pp. 471-491.

HONDURAS. — H. tiene por Patrona a N.ª S.ª de la Concepción de Suyapa: tal la declaró, en 1925, el arzobispo de Hombach de Tegucigalpa, con autorización de la Santa Sede. El culto a N.ª S.ª de la Concepción de Suyapa —una pequeña imagen de seis centímetros y medio de altura— tuvo su origen al ser descubierta dicha imagen en un campo por unos indios que venían del trabajo, un sábado por la tarde, en febrero de 1747. La llevaron al pueblo, donde pronto empezó a ser venerada, y después de varios prodigios se le erigió una capilla y más tarde un santuario. También es muy venerada en H. la imagen de N.ª S.ª de Tuticalpa.

BIBL.: ARGÜELLO, F., *Le culte Mariel en Amérique Centrale* (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá) et aux Antilles (Cuba y Puerto Rico), en Du Manoir, V, París 1958, pp. 297-304.

HONORIO III (1216-1227). — Dejó dos extensos discursos para la fiesta de la Asunción, editados en la *Bibliotheca Patristica Medii Aevi*, París 1879, t. II, col. 54-86.

HONORIO DE AUTUN. — Es un teólogo del s. XII, cuyo verdadero nombre se ignora porque quiso él mismo tenerlo oculto («nomen meum volui silentio contegi»). Él se llama «solitario», «escolástico», «sacerdote».

Desarrolló su actividad en Alemania, muy probablemente en Ratisbona. Su producción es abundante. Dejó los siguientes escritos: 1) *De purificatione S. Mariae* (PL 172, 649); 2) *De nativitate B. M. Virginis* (col. 689); 3) *De nativitate B. M. Virginis* (col. 769, repite más brevemente cuanto había dicho en la col. 689, sobre el origen de la fiesta de la Natividad de María); 4) *In Purificatione S. Mariae* (col. 849-852); 5) *In Annuntiatione B. Mariae* (col. 901-907); 6) *De Assumptione B. Mariae* (col. 991-998); 7) *De nativitate sanctae Mariae* (col. 999-1002). En el *Eucharistion sive Liber de corpore et sanguine Domini*, en el cap. III, se pregunta: *Utrum hoc comedatur, quod Maria genuit* (col. 1251-1252). Dejó también el *Sigillum Mariae ubi exponitur Cantica Cantorum* (col. 495-518), donde aplica el Cantar de los Cantares a María. Afirma el hecho de la asunción.

BIBL.: AMAN, E., *Honorius Augustodunensis*, en DthC, col. 139-158; PIOLANTI, A., *O. detto di A.*, en «Enc. Catt.», IX, 138-140; MAROCCO, G., S. D. B., *Nuovi elementi sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «Marianum», 12 (1950) pp. 419-420.

HORAS DE LA B. VIRGEN MARÍA («Horae B. Mariae Virginis»). — Constituían el libro por excelencia de la devoción mariana privada. Contenían, generalmente, el «Cursus» o las secuencias de los evangelios, la oración «Obsecro te» y «O Intemerata», las Horas de Nuestra Señora, las Horas de la Cruz, las Horas del Espíritu Santo, los Siete Salmos Penitenciales, las Letanías, el Oficio de Difuntos y las «Memoriae», o sea, las conmemoraciones de algunos santos. A menudo tienen un alto valor por las miniaturas que contienen.

BIBL.: BOHATTA HANS, *Bibliographie der Livres d'Heures (Horae Beatae Mariae Virginis). Officia, hortuli animae, coronae B. M. V., rosaria und cursus B. M. V. des XV und XVI Jahrhunderts*. Gilhofen und Russeburg, Wien 1909, VI p., 1.º, 77 p., 28 cm.; HOSKINS, E., *Horae beatae Mariae Virginis, or Sarum and York's Primers, with kindred books, and Primers of the Reformed Roman use, together with an Introduction*. Longmans, Green and Co., New York 1901, LIV, 577 (I) f. 23,5 cm.

HUGO DE CLUNY (S.). — Benedictino, abad de Cluny. En 1056 fundaba el monasterio de Marcigny, cerca de Paray-le-Monial, bajo el patrocinio de María. Fijó el número de religiosas en 99: la Virgen,

a quien constituía por su abadesa, debía ser la centésima. Su puesto en el coro estaba indicado con un báculo; en la sala capitular se indicaba con una imagen en la presidencia, vestida de hábito y velo de benedictina; en el rectorio se le servía diariamente la comida que luego era distribuida entre los pobres. Dábasele el título de Nuestra Señora Abadesa. Había una capilla a Ella dedicada bajo ese título, y allí iban las monjas el Viernes Santo a las 3 p.m. para cantar el «Stabat» con la oración de la Compasión y el «Confiteor». Allí tenía lugar la toma de hábito de las novicias, y cuando se llevaba el viático a los enfermos allí se detenía el sacerdote, al regreso, para recitar la antifona «O Maria de qua natus est Jesus». Todo esto estuvo en vigor hasta la Revolución francesa.

BIBL.: PIGNOT, J.-H., *Histoire de l'Ordre de Cluny*, Autun-París 1868, t. II, p. 34.

HUGO DE S. VÍCTOR. — Nació hacia 1096 en Hartingham (Sajonia) y murió en París en 1141. Fue alumno de Guillermo de Champeaux en los años 1115-1118 en S. Víctor de París, de donde llegó a ser profesor en 1125 y director en 1133. Fue filósofo, teólogo y místico, y dejó la profunda impronta de su ingenio en muchas obras (PL vol. 175-177). Como todos los victorinos, se inspira en S. Agustín. Dante lo celebra en el canto XII, v. 133, de su «Paraiso».

Su doctrina sobre la Virgen se halla esparcida por los siguientes escritos: 1) «Explanatio in Canticum B. Mariae» (PL 176, 857-976); 2) «De Beatae Mariae virginitate» (PL 176, 857-876); 3) «Collatio III de Verbo Incarnato» (PL 177, 320-324); 4) «De Assumptione B. Mariae Sermo», o sea, «Canticum de Assumptione» (PL 177, 1209-1222); 5) texto «Egredietur virga de radice Jesse», editado por Baron Roger (*La pensée*, páginas 268-271, v. bibl.); 6) texto «Maria porta» (ibid. p. 271); 7) tres fragmentos de «Miscellanea», es decir: a) 1, 81 (= L. I., Tit. 31), «De eo quod scriptum est: Cum esset Jesus annorum duodecim» (PL 177, 516a-517b); b) 1, 82, «De nuptiis factis in Cana Galilee et de hydrarum typo» (PL

177, 517b-518b); c) 1, 88, «Mysterium de purificatione Mariae-Senectus Simeonis defectus» (PL 177, 520a).

Son dudosos: 1) 3, 110, «De Incarnatione Verbi» (PL 177, 692ac); 2) 6, 24, «De praeparamentis ad Purificationem» (PL 177, 824b-825a); 3) 7, 54, «De quadruplici purificatione» (PL 177, 896ac).

Pertenece a la escuela de H. de S. V. el «Speculum de Mysteriis Ecclesiae» (PL 177, 335a-379d).

Los temas fundamentales tratados por H. de S. V. son: 1) Maternidad divina, 2) Virginitad perpetua, 3) Plenitud de gracia y de belleza, 4) Asociación a Cristo, 5) Asunción, 6) Relaciones con el alma y con la Iglesia, 7) María «porta».

BIBL.: SAGE, A., en Du Manoir, II, 686-693; BARON, R., *La pensée mariale de H. de S. V.*, en «Rev. asc. myst.», 31 (1955) pp. 249-271.

HUNGRÍA. — H., convertida al cristianismo hacia el año 1000 por su primer rey apostólico y mariano S. Esteban, veneró inmediatamente a la Virgen como su gran Señora y Protectora: «Magna Domina et Patrona Hungarorum». Se cree que el rey dio inmediatamente a toda la nación magiar un tinte mariano, de modo que la devoción a María ha sido siempre considerada como la nota característica de los húngaros. El mismo rey fundó la iglesia de N.ª S.ª de Alba Real, colocó la propia corona a los pies de la Virgen, proclamándola Soberana de su reino, y luego renovó esta solemne coronación poco antes de morir. En el recinto fortificado de todos los castillos se hallaban capillitas iluminadas por la luz de muchas lámparas de bronce o de plata maciza, que ardían de continuo, de noche y de día, delante de la imagen de María. La misma imagen llevaban los príncipes palatinos en los combates, y le alzaban un oratorio en su tienda. También el santo rey Ladislao combatía con el rosario envuelto en el brazo o en la espada. Incluso en la bandera nacional se hallaba la imagen de María. Francisco Rákoczi II, aliado de Luis XIV, hizo poner en la bandera esta inscripción: «Matre monstrante viam, Deo duce, pro patria et libertate vivere aut

mori». La imagen de la Virgen se hallaba también frecuentemente en la espada de los soldados húngaros. Escritores húngaros y extranjeros, católicos y acatólicos, están de acuerdo —según ha demostrado el servita húngaro León Szaicz— en reconocer que H. es de una manera enteramente peculiar el «Reino de María». Como tal se la proclama incluso en los diplomas de sus reyes, como, por ej., en el de Bela IV, del año 1252, en el que se dice de María: «Quae nostra, et regni nostri est Domina et Patrona»; y en el de 1259, en el que asimismo se lee: «Quae nostri regni specialis exiitit Domina et Patrona». Las mismas expresiones se leen en un diploma de Esteban V, de 1272, y de Segismundo, rey de Hungría en 1064. Las monedas de oro y de plata, junto a la imagen de la Virgen, llevan la inscripción: «Patrona Regni Hungariae». La «ley pública» de H. del año 1550, en el art. 48, establecía «que la majestad regia no debe en manera alguna permitir que las antiguas insignias del reino de H. sean cambiadas o abolidas: cuiden, por el contrario, que en el reverso de cualesquiera medallas y monedas se ponga la imagen de la B. V. María, según la antigua costumbre de H., etc.». Este antiguo uso lo observaron hasta los príncipes acatólicos de Transilvania (Juan Segismundo Szápolyai, Esteban Bocskai y Gabriel Bethlen), como nos atestiguan muchas de sus medallas. Las mismas banderas de los húngaros debían llevar por un lado el escudo de H. y por el otro la imagen de la Virgen, según se estableció en la dieta de 1741. En las Letanías Lauretanas, después de las otras invocaciones, los húngaros añaden, desde tiempo inmemorial, la de «Patrona Regni Hungariae». La misma invocación se encuentra en los iconos, en los cantos y en las oraciones. Varios obispos y más de cincuenta abadías o conventos húngaros llevan el nombre de la «Magna Domina». El último gran caballero húngaro, Juan Hunyadi († 1456), se dirigió a Buda con un cortejo triunfal después de la cam-

paña de los Balcanes, y en la iglesia de la Virgen depuso ante su altar los trofeos de sus victorias. El rey Matías Corvino, su hijo, hizo grabar en su escudo —que se conserva en la armería imperial de Viena— la siguiente inscripción: «Alma Dei Genitrix Maria, interpella pro Rege Mathia».

Leopoldo I se dirigió, en 1687, con sus dos hijos, después de la toma de Buda, al santuario de María-Völgy y renovó la consagración de H. a la Virgen. En 1699, el domingo dentro de la octava de la asunción, después de haber recibido la sagrada comunión, pronunciaba el voto siguiente, en la catedral de S. Esteban: «Este reino que me ha sido dado por vuestro potente derecho, yo lo ofrezco y lo consagro a vuestra admirable Madre, a la Reina y Soberana de H.» El absolutismo de José II (a fines del s. XVIII) enfrió mucho el culto mariano en H. Contra tal resfriamiento reaccionó enérgicamente el servita húngaro León Szaicz. Francisco I, antes de ser coronado por rey de H., hacía erigir una capilla a la Virgen con la inscripción: «En honor de la Patrona de H.»

Son lugares de peregrinación en H., María-Gyüd, Vac, María-Völgy, María-Radna, María-Pocs (donde Nuestra Señora lloró durante un mes), Csiksomlyo, Sásvár. A la desaparición de la dominación turca, se contaban en H. más de cien santuarios marianos. El célebre santuario de Chestochowa, en Polonia, fue fundado en el s. XIV por dos monjes paulistas de «María Nostra» en U.

Las florecientes congregaciones marianas suman en H., en los últimos años, 170 masculinas y 180 femeninas.

BIBL.: MIHALYI, G., O. Praem., *Szus Mária az Uiszovetsegben*, Roma 1954, 248 pp.; NAGYFALUSY, L., S. J., *Le culte de la Sainte Vierge en Hongrie*, en *Du Manoir*, IV, 1956, pp. 643-670; DAM, S., O. F. M., *Patrona Hungariae*, en «*María e la Chiesa Maria*», Roma 1957, pp. 111-114; *Id.*, *Mysteria vitae B. V. Mariae prout in populi hungarici pietate moribusque repraesentantur*, en «*Alma Socia Christi*», IX, pp. 106-129; CSORBA, T., *Kult Maryiny na Veszrech* (el culto mariano en H.), en «*Homo Dei*», 26 (1957) pp. 938-941; NEVES, M. DAS, «*Regnum marianum*», *A devoção da Hungria a Nossa Senhora*, en «*Itinerarium*», 3 (1957) pp. 33-54.

I

ICONOGRAFÍA MARIANA. — La I. (= descripción de la imagen) se limita, por su naturaleza, a las artes figurativas tanto mayores (pintura, escultura) como menores (orfebrería, miniatura, etc.) y en ella se estudian tanto los motivos por la misma representados, como también los símbolos y las imágenes que se emplean para expresar ideas, personas, etc. El cristianismo, después de un brevísimo período inicial de incertidumbre (debida a la tradición judaica, contraria a las imágenes, y a la tendencia pagana excesivamente favorable a las mismas), se ha servido de una vasta colección de imágenes, ocupando el primer lugar, después de Cristo, la de María. «La pintura (y dígame otro tanto de la escultura) —afirmaba San Basilio— ha de ser para el ojo lo que la palabra es para el oído: instrucción, exhortación, estímulo»; mientras para S. Gregorio Niseno es sencillamente «un libro en colores». En la I. M. tenemos, pues, una especie de mariología que representa diversas escuelas.

Conviene advertir ante todo que ningún pintor o escultor (como tampoco ningún antiguo escritor) nos ha dejado un retrato «físico» de María, según hacía notar San Agustín en su tiempo: Neque enim novimus faciem Virginis (*De Trinitate*, L. VIII, c. 5, PL 42, 951-952). Solamente escritores muy posteriores, comenzando por S. Andrés de Creta (*In Dormit.*, III, PG 67, 1091), trazaron algunos rasgos físicos del rostro de María. Mas, dado que la belleza del alma se refleja en el cuerpo y en sus movimientos, varios autores, comenzando por S. Lucas (el cual en su evangelio se muestra en verdad «pintor de María»), S. Atanasio (en

De virginitate; cf. Lefort, en *Le Muséon*, 42 [1929] pp. 197-275) y particularmente S. Ambrosio (*De virginibus*, L. II, c. 2, PL 16, 220-221), nos han dejado un retrato físico-espiritual de María (v. Leal, J., S. J., *La imagen corporal de la Santísima Virgen en la literatura antigua cristiana*, en «*Est. Ecl.*», 25 [1951] pp. 475-508), fuente de inspiración para innumerables artistas.

Esto supuesto, la historia de la I. M. se puede dividir en cuatro grandes períodos, a saber: desde los orígenes hasta el s. VI; del s. VI al IX; del s. IX al XVI; del s. XVI al s. XX.

I. *Desde los orígenes hasta el s. VI.* Este primero y gran período se puede subdividir en dos: desde los orígenes al s. IV y del s. IV al VI. En el primero prevalece el arte funerario de las catacumbas, centrado, por lo general, en la «Madre del Salvador». En cambio, en el segundo prevalece el arte triunfal y apologetico de las basílicas (además de las catacumbas), centrado generalmente en María «Reina», «Orante», o «Abogada», «Medianera entre Dios y los hombres».

1) Desde los orígenes hasta el s. IV. La primera aparición de María en el arte cristiano se da en la escena de la adoración de los Magos, «primicia de las gentes» en la vocación a la fe de Cristo. Allí se presenta como «Madre del Salvador», es decir, la Madre con el Niño, algo así como en actitud de ofrecerlo al mundo, después de haberlo engendrado. Así se la representa en la llamada «Capilla Griega» del Cementerio de Priscila, en una pintura que se remonta a la mitad del s. II, aproximadamente. Está sentada majestuosamente como reina en un

sillón con alto respaldo. En una cobertura de un sarcófago del s. iv, descubierta recientemente en las excavaciones debajo de la basílica de S. Pedro en el Vaticano, detrás del sillón en el que se sienta majestuosamente la Virgen, en la escena de la adoración de los Magos, hay una gran cruz latina, símbolo de la Redención. Ella aparece, pues, allí como «Madre del Salvador». Este mismo concepto se expresa en la famosísima pintura (del 200, más o menos) de la catacumba de Priscila, donde frente a la Virgen, que estrecha en su seno al Redentor, hay un hombre (Balaam) que apunta tanto a la Madre como al Hijo, sobre quienes brilla una gran estrella (Cristo, la estrella que saldría de Jacob, predicha por Balaam en *Núm. 24, 17*). La estrella de los Magos no es más que un símbolo de la predicha por Balaam, el único profeta pagano (Cf. Kirchbaum, E., *Der Profet Balaam und die Anbetung der Weisen*, en «*Römische Quartalschrift*», 49 [1954] pp. 129-171). Una fusión de la escena de la adoración de los Magos con la profecía de Balaam la tenemos en una piedra sepulcral del s. iiii, que perteneció en otro tiempo a una tal Severa: en ella se ve avanzar a los Magos hacia María y el Niño, mientras el propio Balaam señala la estrella por él predicha.

Habiendo entrado en el arte cristiano como acompañante de Cristo, y, por consiguiente, en segunda línea, bien pronto pasa María a ser representada sola, en primera línea, como reina de las vírgenes, como prototipo del alma consagrada a Dios. La primera de semejantes representaciones se halla en el «cubiculum» de la «velatio virginis» del s. iiii de la catacumba de Priscila.

2) Desde el s. iv hasta el vi. Habiendo cesado el período de las persecuciones, el arte cristiano de las catacumbas pasa a las basílicas. La «Madre de Dios» (Theotókos), proclamada solemnemente en el Concilio de Éfeso de 431, es solemnemente ensalzada. En el arco triunfal de Santa María la Mayor, erigido por Sixto III, hay un ciclo de representaciones en mosaico: la anunciación, la adoración de los Magos, la presentación en el templo y la huida a Egipto, inspiradas en los evangelios canónicos y

apócrifos. María es aquí presentada en el fulgor de su real maternidad. En la escena de la adoración de los Magos, el Niño Jesús está sentado solo, en un gran trono adornado con piedras preciosas y, a ambos lados, sobre dos tronos, se sientan María (vestida de oro y piedras preciosas) y la Iglesia (envuelta en oscura púrpura sobre vestidos dorados, con el rótulo en la mano). Es la primera vez que el arte pone a María en relación con la Iglesia.

En la pintura que representa la adoración de los Magos en S. Apolinar el Nuevo, de Ravena (s. vi), se añade un nuevo elemento, que pone mejor de relieve la real maternidad de María: el trono de perlas enriquecido con un precioso cojín. En la catacumba de Comodilla, en un conocido fresco del s. vi, se representa asimismo a María sentada con el Hijo en el cojín de un trono adornado con perlas. Tiene a ambos lados a los SS. mártires Félix y Adauto, y a sus pies se ve la difunta Túrta con las manos veladas en señal de profundo respeto y veneración. Hay que poner de relieve que, mientras en las representaciones precedentes la Virgen aparecía rodeada de ángeles, aquí, en cambio, se comienza a representarla rodeada de santos, protectores de la difunta Túrta ante el Juez sentado en las rodillas de María.

En el ábside de la basílica eufrasiana de Parenzo (del s. vi), un nuevo elemento acentúa más la real maternidad de la «Theotókos»: sobre el nimbo de María (sentada en un trono adornado con perlas y un cojín) la mano del Omnipotente sostiene una preciosa corona suspendida en el aire encima de su cabeza. Es la corona de los vencedores. Un mosaico muy semejante a éste, de la época de Justiniano (525-65), se halla en la bóveda del ábside central de Santa Sofía, en Constantinopla. En el mismo s. vi se halla por primera vez representada, en la iglesia de Santa María la Antigua, en Roma, «María Regina» (como se la designa en la inscripción), reproducida después, en la Edad Media, innumerables veces.

En el s. iv se comienza también a representar a Nuestra Señora «Orante» o «Abogada» ante Dios, como en las catacumbas

romanas del «Coemeterium maius», en la vía Nomentana, en una pintura de mediados del s. iv. Nuestra Señora (con el Niño) tiene sobre la cabeza un tenue velo y las manos en la típica posición del que ora. Esta misma representación se halla en las doradas vidrieras de los ss. iv y v, que adornaban las tumbas de las catacumbas romanas. En dos de ellas se ve a la Virgen orante entre los príncipes de los apóstoles, S. Pedro y S. Pablo (como en la puerta de madera de Santa Sabina, en Roma, del s. v), en donde los dos apóstoles sostienen sobre la cabeza de María una cruz vuelta hacia abajo, circundada de un círculo o corona. En otras dos la Virgen está sola, entre dos olivos, símbolo de la paz. Es la «Santa María» que en el cielo intercede por sus hijos que luchan en la tierra. También en Oriente, en las pinturas de la cúpula de El-Bagaât, en Egipto, hay una representación de María-Orante (con las manos ante el pecho) que se supone del s. v, reproducida después frecuentemente en la Edad Media.

II. *Del s. VI al IX.* En el Oriente, en Constantinopla, tuvo origen el arte bizantino. Se puede distinguir en él una doble corriente: la teológica, que expresa, por lo general, en vistosos mosaicos, a la «Madre del Señor», la Kyriotissa; y la popular, monástica, que subraya la maternal ternura y la benignidad de la augusta Madre de Dios. Desde Constantinopla, el arte bizantino se difundió por toda Europa.

1) La *Kyriotissa* o Dominadora del mundo, sentada en un trono, vestida de púrpura, con el Niño en los brazos y sobre el seno, se halla en el mosaico del ábside central de Santa Sofía, de Constantinopla, de la época de Justiniano (525-565); en el mosaico absidal de Panaya Kanakaria (en la costa nordeste de la isla de Chipre); en S. Apolinar el Nuevo, de Ravena (del período gótico: 493-530); en la basílica de Eufrasio (h. el 521-558) de Parenzo, en Istria; en Roma, en un fresco de las catacumbas de Comodilla, sobre la piedra sepulcral de la ya mencionada Túrta.

2) La *Intercosora* se presenta de dos maneras: la *Blaquernitissa* y la *Haguiosoritissa*. a) La *Blaquernitissa* (así llamada de

Blaquernes, lugar de una iglesia situada al norte de Constantinopla) representa a la Virgen (con el Niño o sin él) con los brazos abiertos y levantados al cielo, en actitud de interceder por los hombres, reproduciendo así la Orante de las catacumbas. Semejante representación se halla también en la cúpula del ábside de la iglesia de Santa Sofía, de Kiev (en Ucrania), y en muchas esculturas, marfiles, piedras preciosas, sellos y monedas (Cf. Vloberg, en *Du Manoir*, II, pp. 415-420).

En Occidente, en Roma, la Virgen suplicante y orante se halla en el oratorio dalmata o de S. Venancio (quizá del 640 o algo posterior), y en el mosaico mandado preparar para la basílica de S. Pedro por el Papa Juan VII (705-707), «Siervo de la Madre de Dios» (mosaico que se halla ahora en la iglesia de S. Marcos, de Florencia), donde tenemos una combinación admirable de la «Orante» con la «Reina».

b) La *Haguiosoritissa* (así llamada por la iglesia que conserva la «santa casa» *aguias sordis*, en la que se guardaba «el cinturón» de María), o también *Chalkopratissa* (por hallarse dicha iglesia en la plaza de Chalkopratia o Mercado del cobre de Constantinopla), se remonta, según parece, a mediados del s. vi, y es conocida tan sólo a través de una miniatura y de sellos posteriores. La Virgen aparece sola, en pie, en actitud de levantar los brazos con gesto suplicante, para conjurar los castigos o pedir gracias y beneficios.

En Roma hay varios tipos de tales iconos, particularmente el que se venera en la iglesia de Aracoeli.

3) La *Hodiguitria* (o Conductora y Guía en nuestro camino), así llamada por los «Hodègues» (= Guía) al sudeste de Santa Sofía, de Constantinopla, es atribuida por Teodoro el Lector (s. vi) a S. Lucas, asegurando haber sido enviada de Jerusalén a la emperatriz Pulqueria (408-456) por su cuñada Eudoxia. El P. Cl. Henze intentó atribuir de nuevo a S. Lucas el original de la *Hodiguitria* (*Lucas der Muttergottesmaler. Ein Beitrag zur Kenntnis des christlichen Orients*, Lovaina 1948). Con ella se relacionan las diferentes efigies de Nuestra Señora dichas

«de S. Lucas», de las cuales la más célebre es la de Santa María la Mayor, en Roma (Cf. Cellini, P., *La Madonna di San Luca in Santa Maria Maggiore*, Roma 1943). Tiene el rostro ovalado, ojos negros, y estrecha contra sí al Niño cruzando sus brazos sobre el cuerpo del mismo. El tipo primitivo de la Hodigitria, conocido sólo a través de un sello bizantino del museo de Constantinopla, representa la figura de la Madre que muestra al Hijo con la derecha abierta y lo sostiene con el brazo izquierdo. En este tipo, o sea, en la Madre que sostiene al Hijo ya con el uno, ya con el otro brazo (entera o con sólo el busto, en pie o sentada), se inspiró después el arte gótico y el siguiente (Cf. Cecchelli, *Mater Christi*, I, pp. 202-210; Vloberg, en *Du Manoir*, II, pp. 426-470).

La corriente popular o monástica, que surgió inmediatamente después de la célebre querrela de las imágenes, procede de una posterior evolución del precedente tipo teológico poniendo en relación de ternura materno-filial a la Madre y al Niño que Ella sostiene con el brazo. Este tipo presenta también las diversas variantes, a saber: la *Eléousa*, la *Glycophilousa*, la *Galactotréphousa*. a) La *Eléousa* (= Virgen de la ternura) representa al Niño abrazándose afectuosamente a la Madre, juntando su mejilla con la de ella, pasándole el brazo en torno al cuello o acariciándole el mentón o el rostro. La más célebre de este tipo (establecido ya en los ss. XI y XII y muy explotado por los pintores de iconos) es la de Vladimiro (la *Vladimiroshaia*), llevada de Constantinopla a Kiev hacia 1125-30 y trasladada después, en 1395, de la catedral de Kiev (construida en 1161) a la catedral de la «Dormitio» del Kremlin de Moscú, y de ésta trasladada recientemente a la Galería Tretyskov de la misma metrópoli. b) La *Glycophilousa* (= Virgen de los dulces besos) expresa la íntima unión de mente y de corazón entre la Madre y el Hijo. c) La *Galactotréphousa* (= la Virgen lactante) se halla en una celda monástica de Banit en Egipto y en una caverna eremítica de monte Latmos en Asia Menor (ambas de los siglos VI-VII) y también en Roma en un fragmento de escultura del s. VI, hallado en el

cementerio de S. Sebastián. En estos tipos se inspira, según veremos, el arte del primer renacimiento italiano.

Hállase también la Virgen presente en varios episodios narrados tanto por los libros canónicos (Anunciación, Visitación, Nacimiento de Cristo, Presentación de Jesús en el templo, Adoración de los Magos, Huida a Egipto, Bodas de Caná, Crucifixión y Ascensión) como por los no canónicos (apócrifos y tradiciones orales). Tales representaciones se hallan en la cruz de esmalte (de los ss. VI-VII) y en un tejido suntuoso (ss. VII-VIII) que se encuentran actualmente en el museo cristiano del Vaticano, y en muchas tabletas de marfil del mismo período (diseminadas por los diferentes museos). En los frescos de Santa María la Antigua en el Foro Romano, además de la «Virgen con el Niño» (acompañada de Santa Ana con María niña y de Santa Isabel con S. Juan niño), hay dos crucifixiones, una de ellas ejecutada bajo el Papa Zacarías (741-752).

La ascensión de María, representada en una cruz-relicario del gabinete Azyaliuska en Gullochov, se remonta al s. VII. La Virgen nimbada y orante sube al cielo, en medio de los apóstoles. La misma escena se halla en un tejido del s. VII que se conserva en el tesoro de la catedral de Sens. María, en actitud orante, es elevada al cielo por dos ángeles, mientras dos apóstoles alzan hacia Ella los brazos, y los otros ocho están agrupados en semicírculo. En la inscripción se lee: «Cum transisset Maria Mater Domini de apostolis.»

III. *Del s. IX al s. XVI.* Domina en este período el espíritu teológico y didáctico de la iconografía, y se opera —como ha demostrado Måle— una especie de «transposición de la miniatura sobre la piedra», particularmente en las portadas esculpidas de las catedrales góticas consagradas a Nuestra Señora. Se da realce a Cristo, por ejemplo, en Murano, en un bello mosaico del s. XII, que representa a la Virgen con las manos alzadas al cielo, en actitud de intercesión, con la inscripción: «Quos Eva contrivit, pia Virgo Maria redemit.»

Se pueden distinguir, en este período, tres grupos: el de la Madre y el Hijo; el rela-

tivo a los diferentes episodios marianos; y el de los milagros marianos.

1. El primer grupo presenta tres tipos: 1) el de la *Madre majestuosa*, trono de Dios, sede de la sabiduría encarnada, bastante común en las miniaturas, en los tejidos, en los marfiles, en los metales y en las piedras o mármoles; 2) el de la *Madre real*, majestuosamente erguida, regiamente vestida, coronada, con el Niño-Rey en el brazo izquierdo o en el derecho; 3) el de la *Madre afectuosa o dolorosa* que amamanta al Niño, que besa su mano, que junta la mejilla de Él con la suya, etc. En el s. XIV se conoce un solo ejemplo de una espada (símbolo del dolor) que traspasa el corazón de Nuestra Señora, hallándose ésta al pie de la cruz, en una vidriera de Friburgo en Brisgovia.

2. El segundo grupo comprende los diferentes episodios de la vida de María. Se pueden distinguir cinco grupos: 1) escenas apócrifas sobre el nacimiento y primeros pasos de María; la historia de S. Joaquín y Santa Ana, su encuentro en la Puerta de Oro, la presentación de la niña en el templo, el matrimonio de María con S. José; 2) escenas evangélicas desde la anunciación hasta las bodas de Caná (Anunciación, Visitación, Duda de S. José, Nacimiento de Jesús, Presentación en el templo, Adoración de los Magos, Huida a Egipto, Bodas de Caná); 3) escenas evangélicas de la crucifixión y descendimiento de la cruz; 4) escenas evangélicas de la resurrección, ascensión, pentecostés; 5) escenas apócrifas del tránsito, asunción y coronación de la Virgen (nunca representadas antes del s. XII), es decir, o bien la Virgen que se sienta ya coronada, o que es coronada por un ángel (hacia 1250), o por el mismo Cristo. En el s. XV apareció en Francia un tipo dogmático de la Inmaculada Concepción tomado de las palabras del canto «Tota pulchra».

3. El tercer grupo está constituido por los «milagros» (recordemos la colección hecha por Gautier de Coincy) ensalzando la desbordante bondad y misericordia de María, entre los cuales figura el más famoso y popular, o sea, el del renegado Teófilo, esculpido en la portada de la iglesia abacial

de Souillac y pintado en las vidrieras de Mans y de Saint-Julien-du-Sault (Yonne), de Chartres, de Laon y de Beauvais. Basta citar los nombres de Giotto († 1337), que en la capilla de la Arena de Padua inicia los ciclos de la vida de María (multiplicados después extraordinariamente), del B. Angélico († 1455), de los hermanos Van Eyck, de Van der Weyden y de su discípulo Memling, Benozzo Gozzoli († 1497), Gentil de Fabriano († 1428), Juan Bellini († 1516), Mantegna († 1506), Crivelli († 1493), Fray Filippo Lippi († 1469), Guirlandayo († 1494), Andrés del Sarto († 1531), Sandro Boticeili († 1510), Filippo Lippi († 1504), Donatello († 1466), Verrocchio († 1488), Mino de Fiesole († 1484), Pollayuolo († 1498), los hermanos Della Robbia, Lorenzo Credi († 1537), Borgioñón († 1523), Perugino († 1523), etc. Solamente en los ss. XIII y XIV se han contado más de diez mil pinturas, esculturas y grabados de Nuestra Señora (Cf. Müntz, E., *La Renaissance*, t. I, pp. 299 ss.).

Al tiempo del Concilio de Basilea (1439), en el que los teólogos discutieron vivamente el dogma de la Inmaculada Concepción de María, se remonta un antiguo grabado del Alto Rin que representa este misterio: sobre el suelo frondoso y en flor se echa de ver el fruto del pecado arrojado afuera, en tanto que la serpiente infernal se retuerce a los pies de la Virgen, que, rodeada de luz solar, está leyendo las profecías.

En la Edad Media, mientras los exegetas discutían acerca de la «mujer» del cap. XII del Apocalipsis, los artistas veían en ella particularmente a María, como se echa de ver en una espléndida miniatura del «Hortus deliciarum» de la abadessa Herrad de Hohenburg en Alsacia, y en el título del correspondiente capítulo: «De la Iglesia y particularmente de la Virgen María.»

En el s. XIV aparecen las primeras representaciones de «Nuestra Señora de la Misericordia»: María está en pie y alarga su manto con la mano para recoger a los fieles, o más bien a los miembros de alguna asociación u orden religiosa, o también a los habitantes de una ciudad. Es célebre la imagen de N.^a S.^a de la Misericordia de Guirlandayo.

En la primera mitad del s. xv comienza y se desarrolla la iconografía de N.ª S.ª del Rosario, con Lochener, Esteban de Zevio y Pisanello.

En el s. xvi se estableció definitivamente el modelo de la Dolorosa representada sola, de medio cuerpo, y se comienza a representarla con su corazón (a veces con la cabeza) traspasado por siete espadas.

IV. *Del s. XVI al s. XX.* En el s. xvi el arte renacentista llega a su apogeo, especialmente con Rafael († 1520) y Miguel Ángel († 1564). Las representaciones de la Virgen, sin embargo, toman bajo la influencia del humanismo, unas formas excesivas y casi exclusivamente humanas, incluso en algunas de las Vírgenes de Leonardo de Vinci († 1519) y de Rafael. No sin razón el Concilio Tridentino (1563) prohibió «el dar a las santas imágenes atractivos provocativos». Se muestran mucho más espirituales las Vírgenes de los españoles Morales († 1586), Velázquez († 1660), el Greco († 1614) y Alfonso Cano († 1667), particularmente en las diferentes representaciones de la Inmaculada. La Corredentora, junto con la Inmaculada, se convierte en el tema preferido de los artistas del s. xvii: evidente repercusión artística de las disputas teológicas sobre la cooperación de María a la obra de la redención y sobre el singular privilegio de la Inmaculada Concepción, hacia el cual se orientó siempre el sentimiento del pueblo cristiano. Nos parecen dignas de particular relieve la Inmaculada de Ribera († 1652) y sobre todo la de Murillo († 1682). La Corredentora aparece representada haciendo las veces de la «mujer» predicha (*Gén.* 3, 15) como vencedora de la serpiente infernal en las pinturas de Fr. Vanni en el museo del Louvre, de Tiépolo († 1770) en el museo del Prado de Madrid, etc.

El s. xviii es el de la decadencia del arte sacro. Son notable excepción Juan Bautista Tiépolo (1693-1770) con su «Piedad», su «María Niña presentada al Padre Eterno», «la Virgen del Carmen», «la Inmaculada» y «la Asunción».

El s. xix se presenta animado de un movimiento de *verismo* y naturalismo, que despoja a la Virgen de toda espiritualidad,

abajándola al nivel de una hija cualquiera de Eva. «Son más bien —dirá Luis Gillet— buenas *Venus* que buenas *Virgenes*» (*L'Exposition de l'Art chrétien au Pavillon de Marsan*, en «*Revue Hebdomadaire*», 9 de diciembre de 1911, p. 212). Como ejemplos de esta corriente se pueden señalar «la Virgen con la Hostia» de Ingrès († 1867) y «Madonna de Michetti, donada a la reina Elena el día de sus bodas con Víctor Manuel III (1897).

Paralela a esta corriente verista se desarrolla la corriente *purista* afianzada en Roma con aquel grupo de artistas alemanes capitaneados por el convertido Overbeck († 1869), autor del «Triunfo de la Religión en las Artes». A esta corriente pertenece Luis Seitz, autor de los frescos de la vida de María en la capilla alemana del santuario de Loreto. Se le acercan el pintor pratese Antonio Franchi, el bresciano Faustini, Dupré con su «Piedad», Ciseri con el «Sepelio de Cristo», Maccari con las «Letanías Lauretanas» pintadas al fresco en la cúpula de la Santa Casa de Loreto, el lyonés Víctor Orsel († 1850), que decoró la capilla de N.ª S.ª de Loreto en París. A esta corriente mística siguió la escuela benedictina de Beuron (fundada en 1870 por Pedro Lenz, Frère Didier).

Una corriente análoga a la precedente (contra el *verismo*), si bien con tendencias más estéticas que espirituales, es la de los *Prerrafaelistas*, capitaneadas en Londres por el italiano Dante Gabriel Rossetti († 1882), autor de una «María educanda» y de una «Anunciación».

Otros artistas del s. xix, para suplir el defecto de inspiración religiosa, trasladaron la imagen de María del campo místico al poético, con buenos resultados, como hicieron Morelli con su «Mater Purissima», Barabino con la «Madonna della Primavera», la «Madonna dell'Olivio», la «Quasi oliva speciosa in campis», etc.

El siglo xx se nos presenta dominado por cuatro corrientes: la más o menos tradicionalista, la transfigurativa, la simbolista y la deformista.

1. La corriente más o menos *tradicional* es seguida por aquellas escuelas que quie-

ren llevar el arte sacro a su función de sirvienta de la liturgia, como ocurría en las épocas de más fe. Tal es el intento de la escuela del Beato Angélico de Milán. A esta corriente pertenecen, en Francia, Mauricio Denis († 1943) y Jorge Devallières particularmente con sus «Anunciaciones», y en Italia Dossena con sus perfectas imitaciones, y otros.

2. La corriente *transfigurativa* (o transfiguración decorativa), con la intención de liberar el arte del *verismo* materialista, tiende a transformar toda realidad en una visión decorativa, bien transfigurando las figuras, como, por ejemplo, «la Madonna della Spiga» de Prini, o bien haciéndolas aparecer en una atmósfera de fábula o sueño.

3. La corriente *simbolista*, muy semejante a la transfigurativa, tiende a espiritualizar lo verdadero, transformando todo lo sensible en señales o símbolos de cosas suprasensibles. Sobresale entre los simbolistas, Gaetano Previtali con su «Anunciación» y las «Marías en el Calvario».

4. La corriente *deformista*, lógica consecuencia de un símbolo irreal (cual es, por ejemplo, el del futurista Gerardo Dottori), partiendo del presupuesto de que todas las grandes artes han sido deformadoras, afirma que es necesario mortificar la verdad, la belleza y la gracia con el fin de conseguir la última esencia de las cosas y de los hechos.

Merece particular relieve la contribución de las naciones misioneras a la I. M. (Cf. Constantini, Card. Celso, *La Madonna della nuova arte missionaria*, en «*Fide e Arte*», 2 [1954] pp. 129-168).

BIBL.: DE ROSSI, G. B., *Immagini scelte della B. V. Maria tratte dalle catacombe romane*. Roma 1863; ROHAULT DE FLEURY, *La Sainte Vierge. Etudes archéologiques et iconographiques*, en 2 vols., París 1878; WILBERT, I., *Madonnenbilder aus den Katakomben*, en «*Röm. Quart.*», 3 (1889) pp. 290-98; VENTURI, A., *La Madonna. Sviluppo artistico delle rappresentazioni della Madonna*. Milán 1900; MURAZZI, A., *Iconografia della Madonna*. Florencia 1905; CLEMENTI, J. H. M., *La représentation de la Madonne à travers les âges*. París 1909; BASQUIN, A., *Les peintres de Marie*. Bruselas 1911; DHUR, J., *Le Visage de Marie à travers les siècles de l'art chrétien*, en «*Nouv. Rev. Théol.*», 68 (1946) pp. 282-304; VLOBERG, M., *Les types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art byzantin*, en *Du Manoir*, II. París 1952, págs. 403-448; *Les types iconographiques de la Vierge dans l'art occidental*, ibid., pp. 483-540; TEA, EVA, *La Vergine nell'arte*. Brescia 1953; BARGELLINI, P., *La Madonna nell'arte*. Roma, Centro internac. de comparazioni y síntesis (1954); CASSIANO DA LANGASCO, *Nues-*

tra Señora en el arte. I. Desarrollo histórico de la iconografía mariana, en «*Enc. Mar. Theologica*», *Madrid* 1960, pp. 711-722; FALLANI, G., *La Madonna nell'arte*, II, *Interpretazioni antiche del dogma mariano*, ibid., pp. 680-688; KIRCHBAUM, E., *La Madonna nell'antichità cristiana*, en «*Mater Christi*», Colección de estudios marianos, 1957, pp. 433-455; AMANN, A. M., *La Madonna nell'arte orientale*, ibid., pp. 517-556; WEIS, A., *La Madonna nell'arte occidentale*, ibid., pp. 457-516.

IGLESIA. — El tema «María y la I.», con la consiguiente aproximación de la mariología a la eclesiología (una y otra en curso de progresivo desarrollo, especialmente desde 1930), es lo que más ha cautivado en nuestros tiempos la atención y la reflexión de los teólogos. Así la mariología ha aportado nuevas luces a la eclesiología y la eclesiología a la mariología.

Parece que el primero que trató tan sugestivo tema fue Mons. J. E. Laurent (vicario apostólico de Luxemburgo, 1804-1883) en sus seis conferencias sobre «María y la I.» (*Mystères de la sainte Vierge, mère de Dieu*, trad. del alemán, Bruselas 1857). De él dependen Scheeben y muchos otros que se unieron a él. En 1934 el P. H. Rondet, S. J., inauguraba —así puede decirse— con su estudio *La place de la très Sainte Vierge dans l'Eglise* (v. «*Bull. Soc. Franç. Et. Mar.*», 1937-1938, pp. 210 ss.) la serie de las monografías que se fueron sucediendo sobre las relaciones que ligan a María con la I. y viceversa. Nos limitaremos a hacer alusión a las publicadas en Alemania, como las de Koester (*Die Magd des Herrn*, I ed. 1947, II ed. 1954), Semmelroth (*Urbild der Kirche*, I ed. Würzburg 1950, II ed. 1954), A. Mueller (*Maria-Ecclesia. Die Einheit Marias und der Kirche*, I ed. Freib. Schweiz 1951, II ed. 1955), Feckes (en un apéndice a la obra *Das Mysterium der heiligen Kirche*, 1936, pp. 264-278), Schmaus (*Mariologia*, pp. 247-291), Rahner (*Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951), etc. (v. Fernández, D., C. M. F., *María y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana*, en «*Est. Mar.*», 18 [1957] pp. 55-107).

Siguiendo el ejemplo de los mariólogos alemanes, la «*Soc. Franç. Et. Mar.*» dedica a las relaciones entre María y la I. las reuniones anuales de 1951, 1952 y 1953. Tales relaciones se publicaron en tres volúmenes bajo el título de *Marie et l'Eglise*

(v. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap., *María y la Iglesia en la moderna bibliografía francesa*, en «Est. Mar.», pp. 109-125).

La Sociedad Mariológica Española, siguiendo el ejemplo de la alemana y de la francesa, estudiaba el tema en la reunión anual de 1950 y publicaba sus estudios en «Est. Mar.», 18 (1957), 405 pp.

Como remate de los precedentes estudios, la Academia Mariana Internacional elegía en 1958 el tema *María y la I.* como objeto del Congreso Mariano Internacional de Lourdes.

Si el tema es de lo más sugestivo, no es menos vasto, complicado y escabroso. Así no han llegado todavía a un perfecto acuerdo los mariólogos, y en los diferentes modos de ver ciertos puntos, incluso fundamentales, existen algunas divergencias. He aquí un esquema que nos permite abarcar con una simple ojeada toda la amplitud del tema:

María y la Iglesia pueden ser consideradas:

<i>en las fuentes:</i>	<i>en la elaboración teológica:</i>	
1. Magisterio Ecl.	considerando las relaciones existentes entre María y la Iglesia	
2. S. Escritura		
3. Tradición	en general	en particular
	extraordinarias:	
	1. con la Jerarquía	1. apariciones
	2. con los Sacramentos	2. milagros
	3. con la vida de la I.	

I. *María y la I. en las fuentes.*

1. *En el magisterio eclesiástico ordinario.* Desde Gregorio XVI hasta Pío XII han sido varios los documentos del magisterio eclesiástico ordinario que han puesto en evidencia las relaciones que median entre María y la I.

1) *Gregorio XVI.* Quadrio, después de una diligente reseña de varios documentos,

llegó a la siguiente conclusión: «En el cuadro de la mediación universal subrayó la especial y continua protección de María a la I. católica, al Romano Pontífice y a su ciudad episcopal, especialmente contra la herejía, contra los asaltos de los enemigos o cualquiera otra calamidad. Por esta razón reconoce en María el título de «Auxiliadora de la Iglesia». No trató de las otras relaciones que unen a María con la I.» (v. Quadrio, G., *L'insegnamento mariano del Papa Gregorio XVI*, en «Salesianum», 20 [1958] pp. 542-561).

2) *Pío IX*, en sus diferentes documentos marianos, dio especial importancia a la mediación social de la Inmaculada para con la I. considerada como cuerpo visible y social. Semejante mediación social se explica de un modo particular: 1) «intercediendo de continuo por todo el pueblo cristiano» (Aloc. «Inter graves», del 1.º de diciembre de 1864, en «Pii IX Acta», I, p. 594); 2) en la defensa del pueblo cristiano; 3) en la lucha victoriosa contra las herejías de todos los tiempos y contra los asaltos de las fuerzas infernales; 4) en la especial asistencia a la Cabeza visible de la I. y a la Sede Apostólica contra todos sus enemigos. Pío IX, en fin, subraya la distinción y la transcendencia de la Virgen sobre la I., estando Ella «inter Christum et Ecclesiam» (Carta Enc. «Ubi primum», del 2 de febrero de 1849, en «Pii IX Acta», I, 1, p. 164; v. Quadrio, G., *L'Immacolata e la C. nell'insegnamento di Pio IX*, en «Virgo Immacolata», XIII, 1957, pp. 1-24).

3) *León XIII*. Su enseñanza sobre el tema que nos ocupa es bastante rica en elementos doctrinales y ha influido no poco en los documentos posteriores del magisterio eclesiástico. Del atento examen de los diferentes documentos, Quadrio dedujo las siguientes conclusiones: «María, como co-operadora del Hijo en la obra de la redención, ha colaborado eficazmente con el mismo divino Fundador en la constitución de la I., de la cual es con verdad llamada madre.» — «María, como Mediadora de la I. ante el único divino Mediador, ha sido desde los comienzos y es todavía ahora propagadora de la I. y de la fe católica en

el mundo; tutora de la ortodoxia contra todas las herejías, contra las cuales es luchadora invencible; autora y restauradora de la unidad eclesiástica contra todas las divisiones.» — «María, cual potentísima auxiliadora de la I., ha sido y será siempre su invencible baluarte en los peligros y en las calamidades que la amenazan, con particular solicitud para con el Romano Pontífice.» — «María, por su singular posición de mediadora entre Cristo y la I., es, sin duda alguna, lo mismo que nosotros, miembro de la I., pero un miembro supereminente y del todo singular.» — «Aunque León XIII no trató directamente la cuestión del paralelismo entre María y la I., hay, sin embargo, en su doctrina mariana elementos seguros sobre los que se funda dicho paralelismo, desarrollado por Pío XII. Tales son: la común maternidad de María y de la I. para con los místicos miembros de Cristo; la común misión de dispensar a los hombres los tesoros de la redención; un poder, en cierto sentido, común, aunque no idéntico, de magisterio y de dominio» (v. Quadrio, G., *Le relazioni tra Maria e la C. nell'insegnamento di Leone XIII*, I, c., p. 641).

4) *S. Pío X*. En sus diferentes documentos, este pontífice pone muy bien de relieve la misteriosa contribución de María: 1) en el origen o constitución de la I., místico cuerpo de Cristo, del cual, en cuanto Cabeza, es verdadera madre; 2) en el desarrollo o crecimiento interior del cuerpo místico por medio de la gracia de la cual es *principal dispensadora* para cada uno de los miembros; 3) en la expansión exterior de la I. mediante la difusión de la fe cristiana por todos los pueblos y la incorporación de todos a la I.; 4) en la defensa de la ortodoxia de la fe contra todas las herejías, especialmente las de los tiempos modernos; 5) en las luchas y en los peligros del pueblo cristiano; 6) en la especial protección prestada por María a la Cabeza visible de la I., particularmente en los momentos más difíciles. María Santísima es el «Auxilio de los cristianos» (v. Quadrio, G., *La mediazione sociale di Maria SS. nel magistero di S. Pio X*, en «Problemi scelti di teologia

contemporanea», *Analecta Gregoriana*, v. lumen 68, Roma 1954, pp. 361-381).

5) *Benedicto XV*. En algunos de sus documentos, hablando de la mediación de María en la distribución de las gracias, «Pontífice subraya el aspecto «social» o «eclesial» de tal mediación, en virtud de la cual María aparece como poderosísima e incarsable «auxiliadora» de la I. en su origen en su expansión y en su defensa contra los enemigos. Ella suscita, difunde y protege a las órdenes y congregaciones religiosas (v. Quadrio, G., *María Mediatrix e l' Chiesa nell'insegnamento del Papa Benedetto XV*, en «Salesianum», 20 [1958] pp. 562-595).

6) *Pío XI*. De los diferentes documentos marianos de este pontífice se deduce que María, mediadora y madre espiritual de todos los hombres, es también, de manera especial, mediadora y madre espiritual de la católica, cuerpo místico de Cristo, y, por tanto, interviene en la fundación, en la expansión y en la santificación de la I. en la defensa de la unidad de la misma contra los cismas y de la ortodoxia contra los errores; en la victoriosa lucha contra sus enemigos y en la particular protección del Pontífice Romano. Hace resaltar, en fin, el carácter decididamente eclesiológico y principal del título «Auxilium Christianorum» (v. Quadrio, G., *La mediazione sociale di Maria SS. e nel magistero di Pio XI*, en «Salesianum», 17 [1955] pp. 472-493).

7) *Pío XII*. El «Papa mariano» por autonomasia, en sus múltiples documentos marianos, subrayó con insistencia el aspecto social de la mediación mariana, presentando a la Virgen Santísima como madre, soberana, maestra y protectora de la I. Cooperadora a la «fundación de su cuerpo social» (En «Mystici Corporis Christi», AAS 35 [194 p. 204] en sus tres fases sucesivas: el comienzo, con la predicación evangélica; perfeccionamiento, entre los tormentos de la cruz; la promulgación, en el día de Pentecostés (ibíd., pp. 204-208). A la fundación de la I. ha seguido una ininterrumpida asistencia de María en la vida y en la expansión de la misma (ibíd., p. 248). «Ella, por con el místico cuerpo de Cristo, nacido d

Corazón desgarrado de nuestro Salvador, tuvo aquella misma maternal solicitud y primorosa caridad con la que en la cuna cuidó y nutrió con su leche al Niño Jesús» (ibid.). Ella está presente con su ayuda en las luchas y en los peligros del pueblo cristiano, como especialísima protectora de la Cabeza visible de la I. Por lo cual, «todo el mundo invoca a esta madre divina como auxilio de los cristianos» (Disc. del 31 de enero de 1940 a un grupo de nuevos esposos y de Hijas de María. Cf. «L'Osservatore Rom.», 1.º de febrero de 1940) (v. Quadrio, G., *La mediazione sociale di Maria SS. nel magistero di Pio XII*, en «L'Ausiliatrice della Chiesa e del Papa», Turín 1953, pp. 91-125).

Pío XII pone, además, de relieve la clara diferencia que se da entre la cooperación de María y la de la I. a la redención del género humano. Ante todo distingue claramente las dos fases de la redención, o sea, la operación de la redención (la llamada redención «objetiva») y la aplicación de la misma a los individuos (la llamada redención «subjetiva»). Así, por ej., en la enc. «Mystici Corporis Christi» dice que «por ella [la victoria de la cruz] Cristo acrecentó hasta lo infinito el tesoro de las gracias (redención obj.), que en la gloria del cielo distribuye sin interrupción entre sus miembros mortales (redención subj.)» (AAS 35 [1943] 206; v. también: ibid., pp. 206-207; 213; enc. «Mediator Dei et hominum», AAS 39 [1947] pp. 522; 549; 550-551).

El mismo Pontífice pone de relieve, en segundo lugar, la parte de Cristo, de la I. y de María en la redención.

Por lo que se refiere a Cristo, el Pontífice enseña que Él es el Redentor del género humano: «Desde el primer instante de la encarnación, el Hijo del Eterno Padre colmó la naturaleza humana, a la que Él se había unido sustancialmente, de la plenitud del Espíritu Santo, para hacer de ella un instrumento apto de la divinidad en la obra sangrienta de la redención» (enc. «Mystici Corporis Christi», AAS 35 [1943] pp. 206-207). Él es «el Mediador único de gracia y de verdad entre su Padre celestial y el género humano» (enc. «Haurietis aquas», AAS 48

[1956] p. 310). Él es «el Autor de aquella maravillosa armonía entre la justicia divina y la divina misericordia que constituye el misterio de nuestra salvación, el cual trasciende todo lo creado» (ibid., pp. 321-322).

La I. [es decir, el conjunto de los cristianos pertenecientes tanto a la jerarquía como al pueblo fiel] nacida «del costado del Salvador, en la cruz, cual nueva Eva, madre de todos los vivientes (Cf. *Gén.* 3, 20)» («Mystici Corporis Christi», l. c., p. 205), es la «dispensadora de la sangre de la redención» («Haurietis aquas», l. c., p. 333). «Murriendo en la cruz, Él [el Redentor] comunicó a su I., sin contribución alguna de su parte [nihil ea conferente], el inmenso tesoro de la redención. En cambio, cuando se trata de la distribución de semejante tesoro, no sólo comparte con su Esposa inmaculada la obra de la santificación de las almas, sino que quiere que éstas nazcan, por así decir, de su propia obra» («Mystici Corporis Christi», l. c., p. 213). Enseña, pues, Pío XII claramente que la Iglesia «no participa en lo más mínimo» en la llamada redención «objetiva», y que toda la acción de la I. se limita a la llamada redención «subjetiva», o sea, a la aplicación de los frutos de la redención. Y es en esto precisamente en lo que se distingue María Santísima —según Pío XII— del resto de la I., puesto que Ella, y sólo Ella, fue la generosa asociada del Divino Redentor («Munificentissimus Deus»: Cf. AAS 42 [1950] p. 788) en el mismo momento en que el Hijo su Redentor llevaba a cabo la llamada redención objetiva; por lo cual, «aun siendo verdad que también la Beatísima Virgen, como nosotros, es miembro de la I., no lo es menos que Ella es un miembro del todo singular [«membrum plane singulare»] del místico cuerpo de Cristo» (Radiomensaje del 24 de octubre de 1954 al Congreso Mariológico Internacional: Cf. AAS 46 [1954] p. 199). Ha aclarado, pues, Pío XII en muchos lugares la asociación y la cooperación de María Santísima a la llamada redención objetiva (v. *Mediadora*), además de su cooperación a la llamada redención subjetiva (propia de la I.) (v. Pilote, G.-R., *La coopération de Marie et de l'Eglise à la rédemption*

tion selon les enseignements de Sa Sainteté Pie XII, en «*María et Ecclesia*», IV, páginas 483-523).

2. En la *Sagrada Escritura*. Los textos que, según los teólogos, sirven de fundamento para las relaciones entre María y la I. son: *Gén.* 3, 15; *Jn.* 2, 1-11; 19-25; *Ap.* 12, 1 ss.: son textos íntimamente entrelazados. De ellos, tomados en su primer significado, se deduce que María, por ser madre física de Cristo, es su asociada en la obra de la salvación de la humanidad, y también madre espiritual de la Iglesia. Esta es la idea de fondo contenida en dichos textos bíblicos. Esta maternidad espiritual de María para con la I. sirve de base a las principales analogías que nos permiten relacionar a María con la I., en análoga visión, es decir, la I. puede llamarse madre espiritual a imitación de María y en dependencia de María; victoriosa adversaria de Satanás a imitación de María y en dependencia de María; destinada a la gloria celestial a imitación de María y en dependencia de María. Según Bouyer (v. bibl.), los temas bíblicos relativos a María, esto es, a la madre del Mesías, a la esposa del Señor y a la Sabiduría divina, son, al mismo tiempo, temas eclesiológicos (*Le Trône...*, p. 14, v. bibl.).

BIBL.: BRAUN, F. M., O. P., *Marie et l'Eglise d'après l'Écriture Sainte*, en «Bull. Soc. Mar. Franc. Et. Mar.», 10 (1947) pp. 1-21; PEINADOR, M., C. M. F., *Estudio sintético-comparativo de los textos escriturísticos que fundamentan las relaciones entre María y la Iglesia*, en «Est. Mar.», 18 (1957) pp. 127-155; BOUYER, L., *Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, París 1957; FLEISSENKEMPER, R., SS. CC., *Das Verhältnis der Kirche zu Maria gemäß dem Schrifttum des hl. Johannes*, en «*María et Ecclesia*», 30 (1959) pp. 1-38; KASSING, A., O. S. B., *Der heilgeschichtliche Ort Mariens in der Kirche nach Apk 12*, ibid., pp. 39-60; SPEDALERI, F., S. J., *María et Ecclesia in Apocalypsi XII*, ibid., pp. 61-70.

3. En la tradición. El primero en representar a la I. en Eva (en el paralelismo Eva-María) fue el autor de la II Carta de Clemente. Éste, seguido después por Tertuliano (en el *De anima* 43, 10, ed. Waszink, Amsterdam 1947, p. 60), es el primero que expone la idea de que Cristo es «el Hombre» y la I. es «la mujer», aludiendo a *Gén.* 1, 27, y a S. Pablo (*Ef.* 5, 31-32). En efecto, tenemos en el *Gén.*: «Pecit Deus hominem masculinum et feminam.» Y en S. Pablo:

«Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia» (*Ef.* 5, 31-32). La I. aquí está representada en Eva, y a título de esposa. Así, pues, además del paralelismo Eva-María, surge también el paralelismo Eva-I. En su origen ambos paralelismos se hallan claramente separados: María, acogiendo la palabra de salvación, toma la parte que correspondía a Eva antes de la caída; la I., sacada del costado del nuevo Adán (*Jn.* 2, 21 paralelo a *Jn.* 19, 34), toma la parte que correspondía a Eva antes de la caída, convirtiéndose en «la ayuda» de Adán al que era semejante (*Gén.* 2, 18) y mediante él, en la madre de todos los vivientes (*Gén.* 3, 20). Pero pronto se unen ambos paralelismos Eva-María y Eva-I.: María, lo mismo que la I., se convertirá según enseña S. Epifanio (h. el. 377), en e *Panarion* (78, 88, PG 42, 728), en la «madre de los vivientes» (como se insinúa enigmáticamente en *Gén.* 3, 19); y sólo en e s. XII se convertirá en «la ayuda semejante a él» (*Gén.* 2, 18). Al final de este desarrollo se unen el paralelismo Eva-María y el Eva-I. y la I., en su obra de salvación (opuesta a la obra de ruina de Eva) aparecerá sistemáticamente unida a María y subordinada a Ella. María aparece como anillo de conjunción entre Cristo y su cuerpo místico, que es la I. Los escritores del s. XII expresan con imágenes concretas los diversos aspectos de la acción medianera de María. La más célebre de estas imágenes es la del acueducto atribuida a S. Bernardo. Cristo es la fuente de agua viva que debe dar de beber a la I. y a sus miembros; pero esta agua no llega a ellos más que por un acueducto, María. Cristo es el «sol» de justicia, la I. es la «luna» que recibe de Él toda su luz; pero no la recibe directamente, sino indirectamente, a través de María, la «mujer vestida del sol» con la «luna» bajo los pies. La mediación mariana se desarrolla, pues, paralelamente a la mediación de la I. Todos estos bosquejos se encuentran ya «en germen» en los primeros Padres y se derivan todos de la misma raíz: Eva-María (v. Hay que decir, sin embargo, que el paralelismo Eva-I. (que es una idea antigua en doctrina patristica) no ocupó jamás un pie

to de primer plano entre los padres. Ellos no identificaban del todo (como pretenden algunos autores alemanes) a María con la I. Según los padres, la I. es una imitación o reflejo de los privilegios marianos. De la simple analogía establecida por los padres entre María y la I., no se puede deducir que según ellos la I. sea corredentora, madre, virgen, etc., como lo es María, sino de un modo muy diverso, como lo es también María.

Y por lo que se refiere a los escritores latinos medievales, estamos muy lejos de hallarnos ante una doctrina común y universal. La idea de María, prototipo de la I., no sólo no constituye el tema central de la mariología medieval (como han pretendido algunos mariólogos alemanes), sino que ni siquiera constituye una de las mayores preocupaciones. Esta idea fue reconocida, en el correr del tiempo, como «esencialmente teológica», como una idea que ofrecía la ventaja de plantear, bajo nuevos aspectos, los viejos problemas mariológicos. Quedaba, por consiguiente, para la teología especulativa y sistemática la tarea de determinar las relaciones precisas entre María y la I.

Para los escritores latinos medievales la Virgen es el prototipo o figura de la I. en sus cualidades fundamentales de «esposa», «madre» y «virgen». Según dichos escritores, María es, además, la «portio praecipua Ecclesiae», «eminentissimum membrum», el «lazo» o «cuello» que une a Cristo con la I.

BIBL.: COATHALEM, H., S. J., *Le parallélisme entre la Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle*, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Roma 1954 (presentada como tesis doctoral en teología en 1939); HOLSTEIN, H., S. J., *Marie et l'Eglise chez les Pères antérieurs*, en «Bull. Soc. Franc. Et. Mar.», IX (1951) pp. 11-25; MÜLLER, A., *L'Unité de l'Eglise et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV^e et V^e siècles*, ibid., pp. 27-38; FRENAUD, G., O. S. B., *Marie et l'Eglise d'après les Liturgies latines du VII^e au XI^e siècle*, ibid., pp. 39-58; BARRÉ, H., C. S. Sp., *Marie et l'Eglise du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand*, ibid., pp. 59-143; SOLÁ, F. DE, S. J., *María y la Iglesia en los Padres Orientales*, en «Est. Mar.», 18 (1957) pp. 169-186; SOLANO, J., S. J., *María y la Iglesia en los Padres Occidentales*, ibid., pp. 187-206; PALMA, M., *María y la Iglesia según Juan de Segovia y Juan de Torquemada*, ibid., pp. 207-230; LLOPART, Sr., O. S. B., *María-Ecclesia. Observaciones in argumentum iuxta Patres praecipuos*, en «María et Ecclesia», 3 (1959) páginas 81-108; KRÜGER, P., *María und die Kirche in der älteren syrischen Väterliteratur*, ibid., pp. 109-136; SÖLL, G., S. D. B., *María und die Kirche bei den griechischen Vätern seit Cyrill von Alexandrien*, ibid., pp. 137-162; HORN, J., *María est typus Ecclesiae se-*

cundum Patres, imprimis secundum S. Augustinum et S. Augustinum, ibid., pp. 163-199; DIETZ, J., O. S. B., *María und die Kirche nach dem hl. Augustinus*, ibid., pp. 200-239; RIEDINGER, H., *María und die Kirche in den Marianischen höflichen-Kommentaren des Mittelalters*, ibid., pp. 241-289; SPILKER, R., O. S. B., *María-Kirche nach dem höflichen-Kommentar des Rupertus von Deutz*, ibid., pp. 291-317; FRIES, A., C. SS. R., *Des Albertus Magnus gedanken über María-Kirche*, ibid., pp. 319-374; BAUDUCCO, F., *De María et Ecclesia apud Dionysium Carthusianum*, ibid., páginas 375-388; BROSCHE, J., *María als bild und güte der Kirche nach der lehre der deutschen theologen des 19. Jahrhunderts vor M. J. Scheeben*, ibid., pp. 469-518; SEBASTIAN, W., O. F. M., *La coopération de Marie et de l'Eglise à la rédemption selon les Pères de l'Eglise*, en «María et Ecclesia», IV, pp. 35-66.

II. *María y la I. en la elaboración teológica.* Basados en datos bíblicos positivos y tradicionales, y a la luz del magisterio de la I., los mariólogos han procurado precisar las relaciones de analogía entre María y la I., considerando así el fundamento como el desarrollo de dicha analogía.

1. *El fundamento* de tales relaciones, es decir, de la analogía entre María y la I., se basa, según el P. Nicolás, en dos cosas: 1) en la posibilidad de considerar, tanto a la una como a la otra, como criaturas sobrenaturales; 2) en el hecho de que, tanto la una como la otra, están ordenadas al Verbo Encarnado en cuanto tal, ordenación que las define en su ser sobrenatural y de la que se derivan sus atributos y propiedades (v. *Introduction à nos travaux sur la Vierge et l'Eglise*, en «Bull. Soc. Franc. Et. Mar.» [1951] p. 4).

Aunque miembro de la I., María es «anterior» a la I. Ella, a diferencia de los personajes del A. T., pertenece a la I. como miembro en el que se resume toda la I., en el momento de la anunciación, de manera que la I. cristiana procede de Ella, de esta primera «cristiana». Por lo tanto, María es anterior a la I. y la precede: «illa [María] praecedit, haec [la I.] sequitur» (Serlo de Savigny, *Sermo in Assumpt.*, I, ed. Tissier, p. 115; en Barré, *Marie et l'Eglise du Vénérable Bède à S. Albert le Grand*, en «Bull. Soc. Franc. Et. Mar.», 1951, p. 92).

En efecto, María precede a la I. en la relación que contrajo con el Verbo Encarnado. Ella no es un miembro común de la I., que participe de una relación común, por muy privilegiada que sea, con Cristo. Está unida al Verbo Encarnado con una

relación de verdadera y propia maternidad, y por tanto de un modo del todo particular, único, propio de Ella sola, de modo que lleva consigo una maternidad de naturaleza en relación con las relaciones de gracia que unen a todo el resto de la I. con Cristo. Así, pues, mientras María está constituida en su ser sobrenatural (en su personalidad) por su relación de maternidad divina, la I. en cambio está constituida en su ser sobrenatural (en su personalidad) por medio de la gracia. Esa misma gracia que la Virgen tiene con plenitud (superior a la gracia de toda la I.), no la recibe, como todos los demás, a través de la I., sino que la recibe directamente de Cristo (en vista de la divina maternidad, que es la razón de su preservación de la culpa y la medida de la gracia). Por tanto, mientras María, por razón de su maternidad divina (de esa especial y singular relación con el Verbo Encarnado), pertenece al orden hipostático (al orden de Cristo), la I., en cambio, pertenece al orden de la gracia (es decir, el orden de la I., el de todos los otros miembros de la I.). No depende, pues, de la I. el que María sea esencialmente lo que es. Más que dentro de la I., Ella está en la cúspide de la misma, y trasciende, por tanto, a todos los demás miembros de la I.

2. *Desarrollo de la analogía*, es decir, del paralelismo entre los atributos de María y los de la I. Se pueden establecer estos principios: a los principales atributos y misterios de María corresponden análogos atributos y misterios de la I., de manera que María es el prototipo de la I.

1) *Misterio* María, misterio la I., por ser ambas criaturas sobrenaturales;

2) *Santa* e inmaculada María, santa e inmaculada la I.;

3) *Madre* María (madre del Cristo total, madre física de la Cabeza y madre espiritual de los miembros), madre la I. (madre espiritual de los miembros de Cristo);

4) *Madre-Virgen* María y madre-virgen la I., ambas fecundadas por el Espíritu Santo;

5) *Esposa de Cristo* María (en la regeneración de la humanidad) y esposa de Cristo la I. (en la regeneración sobrena-

tural de cada uno de los miembros de la I.).

Junto con estas semejanzas se tienen en cuenta también las desemejanzas. Se trata, en efecto, de analogía (y por tanto de semejanza unida a desemejanza) y no de univocidad. La I. no puede llamarse en sentido verdadero y propio madre de Cristo como María; María, además, tuvo parte activa en la llamada redención objetiva; mientras que la I. (junto con María) tiene una parte activa solamente en la llamada redención subjetiva, o sea, en la aplicación de la redención a cada uno de los hombres. (Recuérdense las enseñanzas de Pío XII.)

III. *Relaciones entre María y la I. en general.* Estas relaciones pueden reducirse a tres: madre de la I., reina de la I. y mediadora entre Cristo y la I.

1) María, ante todo, es verdadera madre espiritual de la I. El Verbo Encarnado en el momento mismo de su encarnación atrajo a sí a todo el género humano y se constituyó en cabeza suya, precisamente en cuanto Dios-Hombre; por tanto, nos redimió en cuanto hombre con actos de valor infinito, por ser actos procedentes de una persona divina. Según esto, María es verdadera madre (física) de Cristo nuestra Cabeza, ya que Ella hizo posibles los actos y funciones capitales de Cristo. Ahora téngase en cuenta que, como madre del cuerpo místico, María está adornada de una gracia y de una santidad únicas, y es amada de Dios por ser madre de su Hijo encarnado, y madre de la cabeza del cuerpo místico.

Pero además de madre (físicamente) de la cabeza del cuerpo místico, María es también madre (espiritual) de los miembros del cuerpo místico de Cristo, y por tanto es verdadera madre espiritual de la I.

2) María es también «reina» de la I., a causa de la primacía y del dominio que tiene sobre ella.

3) María es, en fin, «mediadora» entre Cristo y la I., «inter Christum et Ecclesiam» (S. Bernardo, citado, como hemos ya dicho, por Pío IX, «Ubi primum» del 2 de febrero de 1849), en el sentido de que todo lo que va encaminado a la I. pasa, por libre dispensación divina, a través de María.

Por todo lo cual vemos que no se puede, en modo alguno, identificar a María con la I. (como quería A. Müller) reduciendo la misma gracia de la maternidad divina al orden común de la gracia, de manera que entre la maternidad de María (en lo que se refiere a Cristo y a los cristianos) y la maternidad de la I. (en lo que se refiere a los cristianos) no habría ninguna diferencia específica o esencial. María, según Müller, no sería más que «la perfección absoluta de la I., de la incorporación a Cristo y de la cooperación materna del hombre con Dios en la obra de la salvación». María está ligada a Cristo con una relación del todo diferente (única, singularísima) de aquella con la cual está ligada a la I. con todos sus otros miembros: la relación de verdadera y propia maternidad, por haberlo engendrado en sentido propio y verdadero. Y si se dice, a veces, que también la I. es madre de Cristo (y por consiguiente ligada a Él por una relación de maternidad), no se dice en un sentido propio, sino sólo metafórico, figurado. Esta maternidad espiritual de la I. está fundada precisamente en la maternidad física y propia de María.

María, considerada bajo un aspecto, se asemeja más a Cristo que a la I.; mientras que, bajo otro aspecto, se asemeja más a la I. que a Cristo. María naturalmente forma parte de la I., pero está también por encima de la I. En efecto, si se considera a la I. como cuerpo místico de Cristo, del que Cristo es la cabeza, y por tanto si se considera como la que saca de Cristo su unidad, su vida, su ser sobrenatural, María, sin duda, forma parte de la I. Si, en cambio, se la considera en cuanto que transmite a la I., místico cuerpo de Cristo, la vida de Cristo cabeza, entonces se halla entre Cristo y la I., o sea, pertenece a la I., pero es también distinta de ella.

Suponiendo, pues, que María pertenece a la I., los mariólogos tuvieron cuidado de investigar el puesto de María en la misma, sin llegar aún a un acuerdo: para algunos María en el cuerpo místico de Cristo sería una especie de «cabeza secundaria» (expresión contradictoria); para otros, en cambio, sería el «corazón» (G., *Mariología*, III, II ed.,

Roma 1948, pp. 349-367). En resumen: conviene evitar los dos extremos opuestos: el de ensalzar a María al nivel de Cristo (por exceso) o el de rebajarla al nivel de todas las demás criaturas (por defecto).

IV. *Relaciones entre María y la I. en particular.* Estas relaciones pueden considerarse subdivididas en dos clases: ordinarias y extraordinarias:

1) *Relaciones ordinarias.* Podemos considerar tres cosas: 1) la jerarquía o sacerdocio (v. *Orden sacro y María*); 2) los sacramentos (v. *Sacramentos y María*); 3) la vida de la I. y cada uno de sus miembros (v. *Mediación*, naturaleza de la cooperación de María Santísima en la aplicación de los frutos de la redención). María colabora en la consolidación y propagación de la I. (v. *Misiones y María*) y en la preservación de la misma de todo error (v. Fenton, C., *De Maria eiusque munere in fide catholica tuenda propagandaque iuxta scripta Summorum Pontificum a Gregorio XVI ad Pium XII*, en «*María et Ecclesia*», 2, 1959, pp. 297-327).

2. *Relaciones extraordinarias.* Se verifican de dos maneras: 1) con las apariciones de María (v. *Apariciones*); 2) con muchos milagros obrados por Ella en todo tiempo y en todo lugar (v. *Milagros y María*).

BIBL.: Una bibliografía completa sobre el tema *María y la I.* nos la da LAURENTIN, R., en «*El. Mar.*», 9 (1951) pp. 145-152; 11 (1953) pp. 170-171. Tenemos además: LAMIRANDE, E., O. M. I., *Coopération de Marie et de l'Eglise à la rédemption. Introduction générale d'après les théologiens contemporains*, en «*María et Ecclesia*», IV, pp. 1-34; GUINDON, H. M., S. M. M., *Coopération de Marie et de l'Eglise dans l'application des fruits de la rédemption*, ibid., pp. 42-443; THORÉ, P. E., *Coopération de Marie et de l'Eglise à la rédemption. Conséquences pour la piété*, ibid., páginas 445-466; CANZIANI, L. M., *María SS. e la Chiesa*. Ed. Ancora, Milán 1959, 284 pp.

IGNACIO (S.) DE ANTIOQUÍA. — Es el más antiguo de los Padres que escribieron sobre María. Fue el segundo sucesor de S. Pedro en la cátedra episcopal de Antioquía (entre el 70 y el 107, año de su muerte). Habiendo sido condenado «ad bestias» por la fe de Cristo, fue trasladado a Roma, donde sufrió el martirio. Durante el viaje escribió algunas cartas, de las que siete son con toda seguridad auténticas (a los Efesios, Magnesios, Tralianos, Romanos, Filadelfios, Esmirniotas y a Policarpo). En su carta «a

los Efesios», I. de A. escribe: «Nuestro Dios Jesús, el Ungido, fue llevado por María en su seno conforme a la economía de Dios, del linaje de David; por obra, empero, del Espíritu Santo» (*Efesios* 18, 2; Cf. Ruiz Bueno, D., *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid [1950] p. 457). La «economía de Dios», según la doctrina de I. de A., se refiere al plan de salvación tal como existía en la mente de Dios, expresado por Moisés en el cap. III del *Génesis*, al principio del mundo y realizado, en la plenitud de los tiempos, por Cristo y María Virgen su Madre (*Efes.* 19; Ruiz Bueno... p. 458).

Son apócrifas las cartas de I. de A. *Ad sanctam Mariam Virginem* (PG 5, 943c-944c) y la carta de respuesta de María a I. de A. (PG 5, 945a-946a). Estas dos cartas no están en el texto griego. Se posee solamente un ms. latino que sólo se remonta al s. XII (Cf. Bardenhewer, *Geschichte der Allkirchlichen Litterature*, Herder, t. I, Friburgo en B. 1902, § 12, 6, p. 140).

BIBL.: CECCHINI, A., O. S. M., *María nell'economia di Dio, secondo I. di A.*, en «*Marianum*», 14 (1925) pp. 373-383; VONA, C., *Il testo cristologico di S. I. di A.: Eph. 19, 1, nella tradizione di alcuni ecclesiastici*, en «*Euntes Docete*», 9 (1956) pp. 64-92.

ILDEFONSO (S.) DE TOLEDO. — Nació en Toledo hacia el 607, y después de haber sido monje y abad en el monasterio de los SS. Cosme y Damián, fue elegido obispo de su ciudad natal. A la infatigable labor pastoral unió una intensa actividad literaria. Murió el 23 de enero del 667. Se distingue, sobre todo, por una ardiente y apasionada devoción a María. Lope de Vega lo llamó: «El capellán de la Virgen.» Y esto mismo dicen también ciertas expresiones suyas que se leen en el *Liber de Virginitate perpetua S. Mariae contra tres infideles* (PL 96, 53-110), obra seguramente auténtica, cuales son, por ejemplo: «Praedicem Te donec praedicanda es... laudem Te donec laudabilis es, serviam Tibi donec serviendum est gloriae tuae... diligam Te donec diligenda es» (63-11). Osa hablar de Ella porque «fide provocor, amore impellor, admiratione delector...» (col. 138, 3-139, 16): «refertur ad Dominum quod servitur ancillae; sic redundat ad Matrem quod impenditur Matri» (167, 10);

«ut comprober servire Deo, dominio Matris eius super me in testimonium quaero (167, 12). «Quam prompte servus huius Dominae effici concupisco, quam fideliter servitutis huius iugo delector, quam plene famulare huius imperiis opto» (65, 13).

En dicho tratado se puede lógicamente distinguir un prólogo, tres partes y una conclusión. En el prólogo, I. manifiesta su intención y los motivos que le impulsaron a componerlo. En la primera parte confuta tres herejías (la de Joviniano, la de Elpidio y la de un judío que, además de negar la virginidad de María, negaba también su maternidad divina) y expone, al mismo tiempo, la verdadera doctrina sobre la virginidad de María (cc. I y III). En la segunda parte desarrolla una especie de «Tratado de Cristología» en el que prueba, con textos escriturísticos, la divinidad y la mesianidad de Cristo (cc. IV-IX). En la tercera parte hay una especie de «Tratado de Mariología» dividido en dos puntos fundamentales: 1) el estudio de la maternidad original y de las grandezas que de ella se derivan; 2) «acuño» debido a María Reina del universo concretado en la «servidumbre mariana» fundada sobre el dominio universal que tiene María por dos títulos: a) por ser «Madre de Dios»: «Servire Filio tuo e Tibi... illi sicut Deo, tibi sicut Matri Dei» (163, 4); b) como cooperadora a nuestra Redención: «illi sicut Redemptori meo, tibi sicut operi Redemptionis meae» (163, 8). I. e verdaderamente «el Doctor de la Realeza de María y de la esclavitud mariana». Bajo este aspecto supera a todos los Padres que I han precedido, tanto orientales como occidentales.

«La crítica de todos los matices está de acuerdo en reconocer que el libro *De Virginitate* es el punto de arranque de la teología mariana en España y aun en ciertos aspectos de la de otros países» (Madoz, J. S. J., *S. I. de T.*, en «*Est. Ecl.*», 26 [195: p. 498, nota 92]. Este juicio no nos parece exagerado. Es el escrito latino más extenso y más denso que se conoce dedicado exclusivamente a María.

La influencia de S. I. en los escritores que lo han seguido, particularmente «

Agustín Bartolomé de los Ríos (Cf. Gutiérrez, S., O. E. S. A., *La Esclavitud mariana en sus fundamentos teológicos*, Madrid 1945, p. 347) y en S. Luis M. Grignon de Montfort (*Tratado de la verdadera devoción a María Santísima*) es notable. En 951, Gotescalco, obispo de Puy, envió al presbítero Gómez a España para que adquiriera un ejemplar de la obra de I.; más tarde Hermann de Tournai y otros hacían averiguaciones sobre dicho texto, etc. (Cf. Barré, H., en «*Marianum*», 21 [1959] p. 407).

Parece ser auténtico el *De cognitione baptismi* (PL 96, 111a-172c: habla de María en los cc. 40-44, col. 129c-131b): v. Laurentin-Table, p. 140. Hay que tener también presentes las piezas litúrgicas del santo (en la misa mozárabe de la Asunción y en las oraciones marianas del Oracional visigótico) olvidadas por Cascante (v. bibl.). Es evidente la dependencia de I. de T. de S. Isidoro de Sevilla († 636). No son auténticas las 13 homilias que le atribuye Migne (PL 96, 239a-284c). Según el P. Barré, parece que todas ellas, a excepción de las homilias 7, 8 y 13, deben situarse entre el s. ix y el xi («*Bull. Soc. Franç. Et. Mar.*», 7 [1949] pp. 74-75).

La homilía 13, considerada por algunos como auténtica, no sería otra cosa, en opinión de Barré, que un «centón de centones» (l. c., p. 406; v. también «*Rev. Bénéd.*», 1957, pp. 10-29). No es tampoco auténtico el *Libellus de Corona Virginis* (PL 96, 285a-318c), perteneciente a un autor desconocido, probablemente del s. xii (v. Laurentin-Table, p. 142).

BIBL.: BLANCO GARCÍA, K., *San I. De Virginitate Beatae Mariae. Historia de su tradición manuscrita: texto y comentario gramatical y estilístico*, Madrid 1937; III ed., Zaragoza 1954; EMMEN, A., O. F. M., *S. Ildelmus et Immaculata Conceptio*, en «*Estudios Franciscanos*», 51 (1954) pp. 304-309; CASCANTE, J. M., *Doctrina Mariana de S. I. de T.*, Casulleras, Barcelona 1958, 355 pp.

IMPECABILIDAD DE MARÍA. — No sólo de la culpa original, sino también de toda culpa actual se vio María inmune durante toda su vida terrenal. La Virgen no sólo no pecó nunca en realidad, sino que ni siquiera podría haber pecado, porque —según se expresan los teólogos— estuvo «confirmada en gracia». Asentaremos, pues,

dos cosas: el hecho dogmático de tal i. y la naturaleza del mismo.

I. *El hecho dogmático de la i. de María.*
1) Los primeros en negar la inmunidad de toda mancha de pecado actual de María fueron algunos judíos y paganos de la segunda mitad del s. ii, quienes para desacreditar a Cristo echaron el fango sobre la madre presentándola como una mujer de mala vida (Cf. Tertuliano, *De spectaculis*, c. XXX, PL 1, 662a; Orígenes, *Contra Celsum*, I, 28-38, PG 11, 713a-739a), etc.

Incluso Tertuliano (*Adv. Marcionem*, L. IV, c. 19, PL 2, 204B ss.) y Orígenes (Cf. Vagaggini, *La Mariologia d'Origene*, pp. 15, 39-57), no obstante haber reaccionado vigorosamente, admitieron en María cierta deficiencia, una especie de fluctuación en la fe. Orígenes vio en la «espada de dolor» predicha por Simeón (Lc. 2, 34-35) la «espada de la infidelidad», «el puñal de la duda» al asistir a la pasión y a la muerte del Hijo. Esta exégesis origenista fue, más o menos, seguida por S. Cirilo de Alejandría (In *Joan.*, L. XII, PG 74, 661b ss.), por S. Basilio (Ep., 260, nn. 6-9, PG 32, 964b), por Anfiloquio de Iconio (*Quaestiones Vet. et Novi Test.*, ed. Souter, en el CSEL, pp. 130 ss.), por el Ambrosiastro (*Homil.* 2, PG 39, 44C ss.). S. Juan Crisóstomo en sus escritos oratorios atribuye a María defectos de fe, de vanagloria, etc. (In *Joan.*, *Homil.* 21, nn. 1-3, PG 59, 129-134; *Homil.* 22, nn. 1-2, ibíd., 133-134; In *Mt.*, *Homil.* 44, nn. 1-2, PG 57, 463-466; *Homil.* 27, n. 3, ibíd., 347). También S. Hilario (In *Psalms.*, Ps. 118, Gmel, n. 12, PL 9, 522b ss.) y S. Zenón de Verona (Lib. I, tract. XIII, n. 10, PL 11, 352A ss.) admitieron en la Virgen algunas imperfecciones.

Estas presuntas deficiencias morales, sacadas a relucir por los sobredichos Padres y doctores, fueron recaladas por los protestantes del s. xvi (Lutero, Calvino, Centuriadores de Magdeburgo) y por sus sucesores.

2. *Pruebas.* 1) *El Magisterio Eclesiástico.* Es de fe. Tal es, en efecto, el sentir de la Iglesia, según lo afirma el Concilio de Trento en el can. 23 de la sesión VI: «Si alguno dijere que el hombre una vez justifi-

ficado puede durante toda su vida evitar todos los pecados, incluso veniales, sin un especial privilegio de Dios, como respecto de la B. V. sienta la Iglesia, sea anatema.»

De la historia de la formulación del referido canon (Cf. De Aldama, v. bibl.) se deduce que la inmunidad de María es «doctrina sostenida por la Iglesia», la cual es infalible, y que la definición tridentina recae igualmente sobre la «ley general» de la comisión del pecado actual y sobre la «excepción» respecto de María, en virtud de un «especial privilegio». Síguese, pues, de ahí que es «de fe» tanto la «ley general» como la «excepción» a la misma, puesto que «la excepción» es «declaratoria» de la «ley moral». También la Bula «Ineffabilis Deus» de Pío IX declara que María «estuvo siempre libre de toda clase de pecado, y fue enteramente bella y perfecta» (Cf. Denzinger, 1073).

2) *La Sagrada Escritura.* Tal doctrina está implícitamente contenida en el *Gén.* 3, 15 (enemistad absoluta y perpetua entre María y el demonio) y en *Lc.* 1, 28 («plenitud de gracia», sin límite alguno de tiempo).

3) *La Tradición:* a) Primera etapa (del s. I al v). Según hemos ya notado, hay en ella quienes admiten algunas debilidades en la Virgen, si bien no faltan asertores vigorosos de su inmunidad de toda sombra de culpa, como S. Atanasio (Cf. Lefort, L. Th., en *Le Muséon*, 42 [1923] pp. 197-275), S. Ambrosio (Cf. *De institutione virginis*, PL 16, 305-334), S. Agustín (*De natura et gratia*, c. 36, n. 42, PL 44, 267; CSEL 60, 263-264), etc.

b) Segunda etapa (del s. v al xiii). La postura de Orígenes comienza a verse mitigada en el s. v, o sea, que de la duda-pecado se pasa a la duda-tentación, y al fin se abandona enteramente la falsa interpretación de la duda, al par que aumenta el número de asertores de la inmunidad de cualquier sombra de culpa en María, como el ps.-Gregorio Taumaturgo (*Homil. I in Ann. Virg. Mar.*, PG 10, 1148-49), el ps.-Epifanio (*Homil. V*, PG 43, 488-496), S. Leoncio de Bizancio (Cf. DhC, *Léonce de Byzance*, col. 421), y Sofronio (*Or. II in Deip.*, 18-19, PG 87,

3237-40), S. Andrés de Creta (In *nativ. Deip.*, II, PG 97, 832), Pascasio Radberto (*De partu Virginis*, L. I, PG 120, 1371 ss.), etcétera. Por tanto, no dice nada verdadero el modernista G. Herzog cuando escribe que la doctrina tradicional de la Iglesia en los 12 primeros siglos dejaba a la Virgen en el pecado (*La Sainte Vierge dans l'histoire*, París 1908, pp. 52, 72, 84).

c) Tercera etapa (desde el s. xiii hasta nuestros días). Más que sobre el «hecho» ahora ya comúnmente admitido, se comienza a indagar el principio inmediato, es decir, la causa y la naturaleza de la inmunidad de María de toda clase de culpa. Abren el camino principalmente Santo Tomás (S. Th., I, q. 103, a. 2) y S. Buenaventura (In II *Sent.*, dist. 3, p. 1, a. 3, Op. 3, 77 ss.).

d) Santo Tomás reduce a tres las razones de conveniencia que recomiendan la inmunidad en María. La divina Providencia —según el santo doctor— debía asistir a María de un modo particularísimo y no dejarla caer en ninguna culpa: 1) *porque era Madre de Dios:* En efecto, Ella no habría sido en manera alguna Madre de Dios si hubiese cometido algún pecado, pues tanto la gloria como la ignominia de los padres se refleja naturalmente en los hijos; 2) *por hallarse íntimamente ligada con J. C.,* que es carne de su carne; y, según escribe S. Pablo en la II a los Corintios, ¿qué alianza puede haber entre Cristo y Belial?; 3) *porque fue la morada de la divina Sabiduría:* Cristo es, en efecto, la Sabiduría increada. Y en el c. I del libro de la Sabiduría se dice claramente que la Sabiduría no entrará jamás en «un alma malévolá, ni habitará en un cuerpo sometido al pecado». «Todas estas razones —concluye Santo Tomás— nos inducen a admitir necesariamente que la Santísima Virgen no cometió nunca pecado alguno actual, ni mortal ni venial. En Ella se realiza plenamente lo que se dice en el Cantar de los Cantares (4, 7): Eres toda bella, amiga mía, y en ti no hay mancha alguna.»

II. *Naturaleza de la i. de María.* No están de acuerdo los teólogos acerca de la naturaleza de esta confirmación en gracia. Pero sus divergencias son más verbales que

reales, o sea, que atañen más a las palabras y al modo de expresarse que a los conceptos.

Adviértase ante todo que María no quedó privada de la libertad por el hecho de haber sido dotada de la i. y confirmada en gracia. Si hubiera estado privada de ella, no habría podido merecer. Pero sí que mereció, y sus méritos fueron singularmente excelentes.

Por consiguiente, también a Ella se puede e incluso se debe tributar el elogio de los libros sagrados: «Pudo (absolutamente hablando) quebrantar la ley, mas no lo hizo», porque para Ella era moralmente imposible quebrantarla.

¿Cómo, pues, fue confirmada en gracia y, por tanto, convertida en impecable? ¿Acaso únicamente en virtud de la gracia santificante y del don sobrenatural de la integridad, o sea, por la exención del fomes de la concupiscencia? Ciertamente que no, pues de esa gracia santificante también estaban dotados los ángeles; incluso nuestros primeros padres estaban dotados de esa gracia y del don preternatural de la integridad. No obstante eso, así los ángeles como nuestros primeros padres pudieron hacerse fieles a Dios, y efectivamente se hicieron, porque siguieron un juicio práctico erróneo acerca de la naturaleza del Sumo Bien.

¿Sería acaso confirmada en gracia a la manera como lo son los bienaventurados en el cielo? Porque la visión beatífica, esto es, la visión de Dios sin velos, excluye la posibilidad de tomar por último fin cualquier bien que no sea Dios. Pero tampoco de ahí pudo venirle la impecabilidad. Si, es moralmente cierto que María disfrutó de la visión beatífica (v. *Ciencia*) en alguna circunstancia de su vida, y especialmente en el primer instante, pero eso no fue de un modo estable y permanente, sino transitorio, en tanto que su impecabilidad fue permanente y duró toda la vida. No pudo, provenirle de la visión beatífica.

Entonces, ¿sería tal vez confirmada en gracia, como tantos otros santos, y especialmente los apóstoles, en el día de Pentecostés? Tampoco esto es admisible, pues en los santos confirmados en gracia permanece

siempre el fomes de la concupiscencia, incluso después de su confirmación. Es cierto que nunca llegaron a incurrir en caídas graves, porque su voluntad se firmó profundamente en la rectitud, ni siquiera en culpas leves deliberadas; pero les quedó el campo abierto para muchas imperfecciones y (¿por qué no decirlo?) a negligencias venialmente culpables.

Así, pues, ¿de qué modo fue la Virgen Santísima confirmada y de dónde le vino la impecabilidad? Estuvo asistida de Dios con tantos y tan poderosos auxilios que, por más que absolutamente hubiese podido pecar, era moralmente imposible que pecase. Una continua asistencia divina la preservaba de todo juicio práctico erróneo. Tres eran las causas que principalmente concurrían a hacerle moralmente imposible todo pecado, así mortal como venial, incluso el semideliberado. La primera era la especial providencia de Dios que velaba para mantener lejos de Ella las ocasiones. La segunda consiste en la plenitud de gracia y de auxilios con que Dios la favorecía y en virtud de lo cual su voluntad se veía prevenida y excitada a adherirse indefectiblemente al bien y a la virtud, si bien siempre con entera libertad. La tercera, en fin, consistía en la exención del fomes de la concupiscencia, cuyo resultado era que las pasiones nunca se anticipaban a la razón.

BIBL.: ALDAMA, I. A. OF. S. J., *El valor dogmático de la doctrina sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora*, en «Archiv. Theol. Granadino», 9 (1946) pp. 52-67; SOUBIGOU, I., *L'absence de toute faute en Marie et le don d'intégrité*, en «La Sainteté de la Mère de Dieu», Paris, Tequi, 1951, pp. 61-64; JOUASSARD, G., *Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères*, en «Bull. Soc. Franc. Et. Mar.», a. 1947, pp. 13-31; BONANO, S., C. M. I., *Mary's Immunity from Actual Sin*, en Carol. Mariology, Milwaukee 1885-1957, I, pp. 395-410; MINON, A., *Impeccabilité et liberté de Marie*, en «Rev. Eccl. de Liège», 40 (1953) pp. 356-361.

INDIA. — Las primeras señales de devoción mariana en la I. aparecen en Malabar, entre los cristianos de Santo Tomás (el apóstol cuya tumba es objeto de gran veneración, desde los primeros siglos, en Mylapur). Tales cristianos son alrededor del millón y conservan una liturgia oriental siro-caldea. Son muchos y muy antiguos entre ellos los santuarios y las iglesias dedicados a la Virgen, y varios de ellos se remontan

a los primeros siglos de la era Cristiana. Según la tradición (que no siempre resiste ante la crítica histórica), la iglesia de N.ª S.ª de Kuravilangad se remonta al año 335; el santuario de Elangulam al 417; el de Kudamaloor al 425; el de Kainakary al 800, y el de Athirampuzha al 860. Luego fueron en aumento las iglesias y los santuarios marianos desde el s. X y desde el XII. La catedral de Changanacherry, dedicada a la Asunción, sería construida en 1117.

Por lo que se refiere a las Indias Orientales, la devoción a la Virgen se entronca con el apostolado de S. Francisco Javier y de sus compañeros, con el de los Franciscanos y de los Agustinos, y particularmente con el de los Misioneros de París y de Milán, de los Salesianos de Annecy y de los Carmelitas. Como consecuencia de su apostolado mariano, la devoción a la Virgen penetró incluso entre los mismos paganos. Los indios no cristianos ven en María particularmente a «la madre», que en la I. es realmente la reina del hogar doméstico.

Son muchos los santuarios e iglesias dedicados a María. Cada provincia, cada diócesis y casi cada distrito tiene su santuario con su fiesta titular por lo menos una vez al año, y muchos de ellos atraen a lo largo del año, especialmente los sábados, masas de peregrinos, procedentes de parroquias vecinas y lejanas.

En Maduré, llamado «la Misión de María» por el P. Herandeaux, no menos de 3/4 de las antiguas iglesias construidas por los misioneros jesuitas están dedicadas a la Virgen. Los paganos distinguen al catolicismo del protestantismo por medio del culto mariano, y llaman a las iglesias o capillas católicas con el nombre de la Madre de Dios para distinguirlas de las de los protestantes. En 1773, suprimida la Compañía de Jesús, varias cristiandades antiguas que se vieron privadas de los misioneros, se negaron a abrir las puertas de sus iglesias o capillas a los misioneros protestantes, precisamente por hallarlos contrarios al culto mariano. Sólo en Tinévély lograron tomar posesión de la iglesia los protestantes después de haber prometido a los católicos que respetarían el culto mariano y sus estatuas.

Son múltiples los modos que tienen los fieles de la I. para demostrar su singular devoción a María. El *ayuno del sábado en honor de Ella* es observado por un número considerable de fieles. Entre los habitantes del campo un 95 % lleva en el pecho el escapulario de la Virgen del Carmen.

Es frecuentísimo el rezo del *Rosario* en común, introducido por los misioneros. Son también muy devotas y frecuentes las *peregrinaciones* a los santuarios marianos. Entre los principales santuarios de la I. occidental son dignos de ser nombrados: 1) el santuario de Bandel, bajo el título de N.ª S.ª del Buen Viaje, en Bengala, en la orilla derecha del Honghly, a 30 millas de Calcuta, erigido en 1596, como consecuencia de varios prodigios; 2) el santuario de la isla Salcette, a pocas millas de Bombay; 3) el santuario de N.ª S.ª de Lourdes de Villenour, en la diócesis de Pondichery, de donde dista siete millas, que es visitado por innumerables peregrinos, especialmente durante la semana después de Pascua; 4) el santuario de N.ª S.ª de Lourdes en Chetput, diócesis de Pondichery, erigido por el P. Darras en 1884 encima de una roca llamada en otro tiempo «la montaña de Satanás», y hoy «colina de la Virgen»; 5) el santuario de la Yella Consitchy, fundado en 1721 por el célebre Reschi, S. J., a consecuencia de un milagro obrado por una imagen que llevaba consigo.

La isla de Ceilán, convertida al catolicismo en el s. XVII por los portugueses, merece especial mención en lo tocante a la devoción a María. No bajan de 200 en esta isla las iglesias dedicadas a la Virgen. Son también numerosas las estatuas de la Virgen que hay por las calles más importantes en las encrucijadas de los caminos. La catedral de Jaffna y un gran número de iglesias están dedicadas a María. Es digna de notarse la peregrinación al célebre santuario llamado N.ª S.ª de Madhu, o sea, del precepto —la Lourdes del Ceilán (o cingalés)—, donde se venera una Virgen del Rosario que los fieles arrebataron a los protestantes holandeses y llevaron al interior de un espeso bosque. No hay ceilanés que desconfíen de este célebre santuario, al que acuden

masas inmensas de peregrinos, entre los cuales hay no pocos paganos, budistas y musulmanes. Es conmovedor el ritual a que se sujetan estos peregrinos. Una vez llegados a la meta, los peregrinos se lavan en un estanque de agua dulce que se halla en las cercanías del santuario, se visten con los mejores trajes y se dirigen hacia el santuario llevando en las manos las velas y las ofrendas destinadas a la Virgen. En el umbral del santuario se arrodillan, encienden las velas y van de rodillas todos juntos, pequeños y grandes, hasta el altar de la Virgen, después de una larga espera para que les llegue el turno. Llegados ante el altar se dirigen a la Virgen para expresarle en voz alta la dicha que sienten por hallarse postrados a sus pies y para darle las gracias por los favores recibidos, que son enumerados con exactitud, y para pedirle otros nuevos. Acabado este filial e ingenuo coloquio, le ofrecen sus dones de plata, consistentes en exvotos que representan ojos, manos, piernas, bueyes, elefantes, tigres o serpientes, etc., según hayan sido las gracias recibidas.

Poco ha S. E. Mons. Masson, arzobispo de Colombo, en cumplimiento de un voto que había hecho durante la última guerra, proclamaba a la Virgen Inmaculada por «Reina de toda la Isla», bajo el título de N.ª S.ª de Lanka (= Ceilán), y erigía en su honor en Tawate una grandiosa basílica en estilo oriental.

Es digno de especial mención el primer Congreso Mariano Indio, celebrado en 1921 del 4 al 6 de enero, en la capital de la I. meridional, en Madrás, la ciudad de la «Madre de Dios». «El Asia —dijo S. E. Pietro Pisani, Delegado Apostólico de las Indias orientales— nunca vio un espectáculo semejante, a no ser tal vez los Concilios Ecuménicos de los primeros tiempos del Asia Menor.» Tomó parte en el Congreso toda la jerarquía católica de la I., de Ceilán y de Birmania (22 obispos, un prefecto apostólico y 9 vicarios generales) juntamente con un considerable número de sacerdotes y de fieles, europeos e indígenas. La única finalidad de las actividades del Congreso fue la conversión de la I. por medio de María. Entre las propuestas adoptadas figu-

rabán las siguientes: excitar a los fieles a recurrir con frecuencia a María; promover en todas las escuelas y en todas las parroquias la erección de Congregaciones Marianas y federar las ya existentes; erigir una archicofradía para la conversión de la I., de Birmania y de Ceilán.

Celebróse otro congreso mariano en Bombay del 4 al 8 de diciembre de 1954 (Cf. *National Marian Congress*, Bombay 1955, VIII, 232 pp.), coronado el 8 de diciembre con un radiomensaje de Pío XII (Cf. AAS 46 [1954] pp. 725-728). El 26 de enero de 1954 el mismo Pío XII por medio de una Carta Apostólica elegía por Patrona de toda la nación a la Santísima Virgen María con el título de «Patrona de la I.» (ibíd., pp. 398-399).

BIBL.: HERANDEAU, *Le culte de la très Sainte Vierge dans la mission de Maduré* (Tichinopolis), en «Compte rendu du Congrès Marial tenu à Lyon, 1900», páginas 124-137; BOTTIERO, N., *Le culte de Marie dans les Indes orientales*, ibíd., pp. 587-595; SENAVERTUA, J. M., F. R. H. S., *Our Lady of Lanka*, Colombo 1945; MATHIAS, L., *L'Auxiliatrice in I.*, en «L'Auxiliatrice della Chiesa e del Papa», Relación conmemorativa para el cincuentenario de la Coronación de María «Auxilium Christianorum» en su basílica de Turín, 1903, Turín, Soc. Ed. Int. (1933) pp. 267-269; FERRANDO, ST., *María Auxiliatrice, Patrona dell'Assam*, ibíd., pp. 401-404; THEKAEKARA, M. S. J., *La dévotion à Notre-Dame dans les Indes*, en Du Manoir, IV, pp. 917-934; CATÃO, FR. X. GOMES, *Culto Mariano na Arquidiocese de Goa, Saligão*, Seminario de Nossa Senhora, 1954, 94 pp.; Primer Congreso Mariano de Goa, en «Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Goa», 13 (1955) páginas 189-390; FONTIN, G., O. M. L., *De l'état des Mages à Marie, Reine de Lanka*, en Du Manoir, IV, pp. 937-949.

INDOCHINA.—Cuenta el P. Cristóbal Borri, S. J., milanés, misionero del s. XVII, que hallándose en Mouecman, en Indochina, juntamente con un hermano suyo en religión, se le presentó de improviso una muchedumbre de personas, quienes, interrogadas sobre sus deseos, respondieron que en su tierra habían visto una bellísima Señora suspendida en el aire sobre un trono de nubes resplandecientes, la que les había invitado a que fueran a Mouecman, donde encontrarían a los Padres que les indicarían el camino seguro que lleva a la gloria y conocerían al verdadero Señor del cielo (*Relazione della nuova missione dei PP. della Compagnia di Gesù, al regno della Cocinina*, scritta dal P. Cristoforo Borri, milanese, della medesima Compagnia, Roma MDCXXXI).

En el Tonquín oriental, evangelizado en 1676 por los Dominicos españoles, se propagó de un modo singular la devoción a María. Ya en 1688 se establecieron las cofradías del Rosario, que se rezaba públicamente todos los días. Aun hoy se halla establecida la Cofradía del Rosario en todas las iglesias de los tres vicariatos encomendados a los PP. Dominicos, y la mayoría de las iglesias están dedicadas a María.

BIBL.: TERRÉS, J., *Le culte de la S. Vierge au Tonkin Oriental*, en «Compte rendu du Congrès Marial de Fribourg», 1902, pp. 141-165; COMPAGNON, P. M., M. E. P., *Le culte de Notre-Dame de Lourdes dans la Société des Missions Etrangères*, Paris, Tequi, 1910; KEMPEN, J. VAN, *Le culte mariale en I.*, en Du Manoir, IV, 1001-1014; CHAT, P., *A lode della Santa Madre del Viet-Nam*, en «Maria e la Chiesa del Silenzio», Roma 1957, pp. 117-119.

INDONESIA.— El culto de María es muy vivo en los principales centros de las diferentes islas de I. Varios vicariatos apostólicos están consagrados y dedicados al Corazón Inmaculado de María. En la isla de Java suelen ir los católicos en peregrinación al santuario de Kalibawang, donde se halla una gran gruta de Lourdes, y tras esa iniciativa se han ido construyendo otras grutas de Lourdes en otras partes de la isla. Un pintor de Java, Francisco Basuki Abdullah, ha representado en un cuadro a María como Medianera entre el pueblo de Java —que es invitado a entrar por la puerta de la Iglesia— y la Santísima Trinidad representada por encima de la cabeza de María.

Hállase muy floreciente en I. la «Legión de María», que en 1933 contaba con 126 Refugios, y las congregaciones marianas, que en 1955 eran 419.

BIBL.: VAN KEMPEN, F., S. J., *Le culte marial en Indonésie*, en Du Manoir, V, Paris 1958, pp. 677-682.

«INEFFABILIS DEUS». — Bula dogmática con la que Pío IX definió como dogma de fe el 8 de diciembre de 1854 la Inmaculada Concepción de María.

Después de haber enunciado la tesis, Pío IX expone la postura de la Iglesia Romana, de los Padres y de los escritores eclesiásticos, de los pastores y de los fieles, y finalmente la suya propia respecto a la verdad de la inmaculada Concepción.

1. *Enunciación y conveniencia de la te-*

sis: 1) Ya en la eternidad tenía Dios elegida para su Hijo una Madre, a quien amó en tal forma por encima de todas las criaturas y colmó de tales dones celestiales, que la preservó inmune de toda mancha de pecado; 2) Esta inmunidad aparece «convenientísima» si se consideran las especiales relaciones que unen a las tres divinas Personas con la Virgen.

2. *Postura de la Iglesia Romana:* Siempre ha seguido con atención constante el desarrollo de tal doctrina en la Iglesia, como se ve por el hecho de que los Romanos Pontífices: 1) instituyeron la «fiesta de la Concepción y la extendieron a toda la Iglesia»; excitaron la devoción de los fieles a la Inmaculada Concepción; 2) tuvieron el cuidado de declarar el «objeto» de tal fiesta (especialmente Alejandro VII); 3) defendieron con firmeza la sincera doctrina y prohibieron que se defendiera la opinión contraria (especialmente Alejandro VII); 4) aparte de eso, semejante doctrina fue enseñada y defendida: a) por las órdenes religiosas, b) por las más célebres universidades, c) por los más insignes doctores, d) la profesaron los obispos en los «sínodos», e) apuntó a ella el Concilio de Trento; 5) esta doctrina ha tenido siempre asiento en la Iglesia, como lo atestiguan los antiguos monumentos de la Iglesia así oriental como occidental, ya que la Iglesia no inventa los dogmas, sino que los elabora y los aclara con el fin de que adquieran evidencia, luz, distinción.

3. *Postura de los Padres y de los escritores eclesiásticos:* 1) Predicaron y ensalzaron la santidad, la dignidad y la inmunidad de toda mancha en la Virgen, y así enseñaron que en el «Protoevangelio» (Gén. 3, 15) habían sido significados Cristo y María; 2) en las diferentes figuras del Antiguo Testamento vieron el triunfo de la Virgen sobre el demonio, su santidad y la inmunidad de toda mancha; 3) para ilustrar la integridad original de la Virgen se valieron de las expresiones de los profetas, de las mismas palabras que le dirigieron Isabel y el ángel llamándola «bendita entre todas las mujeres»; 4) unánimemente enseñaron que la Virgen tuvo tal plenitud de gracia y brilló con tal inocencia, que viene a ser como el

inefable milagro de Dios, y hasta llega a ser constituida en vértice de todos los milagros; 5) la embellecieron con títulos que expresan su inocencia original; 6) celebraron con nobilísimas expresiones la concepción de la Virgen.

4. *Postura de los pastores y de los fieles:* 1) Con fervor creciente vinieron profesando la doctrina de la Inmaculada Concepción y nada ha habido tan grato para ellos como el venerar, invocar y predicar a la Madre de Dios; 2) eran varios los que de tiempos atrás habían expresado su deseo de que la Inmaculada Concepción fuese definida como dogma de fe.

5. *Postura de Pío IX:* 1) su primer pensamiento como papa fue el averiguar los deseos de la Iglesia, para lo cual: 2) instituyó una «Comisión especial de Cardenales» para que ponderasen la cuestión; 3) pedía a todos los obispos su parecer desde Gaeta por medio de una Carta fechada el 2 de febrero de 1849; 4) las respuestas de los obispos fueron afirmativas; 5) a continuación de esto convocó el Consistorio en el que los Cardenales pedirían que se definiera el dogma de fe de la Inmaculada Concepción; 6) finalmente, Pío IX procedió a la solemne definición.

BIBL.: Una bibliografía completa sobre la I. C. se puede hallar en los siguientes autores: Mc KENNA, B. A., *The dogma of the I. C.*, Washington 1929, pp. 373-603; ROSCHINI, G., O. S. M., *Mariología*, t. II, p. II, ed. 2.ª, Belardetti, Roma 1948, pp. 12-19; O'CONNOR, E. D., C. S. C., *The dogma of the I. C. History and significance*, University of Notre Dame press, 1958, pp. 535-621 (es la más completa bibli. publicada hasta ahora sobre el argumento). Las obras más fundamentales son: JUGE, M., A. A., *L'I. C. dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition orientale*, Roma, Accademia Mariana et Officium Libri Catholici, IX-489 páginas (Bibl. I. C. Textus et disquisitiones; «Virgo Immaculata», 18 vols.).

INGLATERRA. — Ya desde el s. XIV viene llamándose a I. la «Dote de María». El primer documento en que hallamos tan expresiva denominación es una carta que Arundel, arzobispo de Cantorbery, dirigía a sus sufragáneos. Hablando del misterio de la encarnación, en el que la Santa e Inmaculada Virgen María se convierte en Madre de Dios, dice lo siguiente: «Nosotros, los ingleses, siervos de su especial heredad, y su propia "dote", debemos aventajar a todas las otras naciones en el fervor y en la de-

voción.» Y ordena que en todas las iglesias catedrales, colegiatas y parroquiales se toque todas las mañanas una campana, como se hace por la tarde, y que los fieles reciten un «Padrenuestro» y cinco «Aveurias». Hacia mediados del s. XVII había en Roma, en el colegio inglés, un cuadro en que estaba representado el rey Ricardo II juntamente con la reina en actitud de hacer ofrenda de I. a María pasándola por las manos de S. Juan. Léase en él esta inscripción: «Dos tua, Virgo pia, haec est, quare rege, Maria» (Cf. Alford, F., *Fides Regia Anglica*, Lieja 1863, t. I, p. 57).

En esta emulación con las otras naciones por honrar a María, I. se ha mostrado verdaderamente digna del título de «Dote de María». La historia del desarrollo del culto a la Virgen, se divide, como es natural, en tres tiempos perfectamente distintos: antes de la reforma, durante la reforma y después de la reforma.

1. *Antes de la reforma*, el culto de María floreció y tomó vigor juntamente con el cristianismo implantado el 596 por el misionero romano S. Agustín, quien organizó la Iglesia de Inglaterra con la romana por modelo, la cual era tan tiernamente devota de María. Erigió a la Virgen una iglesia en la isla de Ely, y sus sucesores imitaron pronto su ejemplo. S. Melitón erigió otra en Cantorbery, S. Benito Biscop en Wermouth, S. Wilfrido en Hexham, etc. En sólo Londres había veinte iglesias dedicadas a la Virgen antes de la separación de Roma. Refiriéndose al período precedente a la conquista normanda, escribía así un colaborador de la «Church Quarterly Review» (t. XIV, pp. 291-94): «El santo a quien se invocaba con mayor persistencia y frecuencia, y a quien se aplicaban los epítetos más apasionados, hasta invadir las prerrogativas de Dios, era la Santa Virgen. La mariolatría no es un moderno desarrollo del romanismo.» Y prosigue citando de un manuscrito del s. X, que hoy se conserva en Salisbury, invocaciones como ésta: «Sancta Redemptrix mundi, Sancta Salvatrix mundi, ora pro nobis.»

Después de la ocupación normanda, también entre los anglosajones fue intensificán-

dose cada vez más la devoción a María, según se lee en la *Pietas mariana britannica* de Waterton, y en la *Our Lady's Dowry* del P. Bridget.

La fiesta de la Concepción estaba celebrándose ya en I. en el s. XII, y el inglés Eadmero de Cantorbery fue el primer teólogo de la Inmaculada Concepción.

Atribúyese a Alcuino, sacerdote de York, maestro de Carlomagno, el origen de las misas votivas en honor de María. Cuando menos él fue quien las propagó por toda Europa. Y resulta que la llamada Misa de María se celebraba en I. todos los días en la madrugada, independientemente de la misa del día, en catedrales, colegiatas y monasterios y en un crecido número de iglesias parroquiales. Al sacerdote que la celebraba se le llamaba «el sacerdote de María». Los señores tenían su «sacerdote de María» con el sobredicho fin, además del capellán. Todos los días al amanecer llamaba a los fieles a la misa de la Virgen una campana especial llamada «campana de María». En las grandes abadías la misa de María era cantada, y en la de S. Albano se destinaban todos los días seis monjes para su canto y ceremonias. «Los ingleses —escribía el embajador de Venecia en una relación enviada a su república— oyen misa todos los días y rezan muchos padrenuestros (= rosarios) en público, las mujeres hacen correr por entre sus manos unas bolas unidas entre sí. Los que saben leer tienen el Oficio de la Virgen, rezándolo en alta voz en la iglesia o con un compañero como hacen los religiosos.» Y al atardecer se cantaban solemnemente ante una imagen de María las antifonas finales, que posteriormente se insertaron en el Breviario Romano en 1520. Se reunieron fondos para formar cantores que pudiesen ejecutarlas de un modo decente, y hubo reyes que llegaron incluso a determinar minuciosos estatutos para el sostenimiento de este uso en los colegios por ellos fundados.

También el rosario se propagó rápidamente por I.

Algunas ciudades estaban especialmente consagradas a María y llevaban su imagen o su monograma en el escudo, y había se-

ñores que le donaban tierras y campos a los que imponían su nombre y cuyo fruto destinaban al sostenimiento de las iglesias y de su culto. Aun hoy existen algunos pozos que llevan el nombre de Ella, e incluso el nombre de algunas flores recuerdan a María y a sus misterios.

Hay numerosos santuarios marianos que son meta de peregrinaciones a los que no sólo concurren gentes humildes, sino incluso grandes señores y reyes. Son célebres los de Glastonbury, de Walsingham, de N.ª S.ª de la Gracia, etc. Las estatuas de María están casi por todas partes: en las puertas de las ciudades, en los edificios públicos, en los puentes, en lo interior de las casas. La imagen de la Virgen, su monograma, figuraban en la corona de los príncipes y de los señores, en sus escudos y en sus banderas. Eduardo III instituyó la orden de la Jarretera en 1349 en honor de la Virgen, a quien quiso que honrasen de un modo particular sus caballeros. Estos caballeros establecieron, por votación unánime, que en las cinco principales fiestas de María se pondrían durante el Oficio un uniforme distintivo que llevaría sobre el hombro derecho la imagen de la Virgen bordada en oro, y que los sobredichos días recitarían cinco *Padrenuestros* y *Aveurias*.

El llamado «sábado inglés» es también fruto del culto de los ingleses a María. Lo instituyó, efectivamente, un rey de Escocia con el fin de que los obreros tuviesen más tiempo para honrar a María, según dice Montalembert en el prefacio a la vida de Santa Isabel.

Era conmovedora la filial confianza de los ingleses en María a la hora de la muerte. Se la invocaba como a Patrona. Casi todos los testamentos eran concebidos en estos términos: «Encomiendo mi alma a la misericordia de Dios, mi Creador, y de Jesucristo, mi Redentor, y a la Bienaventurada Madre de Dios, siempre Virgen, Señora Santa María.» Disponían que se esculpiese la imagen de María sobre su tumba. Gustaba de que se les representase su imagen sobre sus tumbas con la corona del rosario en la mano. También el rey Enrique V hizo

varias fundaciones de sufragios para su alma en honor de María.

2. *Durante la reforma* quedó casi completamente abolida esta devoción, tan profundamente arraigada en el corazón de los fieles. Los primeros ataques contra ella procedieron de los discípulos de Wiclef y de Calvino. Durante el reinado del cismático Enrique VIII, favorable al culto mariano, iniciaron una persecución contra el mismo el arzobispo Crammer y Tomás Cromwel. Bajo el pretexto de los abusos fueron despojadas las iglesias y los santuarios de María, y se quemaron sus imágenes, etc. Con todo, Enrique moría encomendándose a las plegarias de María para lograr más pronto el goce de la gloria eterna.

Durante el reinado de Eduardo VI el creciente influjo de los protestantes consigue la supresión de toda señal externa de devoción (imágenes, incienso, velas, cuadros, etc.). Prohíbense las peregrinaciones y el rezo del rosario. Y así poco a poco fue considerándose a la invocación de María como acto de superstición e idolatría.

Con el advenimiento de la reina María se restableció la religión católica y se puso de nuevo en honor el culto a la Virgen. Pero la reina Isabel, por más que fue coronada según el rito católico, restableció el protestantismo, y de esta suerte se vio virtualmente desterrada la devoción a la Virgen por medio de leyes penales dimanadas de la Iglesia del Estado. Solamente se mantuvo, y cada vez más firme, en algunas almas valerosas que desafiaron a los tormentos y a la muerte, pues el solo hecho de poseer un rosario era motivo suficiente para ser condenado a muerte, como sucedió al venerable sacerdote Tomás Alkinson, en 1616. La célebre «Royal Declaration», o sea, la solemne profesión de fe que tenían que hacer los reyes de I. antes de subir al trono (abolida en 1910), condenaba expresamente como superstición la devoción a María.

Un investigador ha descubierto que antes de la reforma —y por tanto bastante antes de las famosas clasificaciones de Linneo— había en los jardines de I. más de 500 variedades de flores cuyo nombre se refería a la Virgen. Algunos de esos nombres re-

cordaban cosas o prerrogativas de la Virgen, otros indicaban la fiesta mariana de la época en que florecían. De ahí resultaban nombres un tanto pintorescos, como los siguientes: Manto de la Virgen, Delicia de Nuestra Señora, Guante de la Virgen, Llavetes de Nuestra Señora, Dedo de Nuestra Señora, Lágrimas de la Virgen, Orejitas de Nuestra Señora. A las campanillas azules las llamaban Dedales de Nuestra Señora; a la violeta, Modestia de Nuestra Señora; a las miosotas, Ojos de María; a la campanilla blanca, Flor de la Purificación. Había las flores de la Natividad de Nuestra Señora y los lirios de la Asunción, etc.

3. *Después de la reforma*, desde hace más de cien años a esta parte, ha comenzado a florecer la devoción a la Virgen en la antigua «Dote de María». Un joven ministro anglicano, el P. Spencer, convertido en 1830, tomó la resolución de llevar de nuevo a sus compatriotas a la fe de sus padres mediante la plegaria a María y comunicó su proyecto al doctor Wiseman, entonces rector del colegio inglés en Roma. El P. Spencer, animado por Mons. de Quélen, arzobispo de París, comenzó inmediatamente la indicada cruzada de oraciones a María por la conversión de I. En 1850 se restableció la jerarquía en I., lo cual dio origen a un gran despertar de devoción a la Virgen. Debido al celo del cardenal Wiseman y de sus sucesores, una cuarta parte de las iglesias católicas fueron dedicadas a María, sin contar las de las diferentes órdenes y congregaciones religiosas. En 1851, de las 610 iglesias estaban dedicadas a la Virgen 113. En 1900 se daba la proporción de 308 entre 1.300, sin contar las de los regulares. La obra de Newman sobre el *Culto de la Virgen*, respondiendo al *Eirenicon* del doctor Pusey, contribuyó no poco a despertar en los ánimos la devoción mariana. Y León XIII, después de haber recordado a los ingleses la singular devoción de sus antepasados a la Virgen, los exhortaba a consagrarse solemnemente a Ella, y ponía la conversión de I. bajo la protección de la Dolorosa. Esa consagración era llevada a efecto el 29 de junio de 1893 por el cardenal-arzobispo de Westminster, en presencia de

los obispos y de los delegados de cada diócesis, y todos los años es renovada el 4 de mayo en todas las iglesias de I.

BIBL.: BRIDGETT, *Our Lady's Dowry*, Londres 1875; BILLESIM, *Vorreformatorischer Marienkultus in England*, en «Histor.-polit. Blätter», 77 (1876) pp. 839-858; WATERTON, E., *Pietas Mariana Britannica*, Londres 1879, XII-316 pp.; LAPORTE, S., *Du culte de la S. Vierge en Angleterre*, en «Compte rendu du Congrès Marial tenu à Lyon, 1900», pp. 543-555; EDWARDS, H. W. J., *Marian devotion in post-reformation Wales*, en «Clergy rev.», 25 (1949) pp. 87-94; SARRASIN, M. J., *Inglaterra «The Dowry of Mary»*, en «Eidos», 1 (1954) páginas 142-143; COGNE, J. J., *Our precious Lady St. Mary*, en «Clergy rev.», 39 (1954) pp. 257-266; ALLWATER, D., *Pèlerinages marials de Grande-Bretagne*, en *Du Manoir*, IV, 561-566; KEOG, A. - FOX, S. S. D. B., *La divozione a Maria Ausiliatrice in I.*, en «L'Immacolata Ausiliatrice», Torino 1955, pp. 411-416; COHN, G. M., O. S. M., *Ritorno a Walsingham*, en «Rasguaglio Maciano 1948», pp. 69-71.

«INGRAVESCENTIBUS MALIS». — Encíclica de Pío XI, con fecha de 29 de septiembre de 1937, sobre el rosario. He aquí su esquema:

I. *Exordio*. El único remedio para los recientes males de nuestro tiempo es el retorno a Cristo, al cual va unido el patrocinio de María en todos los fastos del nombre cristiano. Ella es la vencedora de todas las herejías y de los enemigos del nombre cristiano, la auxiliadora en las necesidades públicas y privadas. En los errores y males que sobrevienen, lejos de desalentarnos, debemos interponer ante Dios la mediación de María. Entre las diferentes súplicas que existen para acudir a María, merece el rosario un puesto especial y de distinción, pues se trata de una práctica excelentísima.

II. *Excelencia del Rosario*. Se deduce: 1) de las mismas flores de que está formada esa mística guirnalda, o sea: a) el «Padre-nuestro», la misma oración que nos enseñó Jesucristo, y que por lo mismo es gratisima al Padre Eterno; b) el saludo del ángel, compuesto por las palabras del mismo ángel, de Isabel y de la Iglesia; c) la contemplación de los sagrados misterios, es decir, los gozos, los dolores y los triunfos de Jesús y de María; 2) de la facilidad de su práctica, incluso por parte de las personas incultas y sencillas, sin que por ello haya que decirse de él que sea como una canción monótona, sólo a propósito para los niños y piadosas mujeres, pues es elocuente en su sencillez; 3) de la innumerable muchedumbre de santos de todas las edades,

de hombres insignes por su doctrina, de reyes y príncipes que lo estimaron en mucho; 4) del hecho de que la misma Virgen lo ha recomendado en nuestros tiempos en Lourdes; 5) de su eficacia para vencer a los enemigos de Dios y de la religión; 6) del hecho de que alimenta la fe, reaviva la esperanza y enciende la caridad.

III. *Conclusión*: sea, pues, el Rosario la plegaria de todos y de todos los días, sea un voto de agradecimiento por la salud recobrada y una reparación por una gravísima injuria.

INMACULADA CONCEPCIÓN. — I. *En qué consiste*. La fórmula empleada por Pío IX para definir dogma de fe la I. C. de María está contenida en la bula «Ineffabilis Deus» (v.) y es ésta: «La Santísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de culpa 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.»

Para determinar el sentido genuino y el contenido de esta fórmula, hay que investigar su proceso genético en la liturgia (Misa y Oficio) aprobada por Sixto IV con la bula «Cum praeclsa» y en la Constitución «Sollicitudo» de Alejandro VII: dos hechos pontificios que ejercieron notable influencia en la fórmula usada por Pío IX. Este mismo pontífice, en efecto, declaraba que con la fórmula por él usada, Alejandro VII «sinceram Ecclesiae mentem declaravit». La fórmula de Alejandro VII es ésta: «Eius (Mariae) animam in primo instanti creationis atque infusionis in corpus fuisse, speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi, eius Filii, humani generis Redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem» (v. Alfaro, J., S. J., *La fórmula definitiva de la I. C.*, en «Virgo Immaculata», VIII, pp. 201-275).

Con estas premisas, no es difícil determinar el Autor (causa eficiente), el sujeto (causa material), el objeto (causa formal) y el fin (causa final) del singular privilegio.

1) El «Autor» (o causa eficiente) es Dios mismo, el cual, en previsión de los méritos

de Jesucristo, Salvador del género humano, concedió a la Virgen una tal gracia y privilegio.

2) El «sujeto» (o causa material) de este privilegio singular fue la *persona* de la Virgen (no ya el alma o el cuerpo) en el primer instante de su existencia como persona, o sea, en el instante en que el alma de María fue creada por Dios e infundida en el cuerpo formado por los padres de la misma, es decir (tal como se expresan los teólogos), en su concepción pasiva completa) y no en su «concepción activa» (el acto generativo de sus padres) o en su «concepción pasiva incompleta» (antes de la creación e infusión del alma en el cuerpo).

3) El «objeto» (o causa formal) está constituido por la preservación del pecado original, consistente en la privación de la gracia santificante (aspecto negativo) y por la presencia de la gracia santificante (aspecto positivo) desde el primer instante de la infusión del alma en el cuerpo y de la constitución de la persona.

Para comprender bien este punto esencial, hay que tener presente que el singular privilegio (por tanto único, concedido a María solamente) de la I. C. se incluye en la trama del misterio de la formación de nuestros padres, Adán y Eva, y de su pecado de desobediencia a Dios, con las desastrosas consecuencias tanto para ellos como para sus descendientes. Dios, en efecto, dio al hombre tres suertes de dones: a) dones *naturales*, necesarios para constituir un ser humano (alma y cuerpo); b) dones *preternaturales*, convenientes a la naturaleza humana, mas no debidos a la misma (la *integridad*, es decir, la sumisión del apetito sensitivo al apetito racional; la *imposibilidad*, o sea, la inmunidad del dolor; la *inmortalidad*, es decir, la inmunidad de la muerte); c) dones *sobrenaturales*, o sea, superiores a la naturaleza humana y del todo indebidos (la gracia santificante que eleva al hombre a hijo adoptivo de Dios, participe de la naturaleza divina, heredero del cielo). Adán recibió de Dios todos estos dones para sí y para que los transmitiera, como herencia, a todos sus descendientes, a condición, empero, de que rindiera un libre acto de

sumisión a Dios absteniéndose del fruto prohibido. Nuestros primeros padres, puestos a prueba, rehusaron este acto de homenaje, desobedeciendo, y, de esta manera, perdieron, para sí mismos y para todos sus descendientes, los dones gratuitos no debidos (los dones sobrenaturales, esto es, la gracia santificante, y los dones preternaturales). Por consiguiente, todos los descendientes de Adán, en vez de nacer con la gracia santificante, hijos adoptivos de Dios, nacen sin ella, sin responsabilidad personal, hallándose en la misma situación en que se hallan los hijos del rey destronado o los de los ricos empobrecidos, no ya por su culpa, sino de su padre con el que son solidarios.

Según esto, también María, como descendiente de Adán por vía de natural generación, tenía que haber nacido sin la gracia santificante, es decir, debía haber participado de la culpa original, la culpa hereditaria. Mas por estar destinada a ser digna mansión del Hijo de Dios, fue preservada por Dios mismo para que no participara de semejante culpa, y, por consiguiente, desde el primer instante de su concepción (el instante en el que el alma fue infundida en el cuerpo) tuvo la gracia santificante. Viene, pues, a hallarse, por singular privilegio de Dios, más o menos en la misma condición en que se hallaban nuestros primeros padres antes de su desastrosa desobediencia al precepto divino.

Mientras los demás mortales son liberados por los méritos de Cristo Redentor (mediante el santo bautismo) de la culpa heredada, María, y sólo María entre todos, es *preservada* de la culpa y, por consiguiente, es *redimida* por Cristo de un modo más sublime que aquel con el que fueron redimidos todos los demás, o sea, con una redención *preservativa*. Es decir, que si todos los demás fueron levantados por Cristo después de la caída, Ella, y sólo Ella, fue preservada de caer.

No se trata, pues, de una *simple inmunidad* de la culpa original, sino de una inmunidad que reviste el carácter de una *preservación*. Esto es evidente por los documentos pontificios críticamente examinados. De ellos se deduce que semejante preserva-

ción no es simplemente un *no-heredar* el pecado original, sino que incluye una explícita relación con el mal, o sea, con el pecado original del que la Virgen fue preservada, de tal forma que necesariamente lo habría heredado de no haber sido preservada de él. María debería, por tanto, estar de algún modo sujeta a la participación de la culpa. Es ésta una idea bastante clara en la liturgia aprobada por Sixto IV, en la Constitución de Alejandro VII, en la bula «Ineffabilis Deus», en las «colectas» de la fiesta de la I. C. en uso en la Iglesia universal y en la encíclica «Fulgens Corona» (v.) de Pío XII.

Esta «preservación» está indudablemente definida como dogma de fe. Pero como tal preservación es por sí misma una redención más sublime (la redención *preservativa*, en oposición a la redención *liberativa* de los otros redimidos), síguese de ahí que la redención (más noble) de María es una verdad *implícitamente definida* o, por lo menos (como creen algunos), una verdad «proxima fidei».

4) El «fin» (o causa final) del singular privilegio fue éste: hacer de María una digna morada del Hijo de Dios, una digna Madre de Dios, una digna Corredentora del género humano.

II. *La I. C. en el Magisterio Eclesiástico.* Hasta el s. xiv, o sea, hasta Sixto IV, no intervino para nada la Santa Sede, aunque se celebrase ya en Oriente, desde los siglos vii-viii, y en Occidente, desde el s. ix, la «fiesta de la Concepción» de María. El objeto de semejante fiesta no estaba bien definido todavía: unos celebraban la concepción «inmaculada» de María, o sea, su inmunidad de la culpa original desde el primer instante de su existencia como persona, y otros celebraban la «santificación» de María llevada a cabo algunos instantes después de su existencia en el seno materno, esto es, la «purificación» de la culpa original (v. Laurentin, R., *L'Action du Saint Siège par rapport au problème de l'I. C.*, en «Virgo Immaculata», VIII, pp. 1-98).

1. *El primer paso o intervención del Magisterio Eclesiástico.* Lo dio, en este particular sector de la mariología, en el s. xiv,

el pontífice Sixto IV. Aunque sin empeñar su autoridad papal, aprobó dos oficios de la «Concepción de María», entendida en sentido inmaculista: el del prelado veronés Leonardo de Nogarolis y el del minorita Bernardino de Bustis. El de Nogarolis (aprobado el 17 de febrero de 1477 con la Constitución «Cum praeclsa»), adoptado por la Curia Romana, contenía la «Oración» que recitamos todavía hoy, y, por tanto, expresaba en términos claros y precisos la preservación de María de la culpa original en vista de los futuros méritos de Cristo, su Hijo, para que fuese digna morada del Hijo de Dios («Deus qui per immaculatam Virginis conceptionem...»). A la fiesta (sin extenderla a la Iglesia universal) le concedió su octava y la enriqueció con indulgencias. De esta manera se fijó y se transmitió durante cerca de un milenio, a través de tantas generaciones cristianas, la fe en la I. C. de María. El oficio y la misa de la «Concepción» de Nogarolis, después de varias peripecias, sirvieron de base a los elaborados bajo Pío IX (el de 1847 y después el de 1863, impuesto a la Iglesia universal).

De Sixto IV a Pío IX, los documentos pontificios (reunidos en los Bularios y en las colecciones de decretos de las sagradas Congregaciones Romanas), coleccionados con excesiva credulidad por los inmaculistas de los ss. xvii y xviii (tales como Alva y Astorgas, Gravois), alcanzaron el millar.

2. *Ulteriores pasos y progresos.* Los documentos pontificios, que siguieron a la directa intervención de Sixto IV, se refieren formal y directamente a la I. C. misma. Hagamos aquí alusión solamente a los principales y más decisivos.

El mismo Sixto IV fue el primero en practicar una directa intervención en favor de la tesis inmaculista, mediante las dos Bulas «Grave nimis» (en 1482 y en 1483): la segunda de estas dos Bulas (la de 1483) es tenida por todos como ciertamente auténtica. Sobre la autenticidad de la primera (la de 1482) hay todavía algunas dudas. Sixto IV impuso, en el terreno disciplinar, las mismas prohibiciones y penas a los dos bandos de contendientes, tanto inmaculistas como inmaculistas. En el terreno dogmá-

tico, sin embargo, insinuaba el favor de que gozaba para la Santa Sede la piadosa sentencia defendida por los inmaculistas. Protege, pues, a éstos de los violentos ataques de sus adversarios, a los que prohíbe censurar como herética la piadosa sentencia, por cuanto la Curia Romana celebra esa fiesta con un oficio especial en el que se expresa la sentencia inmaculista; pero al mismo tiempo prohíbe a los inmaculistas calificar de herética la sentencia contraria, ya que la Santa Sede no había todavía decidido la cuestión (Cf. Sericoli, C., *Inmaculata B. M. V. Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones* [Biblioth. Medii Aevi, V], Sibenici-Romae, Kacic, 1945, pp. 158-161).

Mas las luchas entre maculistas e inmaculistas no cesaron. Alejandro VI, con la Bula «Ilius qui Dominici gregis», del 1.º de marzo de 1502, reclamaba y urgía la aplicación de la Bula sixtina «Grave nimis» (Cf. Rosckovani (v.), *Monumenta...*, I, 133, n. 191).

En 1546, con ocasión de los decretos sobre el pecado original, fue suscitada también en el Concilio de Trento la cuestión de la I. C. como excepción a la universalidad del mismo. Los pareceres no estaban de acuerdo: unos querían la definición de dicha excepción y otros no la querían. Al fin se recurrió, no sin trabajo, a un compromiso en este sentido: «El Concilio declara que no es su intención incluir en el decreto relativo al pecado original a la Bienaventurada e Inmaculada Virgen María, Madre de Dios, pero que hay que observar las Constituciones del Papa Sixto IV (...) bajo las penas en ellas conminadas, penas que [el Concilio] renueva» (Sesión V, *Decretum de peccato originali*, § 5; Mansi, 33, col. 39). Cf. Tognetti, M., O. S. M., *L'Immacolata al Concilio Tridentino*, en «Marianum», 15 (1953) pp. 304-374 y 555-586; y de Sagués, J., *Trento y la Inmaculada. Naturaleza del dogma mariano*, en «Est. Ecl.», 28 (1954) pp. 323-368.

S. Pío V, dominico, precisaba más aún las prohibiciones, el 7 de agosto de 1570. No sólo prohibía a las dos partes contendientes de tachar de «herejía» o de «grave culpa» tanto a la una como a la otra opi-

nión, sino que prohibía también cualquier discusión, tanto pública como privada, sobre la cuestión. «Cada uno —decía— exponga con la conveniente modestia lo que le parezca más justo y seguro (...) sin intentar probar la sentencia contraria.» Los obispos estaban obligados, bajo pena de suspensión «latae sententiae», a encarcelar a los que contravinieran y a mantenerlos así mientras la Santa Sede, a la que debían delatar el caso, no decidiera la pena que se les debía aplicar.

Tres meses más tarde, el 30 de noviembre de 1570, el mismo S. Pío V, con la Bula «Super speculam», precisaba jurídicamente las disposiciones ya dadas diciendo que la prohibición de las disputas públicas se limitaba a «las asambleas públicas» y a los escritos en lengua vulgar (Cf. Bourassé, VII, 73). Se exceptuaban, pues, «las discusiones académicas entre doctos (...) donde ninguna ocasión hay de escándalo, pero con la condición de que en la discusión no se llegara a declarar errónea ni una ni otra opinión».

A pesar de esto, las disputas intemperantes continuaron hasta el punto de forzar a Paulo V, con la Constitución «Regis Pacifici» de 6 de julio de 1616, a declarar en vigor las prohibiciones precedentes y a aumentar las penas a los contraventores (Cf. Bourassé, VII, 200-204). Al año siguiente, después de las instancias de Felipe III, rey de España, solicitando la «definición» de la cuestión para remediar las intemperancias de las dos partes que comprometían la pública tranquilidad, con la Constitución «Sanctissimus» de 12 de septiembre de 1617, daba otro paso adelante: prescribía que, en lo sucesivo, mientras la cuestión no fuese definida por la Sede Apostólica o interviniera en sentido contrario, nadie tuviera la audacia (...) de afirmar, en los actos públicos, de cualquier género que fueran, que la B. Virgen había sido concebida con el pecado original» (Cf. Bourassé, VII, 209). Prohibía, no obstante, bajo las mismas penas, a todos los que afirmaban la Concepción sin mancha, combatir la opinión contraria. Por consiguiente, los inmaculistas podían expresar libremente en público la

propia opinión, no así los maculistas. Éstos, sin embargo, podían hacer valer la declaración explícita del Papa, hecha en el mismo decreto, de «no querer reprobar su opinión ni juzgar la misma, dejándola en la misma situación en que se hallaba». Apoyados en esta segunda parte del decreto, no se desarmaron. A pesar de todo, su tesis, privada de toda posibilidad de difusión, comenzó a sufrir una lenta agonía.

Esta incompleta medida no satisfizo del todo a Felipe III. Retornó, pues, a la carga enviando al Pontífice Paulo V una nueva legación para hacerle notar que sólo una «definición» sería eficaz para restablecer la paz turbada. Muerto Paulo V, Felipe III hizo fuerte presión sobre su sucesor, Gregorio XV. Éste, con la Bula «Sanctissimus» de 22 de mayo de 1622, daba un nuevo paso adelante: extendía a los *actos privados* (palabras y escritos) la prohibición de exponer la tesis maculista (Cf. Bourassé, VII, 1172-1173). Con todo, añadía, siguiendo el ejemplo de su predecesor, que no intentaba en modo alguno condenar tal opinión o perjudicarla. Con este nuevo paso la opinión maculista se veía privada de toda posibilidad de expresión, no sólo pública, sino también privada, acelerando de esta forma la agonía ya iniciada, y colocándola al borde de la tumba. A pesar de ello, los dominicos, el 28 de julio del mismo año, obtenían un último acto de tolerancia: «el de poder tratar libremente la cuestión *entre ellos*, pero no con los demás, en sus conversaciones y conferencias privadas» (Cf. Bourassé, VII, 222-224).

Se comenzó entonces a discutir sobre el título de «Inmaculada». Este título ¿debía aplicarse a la persona de María (María Inmaculada) o bien a su concepción (C. I.)? En este segundo caso, llevaron ventaja los maculistas. También sobre este punto fue viva la lucha, encendida por las pasiones. La expresión «C. I.» —decían los maculistas— no ha sido jamás autorizada por la autoridad pontificia. Los Papas —respondían los otros— la habían empleado habitualmente. Efectivamente, según Laurentin (l. c., pp. 31-34), los Pontífices, en sus documentos anteriores al 1622 y que existen to-

avía, la habían empleado unas veinte veces indirectamente para designar la piadosa sentencia inmaculista: así, por ej., Sixto IV en la Bula «Cum praeclara» de 26 de febrero de 1477 con la que aprobaba el Oficio de Nogarolis (la expresión «I. C.» se halla en el Oficio, no en la Bula); y en la Bula «Grave nimis» de 4 de septiembre de 1483 (donde se habla de los que celebran «Immaculatae Conceptionis officium»). León X, a su vez, según parece, por vez primera, en la Bula «Animas lucrifacere» de 19 de junio de 1518 habla de la «I. C. de la gloriosísima Virgen» (Cf. Laurentin, l. c., p. 32, n. 7). Por tanto, la expresión ni estaba formalmente aprobada ni reprobada, o sea, no había en ella por parte del Magisterio de la Santa Sede, ni oposición, ni claro compromiso; se trataba, en efecto, de un título muy comprometido, en una cuestión muy discutida todavía y no del todo madura, es decir, clara. Esta disidencia sobre la expresión «C. I.» se agravaba en 1644 a causa de un decreto del Santo Oficio (preparado por la intervención del Maestro de los Sagrados Colegios Apostólicos) en el que se prohibía la expresión «I. C.» y se proponía la de «C. de la Inmaculada». Pero se trataba de un acto de menor importancia de un decreto que no se publicó en nombre del Papa (bibliografía en Laurentin, p. 39, nota 126). Este decreto suscitó vivas protestas. Los inmaculistas recurrieron al rey de España y al Sumo Pontífice Inocencio X. El Papa ni lo aprobó ni lo desaprobó, sino que lo dejó caer en desuso: tanto es así que no figura en ninguna Colección oficial. A pesar de ello, no deja de ser verdad que la Santa Sede, ante la expresión «I. C.» mantuvo siempre, hasta principios del s. XIX, una actitud de prudente reserva y circunspección frente a las tan encendidas y contrastantes pasiones, mientras éstas no se calmaron.

3. *El penúltimo paso.* Se llegó así al pontificado de Alejandro VII (1655-1667) que señaló el penúltimo paso hacia la definición. Felipe IV, rey de España, envió ya en 1655 un embajador para hacer presente a Su Santidad que la lucha contra la I. C. aun siendo sorda, no por eso era menos viva, y que semejante sentencia era ahora

combatida como en lo pasado. Alejandro VII, con la bula «Sollicitudo omnium ecclesiarum», después de haber recordado las prescripciones de Sixto IV, Paulo V y Gregorio XV, renovó y acentuó más todavía su marcha doctrinal alabando la antigüedad de la piadosa creencia según la cual «el alma de la Virgen María, en el primer instante de su creación e infusión en el cuerpo, fue preservada inmune de la mancha del pecado original, por singular gracia y privilegio de Dios en atención a los méritos de su Hijo Jesucristo, Redentor del género humano» (Cf. *Doctrina Pontificia*, IV, *Documentos marianos* [BAC], Madrid 1954, pp. 108-109). Añade que esta doctrina representa el sentimiento de la Iglesia romana y que es objeto de tranquila posesión por parte de los fieles. Así, pues, fijando con su autoridad pontificia el sentido profundo de los decretos de sus tres predecesores, declara que se habían puesto «a favor de la sentencia que afirma que el alma de Santa María Virgen en su creación y en la infusión en el cuerpo fue obsequiada con la gracia del Espíritu Santo y preservada del pecado original». Prohibía, por tanto, cualquier ataque contra la creencia favorita de la Santa Sede, bajo cualquier pretexto (examen de la definibilidad, interpretación de la Escritura y de los Padres) y bajo cualquier forma (de palabra o por escrito) y encarecía las penas ya prescritas. El papa, en fin, declaraba que esta su intervención no era una «definición», de manera que aquellos que nieguen la I. C. no incurrían en el delito de herejía ni cometían pecado grave. A pesar de esto, la bula «Sollicitudo» dio a la sentencia maculista el último golpe.

4. *El último paso.* Estaba reservado a Pío IX, que ha pasado a la historia como «el pontífice de la Inmaculada». Los tres predecesores inmediatos de Pío IX (Pío VII, León XII y Gregorio XVI) se mostraron cada vez más favorables a la expresión «I. C.» y al movimiento por la definición. Pío VII concedía a los franciscanos, el 17 de mayo de 1806, autorización para introducir en el «prefacio» de la misa del 8 de diciembre las palabras: «Et Te in Conceptione Immaculata...» El 6 de septiembre

de 1834, este mismo privilegio lo extendía Gregorio XVI a la diócesis de Sevilla y en 1838 a todas las diócesis y a todas las órdenes religiosas que lo pidiesen. De esta forma la Santa Sede usaba de su prudente reserva. Esta adhesión era como una invitación a dejar toda ulterior oposición. Y en efecto, durante el pontificado de Gregorio XVI, por lo menos 300 diócesis y órdenes religiosas (incluso la orden dominicana) pidieron dicho privilegio. León XII, en 1824, desataba el famoso nudo propuesto ya por Alva y Astorgas a Alejandro VII en estos términos: «Entre los que afirman que la Virgen no tiene mancha original y los que afirman que en la doctrina de Santo Tomás no hay error (incluso cuando niega la I. C.), ¿quiénes tienen razón?» León respondía afirmando que «aquellos que se habían obligado por juramento a seguir la doctrina de Santo Tomás, podían sin temor de perjurio defender la I. C.» (así refiere el obispo de S. Marcos y Bisignano. Cf. *Pareri sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della B. V. Maria*, Roma, tip. de la «Civ. Catt.», vol. VII, Apénd., p. LXLVII, nota).

La acción de Pío IX se desarrolló en tres tiempos. En el primer tiempo, el 17 de julio de 1847, sancionaba con un rescripto de la S. C. de Ritos la decisión dada ya por León XII sobre la compatibilidad del juramento (de seguir la doctrina de Santo Tomás) con la expresión «Et Te in Conceptione Immaculata» inserta en el prefacio de la misa (Cf. Bourassé, VII, 626).

En un segundo tiempo, 1848, Pío IX instituyó una Consulta de 20 teólogos a los que sometía la cuestión sobre la definibilidad de la Inmaculada: De los 20 se mostraron favorables 17. Después de esto, el 2 de febrero de 1849, expedía desde Gaeta la Encíclica «Ubi primum» en la que proponía a los Obispos de todo el Orbe católico una especie de «consulta ecuménica» por escrito. De 630 obispos consultados, 546 se declararon favorables a la definición; 56 o 57 se declararon contrarios por diversas razones; 4 o 5 solamente (entre ellos el obispo de París, Mons. de Sibour) se declararon contrarios a la definibilidad; 24 negaban la

oportunidad de la definición; y, por fin, 10 deseaban una definición indirecta sin condenar como herética la opinión contraria.

En un tercer tiempo, después de otros varios actos preparatorios (consultas de los teólogos, comisiones, exámenes de los esquemas propuestos por la Bula dogmática), el día 8 de diciembre de 1854, Pío IX, en la Basílica Vaticana, definía como verdad por Dios revelada y, por tanto, dogma de fe, la I. C. de María.

III. *La I. C. en la Sagrada Escritura.* En los siglos pasados se reunieron en favor de la I. C. más de un millar de textos bíblicos. Algunos doctos, al contrario (Petavio, Belarmino), no hallaban ninguno. También aquí la verdad está en el punto medio. En las reuniones y discusiones de los obispos (que se celebraron como preparación para la definición dogmática de la Inmaculada, del 20 al 24 de noviembre de 1854) se hizo una clara distinción entre los textos bíblicos acomodaticios (que sólo tienen valor como textos de la antigüedad cristiana) y los textos bíblicos que tienen valor escriturístico, o sea: el llamado «Protoevangelio» (*Gén.* 3, 15) y el saludo dirigido por el ángel Gabriel a María (*Lc.* 1, 28). Admitieron para estos dos textos un sentido literal.

1. El «Protoevangelio»: «Y pongo yo [Yavé-Elohim] entre ti [la serpiente diabólica] y la mujer, entre tu linaje y el suyo perpetua enemistad; éste te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él el calcañal» (*Gén.* 3, 15).

Respecto al «Protoevangelio» (v.), los obispos convinieron en afirmar que constituía una prueba para la I. C. de María solamente en cuanto se le considera a la luz de la interpretación de los Padres y de los escritores de la Iglesia. Y en este sentido Pío IX aduce el argumento tomado del «Protoevangelio», afirmando que ellos (los Padres y escritores de la Iglesia) «así lo enseñaron». Empero, después de haber hablado, por así decir, en nombre de ellos, Pío IX argumenta en nombre propio sobre dicho texto («quocirca...»), y afirma que la Virgen «aplastó» («contrivit») la cabeza de la serpiente infernal. Además, hacia el final de la bula, al enumerar los argumentos pro-

puestos, aduce, en primer lugar, al menos por dos veces, el testimonio de la Sagrada Escritura como distinto del de los Padres y escritores de la Iglesia: afirma, en efecto, que la I. C. fue «esclarecida y declarada por las divinas Escrituras, la venerable tradición y el perpetuo sentir de la Iglesia». También Pío XII, en la encíclica «Fulgens corona», afirma expresamente que «en primer lugar, ya en las Sagradas Escrituras aparece el fundamento de esta doctrina (de la I. C.)» (Cf. *Doctrina Pontificia*, IV, *Documentos marianos...*, p. 706). Por consiguiente, el pontífice Pío IX (como pone de relieve el card. Bea, *Bulla «Ineffabilis Deus et hermeneutica biblica»*, en «Virgo Immaculata», III, n. 3, p. 6) propone «la auténtica interpretación cristológica y mariológica del Protoevangelio, aun cuando no la defina solemnemente». Los exegetas católicos están, por tanto, obligados a afirmarla, como lo están —según la encíclica «Humani generis»— a profesar la doctrina contenida en las encíclicas.

Así, pues, del «Protoevangelio» brota nítida la I. C. Está ciertamente contenida en tres afirmaciones que se hallan en el mismo: 1) en la enemistad absoluta, es decir, en la *lucha* de la mujer y de su hijo (su linaje) con la serpiente infernal y sus secuaces (su linaje); 2) en la plena *victoria* sobre la serpiente infernal; 3) en la asociación de la mujer a su hijo (su linaje) en la redención de la humanidad de la esclavitud de la serpiente diabólica.

1) *La enemistad absoluta*, o sea, la «lucha» de la «mujer» y de su «linaje» con la serpiente diabólica. Esta enemistad absoluta implica una antítesis completa entre la mujer y el demonio, idéntica a la existente entre el «linaje de la mujer» y el mismo demonio. Por tanto, la enemistad entre el «linaje de la mujer» y Satanás excluye necesariamente cualquier clase de pecado. Y por lo mismo, también la enemistad y clara oposición entre la «mujer» y Satanás debe excluir, necesariamente, cualquier pecado tanto actual como original. De ahí se sigue que si Satanás es tinieblas y pecado, la mujer (lo mismo que su «linaje») es luz y gracia: luz sin sombra alguna, gracia sin

mínima culpa, no sólo actual, sino también original. Es, en efecto, el pecado el que hace al hombre enemigo de Dios y amigo de Satanás; mientras que la gracia hace al hombre amigo de Dios y enemigo de Satanás.

2) *La plena victoria* de la mujer, con su «linaje», sobre la serpiente infernal. Esta plena victoria es, en efecto, el epílogo de la común enemistad. De ahí se sigue que María, con Cristo su Hijo, es la invicta vencedora de Satanás. Si es la invicta vencedora de Satanás, de ello sigue que no pudo en modo alguno ser vencida, sojuzgada o contaminada por Satanás. Pero si se hubiese contaminado, aunque sólo fuese por un instante, con el pecado original, habría sido vencida, sojuzgada y contaminada por Satanás. Cristo Redentor tiene por sí mismo el poder de vencer y alcanzar plena victoria sobre Satanás. María, a su vez, lo tiene, no ya por sí misma, sino tan sólo como libremente «asociada» al Redentor en la lucha y en la consiguiente victoria. Y así entramos en el tercer argumento.

3) *La asociación de la mujer a su Hijo* («linaje») en la redención de la humanidad de la esclavitud del demonio. A causa del pecado, cometido por nuestros primeros padres por instigación de la serpiente diabólica, la humanidad cayó bajo su ignominiosa esclavitud. Pero sería liberada (según la promesa de Dios en el «Protoevangelio») de esa esclavitud por el Redentor y la Corredentora, por un nuevo Adán y una nueva Eva, por Cristo y María. Mas ¿de qué manera iba a poder ser María asociada a Cristo para liberrar a todos los demás de la esclavitud del demonio si Ella misma hubiese sido su esclava mediante el pecado original? Por lo tanto, Ella fue redimida con una redención *preservativa*, para que pudiese cooperar con el nuevo Adán (cual nueva Eva) a la redención *liberativa* de todos los demás. En una palabra: Inmaculada por Corredentora, preservada de la culpa original por haber sido asociada a Cristo para liberrar al género humano de la misma.

Las tres razones expuestas nos autorizan a concluir que la I. C. está contenida implícitamente en el «Protoevangelio».

Una confirmación de esta interpretación

del «Protoevangelio» la hallamos en el *Ap. cap. XII*. También en este lugar paralelo al «Protoevangelio» se hallan los tres protagonistas de siempre (la mujer y su hijo por una parte, y el dragón bermejo por otra), y la acostumbrada enemistad absoluta (que excluye cualquier clase de amistad con el demonio por medio del pecado) entre la «mujer» junto con su hijo y el dragón, o sea, la «serpiente antigua» (la del *Gén. 3, 15*), Satanás. Por eso la «mujer» aparece toda ella envuelta con el sol, es decir, toda luz: la luz de la gracia (derivada del Sol, que es Cristo), en oposición a las tinieblas del pecado.

2. *El saludo del ángel* (*Lc. 1, 28*). Dice el ángel: «Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo; Tú eres bendita entre todas las mujeres.» En estos tres incisos, interpretados a la luz de la tradición cristiana, está contenida implícitamente la I. C. (Cf. Passaglia, C., *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu. Commentarius*, t. II, Nápoles 1854-1855, pp. 648-681).

1) El primer inciso: «Dios te salve, llena de gracia.» Se saluda a María proclamándola «llena de gracia» sin ningún límite de tiempo, y, por consiguiente, siempre «llena de gracia», desde el primer instante de su existencia. Pero donde se halla la gracia no puede haber pecado, cualquier pecado, del todo opuesto a la gracia. Tanto más cuanto que semejante «plenitud de gracia» es atribuida a María como propiedad personal suya, como característica suya, y todo lo que es propiedad personal, todo lo que es característico de una persona, conviene «siempre» a esa persona, no en un tiempo determinado solamente.

2) El segundo inciso: «El Señor es contigo.» Se dice en este inciso que el Señor está con María sin designar límite alguno de tiempo, y por tanto, siempre, desde el primer instante de su existencia. Y donde está presente el Señor, no lo puede estar su gran antagonista, el demonio, y lo que hace que el hombre esté sometido al demonio es el pecado.

3) El tercer inciso: «Tú eres bendita entre las mujeres.» También aquí María es declarada «bendita» sin ninguna limitación

de tiempo, y, por lo mismo, desde el primer instante de su existencia. Mas donde hay bendición de Dios no puede haber su maldición, esa maldición constituida por el pecado original: «maldita tú», dijo Dios a la serpiente que había movido a Eva al pecado. La bendición de María abolió la maldición de Eva.

IV. *La I. C. en la Tradición*. La tradición relativa al dogma de la I. C. se puede dividir en tres grandes períodos, caracterizados por el elemento en ellos predominante: la afirmación implícita, la discusión y el triunfo.

En el I período, desde la edad apostólica hasta el s. XII, prevalece la afirmación implícita de dicha verdad. Esta oscuridad implícita predominante se ilumina, sin embargo, de cuando en cuando, con afirmaciones más o menos explícitas.

En el II período, desde el s. XII hasta mediados del siglo XV aproximadamente (hasta el decreto del Concilio de Basilea del año 1439), predomina la discusión y la negación.

En el III período, desde mediados del s. XV hasta la definición dogmática (1854), predomina la afirmación hasta el pleno triunfo.

1. *En el primer período* (s. I-XII). En los tres primeros siglos la doctrina de la I. C. se halla, de un modo implícito y casi latente, en tres verdades explícitamente profusadas desde entonces, a saber: 1) en la maternidad divina; 2) en el paralelismo antitético Eva-María; 3) en algunas afirmaciones genéricas sobre la absoluta pureza y santidad de María.

1) La maternidad divina es la base, la primera raíz de todos los privilegios y, por lo mismo, del de la I. C. Es, en efecto, incompatible con la misma cualquier culpa moral, ya que el desdoro de la madre se refleja necesariamente en el Hijo.

2) El paralelismo Eva-María (v.) expuesto por los Padres desde el s. II supone una doble relación: de semejanza y de semejanza u oposición. Relación de semejanza: así como Eva salió inmaculada de las manos de Dios, así María (y con mayor razón María), nueva Eva, debió salir inmaculada

de las mismas manos. Relación de semejanza o de oposición: si María es lo opuesto de Eva pecadora, no podía ser, como Eva, pecadora; si María estaba destinada a reparar los estragos causados por Eva con su pecado, no podía, evidentemente, ser víctima de dichos estragos.

3) Afirmaciones genéricas sobre la absoluta santidad y pureza de María. Desde los comienzos de la Iglesia se ha estado llamando a María «la santa Virgen» por antonomasia, basándose en las palabras «llena de gracia». Así la llamó, por ej., S. Hipólito (*De Antecristo*, IV, ed. Achelis, 7). S. Ireneo llama a María «pura» (*Haeres.*, IV, XXX, 11, PG 7, 1080); Adamancio la llama «Virgen Inmaculada» (V, 8, ed. Bakhuisen, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, 190). En las *Acta S. Andreae* (del s. II o III) se dice que así como Adán fue formado «de tierra inmaculada» (o sea, antes de haber sido manchada por la culpa y, por consiguiente, libre todavía de la maldición divina), así Cristo fue formado «de tierra inmaculada», es decir, de María (Cf. Gallandi, *Bibliotheca Patrum*, t. I, p. 157). Análoga afirmación la hace, en el s. II-III, S. Hipólito Romano. Dice que el arca (Cristo) estuvo inmune de culpa por haber sido formada de «leños incorruptibles», o sea, de María y del Espíritu Santo (*De Antecristo*, ed. Achelis, VIII, 9). Así, pues, tanto Cristo (el arca) como María (la madera de que se hizo el arca) convienen en la inmunidad de la culpa, de cualquier culpa.

Desde el s. IV en adelante, las expresiones, más o menos implícitas y a veces del todo explícitas, son varias y se pueden reducir a las siguientes clases:

1) Se presenta a María como la «única» semejante a Cristo en la inmunidad de la culpa y de las consecuencias de la misma. Tal hace S. Efrén Siro: «Tú y tu madre sois los únicos enteramente hermosos: en Ti, en efecto, oh Señor, no hay mancha alguna y ninguna mancha hay en tu madre» (*Carmina Nisibena*, ed. Bickell, Leipzig 1866, p. 40). S. Efrén, además, parangona el estado de María con el de Eva antes de la caída y dice que sólo dos mujeres fueron

«puras», «simples»: Eva y María (*Sermo exeg. in Genesim*, 3, 6, Assemani, II, 327). S. Efrén, finalmente, exige explícitamente a María de los efectos del pecado original, es decir, de los dolores del parto (*Hymni de virginitate*, Beryti 1906, 24, II, pp. 69-70).

2) María es «exceptuada», por el honor debido a Cristo, de las leyes comunes y de la condición de nacer con el pecado original. Ésta es la opinión de S. Agustín, el cual, en la lucha contra los pelagianos (que negaban la existencia del pecado original, no sólo en María, sino también en todos los hombres), plantea por primera vez, en sus verdaderos términos, la cuestión de la I. C. y, si no brillantemente, la resuelve, al menos, suficientemente en sus dos célebres textos: *De natura et gratia* (c. 36, n. 42, PL 44, 267) y *Opus imperfectum contra Julianum* (L. 4, c. 32, PL 45, 1417 s.), compuesto hacia el fin de su vida, por lo que es reflejo del último pensamiento del Santo Doctor sobre la cuestión. En el primer texto, «propter honorem Domini», solamente a María, entre todos los justos, exceptúa del pecado «actual», mas dado que, según el Santo Doctor, la causa de lo inevitable del pecado actual es precisamente el pecado original, síguese de ahí que la ausencia del actual lleva lógicamente consigo la ausencia del original. En el segundo texto trata directamente de la ausencia del pecado original en María. Dice que no pone a María bajo el poder del diablo como consecuencia de haber nacido (con el pecado original), sino que la somete a Dios porque la condición de nacer (con el pecado original) quedó excluida en Ella por la «gracia del renacimiento». Y si la «gracia del renacimiento», según el Santo Doctor, no fuese la gracia «preservativa» de la culpa, sino la «liberativa» de la misma, la Virgen habría estado realmente sometida a Satanás, como todos los demás (según lo objetaba Juliano). Que S. Agustín hubiese conocido la gracia «preservativa» del pecado, lo demuestra el hecho de que acaba de hablar explícitamente de la misma: «Los hombres —dice— sólo mediante la gracia son libertados. no sólo después de la culpa (gracia liberativa), sino también para no caer en ella» (gracia pre-

servativa) (v. Boyer, C., S. J., *La controverse sur l'opinion de S. Augustin touchant la conception de la Vierge*, en «Virgo Immaculata», IV, 48-60; Dietz, J. M., O. E. S. A., *Ist. der hl. jungfrau nach Augustinus «Immaculata ab initio?»*, ibíd., pp. 61-112). En opinión del P. Pedro M. Frua, O. S. M. (*L'I. C. e S. Agostino*, Saluzzo 1960) y otros. S. Agustín habría negado la I. C.

Según Severo de Antioquía, María fue «separada de nuestra stirpe y elegida, por así decir, para templo santo» (*Homil. cath. CI de nativ. Domini*, PO 12, 271).

3) María es proclamada la «única» inmaculada, la «única» siempre pura, la «única» inmune de la inundación del diluvio de la culpa. Así lo vemos en la liturgia bizantino-eslava (Cf. Koren, A., S. J., *La devozione mariana ed in specie la fede nell'I. C. nei testi liturgici bizantino-slavi*, en «Virgo Immaculata», IV, p. 156); S. Atanasio, Patriarca de Antioquía (*In Annunt. Deip.*, PG 89, 1388c); S. Sofronio, Patriarca de Jerusalén (*In SS. Deip. Annunt.*, PG 87, 3248a); S. Germán, Patriarca de Constantinopla (*In Praesent. Deiparae*, I, PG 98, 294); Teodoro Ermitaño (Cf. Ballerini, A., *Sylogae monumentorum ad mysterium Conceptionis Immaculatae Virginis Deip. spectantium*, t. II, Roma 1856, pp. 226-228), etc.

4) María es declarada igual, o más bien superior a Eva antes de la caída, opuesta a Eva después de la caída. Así lo demuestra un himno atribuido a Jacobo de Nisibi (Cf. Hobeika, J., *Témoignages de l'Eglise Syro-Maronite en faveur de l'I. C. de la T. S. Vierge Marie*, Basconta 1904, p. 30; Cf. también Müller, F. S., S. J., *Die unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen und armenischen Ueberlieferung*, en «Scholastik», 9 [1934] p. 189); Teodoro de Ancira (*In S. Deiparam et Simeonem*, PG 77, 1396c); S. Juan Damasceno (*Homil. in Nativ.*, n. 8, PG 96, 672b); Juan el Geómetra (Cf. Jugie, M., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition Orientale*, Roma 1952, p. 186); San Gregorio de Narek (*Discorso panegirico alla Beatissima Vergine Maria*, Venecia 1904, p. 38); Miguel Psellos (*In Annunt.*, 3, PO 16, 522), etc.

5) María es presentada como «una cosa nueva», como «un mundo nuevo», «una nueva creación», como un lirio que brota entre las espinas, etc. Tal aparece en S. Proclo (*Homil. VI*, 17, PG 65, 753-757); Severo de Antioquía (*Homil. CI super Nativ. et Epiph.*, PO 12, 267); S. Andrés de Creta (*Homil. I in Nativ. B. Mariae*, PG 97, 812a); S. Germán, Patriarca de Constantinopla (*Homil. I in Praes. Deip.*, PG 98, 300d; ibíd., 294; *In Dormit.* II, PG 98, 357); Juan de Eubea (*In Concept. S. Deiparae*, n. 11, PG 96, 1475-1476); Juan el Geómetra (Cf. Jugie, o. c., p. 188); León el Sabio, Emperador (*Homil. in Praesent.*, PG 107, 12-19), etc.

6) María es presentada como una «tierra» santa, bendita, inmaculada, libre de la maldición. Así lo vemos en la anáfora «Aroma sanctitatis» de la Iglesia copta (Cf. Semharay, T. M., *La Messe de Notre-Dame dite Agréable parfum de sainteté*, Roma 1937, p. 19); Severo de Antioquía (*Homil. cath.*, 67, PO 8, 349-350; ibíd., 364); S. Andrés de Creta (*Homil. I in Nativ.*, PG 97, 814-815); Jorge el Melodioso (*Pro Praesent. Deip.*, en Pitra, *Anal. sacra*, I, París 1876, p. 276); S. Teodoro Estudita (*Homil. in Nativ. Deip.*, n. 4, PG 96, 686), etc.

7) María es presentada como «sola bendita», «siempre bendita», «bendita por antonomasia», etc. (Cf. Jugie, M., *op. cit.*, p. 143; Baumstarck, A., *Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der Allerseligsten Jungfrau*, en «Oriens Christ.», 1905, p. 92); Müller, F. S., *Die Unbefleckte...*, pp. 195-199). Lo mismo Juan el Geómetra (Cf. Jugie, M., *op. cit.*, p. 186); León el Sabio, Emperador (*Homil. in Praesent.*, PG 107, 40c); Juan el Geómetra (Cf. Jugie, M., *op. cit.*, p. 187); Juan Phurnes (*In Dormit. Deip.*, en la edic. de las obras de Teófanos Kerameos, bajo la dirección de G. M. Palama, 1860, p. 273), etc.

8) María se nos presenta privada de los efectos que son propios del pecado original (la inmundicia, la corrupción, la concupiscencia, la muerte). Tal en Jacobo de Sarug (Cf. Abbeloos, J. M., *De vita et scriptis sancti Jacobi Batarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, Lovaina 1867, p. 223), en

S. Juan Damasceno (*Homil. III in Dormit. Deip.*, PG 96, 733), en José el Himnógrafo (*Canon III in pervigilio Dormit.*, PG 105, 1000c-1000d), en S. Teodoro Estudita (*Homil. in Nativ. Deip.*, n. 7, PG 96, 691), en Juan Mauropus (*In Dormit.*, 20, ed. Ballerini, II, 577-578), en Cosme el Melodioso (en Pitra, *Anal. sacra*, I, 528), en Gregorio de Narek (Cf. Amadonni, G., *Il più grande dottore mariano della Chiesa Armena*, en «Alma Socia Christi», V, Roma 1952, páginas 26-34), en la liturgia bizantino-eslava (Cf. Koren, A., en *Virgo Immaculata*, IV, 150), en la liturgia de la Iglesia siro-marónica (Cf. Hobeika, I. c., 1904, p. 30), en S. Máximo de Turín (PL 57, 235), en Santiago Monje (*In Nativ.*, 7, PG 127, 577d), en Focio (*Homil. I in Annunt.*, ed. Aristarchis, Constantinopla 1901, II, 236), en Teognoste Monje (*In Dormit. Deip.*, PO 16, 457-462), en Juan el Geómetra (Cf. Jugie, M., *op. cit.*, pp. 186-187) y en Teofilacto (*In Praesent.*, PG 126, 136c).

9) María es presentada como quien por medio de Ella se quitó el pecado original. Así en un himno siríaco (Cf. Müller, F. S., I. c., p. 191), en el himno *Acátisto* (PG 92, 1335-1348), Focio (*Homil. in Annunt. Deip.*, ed. Aristarchis, Constantinopla 1901, t. II, pp. 372-374), Nicetas David (*Or. I in diem natalem S. Mariae*, PG 105, 17), etc.

Contra la autenticidad de algunos de los sobredichos Padres y escritores se objeta que admiten una «purificación» de María hecha por el Espíritu Santo en el día de la anunciación para hacerla digna de concebir al Hijo de Dios. Así, por ej., Jacobo de Sarug (Cf. *Abbeloos*, I. c., pp. 241-245, 239), Severo de Antioquía (*Homil. Catech.*, 101, PO 22, 266), S. Juan Damasceno (*De Fide orthod.*, III, 2, PG 94, 985b; *In Dormit.*, PG 96, 704), etc. Se suele responder que la «purificación» de que se habla se puede tomar en tres sentidos: a) «purificación» del pecado original (así lo entienden los disidentes); b) «purificación» del fomes de la concupiscencia (así Santo Tomás, *Summ. Theol.*, III, q. 27, a. 3, ad 3); c) «purificación» en el sentido de una mayor santificación. En este tercer sentido se interpreta la palabra «purificación» en los sobredichos

Padres y escritores; también puede ser que lo entiendan en el segundo sentido, jamás en el primero, a no ser que los supongamos en contradicción consigo mismos.

2. En el segundo período (ss. XII-XV). La controversia comenzó en Inglaterra, y la ocasionó la fiesta de la Concepción de María, fiesta restaurada por el abad Anselmo el Joven († 1148), sobrino de S. Anselmo, y propagada rápidamente en varios lugares. Eran muchos los que protestaban ante la novedad, declarando «ilegítima» e irracional semejante fiesta, ya que carecía de objeto, dado que la Concepción de la Virgen —decían— fue como la de todos los demás, es decir, manchada con la culpa original. Entre éstos estaba también el célebre abad de Claraval, S. Bernardo, como se ve en la carta 174 dirigida a los canónigos de Lyon, los cuales habían introducido dicha fiesta en su catedral (PL 182, 332-336).

3. En el tercer período (de la «discusión») la doctrina y el culto de la I. C. corren parejas con el progreso de la teología en general.

Para la recta interpretación de los escritores de este período es necesario tener presentes tres cosas: 1) la doble concepción (agustiniana y anselmiana) de la naturaleza del pecado original y de la manera cómo se transmite; 2) el múltiple significado del término *pecado*; 3) el múltiple significado del término *concepción*.

1) En este período, en efecto, se discutía mucho sobre la naturaleza del pecado original y sobre el modo de su transmisión. Según la concepción agustiniana —que era la más común, divulgada por Pedro Lombardo—, el pecado original consiste esencialmente en la concupiscencia (o en la concupiscencia unida a la ignorancia); y el modo de transmitirse era el acto de la generación carnal, no en cuanto tal, sino como *libidinoso*. De la manera que un vaso sucio mancha el líquido que en él se contiene, así el alma, creada por Dios, se ensucia al ponerse en contacto con el cuerpo engendrado con concupiscencia, o sea, en el pecado (Cf. Lombardus, P., *Sent.* II, d. 31, c. 4; n. 28, Ad Claras Aquas, I, 1916, 369-470).

Según la concepción anselmiana, la esencia del pecado original consiste en la privación de la debida justicia, esto es, de la rectitud de la voluntad, o, más probablemente, en la privación de la gracia y de los dones preternaturales que debiéramos haber tenido en el instante mismo de la unión del alma con el cuerpo, si Adán no se hubiese arruinado a sí mismo y a todos sus descendientes con el pecado. (Cf. *De conceptu virginali...*, PL 158, 435 ss.)

2) El término *pecado* lo toman en varios sentidos los escritores de este período: como mancha, como acto del pecado, como reato, como fallo y también como castigo (Cf. Bandinelli, Rolando, *Die Sentenzen Roland*, ed. Gielt, Friburgo en Br. 1891, p. 132; Cf. Le Bachelet, I. C., en *DthC*, VIII, París 1927, col. 1030). Dada esta pluralidad de significado, no es fácil determinar qué escritores admiran y cuáles niegan la I. C.

3) También al término *concepción* se le dan tres distintos significados: la *conceptio seminis* (la concepción «activa», el acto generativo de los padres); la *conceptio carnis* (la concepción activa incoada, es decir, el cuerpo de la prole concebida, antes de que se infunda el alma); la *conceptio personae* (la concepción pasiva completa, o sea, el instante en que el alma se une al cuerpo, de donde resulta la persona humana). Para interpretar rectamente a los escritores de este período hay que tener presente en cuál de estos tres significados se usa el término «concepción».

Con estos antecedentes podemos dividir a los escritores del s. XII, en lo que se refiere a la verdad de la I. C., en dos grandes grupos:

1. La mayor parte la niegan o directa o indirectamente.

1) Niegan *directamente* el hecho de la I. C., afirmando que María pertenece, como todos los demás, a la masa corrompida de Adán y, por consiguiente, no fue inmune de la culpa hereditaria: Geroquo de Reichersberg (*Commentarius in Psalmos*, Ps. 1, PL 193, 132), Godfredo d'Admont (*Homiliae dominicales*, homil. 6, PL 174, 51) y Ruperto de Deutz (*In Cantica Canticorum*, lib. I, PL 168, 841), etc. Otros la

niegan *indirectamente*: a) o sosteniendo que «sólo» Cristo, entre todos los seres humanos, estuvo sin pecado. Así, por ej., S. Pedro Damiano (*Sermones*, Sermon. 23, *In nativ. S. Ioannis Bapt.*, PL 144, 628), Zacarías Crisopolitano (*De concordia Evangelistarum*, lib. I, PL 186, 55), etc.; b) o bien admitiendo en María una «purificación del pecado» en el seno materno. Así S. Bernardo (*Epist.* 174, PL 182, 334), Ricardo de S. Víctor (*Explicatio in Cantica Cantica*, c. 2, PL 196, 482), etc.

S. Anselmo, el padre de la Escolástica, niega la I. C. de las dos maneras. Afirma, en efecto: a) que Cristo es el «único» que no pecó en Adán ni fue concebido en pecado, por haber sido concebido virginalmente (*De conceptu virg.*, c. 3, 22, PL 158, 433, 542-554; Cf. BAC, Obras Completas de S. Anselmo, t. II, Madrid [1953] pp. 11 y 57); mientras que María procede de Adán «como los demás» [sicut omnes alii] (Ibid., cap. 23, PL 158, 455; BAC, ibid., p. 59); b) «fue de aquellos que quedaron purificados del pecado antes de su nacimiento» (*Cur Deus homo*, II, 16, PL 158, 415; BAC, Obr. Comp., t. I, p. 865). A pesar de esto, asienta principios que suponen la I. C., especialmente éste: «Era conveniente que la Virgen brillase por una pureza tal que no fuese posible concebir una mayor por debajo de Dios» (*De conceptu virg.*, c. 18, PL 158, 451; BAC, o. c., t. II, p. 47).

2. Otros admiten el hecho de la I. C., pero, o prescinden de la manera cómo sucedió, o lo desarrollan de una manera falsa, o bien rectamente. Por lo tanto, se pueden dividir en tres grupos los que afirman la I. C.:

1) Algunos afirman el hecho, genéricamente, sin explicar cómo. Son: Herveo de Le Mans (*In Epist. II ad Cor.* 6, 5, PL 181, 1048), Aelredo de Rievaulx (*In nativitate B. Mariae*, sermo 19, PL 191, 319), Hermann de Tournai (*Tractatus de Incarnatione Domini*, c. 8, PL 180, 31), Absalón de Sprinksbach (*In purificatione B. M. V.*, sermo 16, PL 211, 97-98), Felipe de Harvengt (*Commentaria in Cantica Cantica*, l. 4, c. 7, PL 209, 366-67), Ogerio de Locedio (*Sermones XV de sermone Domini in ultima*

coena, sermo 13, PL 184, 941), Amadeo de Losanna (*Homiliae de Maria virgine matre*, hom. 7, PL 188, 1341), Alano de Lila (*Elucidatio in Cantica Canticorum*, c. 4, PL 210, 80), Ricardo de S. Víctor (*Explicatio in Cantica Cantica*, c. 26, PL 196, 482). Adán de S. Víctor (*Sequentia in Assumptione B. Virginis*, PL 196, 1502), Gautier de S. Víctor (*Excerpta ex libris contra quattuor Labyrinthos Franciae*, lib. 3, PL 199, 1155).

2) Otros afirman el hecho, pero yerran en la manera de exponerlo. Son: el pseudo Pedro Abelardo (*Tractatus de conceptione beatæ et gloriosæ Virginis Mariæ*, y Alva y Astorgas, P., en «Monumenta antiqua immaculatae conceptionis sacratissimæ Virginis ex variis auctoribus...», I, Lovaina 1664, 118-138); el pseudo Pedro Cantor (*Tractatus [seu] Sermo de conceptione beatissimæ Virginis Mariæ*, ed. Alva y Astorgas, en «Monumenta...», 107-117); el pseudo Pedro Comestor (*Sermo in Conceptione B. Virginis*, ed. Alva y Astorgas, en «Radii solis zeli seraphici...», Lovanii 1666, 414-623); los tres autores anónimos de los tres sermones que se hallan en Heiligen Kreuz, y un anónimo de París (*Sermo de Conceptione beatæ Mariæ*, en la Biblioteca Nacional de París, cód. lat. 5347, ff. 197-201); v. Modric, L., O. F. M., *Doctrina de conceptione B. V. M. in controversia saec. XII*, Romae 1955; *Id.*, *Illustratio privilegii Immaculatae Conceptionis per eiusdem consecratia iuxta doctrinam Theologorum saec. XII*, en «Antonianum», 31 (1956) pp. 3-24.

Todos éstos admiten, como objeto de la fiesta, la «concepción de la carne», afirmando que fue limpiada y purificada: a) o mediante una generación casta, sin concupiscencia, con una especial intervención en el acto de la generación de los padres, del mismo modo que lo harían nuestros primeros padres antes de cometer el pecado (así el ps.-Abelardo, el ps.-Pedro Cantor, y el segundo y tercero de los discursos de Heiligenkreuz); b) o mediante una «vena pura» o partícula de la carne materna que se habría conservado limpia desde Adán hasta los padres de Nuestra Señora (así el ps.-Pedro Comestor y el primer anónimo de los tres sobredichos dis-

cursos); c) o mediante la purificación de la carne contaminada de María, realizada antes de que el alma fuese infectada por la misma (así, probablemente, el anónimo de París, etc.). Éstos siguen, evidentemente, la teoría agustiniana que hace consistir la esencia del pecado original en la concupiscencia. Afirman, además, que la Virgen quedó exenta de la culpa original mediante la infusión de la gracia, pero no en virtud de la anticipada aplicación de los méritos de Cristo Redentor, sino en virtud de una acción preventiva divina que excluye en la Virgen la necesidad de la redención.

3) Otros, en fin, admiten el hecho de la I. C. y lo desarrollan rectamente. Son: Eadmero de Cantorbery (*Tractatus de conceptione S. Mariae*, ed. Thurston, H., y Slater, T., Friburgi Br. 1904. Los Clásicos marianos: Eadmero: I. *Sulla concezione santa di Maria*; II. *Sull'eccellenza della gloriosissima Madre di Dio*, traducción italiana de los originales latinos del códice ms. 371 del Corpus Christi College de Cambridge, bajo la dirección de la Librería Mariana Editrice, Roma [1959]); Osberto de Clara (*Sermo de conceptione S. Mariae*, ed. Thurston, H., y Slater, T., pp. 65-83, 66), y, de modo particular, el Maestro Nicolás de S. Albano (*Liber de celebranda conceptione b. Mariae contra beatum Bernardum*, ed. Talbot, C. H., en «Rev. Bénéd.», 64 [1954] 114).

Conclusión: En el s. XII se observa un notable progreso en la doctrina de la I. C.: no pocos, en efecto, la afirman en lo sustancial, por más que la mayoría continúe negándola. Son unos quince los que la afirman. Falta, sin embargo, en los escritores del s. XII, hablando en general, la terminología técnica en la expresión de los tres elementos esenciales tal como fueron expresados por Pío IX en la Bula «Ineffabilis Deus», o sea: 1) que en el *primer instante* de su concepción, María; 2) fue *preservada* de la mancha del pecado original; 3) en *vista de los futuros méritos de Cristo*, su Hijo Redentor.

Mucho se acerca, sin embargo, a esta terminología el Maestro Nicolás de S. Albano. Habla, en efecto, de la santificación de María: 1) «en la infusión del alma en

el cuerpo» y, por tanto, en el primer instante de su concepción, no antes (en la concepción de la persona); 2) habla de una inmunidad del pecado, mediante una «gracia singular» concedida a la Virgen (a diferencia de los otros) como excepción y, por consiguiente, como «preservación»; 3) se trata de una gracia comunicada a la Virgen por Cristo Redentor.

En el s. XIII, la discusión, encauzada ya en el s. XII, se aviva cada vez más, de tal manera que comenzando ya en la edad de oro de la escolástica, especialmente con S. Buenaventura, hacia 1250, la cuestión es tratada por grandes teólogos, y por algunos es enfocada rectamente, resuelta justamente, expresada en términos técnicos y también, aunque de manera embrional, probada con diversas razones.

En Inglaterra, el ps.-Anselmo, en la carta «Conceptio veneranda» a los demás obispos de Inglaterra (compuesta probablemente en los comienzos del s. XIII y que después formó parte de la liturgia), dice entre otras cosas: «Quod autem due (sic) sint conceptiones, notum est peritis. Una carnalis, quae viri ac mulieris copulatione agitur; alia spiritalis, quando nova anima et pura, deo operante, corpori divinitus adunatur. Quibus non placet carnalem matris dominicae celebrare conceptionem, placeat saltem spiritualem eius creationem, corporisque cum anima copulationem celebrare» (Cf. Emmen, A., O. F. M., *Epistola pseudo-Anselmiana «Conceptio veneranda» eiusque auctoritas in Litt. Mediaevali de I. C.*, en «Virgo Immaculata», V, Romae 1955, p. 150).

Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln († 1253), fundador de la Escuela franciscana de Oxford, en un sermón sobre Nuestra Señora, admitía que la inmunidad de la culpa original de la Virgen podía concebirse en el sentido de que la Virgen «en la misma infusión del alma racional» habría sido limpiada y santificada y al mismo tiempo purificada no precisamente del pecado ya heredado, sino del pecado que habría heredado si, en la infusión del alma racional, no hubiera sido santificada». Admite, además, la «conveniencia» de lo mismo (v. *Grosseteste*).

En Francia, en la universidad de París, en tiempo de Santo Tomás, hacia 1250, la doctrina de la I. C. se exponía ya en forma sustancialmente igual a como se expuso después de la definición de Pío IX. Léase cuanto refiere, en su *Commento al Maestro delle Sentenze* (L. III, dist. 3, p. 1, a. 1, Op. III, 66b-67a), S. Buenaventura, el cual —se puede decir— forma época en la historia del dogma de la I. C. La doctrina expuesta por S. Buenaventura se puede reducir a los puntos siguientes:

1. S. Buenaventura —lo mismo que Alejandro de Hales, S. Alberto M., Santo Tomás, etc.— trata *ex professo* la cuestión teológica de la I. C. de María, es decir, la lleva a la cátedra de la universidad de París.

2. S. Buenaventura —lo mismo que Santo Tomás— tiene una noción exacta de la naturaleza del pecado original (la anselmiana).

3. S. Buenaventura conoce el recto planteo de la cuestión de la I. C.: excluye, en efecto, como imposible, la purificación o santificación del cuerpo inficionado, anterior a la creación del alma, y admite la santificación del alma de la Virgen simultáneamente a su creación e infusión en el cuerpo, o sea, en el instante mismo en que fue creada e infundida en el cuerpo: «in instanti suae (animae) creationis fuit sibi gratia infusa et in eodem instanti anima infusa est carni». En un mismo instante de tiempo o cronológico, distingue dos instantes lógicos o de naturaleza: primeramente (prioridad de naturaleza) el alma de la Virgen fue santificada y después (posterioridad de naturaleza) fue infundida en el cuerpo: «prius saltem per naturam sanctificata fuit anima beatæ Virginis quam carni unita».

4. S. Buenaventura refiere que en su tiempo había quienes admitían la posibilidad, la conveniencia y el hecho de la I. C.

1) La *posibilidad* del hecho, ya que no repugna ni al poder divino, ni a la Sagrada Escritura, ni a la fe: a) no repugna al poder divino, dado que la gracia es mucho más poderosa que la naturaleza: «multo potentior est gratia quam natura; hinc est, quod effectus gratiae sanctitatis magis prae-

valuit in carnem quam effectus foeditatis in animam»; b) no repugna a la Sagrada Escritura ni a la fe: «non repugnat auctoritati Scripturae et fidei christianae». Y prueba, como veremos más abajo, esta su doble aserción.

2) La *conveniencia* encierra una triple conveniencia: a) el honor de Cristo, que exigía para su nacimiento una mujer purísima: «propter Christi praecipuum honorem, quem decebat de matre purissima fieri»; b) la singularidad de la Virgen: «propter Virginis praerogativam singularem, quae debuit in dignitate sanctificationis ceteros sanctos et sanctas praecire»; c) el debido orden: «propter ordinis decorem, ut, sicut fuit persona immunis ab originali et in carne et in anima, sive in causa et in effectu, et persona utroque modo habens originale, sic esset persona media, quae quodam modo haberet et quodam modo non haberet; et ista est beata Virgo, quae mediatrix est inter nos et Deum. Et hoc dicunt sonare verbum Anselmi, cum dicit, quod beata Virgo purissima fuit ea puritate, qua maior sub Deo nequit intelligi. In hoc enim notant, gradum suae puritatis inferiorem esse respectu Filii, et superiorem respectu aliorum sanctorum. Et ideo quasi mediam rationem huius multiplicis congruentiae mediam rationem voluerunt quidam apponere...».

3) El *hecho*. Admitían (esos «quidam»): a) la *inmunidad* de la culpa original: «culpam (originalem) non contraxit»; b) que esta inmunidad de la culpa original se efectuó mediante una gracia preservativa de la culpa (no liberativa): «per Christum (B. Virgo) liberata est a peccato originali, sed aliter quam alii. Nam alii post casum erecti sunt, Virgo Maria quasi in ipso casu sustentata est, ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto». Fue, por consiguiente, redimida de un modo más noble y sublime; c) esta gracia *preservativa* de la caída, o sea, de incurrir en la culpa original es gracia *derivada* de Cristo: «per gratiam quae quidem pendeat et ortum habebat a fide (esto es; teniendo en cuenta los futuros méritos del Redentor) et capite Christo, sicut gratia aliorum sanctorum». Se salva, pues, la universalidad de la redención de

Cristo, enseñada por la fe; d) no excluye la *deuda* de incurrir en el pecado original: «beata Virgo non habuit infectionem peccati originalis quantum ad effectum, sed quantum ad causam solum».

Se ha querido ver entre esos «quidam», a que alude S. Buenaventura, a algunos escritores «fingidos», o bien a los escritores inmaculistas del s. XII, como Eadmero, Osberto de Clara, Maestro Nicolás de S. Albano, etc. Pero esto no tiene importancia, ya que sigue siendo verdad que la doctrina de la I. C., tal cual fue más tarde definida por Pío IX en la Bula dogmática «*Ineffabilis Deus*», era ya conocida y expuesta, hacia mediados del s. XIII, y, por iniciativa del Seráfico, formaba parte del número de cuestiones teológicas, en la cátedra de la universidad de París. No nos parece, pues, verdadera la afirmación del P. Piana y de muchos otros: «Había que esperar a Duns Escoto, para que sobre la cátedra de la universidad de París se oyese el eco de aquella opinión que había tenido ya algunos partidarios en la tradición anglonormanda de la tierra natal del Sutil.» (*L'I. C. Storia ed esposizione del dogma*. VIII Settimana di spiritualità promossa dall'Università Cattolica del S. Cuore, Vita e Pensiero, Milán 1954, p. 7.)

¿Cuál es —cabe preguntar— la postura personal de S. Buenaventura ante semejante doctrina? De su misma exposición aparece clara su personal simpatía por la misma. Sentía, indudablemente, la *intrínseca* bondad de la sentencia y la sugestiva belleza de la misma; mas contra esta intrínseca bondad y sugestiva belleza había una formidable razón extrínseca: la autoridad de la sentencia común de los santos. Por eso, y sólo por eso, tan piadosa sentencia «non decuit». La sentencia contraria le parecía, por tanto, «communior, rationabilior et securior».

No faltaron, sin embargo, en el s. XIII, quienes afirmasen el singular privilegio. Estos tales son: Enghelberto d'Admont (1270) en un himno (Cf. Morel, G., *Latinische Hymne des Mittelalters*, Giusiedeln 1868, p. 45); Vicente de Beauvais, O. P. (*Speculum historiale*, ed. Duaci 1624, c. 121);

Conrado de Brundelsheim, S. O. C. (Cf. *Pastoralblatt des Bistums Eichstaett*, 1855, página 36); Alfonso X el Sabio (Cantigas de Alfonso el Sabio, t. II, p. 571; Cf. A. Riera Estarellas, *La doctrina Inmaculista en los orígenes de nuestras Lenguas Romances*, en «Est. Mar.», 16 [1955] p. 249); S. Pedro Pascasio, O. d. M. (*Obras*, ed. de Fr. Pedro A. Valenzuela, Roma 1906-1907, t. I, p. 21); Raimundo Lulio (*Arbor scientiae*, Lyon 1635, p. 587. Cf. Sancho Blanco, S. Petrus Paschasius, episcopus et martyr, *Inmaculatae Conceptionis defensor*, en «Virgo Immaculata», VIII, 1955, pp. 1-35); Guillermo Ware, O. Min. (Cf. Cavallera, F., S. J., *Guillaume de Ware et l'I. C.*, en «Rev. Duns Scot», 9 [1911] 101-155; Migliore, P., O. F. M. Conv., *La dottrina dell'Immacolata in Guglielmo de Ware O. Min. e nel B. Giovanni Duns Scoto O. Min.*, en «Miscell. Franc.», 54 [1954] 433-538); Ricardo de Bronwyck, O. S. B. (Cf. «Antoniano», 30 [1955] pp. 395-397). Es, pues, falso afirmar que en el s. XIII la verdad de la I. C. sufrió un eclipse. No sólo porque hubo no pocos que la afirmaron, sino también porque se indicó el principal fundamento bíblico de la misma (*Gen.* 3, 15, según el ps. Pedro Comestor; Cf. DthC, VIII, 1016).

En el s. XIV los que afirman y defienden la I. C. son raros en los tres primeros decenios, pero van en aumento a partir de 1330, aproximadamente, y, de manera particular, después de 1389.

En los tres primeros decenios aparecen Rodolfo de Hotot, profesor de la universidad de París (Cf. Roschini, G., *Radulphus de Hotot, I. C. in Universitate Parisiensis primus assertor*, en «Marianum», 19 [1957] pp. 142-146); Pedro Auriol, O. Min. (Cf. Rosato, L., O. F. M., *Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli*, Roma 1959); Francisco Mayron, O. Min. (Cf. Jurié, F., O. F. M., *Franciscus de Mayronis I. C. eximius vindex*, en «Studi Franc.», 51 [1954] pp. 225-263); Pedro Tomás, O. Min. (*De Conceptione B. M. V.*, en Alva y Astorgas, «Monumenta antiqua seraphica», Lovaina 1655, pp. 212-274). Respecto a la postura del doctor Sutil, v. la voz *Duns Escoto*.

Lo que contribuyó a que aumentara, después de 1330, el número de los partidarios de la verdad de la I. C. fue la introducción de la fiesta de la I. C. en la Curia Romana, como se echa de ver por el testimonio de Juan Bacon (*Radiantissimum Opus super Quatuor Sententiarum Libros*, L. IV, d. 2, q. 4, a. 3, ed. de Cremona 1618, p. 316), hecho que anuló la repetida objeción contra la I. C. Otro hecho que contribuyó, hacia fines del s. XIV, al aumento de los inmaculistas, fue la postura de la universidad de París y la decisión de Clemente VII, en 1389, contra el dominico Juan de Monzon que consideraba como herética la verdad de la I. C. (Cf. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, III, 1567, pp. 506 ss.). Fue entonces cuando la universidad de París impuso la adhesión al singular privilegio por parte de todos aquellos que quisieran conseguir los grados académicos.

Después de Francia, se encendió en España la lucha entre Nicolás Eymerich, O. P. (h. 1320-1399), y los partidarios de Raimundo Lulio.

3. *En el tercer período* (ss. xv-xx). En la primera mitad del s. xv, la piadosa sentencia continúa ganando nuevos adeptos, hasta el punto de que el Concilio de Basilea, después de tres meses de discusión, en la sesión XXXVI del 17 de septiembre de 1439, decretó que la creencia de la I. C. era piadosa, conforme al culto de la Iglesia, a la fe católica, a la recta razón y a la Sagrada Escritura. Definía, pues, que tal sentencia debía ser aprobada, retenida y abrazada por todos los católicos, y declaraba que a nadie se permitía por más tiempo predicar o enseñar lo contrario. Renovó, además, la institución de la fiesta de la Concepción para el día 8 de diciembre, según una antigua costumbre de la Iglesia Romana y de otras iglesias (Cf. Hardouin, *Acta Conc.*, t. VIII, París 1714, col. 1266).

Pero dado que el Concilio, en el tiempo en que se formuló esta definición, no era legítimo (por haberse sustraído a la dependencia del Romano Pontífice), tal definición quedó privada de todo valor jurídico. A pesar de ello influyó de una manera extraordinaria en el progreso y en el pleno triunfo

de la piadosa sentencia, especialmente en las naciones (Italia, España, Francia y Alemania) y universidades representadas en aquel concilio. Tanto más cuanto en Francia y en España el concilio era considerado como legítimo, incluso en las circunstancias que formuló dicha definición.

Mientras en la iglesia greco-rusa la piadosa sentencia, del s. XVI-XIX, iba decayendo gradualmente (si se exceptúan algunos claros asertos de Cirilo Lucaris, Gerásimo I, Nicolás Cursulas, Elías Miniatis), en la Iglesia Romana, favorecida de varios modos por los Romanos Pontífices, según queda ya expuesto, fue siempre creciendo hasta llegar a la definición dogmática del 8 de diciembre de 1854 (Cf. Roschini, G., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, vol. II, Madrid 1955, pp. 64-69).

V. *La I. C. en la elaboración teológica*. La razón iluminada por la fe, ha demostrado dos cosas: la posibilidad, es decir, la no repugnancia, y las múltiples conveniencias de la I. C.

1. *La posibilidad de la I. C.* Así como se suele distinguir en Dios una doble potencia, la «absoluta» y la «ordenada», la razón ha demostrado que la I. C. es posible, no sólo por lo que se refiere a la potencia absoluta de Dios, sino también por lo que se refiere a su potencia ordenada.

1) Que Dios, con su potencia «absoluta» haya podido preservar a María de la culpa original, es cosa tan evidente que los mismos contrarios a la I. C. no tuvieron reparo en afirmarlo, ya implícita, ya explícitamente. Dios, en efecto, con su poder absoluto puede hacer todo lo que no implica contradicción, es decir, que no es intrínsecamente imposible. Y la I. C. no implica ninguna repugnancia o contradicción.

2) Que Dios, no sólo con su poder «absoluta», sino también con su poder «ordenada», haya podido preservar a María de la culpa original, está manifestado por el hecho de que esta preservación no implica ninguna repugnancia tanto por parte de Dios como por parte de María, como por parte del género humano.

a) No repugna por parte de Dios: ninguna repugnancia por parte de Dios Pa

dre, puesto que, siendo el supremo Legislador, puede admitir una excepción a la ley común de la transmisión del pecado original (lo que repugnaría si la excepción de la ley fuese para todos, no para una sola persona); ninguna repugnancia por parte de Dios Hijo, puesto que no sustrae a su Madre de la redención por Él obrada, y porque, mientras Él es inmaculado por naturaleza, su Madre lo es por una gracia especial; ninguna repugnancia por parte de Dios Espíritu Santo, puesto que, así como podía libertar a María su Esposa de la culpa, así también podía preservarla de la misma.

b) No repugna por parte de María, que, como pura criatura, está completamente sometida al Creador, el cual puede hacer resplandecer en Ella su omnipotencia, más que en ninguna otra.

c) No repugna por parte del género humano, del que María forma parte. Aunque sea verdad que «todos han pecado en Adán» (Rom. 5, 12) sería irrazonable poner también a María entre «todos». Pues Ella no es una entre todos, sino una sobre todos, la cual constituye un orden por sí sola.

2. *Las múltiples conveniencias de la I. C.* Este singular privilegio fue conveniente por parte de Dios, por parte de María y por parte del género humano.

1) Fue conveniente por parte de Dios, porque manifiesta los tesoros de su infinito poder, sabiduría y bondad. Manifiesta su infinito poder, porque es más difícil preservar de la culpa que librar de la misma. Manifiesta su infinita sabiduría, porque a la virginidad del cuerpo une la virginidad del alma, que es más excelente, preservando a María de la corrupción del pecado. Manifiesta su infinita bondad, porque se dignó comunicar a una pura criatura una perfecta pureza. Esto en general. En particular, la I. C. es conveniente por parte de cada una de las tres divinas Personas.

a) Es conveniente por parte del Padre, por tres razones: por razón de su honor (ya que el desdoro de la madre redundaría también en el Hijo y en su Padre), por razón de su especial paternidad (puesto que María es su hija primogénita, predilecta) y por razón de su semejanza (pues la ha aso-

ciado a sí mismo en la generación de la misma Persona divina).

b) Es conveniente por parte del Hijo, el cual, como sabiduría infinita «supo», como potencia infinita «pudo» y como bondad infinita «quiso» elegir para sí una madre digna de Él; y no lo habría sido si, por un solo instante, hubiese permitido que estuviese bajo el dominio del demonio, su capital enemigo. Redimiéndola con redención preservativa, y no con redención liberativa como a todos los demás, demostró ser un Redentor «perfectísimo».

c) Es conveniente por parte del Espíritu Santo, el cual no podía menos de tener una «esposa» completamente inmaculada, inmune de cualquier ignominia, a fin de que fuese digna de Él y de su singularísimo amor hacia Ella.

2) La I. C. fue conveniente por parte de María. En efecto, todos los principios de la Mariología, tanto el principal, como los secundarios, reclaman la I. C. La reclama el principio principal, es decir, la maternidad universal de María, esto es, la maternidad física respecto de Dios (en virtud de la cual Ella venía a ser el palacio, el trono de Dios: todo lo cual, para ser digno de Dios, tenía que ser de una completa pureza) y la maternidad espiritual respecto de los hombres, miembros del cuerpo místico de Cristo, pues no se concibe que la que debía regenerar a todos para la gracia hubiese estado privada de ella por un solo instante.

Pero, además del principio principal, reclaman también la I. C. los principios secundarios de la Mariología. La reclama el «principio de singularidad», puesto que una misión singular, cual es la de María, exige privilegios singulares, y entre ellos el de la I. C. La exige el «principio de eminencia», puesto que lo que Dios ha concedido a los siervos, no puede ser negado a la reina de los mismos; y habiéndose concedido a los siervos, esto es, a los ángeles y a los primeros seres humanos el ser creados y constituidos en gracia, se sigue que lo mismo debía concederse a María, su reina. La reclama el «principio de analogía» o semejanza con Cristo, de modo que si el Hijo fue «inmaculado» por naturaleza, la madre debía

ser «inmaculada» por gracia, puesto que el árbol se conoce por el fruto. Por eso exclamaba un antiquísimo escritor: «¡O digna de Aquel que es digno, o bella de Aquel que es bello, o pura de Aquel que es incorrupto, o excelsa de Aquel que es el Altísimo!» (*De Verbo Incarnato Collationes seu Disputationes tres*, Coll. 3, PL 177, 321.)

3) La I. C. fue conveniente, en fin, también por parte del género humano, a causa de la gloria con que de este hecho se beneficia el mismo, así porque la gloria de un miembro redundaba en beneficio de todo el cuerpo, como porque, al menos en un miembro de la naturaleza humana, se salva la perfección de la humanidad que brota de las manos de Dios.

Si Dios «pudo» preservar a María de la culpa original; si fue «conveniente» que lo hiciese, se sigue consiguientemente que lo hizo: «potuit, decuit, fecit» (según el dicho erróneamente atribuido a Duns Escoto).

VI. *La I. C. en la Liturgia.* La fiesta de la «Concepción» (así se llamaba comúnmente hasta Pio IX) tuvo origen en Oriente. El primer documento que nos manifiesta su existencia, bajo el título de «Concepción (activa) de Santa Ana» es el Canon de San Andrés de Creta (660-740?) que se remonta a finales del s. VII o a principios del VIII (PG 97, 1305-1316). La primera homilía que se conoce sobre esta fiesta es la de Juan de Eubea (PG 96, 1459-1500) que florecía en la primera mitad del s. VIII. En un principio esta fiesta se limitaba a los monasterios de monjes, pero después, en breve tiempo, se difundió por varias iglesias de Oriente (como aparece por varias homilías debidas a escritores que florecieron entre el 800 y el 900). También la autoridad civil no tardó en reconocerla: se halla, en efecto, en el Calendario de Bizancio que lleva el nombre de Basilio II llamado Porfirogénito (976-1025), asignada al 9 de diciembre, fecha común en Oriente (a excepción de algunas iglesias orientales unidas a Roma). Preguntan algunos cómo, mientras la Natividad de María (anterior a la fiesta de la C.) era celebrada por todos el 8 de septiembre, la de la C., por el contrario, es celebrada por los occidentales el 8 de diciembre y por los bi-

zantinos el 9 de diciembre. Muchas razones o explicaciones se han adoptado a este propósito, pero la más convincente parece ésta: el fijar la C. en el 9 de diciembre, fue para que el día mismo de esta fiesta viniese a coincidir con el primero después del lapso de 9 meses, de los que el día de la Natividad es el último. (Así explica esta diferencia el P. G. Hanssens, *Cinque feste mariane dei riti orientali*, en «Incontro ai fratelli separati d'Oriente», Roma 1945, página 371.)

En 1166, el Emperador Manuel Comneno (en la Constitución que lleva por título: *De los días del año que son enteramente festivos, o que lo son parcialmente*) enumeraba la fiesta de la C. entre las fiestas que todos los griegos celebran bajo obligación de abstenerse de trabajos serviles.

El objeto de la fiesta de la C. en Oriente era triple, a saber: 1) la noticia de la C. de María dada por el ángel a Santa Ana (según narración del apócrifo «Protoevangelio de Santiago» a semejanza de la noticia de la concepción del Bautista dada a Zacarías); 2) el milagro de la concepción activa en un seno estéril; 3) la concepción pasiva de María que era comúnmente tenida como santa, inmaculada, inmune de la culpa original, como se deduce de varias homilías.

En Occidente, la fiesta de la C. siguió este itinerario: de la iglesia de Oriente pasó, en el s. VIII-IX, a la Italia meridional, esto es, a Sicilia, Cerdeña, Nápoles, como se deduce, por lo que atañe a esta última ciudad, del «Calendario Marmóreo Napolitano» en el 9 de diciembre (Cf. Delehaye, H., en «Anal. Boland.», 57, 1939, p. 423); de Italia meridional la fiesta de la C. se difundió por Inglaterra (s. IX), por Francia (en la primera mitad del s. XII), por Alemania, por Bélgica y España (a finales del s. XII). El objeto de esta fiesta, en un principio oscuro, fue precisándose cada vez más, en sentido inmaculista, por Eadmero (v.), por Osberto de Clara y por el Maestro Nicolás de S. Albano (v.). Pero todos los que no admitían la preservación de María en el primer instante de su C., ponían como objeto de la fiesta la «santificación» de María que tuvo lugar,

según ellos, inmediatamente después («cito post») de la concepción pasiva completa, y después de haber heredado la culpa original, de la que debía quedar limpia inmediatamente. En 1263, el Capítulo General de los Frailes Menores ordenaba su celebración en toda la Orden. Hacia 1330, la fiesta de la C. entraba en el Calendario de la Curia Romana. En 1394 era aceptada también por el Capítulo General de los Dominicos (en el sentido de la «santificación» de la Virgen). El decreto del Concilio de Basilea de 1439 contribuyó mucho a la universalidad de la fiesta. Sixto IV, por medio de la Bula de 1476, otorgaba a la fiesta de la C. las mismas indulgencias concedidas por sus predecesores a la fiesta del «Corpus Domini» y adoptaba los formularios litúrgicos que por orden suya había redactado el notario veronés Leonardo de Nogarolis («Bullarium Romanum», Turín 1860, pp. 269 ss.). Los Frailes Menores adoptaron tales textos, que alcanzaron una gran difusión. S. Pío V sustituyó el oficio de Nogarolis por el de la Natividad de María, *mutatis mutandis*, en la reforma del Breviario (1562). Clemente XI imponía como de precepto para toda la Iglesia la fiesta de la C. (6 de diciembre de 1708). Benedicto XIV ordenaba que con motivo de tal fiesta hubiese Capilla Papal en Santa María la Mayor. En 1854, en el tiempo de la definición, estaban en uso en la Iglesia latina tres diferentes formularios de Misas y Oficios, entre los que figuraba en primer término el de Nogarolis. En 1863 un nuevo Breve apostólico de Pío IX abolía todos los formularios precedentes y prescribía para toda la Iglesia el nuevo texto de la Misa y del oficio para la fiesta y para la octava, e incluso para la vigilia donde ésta se hallara en uso. En este nuevo texto se conserva la Oración principal de Nogarolis («Deus qui per Immaculatam Virginis Conceptionem...») cambiando únicamente el «filio suo» por «filio tuo». León XIII prescribía incluso la Vigilia para toda la Iglesia, con fecha 30 de noviembre de 1879.

BIBL.: «Enc. Catt.», VI. 1657-1662; LAMBERTINI, P. (BENEDICTO XIV), *Delle feste di Gesù Cristo Signore Nostro e della B. V. Maria*. Venecia 1757; RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia* (vers. esp.), I [BAC], Madrid 1945, pp. 904-911.

VII. *La I. C. en la iconografía*. El tema de la I. C. es sin duda el de más difícil expresión entre todos los temas marianos. Trátase, en efecto, de un misterio esencialmente sobrenatural, por lo cual excede a todos los medios naturales de expresión y se ve forzado a limitarse a representaciones simbólicas.

En esto, como en todas las otras representaciones figurativas marianas, el desarrollo del pensamiento teológico de la Iglesia constituye como la base del desarrollo iconográfico.

Según hemos ya expuesto, el punto de partida de la I. C. es la concepción milagrosa de la Virgen por parte de Santa Ana narrada en el apócrifo «Protoevangelio de Santiago» (cap. IV). También el arte, tanto bizantino como occidental, tuvo su arranque en este episodio, representando el encuentro de Joaquín y de Ana en la Puerta de Oro del templo, en actitud de besarse. Este episodio se encuentra —quizá por vez primera— en una de las columnas del cimborrio de la basílica de S. Marcos de Venecia, cuya fecha se remonta al s. v. Hállase también en el «Menologio» del emperador Basilio II (976-1025), donde está ilustrada la fiesta de la C. (Bibl. Vat., gr. 1613, f. 229). En un manual de pintura del Monte Athos figura el encuentro de los padres de la futura Madre de Dios, como primera escena de la «vida de María».

En Occidente hallamos tal episodio en el s. XII en un capitel de la catedral de Chartres, y un poco más tarde en el tímpano del llamado *portal de Santa Ana* de Notre-Dame de París (1230). En Italia hallamos este motivo en un lienzo de 1250, aproximadamente, que se conserva en el museo civil de Pisa y luego en Giotto (en la capilla de los «Scrovegni» de Padua), en Tadeo Gaddi, Juan de Milán, etc. Son numerosos los misales, breviarios, etc., en los que casi siempre aparece este episodio en las miniaturas para la fiesta de la C. En Italia, en una obra de Giotto (en Santa María Novella de Florencia) y en otra de Bartolomé Vivarini (en Santa María Formosa de Venecia) se introdujo en escena un nuevo elemento, cual es un ángel colocado por

encima de los Santos Joaquín y Ana, en actitud de unir sus cabezas, como para significar que la concepción de María se efectuó de un modo sobrehumano en aquel momento, como reza la inscripción del claustro de Brixen (s. XIV): «Hic conveniunt Joachim et Anna, amplexantur se mutuo in porta aurea et concepit et peperit Mariam Matrem Domini nostri Jesu Christi.»

A finales de la Edad Media se añadió otro elemento, consistente en que del pecho de Joaquín y de Ana se hacen salir dos arbustos que se unen por encima de sus cabezas para formar una flor, sobre la cual se yergue María de medio cuerpo. Esa representación se ve en la catedral de Erfurt con la siguiente inscripción: «Sancta immaculata Conceptio sit nostra sempiterna salus et protectio.» Es evidente que este tipo de representación se inspiró con frecuencia en el famoso «árbol de Jessé», que hacia fines de la Edad Media se tomó como «símbolo» de la I. C. y sirvió de ilustración de los libros litúrgicos en la fiesta de la Concepción (Cf. Mâle, E., *L'art religieux de la fin du moyen-âge en France. Etude sur l'iconographie du moyen-âge et sur ses sources d'inspiration*, París 1931, IV ed., p. 217). Así fue como este tema, tomado de la genealogía de Jesús, se extendió a la genealogía de María (con Jesús entre sus brazos) mediante los últimos descendientes de Jessé (David), padres de María. Es una especie de «árbol de Jessé» reducido. Todo eso trae a la memoria aquellas palabras de Fulberto de Chartres: «Stirps Jesse virgam produxit, virgaque florem, — Et super hunc florem requiescit Spiritus almus, — Virgo Dei Genitrix virga est, flos Filius eius.» «Au sommet de cet arbre —comenta Mâle— fait de voluptueux, de parjures et d'idolâtres, une Vierge Immaculée apparaissait comme un miracle souverain» (ibid., p. 217).

A fines del s. XV, al abrirse mayores luces sobre el concepto teológico de la I. C., esos dos tipos iconográficos comenzaron a perder terreno e incluso a desaparecer (el encuentro en la Puerta Dorada y el árbol de Jessé). Porque, efectivamente, semejante iconografía era apta para darnos una idea del hecho natural de «Concepción» de la Vir-

gen, pero enteramente inepta para expresar el hecho sobrenatural de la «inmaculada concepción» o sea del hecho de haber sido preservada María de la culpa original ya en el primer instante, y del hecho de su estado de gracia desde aquel primer instante. Por lo mismo, los artistas se vieron precisados a dejar a un lado los dos mencionados tipos iconográficos y a buscar nuevos tipos menos inadecuados, hasta dar en el que podría ser llamado «clásico».

El primer tipo a que recurrieron fue el que ya estaba en boga en los ilustradores de las escenas apocalípticas, el de la Mujer del Apocalipsis (c. XII). Esta representación se halla, quizá por primera vez, en Occidente, en un comentario al Apocalipsis compuesto por un tal Beato de Liébana (Cf. Trens, M., *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*, Madrid 1947, p. 55). Este códice ejerció una grande influencia, aunque con algunas variantes, sobre las pinturas y sobre las miniaturas en España, en Francia y en Alemania en los siglos IX-XIV (Cf. Trens, M., l. c., pp. 57 ss.). Pero ninguna de todas estas representaciones dice relación con la I. C. Tal representación no comenzó a significar la I. C. hasta que se puso a los pies de la Virgen, con el sol como manto, la inscripción «Concepta sine peccato» (Cf. Mâle, E., *op. cit.*, p. 211). Este tipo se halla, por ejemplo, en un cuadro flamenco de fines del s. XV (Cf. *Marie Mère de Dieu*, texto de H. Ghéon y notas de R. Zeller, París 1939, tab. 134, p. 26). En este tipo no se valora aún —como se hará posteriormente— un elemento de primer orden para expresar la I. C.: la lucha victoriosa de María contra la serpiente infernal, que la libra de toda suerte de sumisión (mediante el pecado) al demonio (v. Lépiciér, A., *L'Immaculée*, pp. 322 ss., v. bibl.).

El segundo tipo para expresar la I. C. ha sido tomado de la Mujer o Esposa del Cantar de los Cantares (la Sunamitis) que es presentada como «lirio entre las espinas», a quien el Esposo dirige aquellas palabras que constituyen el comienzo del «Tota pulchra»: «Eres del todo hermosa, amada mía, no hay tacha en ti» (Cant. 4, 7). Estas palabras se ponen en boca del Padre Eterno,

pintado en lo alto, en actitud de crear, simbolizada en los rayos que salen de Él y cubren la esbelta figura de la Virgen colocada en el centro con las manos juntas y la cabeza aureolada. Varios rótulos extendidos a su alrededor contienen himnos en honor de Ella proclamándola «bella como la luna», «selecta como el sol», huerto cerrado», «fuente sellada», etc. La representación más antigua de este tipo que conocemos se remonta a 1503 y ha sido publicada en la «Enc. Catt.», VI, tav. CI. Este segundo tipo ha tenido numerosísimas reproducciones (Cf. Lépiciér, A., *L'Immaculée...*, pp. 27-36, v. bibl.). Pero tampoco aquí es la figura de la Virgen en sí misma la que da a conocer a la I. C., sino únicamente las citas bíblicas aducidas juntamente con todo el desarrollo del motivo. Si llegara a quedar sola la Virgen resultaría imposible ver en Ella a la I. C.

El tercer tipo está representado en las llamadas «Disputas de la Inmaculada», en número verdaderamente importante, eco fiel de las frecuentes y acaloradas discusiones públicas entre maculistas e inmaculistas de fines del s. xv y del xvi. Estas representaciones nos ofrecen dos planos, uno en lo alto y otro en lo bajo. En el plano superior dominan las figuras del Padre Eterno y de la Virgen en medio de una fila de ángeles. A veces se halla sola la Virgen, si bien inundada de la luz de la gracia preservadora de la culpa. Otras veces está el Padre Eterno pintado en actitud de extender el cetro de su omnipotencia hacia el cuello de la Virgen, como lo hizo el rey Asuero con Ester, o en actitud de repetir las palabras que Asuero dirigió a Ester: «Non enim pro te, sed pro omnibus haec lex constituta est.» «No, no morirás, que mi mandato es para el común de las gentes, no para ti» (*Est.* 15, 13). Ester, en efecto, es considerada como una figura de la Inmaculada. En el plano inferior colocábanse las efigies de algunos profetas, apóstoles, santos padres y doctores (S. Ambrosio, S. Jerónimo, S. Agustín, S. Cirilo de Alejandría, S. Pedro Damiano, San Anselmo, S. Antonio de Padua, Santo Tomás de Aquino, S. Francisco de Asís, Escoto, S. Felipe Benicio y Sta. Juliana Fal-

conieri, S. Bernardino, S. Ignacio y S. Francisco Javier, etc.) frecuentemente con rótulos y con frases no raras veces apócrifas, de significado genérico, con tablillas, libros abiertos, cerrados, con sentencias, etc. Este tipo tuvo gran aceptación y fue reproducido por los mejores artistas, como Francisco Francia, Lucas Signorelli, Dosso Dossi, Juan de la Robbia, Antonio Sogliani, Carlos Portelli, Juan Antonio de Pordenone, etc. Tales representaciones estaban de actualidad, lo que explica su crecido número. Pero tampoco en este tipo, si se quitan los rótulos antipictóricos y los desarrollos escénicos, expresa en manera alguna la figura de la Virgen, con un poco de evidencia, su singular privilegio.

Un cuarto tipo, que podría llamarse «alegórico», es el de Vasari, imitado después por otros muchos. He aquí cómo nos lo describe él mismo: «En octubre, pues, en el año 1540, comencé el cuadro de Messer Bindo, para representar en él una historia que demostrara la Concepción de Nuestra Señora, conforme al título de la capilla. Y como tal cosa fuese para mí no poco difícil, después de haber oído Messer Bindo y yo el parecer de muchos amigos de ambos, que eran hombres de letras, al fin lo hice de esta manera. Habiendo representado en el centro del cuadro el árbol del pecado original, junto a sus raíces puse desnudos y atados a Adán y Eva, como primeros transgresores del precepto divino; y a continuación, atados por las manos a los otros ramos, puse a Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Aarón, Josué, David y los demás reyes sucesivamente, según sus respectivos tiempos; todos éstos digo que van atados por ambos brazos, con excepción de Samuel [confundido con Jeremías] y S. Juan Bautista, los cuales están atados sólo por un brazo, por haber sido santificados en el vientre. En el tronco del árbol puse envuelta por la cola a la serpiente antigua, la cual, como tiene figura humana desde el medio hasta la parte superior, tiene las manos atadas atrás, y sobre su cabeza está pisándola en los cuernos un pie de la gloriosa Virgen que tiene el otro sobre la luna y está vestida de sol y coronada de doce

estrellas; la cual Virgen, digo, está sostenida en medio de un resplandor en el aire, por muchos ángeles desnudos, iluminados por los rayos que salen de Ella; asimismo esos rayos, pasando por entre las hojas del árbol, dan luz a los que están atados, y parece que va soltando las ligaduras con la virtud y la gracia que tienen de Ella, de donde proceden [¡magnífica expresión de la Inmaculada Corredentora!]. Luego en el cielo, es decir, en lo más alto del cuadro, hay dos jóvenes que tienen en las manos varios letreros en los que se hallan escritas estas palabras: *Quos Evae culpa damnabit, Mariae gratia solvit*. En resumen, por lo que yo me acuerdo, nunca había hecho yo hasta entonces obra alguna con mayor atención ni con mayor amor y fatiga que ésta...» (Vasari, G., *Le opere*, ed. Milanese, VII, 668).

En esta representación, la Mujer del Apocalipsis (c. XII) va unida con la Mujer del Protoevangelio (*Gén.* 3, 15) que aplasta la cabeza de la serpiente infernal. No menos de tres veces reprodujo Vasari, con algunas variantes accidentales, este su tipo que más tarde fue copiado e imitado por otros varios, como Jacob Chimenti llamado Empolli (1554-1640), Mateo Rosselli (1554-1640), etc.

El quinto tipo que presenta a la I. C. es el que nos presenta a la Virgen, bien sola o bien con su Hijo, victoriosa sobre el dragón infernal (*Ap.* XII) (v. Lépiciér, A., *L'Immaculée...*, pp. 15-26, v. bibl.).

El sexto tipo, y tal vez el más expresivo y verdaderamente típico, está constituido por la Virgen victoriosa del Protoevangelio en actitud de aplastar la cabeza de la serpiente infernal. Este tipo es, por justo título, numerosísimo (v. Lépiciér, A., *L'Immaculée...*, pp. 37, 51; 329-331, v. bibl.). Es la verdadera «definición figurativa» de la I. C. de María.

Hay, finalmente, un séptimo tipo que podría apellidarse «ideal», dominante en la escuela española y portuguesa, y en la América latina. Baste con aludir a las representaciones del Greco, de Velázquez, de Roellas, de Zurbarán, de Ribera y a las 14 Inmaculadas de Murillo (v. Abbad Ríos, F., *Las Inmaculadas de Murillo. Estudio Crí-*

tico, Barcelona, ed. Juventud [1948] 27 pp.; Elizalde, J., S. J., *En torno a las Inmaculadas de Murillo*, ed. Sapientia, Madrid 1955, 164 pp.) (Lépiciér, A., *L'Immaculée...*, pp. 98-149, v. bibl.; Hornoed, F. de, S. J., *La I. en la pintura española*, en «*Sal terrae*», 47 [1954] pp. 489-492; id., *Evolución iconográfica de la I. en el arte español*, en «*Razón y Fe*», 150 [1954] pp. 413-431; 151 [1955] pp. 33-48).

No es infrecuente que los diferentes tipos se vean fusionados, al menos parcialmente, en uno solo.

En estos últimos tiempos se ha despertado una singular reproducción de concepciones artísticas, incluso en territorios de misión, especialmente en China y en la India, según se ha comprobado en la Exposición de arte misional organizada durante el Año Santo en Roma. Son dignas de mención las I. C. de Lucas Chen y la india de marfil.

BIBL.: GUSTO, E., O. F. M., *L'I. nel simbolismo della Bibbia e dell'arte*, en «*L'Oriente Serafico*», 22 (1910) pp. 495-515; CAMPANA, E., *Iconografia dell'I.*, en «*Arte cristiana*», 3 (1915) pp. 354-368; ALCE, V., O. P., *L'I. nell'arte dalla fine del sec. XV al sec. XX*, en «*Virgo Immacolata*», XV, pp. 107-135; BARGELLI, NI. P., *L'I. nell'arte*, en «*Il Simbolo*», Asis, vol. XII, pp. 129-140; BORCHERT, B., O. C., *L'I. nella iconografia del Carmelo*, ibid., pp. 158-169; CARONTI, E., O. S. B., *Come raffigurare l'I. C.*, en «*Fede e Arte*», 2 (1954) n. 357; COSTANTINI, C., *L'I. nell'arte*, ibid., pp. 365-396; FOURNÉE, J., *Iconographie de l'I. C. au Moyen Age et à la Renaissance*, Centre d'Etudes Istinna, Boulogne-sur-Seine 1955, 82 pp.; MAARSCHALKER-WEERD, P., O. F. M., *Saggio iconografico dell'I. C.*, en «*Antoniana*», 29 (1954) pp. 543-562; TEA, E., *L'I. C. nell'arte*, en «*L'I. C.*», Milán 1954, pp. 145-162; TIMMERS, J. J. M., *L'Iconographie de l'I. C.*, en «*Carmelus*», 1 (1954) pp. 278-289; LÉPICIER, AUG., O. S. M., *L'I. C. dans l'art et l'Iconographie*, Spa, Aux Editions Servites (1956), VIII-402 pp., con amplia bibliografía, pp. 378-384.

IRENEO (S.) DE LYON. — Doctor de la Iglesia. Es el más grande teólogo y mariólogo del s. II. Nació en Asia Menor hacia el 140 y fue discípulo de S. Policarpo, obispo de Esmirna (que lo fue de S. Juan Evangelista). En tiempo de Marco Aurelio (161-180) vivía en Lyon, donde aparece como presbítero de aquella iglesia hacia el 170. Hacia el 179 fue consagrado obispo. Defendió enérgicamente la doctrina cristiana en la obra *Adversus haereses*, en cinco libros (PG 7), y en la obra *Epideixis seu Demonstratio praedicationis apostolicae* (PO 12 1919, 655 ss.). Los textos marianos de I. S. hallan también en Bourassé, VI, col. 545-558

La importancia de la mariología de I. se deduce de su antigüedad, de su fiel adhesión a las tradiciones apostólicas y especialmente a su universalidad, como testigo autorizado que es de tres iglesias (Asia Menor, Roma y Francia) a causa de sus sucesivas estancias en esos diferentes lugares.

La mariología de I. está muy desarrollada. Aparecen espléndidamente desarrolladas la maternidad divina y la maternidad espiritual de María, su perpetua virginidad y su cooperación a la obra de nuestra redención, así como su amplio desarrollo del paralelismo Eva-María, esbozado ya por S. Justino.

BIBL.: RIGUAT, A., *La théologie mariale de S. Irénée*, en «Annales de philos. chrét.», 6 (1905) páginas 121 ss.; GALIFER, P., *La Vierge qui nous régénère* (S. Irénée, *Adv. haer.*, IV, 33, 4 y 11), en «Rech. de sc. rel.», 5 (1914) pp. 136-145; ID., *La Maternité de grâce dans S. Irénée*, en «Mémoires et Rapports du Congrès Marial de Bruxelles, 1921», I, pp. 41-45; SCHREBER, W., *Zur Mariologie des heil. Irénäus*, en «Zeitschr. für Kath. Theol.», 47 (1923) pp. 125-129; BOVER, J., *S. Irénäus Lugd. universalis mediatoris B. M. Virginis egregius propagator*, en «Anal. sacra Tarrac.», I (1925) pp. 225-541; KOCH, H., «*Adhuc Virgo*», *Mariens Jungfrauenschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts*, Tübingen 1929 (Beiträge zur historischen Theologie, 2); CAPELLLE, B., «*Adhuc Virgo*» chez S. Irénée, en «Rech. de Théol. anc. et Méd.», II (1930) pp. 388-395; GARÇON, J., *La Mariologie de S. Irénée*, Lyon 1932; JOUSSARD, G., *Le premier-né de la Vierge chez S. Irénée*, en «Rev. des Sc. Rel.», 12 (1932) pp. 509-532; GENEVOIS, M.-A., O. P., *La maternité universelle de Marie*, en «Rev. Thom.», Nouv. Série, 19 (1936) páginas 26-51; PRZYBYLSKI, B., O. P., *De Mariologia S. Irénäus Lugdunensis*, Roma 1937; MOHOLY, N. F., *Saint Irénäus: the Father of Mariology*, en «*Studia Mariana*», 7 (1952) pp. 129-187; JOUSSARD, G., *La Mariologie mariale de Saint Irénée*, en «*L'Immaculée Conception*», VII, Congrès Mar. Nat., Lyon 1954, pp. 265-276; ID., *Amores chez Saint Irénée pour la doctrine de la maternité spirituelle de la Sainte Vierge*, en «*Nouv. Rev. Mar.*», 2 (1955) pp. 217-232; O'BRIEN, S., O. F. M., *The universal mediation of Mary in St. Irénäus*, en «*Alma Socia Christi*», II, pp. 93-104.

IRLANDA. — El año en que I. recibió la fe cristiana coincide con el año de la definición dogmática —por parte del Concilio de Éfeso— de la divina maternidad de María: el 431. Ese año fue cuando el Papa Celestino I envió a I. a Paladio, a quien luego siguió S. Patricio, apóstol de la isla.

El más antiguo documento irlandés que da testimonio de la ardiente devoción de aquel pueblo a Nuestra Señora es una larga serie de invocaciones a la Virgen a manera de letanías, en las que se recuerdan con vivísimas imágenes los privilegios de María. Se conserva en el «Leabhar Breac» (uno de

los más preciosos manuscritos de historia eclesiástica), publicado en parte por Currey, quien sostiene que se remonta al s. VIII (*Lectures on the Mss. Materials*, p. 380). El Misal de Bobbio (del s. VIII) contiene dos misas en honor de María, y otros documentos de la misma antigüedad contienen cuatro, una para cada una de las fiestas de la Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción. Entre los nombres que se imponían en el bautismo figuraba también el de «Siervo de María», y cuando el conocido obispo irlandés, Meyler, renegó de su fe católica durante el reinado de Isabel, se vio circular un libro satírico en irlandés que le echaba en cara su nombre de «Siervo de María: «A Mhaol Mhuire gan Mhuire» (= Oh Siervo de María sin María»).

Las invasiones danesas desolaron a I., pero en el s. XII se iniciaba, con la llegada de los cistercienses, un período de renovación que duró hasta las persecuciones de la reforma.

El Rosario ha sido siempre, después de la Misa, la mayor devoción de los irlandeses. Baste recordar el nombre de O'Connell. Durante la batalla victoriosa de los irlandeses contra el general escocés Munroe, el *santo* y *seña* eran las palabras «Sancta Maria». En la bandera se hallaba la imagen de María. Y al tiempo en que el rey de Francia, Luis XIII, hacía la consagración de Francia a Nuestra Señora, hacía otro tanto la Asamblea irlandesa.

Entre los santuarios marianos de I. corresponde el primer puesto al de Knox a consecuencia de una aparición que debió de darse el 21 de agosto de 1879. En él fue solemnemente coronada Nuestra Señora durante el año mariano de 1954.

Y no hay que pasar por alto la «Legión de María» (v. *Asociaciones*), fundada en I., en Dublín, por iniciativa de Frank Duff, el 7 de septiembre de 1921, hoy esparcida por todo el mundo (en unas 900 diócesis). Sus oraciones se rezan en 50 lenguas pidiendo el advenimiento del Reino de Cristo por mediación de María.

Por orden de la jerarquía irlandesa todas y cada una de las parroquias y diócesis eran consagradas al Corazón Inmaculado de Ma-

ría, el 15 de agosto de 1943, y Pío XI llamaba por vez primera a María «Reina de I.» en el radiomensaje al Congreso Eucarístico de Dublín de 1932.

BIBL.: CONCANNON, H., *The Queen of Ireland*, Dublín 1938, XXII-370 pp.; F. AUGUSTINE, O. F. M. Cap., *Ireland's Loyalty to Mary*, Tralee 1952; O'CARROLL, M., C. S. Sp., *Marie et l'âme Irlandaise*, en Du Manoir, IV, pp. 567-577; HENNING, I., *The feast of the blessed Virgin in the ancient Irish Church*, en «*Irish eccl. rev.*», 81 (1954) pp. 161-171; CASSIDY, J. F., *Our Lady in ancient Irish Hymns*, en «*Ann. eccl. rev.*», 123 (1955) pp. 1-5; GYMON, A., S. J., *Notre-Dame Reine d'I.*, en Du Manoir, IV, pp. 579-590.

ISAAC DE STELLA. — Monje cisterciense, muerto en 1169, autor de discursos marianos (PL 194, 1683-1896).

ISIDORO (S.) DE SEVILLA. — Nació en Cartagena (o tal vez en Sevilla) a mediados del s. VI y sucedió a su hermano, S. Leandro, en la cátedra episcopal de Sevilla. Gobernó la diócesis durante más de 40 años simultaneando el ejercicio del cargo pastoral con el estudio asiduo en todo el campo del saber. Murió en el 636 y dejó escritos de gran importancia. Benedicto XIV lo proclamó Doctor de la Iglesia.

Es autor de la *Homilía 22 in Nativ. Christi* (PL 95, 1167d-1168b = PL 83, 761-762). Cf. Leclercq, J., *Table pour l'inventaire des homiliaires manuscrites*, en «*Scriptorium*», 2 (1948) p. 205, n. 16. Habla también de María en los *Commentarii* (Ps.-Eucherii) *in Gen. in tres libros distributi* (PL 50, 893-1048) y en *Etymologiarum libri viginti* (PL 82, 73-738).

ISIDORO (S.) DE SEVILLA (Ps.). — Se han atribuido erróneamente a I. de Sevilla (630-636): 1) la *Expositio in Cantica Cantorum* (PL 83, 1119a-1132c; sobre María: 1122d, probablemente de Aimón de Auxerre, c. 778-855, PL 70, 1056); 2) *De ortu et obitu Patrum*, XX, 36 (PL 82, 1285c-1286a); v. Laurentin-Table, p. 136.

ISIDORO DE TESALÓNICA. — Murió hacia 1397. Dejó un *Sermo 4 in Dormitionem* (PG 139, 117b-164d). Parece ser que el *sermo* ha sido objeto de retoques e interpretaciones (v. Jugie, M., *L'Immaculée Conception*, Roma 1952, pp. 274-275).

ISLAMISMO. — El fundador del Islam (= abandono, es decir, ciego abandono en la voluntad de Dios) fue Mahoma, nacido en la Meca entre el año 570 y el 580 d. de J. C. Hacia 610-612 se sitúa su «vocación», o sea, que comienza a predicar las ideas fundamentales de su «credo», siguiendo una orden que se supone recibida de un mensajero divino (el Ángel Gabriel), y que están contenidas en las «suras» (= capítulos) del *Corán*. A causa de la fuerte oposición que halló en la Meca, Mahoma hubo de trasladarse a Medina, donde tuvo completa aceptación y donde murió el 8 de junio del 632.

El *Corán* (= declamación, recitación) más que como libro de Mahoma es considerado por los musulmanes como obra divina, o sea, un libro dictado por el mismo Dios, por medio del Ángel Gabriel, sin concurso alguno humano. Esta revelación fue escrita en una «tabla» de la que se cree que está «conservada en el cielo». Siguese de ahí, por tanto, que todas las palabras del *Corán* proceden directamente de Dios y por lo mismo excluyen toda clase de error. Siguese de ahí también que todo cuanto se dice de María en el *Corán* es para los musulmanes (unos 400 millones) objeto de fe en sentido riguroso. La *Hadith*, en cambio, es un libro que contiene la tradición o el conjunto de los relatos que se remonta a Mahoma o a inmediaciones.

El *Corán* es sustancialmente obra de Mahoma, pero la redacción actual es posterior a su muerte y se debe a su secretario, quien recogió todo cuanto del sagrado libro estaba ya escrito o retenido en la memoria y lo ordenó en «suras».

Lo que Mahoma y sus contemporáneos afirman de María en el *Corán* (no menos que en 36 pasajes), no tanto procede de los evangelios canónicos como de los escritos apócrifos (particularmente del *Protoevangelio de Santiago*) y de las tradiciones orales (judío-cristianas). Los capítulos o «suras» que hablan más explícitamente de María son el 3.º, el 4.º, el 5.º, el 19.º, el 21.º y el 23.º En ellos se encuentran no pocos elementos relativos a la vida y a los misterios de la Virgen.

1. *La familia de María.* De ella se trata en la «sura» tercera, cuyo título es «Familia de Imram». Esta «sura» es considerada como sagrada en tan alto grado que, según los escritores árabes, Mahoma prometió a los suyos que la leyeran el viernes (el día festivo) los mayores premios, como son la asistencia de Dios y de los ángeles hasta la puesta del sol (según Zamchascer) y la liberación de la cárcel infernal (según Beidar). En el versículo 33 se habla de la elección de la familia de María en estos términos: «Ciertamente Dios eligió a Adán y a Noé y a la familia de Abraham y a la familia de Imram por encima de los mundos» (es decir, por encima de todas las criaturas del mundo). Según Mahoma, el padre de María habría de llamarse «Imram» (confundiendo tal vez a María con María hermana de Moisés, hija de Imram). En el versículo siguiente introduce a la mujer de Imram (Mahoma desconoce el nombre de Ana) pidiendo descendencia al Señor y obteniendo la gracia de ser madre de Cristo: «La mujer de Imram dijo: "Oh Señor mío, es cierto que te he ofrecido lo que hay en mi seno, con el fin de que se dedique al culto, hallándose libre de todo otro cuidado".» El *Corán* prosigue diciendo (vers. 36): «Cuando la dio a luz (la madre de María) dijo: "Oh Señor mío: ciertamente he dado a luz una hembra (y Dios muy bien sabía lo que ella había dado a luz), y el varón no es como la hembra"» (o sea, que, según los comentaristas musulmanes, no puede ejercer las funciones sacerdotales). El gran historiador musulmán Ibn Kaldoun († 1406) conoce el verdadero nombre del padre de María (Joaquín) y los musulmanes se hallan también de acuerdo respecto del nombre de la madre de la Virgen (Ana), considerada por ellos como hermana carnal de Isabel (esposa de Zacarías y madre de Juan Bautista).

2. *La inmaculada concepción de María.* Según el *Corán*, «María no fue víctima del pecado original. Entre los musulmanes el pecado original no se contrae en el momento de la concepción (en el mismo instante en que el alma es creada e infundida al cuerpo, sino en el momento del nacimiento.

El recién nacido es herido por Satanás, y por eso lanza un grito. Este grito es el signo con el que el recién nacido manifiesta su espanto al sentirse presa de Satanás. Y María no lanzó ese grito en su nacimiento: señal de que Satanás no pudo hacerla su presa: Todo hijo de Adán recién nacido es tocado por Satanás —dice el *Corán*—, salvo el hijo de María y su madre: puesto que Dios pone entre ellos y Satanás un velo, de tal manera que el contacto de Satanás para en el velo y no les alcanza a ellos por ninguna parte. Además de que nos fue contado que ni el uno ni la otra cometieron jamás pecado, como hacen por desgracia los otros hijos de Adán» (Hadith). El *Corán* pone en labios del padre de la Virgen, antes de su nacimiento, estas palabras: «Y yo la pongo, junto con su descendencia, bajo tu protección, contra Satanás el apedreado» (el maldito) (Sura III, 34). Parece como un eco del Protoevangelio (*Gén.* 3, 15) vaticinando la enemistad victoriosa de la «mujer» y de su «linaje» (su posteridad) sobre la serpiente infernal (Satanás). Solos María y Jesús han estado inmunes de esta clase de mancha (Cf. Gouillard, *La Vierge Marie dans l'Islam et le Coran*, en «Etudes», 101 [1904] p. 642). Hay que tener presente que la doctrina sobre la absoluta pureza de la Madre del Redentor estaba muy divulgada en los centros cristianos orientales, especialmente siríacos, del s. VII, centros con los cuales Mahoma tuvo, sin duda, relación (Cf. Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam*, París 1909, p. 98). En las palabras del *Corán* aparece evidente la alusión al singular privilegio de la inmunidad de toda culpa, aun de la original.

3. *El nacimiento de María.* Luego que la esposa de Imram hubo dado a luz a María, Mahoma pone en sus labios estas palabras: «Y cuando la hubo puesto en el mundo, ella [la madre de María] dijo: Señor, yo he puesto en el mundo: ¡una hija! — Y Dios sabía bien lo que ella había puesto en el mundo» (Sura III, 33). Quizás esperaba tener un niño que (en virtud de su consagración a Dios) hubiera podido dedicarse al servicio del templo. De este modo ha sido interpretado el contratiempo de la

madre de María por la mayor parte de los comentaristas.

4. *El nombre de «Maryam».* Mahoma pone también en labios de la madre de la Virgen estas palabras: «Y yo le he puesto el nombre: Maryam.» Sobre el significado de este nombre no están de acuerdo los comentaristas. Significa «la piadosa», «la devota», «la sierva», etc. (Cf. Abd-El-Jalil, *La vie de Marie*, pp. 193-194, v. bibl.).

5. *La infancia y la juventud de María.* A continuación del voto o consagración hecho por la madre de María, Dios recibió y aceptó la oferta: «Y su Señor —dice el *Corán*— la acogió con agrado y la hizo crecer agradable a Él...» (Sura III, 34). Zacarías la tomó a su cargo (Sura III, 37). «Todas las veces que Zacarías se presentaba a Ella, en el santuario, hallaba junto a Ella provisiones; y él le preguntó: "¿De dónde provienen?" Y Ella respondió: "De Dios"; porque Dios provee sin medida a sus amados» (Sura III, 36). A Zacarías parece que se refiere también este extracto del *Corán*: «Y tú no estabas en medio de ellos cuando echaban a pajas (a suertes) (para saber) quién de ellos tomaría el cuidado de María» (Sura III, 39). Los comentaristas acerca de estos textos son los más disparatados (Cf. At-Tabari [† 922], *Tafsír [Comentario del Corano]*, Cairo 1901-1903, III, pp. 148-153). El *Corán* no da indicación alguna de la vida que María llevaba en el templo (Cf. Abd-El-Jalil, *La vie...*, pp. 194-197). Solamente hay un texto en el cual María es invitada a la oración: «Oh María —se dice allí—, sé devota con tu Señor, póstrate con los que se inclinan» (Sura III, 42).

Tampoco dice nada el *Corán* sobre las relaciones existentes entre María y S. José. Las tradiciones musulmanas sobre esto se hacen eco parcial de los evangelios así canónicos como apócrifos (Abd-El-Jalil, *La vie...*, pp. 196-198). El porte y la conversación de José con María ante el inefable misterio de la maternidad virginal aparece lleno de finísima delicadeza y encantadora frescura, en una página de At-Tabari (*Tafsír*, XVI, p. 43).

6. *La Anunciación.* El *Corán*, en la Sura tercera, refiere que mientras María iba un

día a sacar el agua, «los ángeles le dijeron: Dios te ha escogido; te ha reservado pura; te ha elegido entre todas las mujeres del universo»: «Oh María, sé devota con tu Señor, y adórale y arrodíllate con sus adoradores.» Después de haber narrado que los ángeles se disputaron quién de entre ellos debía ser el guardián de María y de que echaron a suertes para ver a quién tocaría tan dulce y glorioso ministerio, continúa exponiendo su coloquio con María con estos acentos: «Oh María, el Dios verdadero anuncia que de ti procederá el Verbo; su nombre será Cristo Jesús, Hijo de María, ilustre en este mundo y en el siglo futuro, y entre aquellos que se acercan a Dios, y hablará a los hombres en la niñez y cuando esté entrado en años, y será hombre de bien.» Ella respondió: «Señor mío, ¿cómo tendré yo descendencia si no me ha tocado hombre alguno?» Dijo el ángel: «De la misma manera que Dios crea lo que quiere, cuando ha decretado una cosa, dice a la cosa: hágase, y se hará.» El ángel después continuó hablando de las gracias que Dios concederá al Cristo, que nacerá de la Virgen, que será muy semejante a Adán y que será llamado «el nuevo Adán», porque tuvo de común con él el no haber sido engendrado como los otros hombres, sino por virtud del Creador.

También en la Sura XIX, que tiene por título *La Sura de Maryam*, cuenta el *Corán* la Anunciación en los versículos 15-21.

7. *La Visitación.* Nada se dice de este episodio en el *Corán*. Se encuentra, sin embargo, en los comentarios al mismo. En éstos se refiere el encuentro de María con Isabel, con circunstancias no precisadas. María habría sido la primera en revelar el secreto de su estado. Luego Isabel revela a María su secreto y añade: «Advierto que el que se halla en mi seno se postra ante el que está en el tuyo» (Cf. At-Tabari, *Tafsír*, III, 157).

8. *El nacimiento de Jesús.* En los versículos 22-25 de la Sura XIX (la de María) se narra brevemente el nacimiento de Cristo. «Y tú —así dice Dios a Mahoma— menciona a María en el Libro (el *Corán*), refiriendo cuándo se apartó de su familia,

a la parte del Oriente, esto es, [la parte oriental del templo]. Cuenta, además, que en cierto momento María fue asaltada por los dolores del parto, al lado de una palmera, se vio sobrecogida de una angustia moral tan fuerte [en previsión de las falsas acusaciones de pecado que levantarían sus parientes] que le hicieron desear la muerte. Dios entonces le dio la consolación sensible y milagrosa, haciendo que se le dirigiese la palabra [del ángel o del mismo Jesús, según los comentaristas]. Le manda sacudir el tronco de la palmera para hacer caer algunos dátiles; hace brotar junto a la palmera una fuente de agua e invita a María a recogerse y a guardar silencio ante los hombres.» Después que hubo dado a luz a Cristo, y su parentela, como había previsto, quedó escandalizada de ello, Mahoma hace hablar milagrosamente al mismo Niño para disculpar a su Madre: «Ciertamente —dice— soy el siervo de Dios; a mí me entregó el Libro [del evangelio] y me constituyó profeta. Y me hizo bendito en dondequiera que esté y me encomendó la oración y la limosna para mientras viva. Y me hizo desgraciado y soberbio. Y la paz está sobre mí en el día en que nací, y en el día en que muera, y en el día en que resucite viviente. Éste es Jesús, hijo de María, palabra de verdad» (vv. 29-32).

9. *La perpetua virginidad de María.* El *Corán* tiene cuidado de ponerla en particular relieve. Llama a María «la virgen», «la pura» por excelencia, «la que custodia su virginidad». Cristo es su Hijo, pero es del Espíritu de Dios. Es cosa muy extraña si se tiene presente que el islamismo no hace estima alguna del ideal de la virginidad.

10. *La dignidad de la Madre de Cristo.* El *Corán* reconoce a Cristo, «Hijo de María», como al Mesías, como a la Palabra (el Verbo) de Dios, como al enviado de Dios, como a Aquel que es «del espíritu» de Dios; pero no admite la divinidad de Cristo y, por consiguiente, la divina maternidad de María. Los musulmanes, en efecto, no admiten el misterio de la Trinidad, por lo que acusan a los cristianos de politeístas. Es sintomático, a tal respecto,

el versículo 116 de la Sura V: «Dijo Dios: Oh Jesús, hijo de Maryam, fuiste tú quien dijiste a los hombres: "Tomadme a mí y a mi madre como dos divinidades en lugar del Dios único." Él respondió: "¡Gloria a ti! Yo no podré decir lo que para mí no es verdad. No les predico otra cosa, sino lo que tú me ordenaste, esto es: ¡Adorad a Dios, Señor mío y vuestro!..."» Parece esto como un eco de la polémica de S. Epifanio contra los coliridianos (v.) de Arabia, la región de Mahoma.

Esto no obstante, Mahoma y sus seguidores nutrieron la más alta estima tanto de Cristo como de María. En la Sura XXI, v. 91, se hallan puestas en labios de Dios estas palabras: «Y soplamos en Ella nuestro Espíritu, y la pusimos a Ella y al Hijo de Ella como portento para todos los siglos.» Este último coloquio se repite y se amplía en la Sura XXIII, v. 52: «Y pusimos al Hijo de María y a su Madre como portento, y acogimos al uno y a la otra en el lugar sublime, donde hay tranquilidad y fuente de agua pura.» La Virgen es para los musulmanes la «Sayda», o sea, el «Ama», la «Señora», la verdadera Reina del cielo. Está por encima de las mujeres del «Profeta» Mahoma. Así éste dijo a su mujer Fátima: «Tú serás la reina de las mujeres del Paraíso, después de María.» Y Aycha, la mujer preferida de Mahoma, enumeraba sus privilegios de esta manera: «Yo aventajo a todas las mujeres, prescindiendo de los privilegios concedidos a María.»

Esto explica lo poco frecuente que es hallar entre las mujeres musulmanas el nombre de María, nombre impuesto como signo de devoción y de protección. Lo que no es raro es que las mujeres musulmanas vayan a rezar ante cualquier imagen de la Virgen (el islamismo prohíbe el culto de las imágenes) a alguna iglesia cristiana, cuando está vacía. Sabido es que los musulmanes han hecho entusiastas acogidas en África, en la India y en otros sitios, a la imagen de la Virgen de Fátima. Y también es sabido que en el Congreso Mariano del Líbano, celebrado en Beirut, en octubre de 1954 (presidido por el cardenal Roncalli, Legado Pontificio), uno de los siete «stands»

de la «Exposición Mariana» estaba reservado a «María en el Islán».

BIBL.: ROSMINI SERBATI, A., *Sulle testimonianze rese dal Corano a Maria Vergine. Ragionamento*, en «Antonio Rosmini-Servati: Alcuni scritti sopra Maria SS.», Desclée, Roma 1904, pp. 31-64; VIGNERA, M., *La Vierge de la Ka'ba et Mahomet*, en «Revue Notre-Dame», julio 1911; ID., *L'Immaculée dans le Coran et dans l'Islam*, ibid., febr. 1912; ID., *La légende coranique de la Vierge au Temple*, ibid., en-febr. 1933; WENSINCK, art. «Maryam», en «Encyclopédie de l'Islam»; GIBBONS, A., *María nel Corano*, en «Marianum», 4 (1942) pp. 90-96; MASSIGNON, L., *Le signe Maria*, en «Rythmes du Monde», a. 1948, n. 3; ABD-EL-JALIL, J.-M., O. F. M., *Marie et l'Islam*, Beauchesne, París 1950 (Études sur l'histoire des religions, 8) 92 pp. (sustancialmente idéntico al artículo publicado en Du Manoir, I, 183-211); HINDIÉ, G., *Le culte de la Très Sainte Vierge chez les Mahomédans de Syrie*, en «Alma Socia Christia», IX (1953) pp. 268-275; CORTOIS, V., S. J., *Mary in Islam*, Calcutta, The Oriental Institute, 1954, IX-79 pp.; FULTON, J. SHEEN, *La Madonna e i musulmani, in un secolo di storia mariana, 1854-1954*, Presbyterium, Nápoles 1954, pp. 65-69; MULA, P. M. A., *Comment certains milieux islamiques ont réagi au stimulus de quelques manifestations récentes de la doctrine et de la piété catholiques concernant la personne privilégiée de Marie, Mère de Jésus*, en «Virgo Immaculata», XVII (1957) pp. 268-281.

ITALIA. — Escribía Jerónimo Savonarola, hablando de la devoción de I. a la Virgen: «¿Qué país te dio nunca culto más cariñoso y más digno, te erigió templos más suntuosos, te cantó con más dulces armonías, te pintó con más bello rostro, te ofreció más nobles regalos?» Así ha sido, así es y así será. Baste simplemente advertir que I. tiene la gloria de guardar en Loreto la santa casita de Nazaret, de la cual dijo Pío IX, en la bula pontificia del 26 de agosto de 1852: «Entre todos los templos consagrados a la Madre de Dios (...) hay uno que ocupa el primer puesto y brilla con luz incomparable: la venerable y augustísima casa de Loreto. Consagrada por los misterios divinos, esclarecida por milagros sin cuento, honrada por el concurso y por la afluencia de los pueblos, extiende ampliamente por el universo católico la gloria de su nombre.»

El culto de María en las diferentes regiones de I. Indicio elocuente de la intensidad del culto mariano en I. es el número imponente de toponímicos marianos: hay más de 2.000 (Cf. Imbrighi, v. bibl.).

Para tener una idea clara y exacta de la difusión del culto mariano en las diferentes regiones de I. es necesario tener presente la época de la difusión del cristianismo en aquellas mismas regiones.

Según Lanzoni (*Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII* [a. 604], Faenza 1927, pp. 1059 ss.), en los albores del s. VII había en la alta I. 53 (o 57) diócesis. De éstas aparecen, en el s. IV, Rimini, Ravena, Faenza, Imola, Claterna (?), Bolonia, Módena, Parma, Piacenza, Tortona, Génova, Párento, Aquileya, Concordia, Altino, Padua, Brescia, Verona, Trento, Milán, Como, Pavía, Bérgamo, Vercelli, Novara, Turín. Las otras se encuentran en el v, en el VI y alguna también en el VII; hay, sin embargo, razones para creer que la mayor parte existieron ya en el s. IV.

Son anteriores al s. IV Ravena (o mejor, Classe), Aquileya, Milán y Párento.

Respecto a la I. media, baja e insular, según resulta de los documentos, se contaban en los primeros siglos 197 (o 214?) diócesis, y, por lo mismo, cerca del cuádruplo de la alta I.: todas con territorio restringido, excepto las de la Tuscia Annonaria. Solamente el Lacio y Campania contaban con 44 (47?). En el s. IV aparecen Porto, Ostia, Mentana, Palestrina, Tivoli, Tres Tabernae, Terracina, Capua, Nápoles, Cales (Calvi), Pozzuoli, Nola, Nursia, Benevento, Arpi, Canosa, y otras, en general, en Apulia y en Calabria; Potenza, etc.; Espoleto, Gubbio; Civitavecchia, Forum Clodii; Chiusi, Florencia, Luca, Pisa y, probablemente, Siena y Bolonia; Siracusa, Cagliari, etc. Todas las demás no aparecieron hasta los siglos V y VI; pero tenemos poderosos motivos para creer que se remontan, en su mayor parte, al s. VI, más bien a su primera mitad. Al mismo s. VI, por razones particulares, se adjudican las diócesis de Mentana, Albano, Fondi, Formia, Atella, Cuma, Miseno, Avelino; Brindis; Cures, Forum Novum, Amitemum, Corfinio, Sulmona; Ancona, Osimo, Tolentino, Cluentum vicus; Otricoli, Narni, Terni, Foligno, Forumflaminii, Tadiño, Fossombrone, Fano, Pesaro, Sarsina; Lorium, Blera, Ferentum, Falerii, Arezzo; Taormina, Catania, Agrigento, Libaenum en Sicilia; Forum Traiani y Turres en Cerdeña; Mariana en Córcega.

No pocas fueron las diócesis en I. media, baja e insular en el s. III, especialmente en las cercanías de Roma. Es, sin embargo,

difícil especificar cuáles serían. Varias razones nos llevan a creer que, en los ss. I y II, el cristianismo no estuvo muy desarrollado en I.

Es necesario tener bien presentes todos estos detalles de tiempos y lugares, tanto para tener un hito conductor en el cual buscar el desarrollo y la difusión del culto mariano en I., como para evitar poner en juego —como ha sucedido muchas veces— santuarios y monumentos marianos erigidos en tiempos y lugares inverosímiles, porque son incompatibles con los datos suministrados por documentos que nos ofrecen la garantía de una suficiente certeza histórica.

1) *En la I. media, baja e insular.* Comenzando por el Lacio (v. *Roma*) se destacan los hechos siguientes, desgraciadamente muy fragmentarios. En Cave, no lejos de Palestrina, se venera una Virgen que una inscripción descubierta en el s. XVII nos presenta como pintada en el 615. En Castel de Leva es célebre, como centro de intenso movimiento mariano, el santuario de N.^a S.^a del Divino Amor. La antiquísima ciudad de Sutri conserva aún una original iglesia de tres naves, que en su origen sería una tumba etrusca, dedicada a la «Virgen del Parto». Allí debieron de juntarse los primeros fieles con su pastor. La basílica catedral que la siguió, erigida en el 908, fue dedicada a Santa María de la Victoria; en 1170, habiendo sido ampliada y adornada por el obispo Alberto, era dedicada por Inocencio III en persona a la Asunción (Cf. Nispi-Landi, C., *Storia dell'antichissima Città di Sutri*, Roma 1887, pp. 564-565).

También en la vecina Nepi era dedicada a la Asunción la basílica catedral, construida en el s. VI sobre un templo pagano (todavía existente). Es digno de notarse el original y antiquísimo santuario de Nuestra Señora «ad Rupes» de Castel S. Elías, cerca de Nepi.

La célebre abadía imperial de Farfa, cuyo origen —según una antigua leyenda— está unido a la intervención de la Madre de Dios, era distinguida desde el 970 con el título de *Monasterium S. Mariae quod dicitur Farfara* (Cf. Schuster, I., *L'imperiale Abazia di Farfa*, Roma 1921).

Frascati, a finales del s. IX, poseía una iglesia dedicada a la Virgen.

En Genazzano, célebre por el santuario de la Virgen del Buen Consejo, la veneración a la Virgen existía ya en el s. V. La antigua iglesia, abandonada, habría quedado reedificada en 1447, cuando fue llevado milagrosamente a Genazzano el cuadro de la Virgen de Scutari.

En Tívoli, en la iglesia de Santa María la Mayor, se venera una antigua imagen cubierta con un manto adornado de pequeñas cruces griegas. No lejos de Tívoli, cerca de Poli, está el antiquísimo santuario de la Mentorella (quizá del s. IV), que en otro tiempo atraía a tantos peregrinos como atrae hoy Loreto (Cf. Kircher, *Historia Eustachio-Mariana*, Roma 1865).

En Montecassino, a fines del s. VIII, vemos al abad Teodemaro levantar en S. Germán una originalísima iglesia bajo el título de *Madonna delle cinque Torri*. Es significativa la inscripción que se lee en la torre central:

«Sublatis tenebris, quia per te mundus habere lumen promeruit et sanctissima Mater [bem celsa tibi idcirco consurgunt templa per ortet merito totis coleris celeberrima terris.»

También el abad Mansone (986-96) erigió en honor de la Virgen una iglesia que luego embelleció con pinturas.

Del Lacio (tanto el *Latium vetus* como el *Latium adiectum*), pasemos a la Campania. Nápoles llega a contar hasta un centenar de iglesias dedicadas a María, algunas de las cuales se remontarían a los primeros siglos del cristianismo (Galante, *Guida a Napoli*). En las catacumbas de S. Jenaro y en las de S. Gaudioso hay dos pinturas de la Virgen atribuidas generalmente al s. IX. En la basílica de Santa Restituta, en la quinta capilla de la derecha, está el subterráneo de *Santa-Maria-a-Principio*, así llamada porque se remontaría a los tiempos apostólicos y porque una tradición constante la señala como la primera erigida en Nápoles en honor de María. La imagen que allí se venera actualmente no va más allá del s. XIII, pero es muy probable que sustituyera a una imagen mucho

más antigua, quizá —como alguno cree— del s. VII. También a Santa María in Cosmedin se la quisiera hacer remontar a los primeros siglos cristianos. Santa María la Mayor habría sido construida en el 524 sobre las ruinas de un templo de Diana: fue después reconstruida por los Mínimos en 1653. También la basílica mayor de S. Agnelo habría reemplazado a una pequeña capilla consagrada en el s. VI a la Virgen. Pero después de la supuesta aparición de S. Agnelo sobre un arco iris de siete círculos, la iglesia tomó el nombre de «Santa María de los siete cielos». El santuario de Santa María de Donna Regina se remonta al s. VIII. La iglesia de Santa María in Piazza se remontaría —según algunos— al s. IV. El santuario de Santa María de Piedigrotta, erigido sobre las ruinas de un templo pagano, existía ciertamente antes de 1207. El 8 de octubre de 1353 la Virgen se aparece a un mismo tiempo a tres personas, exhortándolas a construir una iglesia más grande al lado de la que ya existía. Al excavar los cimientos, se halló la imagen de madera de la Virgen que aun hoy se venera en el altar mayor, del s. XII.

Salerno se gloria de un santuario dedicado a María a finales del s. VIII, según parece desprenderse de la historia de Arigiso II, duque de Benevento, que murió en el 785 y que fue sepultado en la sobredicha iglesia (Cf. Pertz, *Scriptores*, III, 481 y 520). La crónica de Salerno señala en Amalfi, en el 837, la existencia de una iglesia dedicada a la Virgen (ibíd., 504). La imagen de la Virgen de cabeza de oso, que se veía en otro tiempo sobre los muros de Santa María dell'Ognara, se remonta, por lo menos, al s. VI.

El célebre santuario de Montevergine, en el Avellino, habría sido fundado en 1119 sobre las ruinas de un templo de Cibele. La tan venerada imagen de María no parece anterior al s. XII.

Las *Puglias* y *Calabria* abundan en antiguas iglesias de María, y se necesitaría mucho tiempo para hacer su reseña (Cf. Antonio da Stigliano, O. F. M. Cap., *Il culto di Maria SS. nelle Puglie*, en «L'Italia Francescana», 30 [1955] pp. 234-241; Donnarum-

ma, V., O. Min., *Cosenza Mariana*, 1951, 220 pp.). Pasemos, pues, a la *Sicilia*.

Si se hubiera de prestar fe a la leyenda o a tradiciones muy tardías y sospechosas, Sicilia habría estado poblada de santuarios marianos, levantados con materiales de antiguos templos paganos, ya en los tiempos apostólicos. Mas los datos ciertos están bien lejos de apoyar semejantes aspiraciones. No se puede negar, sin embargo, que Sicilia comenzó a tributar muy temprano elocuentes testimonios de veneración a María. Mesina —según Gumpfenberg— habría llegado a contar cuarenta y siete imágenes milagrosas de la Virgen. Palermo —siempre según Gumpfenberg— habría contado once. Son interesantes las huellas de la piedad mariana de los reyes de Sicilia. La basílica de Santa María la Pinta o de la Anunciación, derruida en 1648, habría sido construida por Belisario en el 535. Es también interesantísima la iglesia de Santa María del Almirante, así llamada por el gran almirante Jorge de Antioquía que la fundó. Fue consagrada en 1113, pero no quedó terminada hasta 1143, por el rey Ruggero. En uno de los bellos mosaicos que la adornan se representa a la Virgen en actitud de recibir el modelo de la iglesia de manos de Guillermo II, que vestía la indumentaria real. En otra está representada bajo el aspecto de matrona veneranda, y en el fondo se leen los dos versos siguientes: *Sponsa tuae prolis, o stella puerpera solis, — pro cunctis ora, sed plus pro rege labora*. Otro cuadro en mosaico representa al almirante Jorge postrado a los pies de la Virgen, la cual intercede ante su divino Hijo por el fundador de la iglesia, y tiene en la mano un rollo desenvuelto en el que se lee, en griego, la inscripción siguiente: «Jorge, el primero de los príncipes, ha erigido para mí este edificio desde sus cimientos. ¡Oh Hijo mío, presérvalo de todo mal; tú solo tienes el poder para ello, pues eres Dios!» También el santuario y la imagen de la *Madonna dell'Imperlata* se remontan al s. XII y se deben a la liberalidad y piedad marianas del canciller de Guillermo, rey de Sicilia.

En Piazza Armerina, en un suntuoso edificio que domina la ciudad, se venera la ima-

gen de la Virgen, pintada en la bandera del conde Ruggero cuando libró a Sicilia del yugo de los sarracenos. El mismo conde habría erigido en Ravenosa, en el monte Sarraceno, una iglesia a la Virgen, por la ayuda obtenida de Ella durante una batalla.

En Trapani es célebre el santuario de la Virgen milagrosa, llamada de Trapani, cuya imagen de mármol blanco fue esculpida hacia mediados del s. xiii.

También Cerdeña, lo mismo que Sicilia, hace alarde de una historia mariana. En el s. viii, los guerreros sardos consiguen exterminar a los sarracenos con la ayuda de «Dios Nuestro Señor y de Su Madre la Virgen María». Dos jueces, al aceptar el compromiso de su cargo, van a emitir el juramento al altar de Santa María in Ardara. Leonor de Arborea, al extender su célebre «Carta de Logu», la consagra para honra de Dios omnipotente y de su gloriosa Virgen Señora Santa María, mientras los pocos soldados sardos consiguen rechazar en 1793 a los numerosos soldados franceses, teniendo en la mano el rosario junto con el fusil. El número de sus santuarios marianos, con el de Bonaria a la cabeza, han hecho de «la isla de Cerdeña... todo un monumento de tierna devoción a María» (Lippi, *La Madre di Dio e la Sardegna*).

2) *En la alta I.* Es digna de consideración, antes que otra alguna, la ciudad de Milán, cuyo primer obispo del que hay noticia cierta, fue un tal Anatalón, a últimos del s. ii y comienzos del s. iii (Cf. Lanzoni, *op. cit.*, pp. 1010-1111). Las persecuciones de los tres primeros siglos desterraron, incluso en Milán, lo mismo el culto cristiano que el mariano, en las casas y en las iglesias de los palacios privados cedidos para uso del culto divino y que llevaban el nombre del donante (por ejemplo, la basílica de Filippo o Faustoniana, que parece haber sido la primera catedral milanesa). Apenas publicado el edicto de Milán (13 de junio del 313), los milaneses levantaron una iglesia a la Madre del verdadero Dios justamente en el centro de la ciudad, en medio de su plaza mayor, iglesia que en tiempos de S. Ambrosio se llamaba aún «iglesia nueva».

Milán juntamente con Lombardía recibió un recio impulso hacia el culto mariano por parte de S. Ambrosio (v.) durante los 22 años de su gobierno pastoral. En la iglesia de S. Nazario, hizo erigir una pilastra en forma de edícula e hizo pintar en ella a la Virgen con el Niño en los brazos. Esta imagen se hizo después célebre por un prodigio singular. Se quiere atribuir también a S. Ambrosio el origen del santuario de la Virgen en el monte Varese, como trofeo de victorias sobre los arrianos. Esta tradición está relatada en un catálogo ms. de los arzobispos de Milán, anteriores al s. xi, que se conservan en la Ambrosiana.

Posteriormente se erigió, en sólo Milán, una docena de templos marianos —por limitarnos a los principales— comenzando por la catedral, la cual era construida en 1386, a causa de un voto hecho por Juan Galeazzo Visconti, y precisamente en el centro de la plaza mayor, sobre las ruinas de la primera iglesia dedicada a María inmediatamente después del edicto constantiniano, y luego destruida por Atila en el 452 y reedificada nada menos que cuatro veces. Allí concurren aristocracia y pueblo, clero y laicos, arte y ciencia, y fue dedicada a la Natividad de María: «*Mariae nascentia*».

A la catedral sigue, en orden de celebridad, el santuario de María en S. Celso. La imagen de María, que S. Ambrosio mandó pintar allí, había sido protegida por una reja y cubierta con un velo blanco. El 30 de diciembre de 1485, mientras hacía estragos una epidemia homicida, al final de la misa celebrada por el sacerdote Juan Pedro Porro, y en presencia de cerca de 300 personas, se vio a la Virgen sacar el brazo izquierdo fuera de la reja removiendo el velo que la cubría; llena de belleza y esplendor, se la vio abrir los brazos y después replegarlos ante su pecho. Expansiones de alegría y de llanto saludaron el gran prodigio, debidamente autenticado por la autoridad eclesiástica. Pocos años después, en 1493, se construía un magnífico santuario.

Un milagro semejante ocurrió en el mismo santuario, el 13 y 14 de julio de 1620. A una imagen de María, pintada en el muro

junto a la entrada al lado izquierdo, con los Santos Nazario y Celso a los lados y protegida por cristales, se la vio durante todo el día abrir y cerrar los ojos, alzando y bajando los párpados y dejando correr de los ojos algunas lágrimas. El rumor producido por el hecho y, sobre todo, las numerosas curaciones que se obraron, hicieron de aquella iglesia el primer santuario de la ciudad.

Son también dignos de mención el santuario de Santa María de las Gracias erigido por los Dominicos en 1465; las antiquísimas iglesias de Santa María Beltrade (del 800 aproximadamente), de Santa María Podone (del 871, restaurada por el cardenal Federico Borromeo en 1627) y de Santa María en S. Sático, fundada sobre un templo de Júpiter en el 876.

Entre los santuarios marianos del arzobispado milanés pueden mencionarse el del Santo Monte de Varese, que se remonta al s. v; el de N.ª S.ª de los Milagros de Saronno, erigido en 1460; el de la Virgen de las Lágrimas en Treviglio (de 1522), así llamado porque se la vio llorar y sudar sangre; el de Corbetta (de 1555), debido a un milagro muy singular. Digna de particular mención es también la Dolorosa de Rho que en el 1583 derramó lágrimas de sangre, milagro comprobado por S. Carlos Borromeo.

Dando una rápida ojeada a las otras diócesis de Lombardía, se puede decir que casi no hay ciudad que no tenga uno o más santuarios marianos, algunos de ellos muy antiguos. Son bien conocidos los santuarios de Tirano, Caravaggio y el de la Dolorosa de Borgo, Santa Catalina en Bérgamo, célebre por el hecho de haberse visto brillar una estrella el domingo, 18 de agosto de 1602, sobre aquella imagen pintada en la pared.

Con Lombardía rivaliza en honrar a María el Piamonte. Esto se debe, inicialmente, a S. Eusebio, obispo de Vercelli (283-371) y a S. Máximo, obispo de Turín (380-466). La leyenda hace remontar a San Eusebio las primeras imágenes de la Virgen en Piamonte, cuales son la de Oropa y de Crea, imágenes que habría traído consigo del Oriente, en donde había estado exiliado.

De todos modos es cierto que S. Eusebio fue singularmente devoto de María.

S. Máximo extendió el culto de la Virgen en Turín y en toda la región augustana. De las tres iglesias que formaban la antigua catedral de Turín, él dedicó una a María con el título de *Sancta Maria de Domino*, que era la iglesia cuyo culto él celebraba. A él se atribuye también la fundación de la iglesia de *Sancta Maria de Platea*, dedicada después a la Asunción, y la devota imagen de la *Consolata*, que dio después origen al célebre santuario.

Después del año mil, el culto mariano en Piamonte tomó gran auge, debido especialmente al rey Arduino, Marqués de Ivrea, el cual —como narra Pingoreio en su *Augusta Taurinorum*— después de tantas vicisitudes se hizo monje de Fructaria, y en una visión en que se le apareció la Virgen recibió de Ella la orden de erigirle tres templos: uno en el monte de Crea (o Creta), en Moncalvo, otro en Turín, en el antiguo priorato de S. Andrés, que había de recibir el título de *Consolata*, y un tercero en Belmonte, en el Canavese, sobre Valperga, bajo el título de la Natividad de María. De este modo surgen contemporáneamente, en 1016, los tres sobredichos santuarios (Cf. Bardezzano, *Hist. Eccles.*, fol. 171; Thesadéro, *Epist. annotata*, 160. *Cronaca Fruttuaria*, an. 1016).

Muy avanzado ya el medioevo, extraordinarias apariciones y hechos estrepitosos contribuyeron grandemente a acrecentar la devoción de los piamonteses a María. El B. Tomás de Cantimprè (1202-1280), en su *Bonum universale de Apibus*, narra cómo se apareció la Virgen, en el s. xiii, en Turín con su divino Hijo, circundada de siete globos de fuego a guisa de fúlgidas estrellas, a un fraile dominico y luego a toda la comunidad religiosa hasta tres veces, lo que dio origen al santuario de N.ª S.ª de las Gracias.

En el siglo siguiente, y precisando más, el 29 de diciembre de 1336, la Virgen se aparece a la campesina Egidia Mathis de Bra, la cual, perseguida por malintencionados, se había refugiado, invocando su ayuda, tras una pilastra en la que estaba pintada una imagen suya. Allí dio a luz a su

hijo, que la Virgen vistió y depositó en un zarzal que floreció al instante. Y desde aquel año en adelante, hasta hoy, aquel zarzal sigue echando flores, incluso durante el invierno. Así surgió el santuario de N.^a S.^a de las Flores.

No menos ruidoso es el milagro acaecido en Re, en el Valle Vigezzo, el 29 de abril de 1494. Un tal Juan Zuccone de Londrigo, encolerizado por haber perdido en el juego, lanzó una piedra contra la imagen de María, pintada en la fachada de la iglesia parroquial, con el Hijo en el regazo, y al momento se vio salir de la imagen sangre viva. El milagro continuó durante 20 días, en presencia de todo el pueblo y de las autoridades civiles y religiosas, las cuales extendieron en seguida una escritura pública notarial.

Análogos milagros dieron origen al santuario de Cannobio (en 1522) y al de Savigliano (en 1613). No hay diócesis del resto del Piamonte que no se jacte de varios santuarios marianos, iglesias, altares o capillas dedicadas a María. Sólo en Piamonte se cuentan unos sesenta trofeos marianos (Cf. Colombero, *I Santuari della Vergine in Piemonte*, Salesiana, Turín 1896).

En sólo Turín, la ciudad de la *Consolata* y de la *Auxiliadora*, donde en 1898 fue celebrado el segundo Congreso Nacional Mariano, se cuentan no menos de 22 iglesias parroquiales dedicadas a María bajo títulos diversos, sin contar otras iglesias menores y oratorios marianos.

En todo el arzobispado turinense, los templos dedicados a la Virgen son 219 (Cf. Frignani, L., *Annuario dell'Arcidiocesi di Torino*, 1960).

Los Saboya tuvieron una particular devoción a María. Amadeo VI instituyó el año 1366 en honor a la Virgen la Orden de los Caballeros y Guerreros ligados por el vínculo del amor, o del Collar de Saboya, llamada de la Anunciación. La insignia de la orden era un collar formado de nudos, de lazos de amor y de rosas, que tenía grabada la palabra *fert* (del latín *ferre* = llevar), para significar que el caballero llevaba el vínculo de la lealtad jurada a María. Los caballeros de la orden eran quince, en

memoria de los quince misterios del rosario, del cual cada uno rezaba una parte convenida en favor de la orden. En 1383, Amadeo VI confirmó el carácter religioso de la orden y los estatutos anteriormente dictados para ella. Hizo también construir la cartuja de Pedro Châtel, en Burgey, en donde quince padres debían rezar por los Caballeros del Collar, así vivos como difuntos.

El color azul de la bandera saboyana se lo sugirió a Amadeo VI el manto azul de la Virgen. Invitado por el Pontífice a la Cruzada para la liberación de Constantinopla, fue el único entre los príncipes cristianos que respondió a la angustiosa llamada del Papa. Constreñido entonces a afrontar por sí solo aquella difícil empresa, Amadeo VI acudió a María, y después de haber hecho armar un buen número de galeras venecianas, genovesas y marsellesas reunidas en Venecia, se embarcó, izando en la nave almirante su bandera azul, con la imagen de la Anunciación en el centro de un campo sembrado de estrellas de oro. Habiendo tomado a Gallípoli por asalto, marchó contra Constantinopla, y desbarató a los búlgaros que habían hecho ya prisionero al emperador. Firmada la paz, el conde Verde tuvo acogidas triunfales en Constantinopla. Desde entonces en adelante el color azul quedó siempre como color de la casa de Saboya.

La orden caballeresca de la Anunciación fue muy cara también a los descendientes de Amadeo VI. Amadeo VII, en 1409, renovó sus estatutos, que se habían perdido; en 1434 los aumentó y perfeccionó. Carlos III, Duque de Saboya, en 1518 dio otros nuevos y redujo el collar a un trenzado de 15 rosas, alternando blancas con granate: las rosas blancas eran símbolo de los misterios gozosos y gloriosos, y las granate lo eran de los misterios dolorosos. Colgó después al collar un medallón representativo de la Anunciación, y añadió otros cinco caballeros a los misterios dolorosos, en honor de las cinco llagas de N. S. Cristo.

Manuel Filiberto, en 1570, después de la victoria de S. Quintín, ennobleció aún más el orden de los caballeros de la Anuncia-

ción reservándola a los nobles y a aquellos que no hubieran sido nunca sospechosos de herejía, de vileza o de traición. En virtud del collar, los caballeros se convertían *ipso facto* en miembros del Senado, exentos de tributos, con derecho a subsidios pecuniarios en caso de verdadera necesidad. A los veinte caballeros añadió también el soberano, declarándolo supremo maestro de ellos, y después también el príncipe heredero.

Otro gran devoto de María fue el príncipe Eugenio de Saboya. También él como su glorioso abuelo el conde Verde, acostumbraba a hacer ondear en el campo de batalla el estandarte de María que él llamaba «su celeste aliada». Fue él quien desbarató al ejército turco en Hungría, el 5 de agosto de 1716, fiesta de la Virgen de las Nieves, mientras en Roma todo el pueblo suplicaba a la celestial Aliada con oraciones, rosarios y procesiones.

Fue estrepitosa la victoria que el mismo príncipe, Eugenio de Saboya, alcanzó en 1706. Turín, la ciudad real, estaba amenazada por ochenta mil soldados franceses. Ochenta mil contra diez mil. «Sin embargo —escribe Carlos Botta—, tan prodigiosa era su resistencia que, entre los asediados, corría la voz de haber allí en Turín una fuerza invisible, una potencia divina, que vencía todo vano esfuerzo.» Este poder invisible y divino —observa el mismo historiador— era la Virgen, a quien todas las tardes, al anochecer, invocaban las tropas de Víctor Amadeo II arrodilladas en la plaza S. Carlos. Fue entonces cuando el príncipe Eugenio intervino como de improviso sobre las colinas de Superga y desbarató al adversario; y mientras su primo Amadeo cumplía allí, al día siguiente, el voto, colocando la primera piedra de la imponente basílica Mariana, diseñada por Iuvara, el príncipe iba a colocar a los pies de la Consolata los laureles del nuevo triunfo (Cf. Botta, *Storia d'Italia*, c. XXXV).

Es enternecedora la historia de la Virgen del Rocciamelone, santuario situado a 3537 metros. Bonifacio Rotario, marqués de Asti, habiendo caído en poder de unos ladrones mahometanos, yendo en peregrinación a Jerusalén, prometió a la Virgen un recuerdo

imperecedero sobre la cumbre de los Alpes occidentales, si lograba recuperar la libertad y regresar a su patria. El 1 de septiembre de 1358 subía al Rocciamelone, y en la viva roca granítica excavaba una capillita poniendo allí un artístico trípico en bronce representativo de la Virgen con el Niño. Y a sus lados S. Jorge y otro santo que está poniendo las manos sobre el marqués Bonifacio arrodillado. La capillita roqueña se convirtió bien pronto en meta de numerosas peregrinaciones por parte de las poblaciones de los valles circundantes: se reunían en la catedral de Susa, en otro tiempo abadía de S. Justo, y después ascendían por el Rocciamelone. En tiempos más cercanos a nosotros, por iniciativa del profesor Ghirardi, con la aprobación de León XIII y la cooperación de 10 céntimos aportados por ciento cincuenta mil niños, el 20 de agosto de 1899, se erigió junto a la tosca capilla de Rotario en las alturas del Rocciamelone una colosal estatua de bronce de Nuestra Señora que extiende los brazos sobre I. El trípico de Rotario se conserva hoy en la catedral de Susa, y todos los años lo llevan millares de peregrinos procesionalmente a la cima de Rocciamelone, hasta la estatua de la Guardiania de los Alpes, de la Reina de las nieves, cercano al monumento de los ciento cincuenta mil niños de I.

La Liguria, con Génova a la cabeza, no ha ido, en realidad, a la zaga de ninguna otra región de I. en el culto a María. A finales del cuarto y quinto siglo de la era cristiana ya eran nueve las parroquias que habían sido dedicadas a María. Luego surgía en Génova, a finales del 660, la basílica de Santa María de Castello dedicada a María Gloriosa, en el mismo lugar en que había surgido el primer templo cristiano erigido probablemente sobre las ruinas del templo de Juno (Cf. Bianchi, P., O. P., en «Mater Dei», 1931, VI; *id.*, *Culto di Maria in Liguria*, en «Rivista Mariana Mater Dei», a. 1933, fasc. 2; Cervetto, L. A., *Il culto di Maria in Genova e in Liguria*, en «Settimana Religiosa» de Génova, a. 1890, n. 49; Corsanego, C., *Città di Maria*, en «Maria e l'Italia», pp. 33-39) (v. bibl.).

El *Capitular* de Ludovico II, del año 856, prescribía como fiestas de precepto la Asunción y la Anunciación. Y en la Bula Pontificia, con la que Inocencio II elevaba en 1133 la sede de Génova a la dignidad arzobispal, se concedía que el arzobispo pudiese vestir el palio, signo de su nueva dignidad, en las tres fiestas de María: «in tribus festivitatibus Beatae Mariae Virginis».

La sola ciudad de Génova, antes del reciente anexionamiento de los pueblos limítrofes, llegó a contar hasta 73 iglesias dedicadas a María, de las que permanecen aún 48, cuatro de las cuales son parroquiales.

La actitud de Génova frente a la Inmaculada Concepción es única por su antigüedad y por su ardor. Fue una de las primeras ciudades, en Occidente, en celebrar su fiesta litúrgica. A finales del s. XII, como consta en un Colectario de 1313, solía rezarse allí en la catedral la oración *in conceptione beatae Mariae*. El arzobispo Pileo de Marini introducía en 1410 (21 años antes del Concilio de Basilea) la solemnidad de la Concepción en el Catálogo de las fiestas. Cuando Génova, junto con Francia y el resto de I., se ve duramente atacada por la peste en 1450, el Doge y los ancianos, reunidos en la catedral, hacían voto de celebrar todos los años, con particular solemnidad, la fiesta de la Inmaculada. Cincuenta años después, en 1500, durante otra devastadora epidemia, la Inmaculada ve desfilar ante sí a toda la ciudad, y en medio de la multitud suplicante estaban allí también —según una piadosa tradición— Cristóbal Colón y Santa Catalina Fieschi Adorno. La misma escena se repitió ochenta años después, en 1580, cuando la peste llegó a segar en Liguria ochenta mil vidas humanas. El 22 de mayo de aquel año, el Doge Nicolás Doria reunió a toda la ciudad, senadores y pueblo, ante la Virgen y, juntamente con el arzobispo Cipriano Pallavicini, juró solemnemente construir una capilla a la Inmaculada en la nueva iglesia de S. Pedro in Banchi, y trasladarse todos los años, el 8 de diciembre, procesionalmente, con todas las autoridades de la república, a aquel templo, para asistir a las sagradas funciones. Desde aquel año en adelante la fiesta

de la Inmaculada fue declarada de precepto. No exageraba Pío IX cuando dijo: «Génova tiene el primer puesto en el mundo en honrar a la Inmaculada.»

Es asimismo notable la devoción a N.ª S.ª de la Piedad y del Socorro, venerada en la catedral desde el s. XV, y coronada por el cabildo vaticano en 1683. Tal devoción dio origen a la antigua «Compañía de N.ª S.ª del Socorro» *contra infideles*, cuyos estatutos fueron aprobados en 1742. Esta célebre Compañía escribió páginas de oro en la historia de la Génova mariana, logrando dispersar a los corsarios levantinos que infestaban nuestros mares, rescatar muchos esclavos y colgar a los lados del altar de María las banderas algerinas, gloriosos trofeos de sus victorias.

Corría el año 1746. Génova era cruelmente hollada por soldados extranjeros. Los mismos vencidos eran vilmente forzados por los vencedores a transportar a los puestos de ataque la pesada artillería. Un general genovés, renegando de la patria, pasa al servicio del enemigo, se adueña de la ciudad y le impone condiciones imposibles, exigiendo el despojo completo de la patria traicionada. Queda el recurso de la oración. En el santuario de Oregina, el P. Cándido dei Marchesi Giusso, guardián del convento anexo, oraba ardentemente a los pies de María. Se asoma a la ventana y ve sobre su Génova como un nuevo sol: en medio de él ve a la Inmaculada que con su pie aplasta a la serpiente infernal cuya boca vomitaba llamas contra la ciudad. A los pies de la Virgen está Santa Catalina de Génova que la suplica. De repente se siente tranquilo. De la ciudad se levantó un súbito y clamoroso resonar de todas las campanas. Y mientras aparecía María en el cielo, como señal de protección, el famoso joven-cito de Portoria, Juan Baut. Perazzo, llamado comúnmente Balilla, al grito de «¡Viva María!», había lanzado la primera piedra contra el odiado austríaco. La ciudad entera se insurreccionó: cada ciudadano era un soldado, cada soldado un león. Expulsados por la furia del pueblo fuera de las murallas, los austríacos se habían reunido en los valles de Polcevera en espera de

refuerzos. Pero el ejército enemigo, envuelto por la furia de la muchedumbre, se vio forzado a abandonar el campo por un providencial temporal (*Storia del Santuario di N. S. della Guardia sul monte Figogna*).

El 25 de marzo siguiente, fiesta de la Anunciación, la ciudad toda se congregaba en la catedral de S. Lorenzo para cumplir su voto a María. Fueron también acuñados escudos de oro con la efigie de María y con la inscripción: *Et rege eos!* «¡Gobiérnanlos!...»

En aquel día memorable, la imagen de María, con la inscripción «Et rege eos!», ondeó sobre la bandera de la torre ducal y sobre el astil mayor de la «Capitana». Dos bellísimas imágenes de María, una en Porta Bisagna y otra en Porta Lanterna, llevan la inscripción: «Génova, ciudad de María.»

El «santuario principal de la tierra de Liguria» —según lo calificó Benedicto XV— es el de N.ª S.ª de la Guardia, en el monte Figogna, erigido en 1490 luego de la aparición de la Virgen a un pobre campesino.

También la república de Véneta fue desde la evangelización y sigue siendo devotísima de María. Basta echar una ojeada a sus principales ciudades. Comencemos por Venecia. Se cuenta que después de la toma de Aquileya (452), los tribunos Ario y Rústico fundaron una iglesia de admirable belleza en honor de María, cuando la desdichada población corría a refugiarse en todas las ciudades vecinas. Esta iglesia fue restaurada en 1008 (Cf. Pertz, *Scriptores*, VIII, 37). También en la basílica de S. Marcos se registran hasta 15 imágenes de la Madre de Dios, aparte de algunos bajorrelieves y mosaicos. La *Nicopeia* («Virgen de la Victoria»), venerada allí en un espléndido altar de plata y de mármol, erigido por el Doge Juan Bembo, es una de las más célebres Virgenes de Europa. Después del cuerpo de S. Marcos, los venecianos consideran a esta Virgen como su más preciosa reliquia. Se cree que fue traída a Venecia de Constantinopla, después de la conquista de esta ciudad, y que era aquella misma imagen que los emperadores, al partir para las expediciones militares, solían tomar consigo,

por lo que era llamada «la Capitana de las legiones», «la invencible», «la indomable», puesto que jamás había caído en poder de los bárbaros, y por último *Nicopeia*, o sea, distribuidora de la victoria. En el 718, habiéndose presentado los sarracenos con grandes fuerzas sobre los muros de Constantinopla, los habitantes, abatidos, llevaron en procesión a la *Nicopeia* y la ciudad se vio salva. La imagen es llevada en procesión por los venecianos en las grandes solemnidades y en las calamidades públicas, como en la gran peste del s. XVII. Habiendo comenzado a manifestarse la peste en la isla vecina, el Senado hizo voto de erigir en ella un magnífico templo a su gran protectora si la libraba de la peste. Por este motivo fue llevada a la isla el 21 de noviembre de 1631, con una pompa extraordinaria, y luego de nuevo vuelta a S. Marcos. Así surgió el imponente y rico santuario de Santa María de la Salud, en el borde del Canal Grande, no muy lejos de S. Marcos.

Partiendo de Venecia, se formó en la región véneta una verdadera guirnalda de santuarios marianos. Descuella incontestable, como meta de peregrinaciones, el santuario-basílica de Montebérico, servido en su culto por los Siervos de María, y cuyo origen se debe a las apariciones de la Virgen a la piadosa Vicenta, en el curso de una devastadora peste, el 7 de marzo de 1426 y el 2 de agosto de 1428. Es sugestiva la larga teoría de los 166 pórticos con 15 arcadas, que sirven de acceso al santuario. Otros santuarios florecientes de la región véneta son el de Udine (N.ª S.ª de las Gracias), el de Lonigo, etc.

También la catedral de Murano, del s. X, estaba dedicada a María. Y la catedral de Verona, que se remonta a la época lombarda, era llamada *Santa Maria Matricolare*, *Santa Maria in Organo*.

En la *Romaña*, se jacta de una justa primacía en el culto mariano la antigua ciudad de Ravena, cuya iglesia se remonta a principios del s. III y quizá más atrás (Cf. Lanzoni, *op. cit.*, I, p. 738). En el s. VI, la ciudad de Ravena era capital de Occidente. Tiene varias iglesias antiguas dedicadas a María (del s. IX). El obispo S. Eclesio, des-

pués de haber acompañado al Papa Juan I a Constantinopla en el 526, construyó en Ravena la iglesia de Santa María la Mayor. Otras iglesias antiquísimas son: la de *Santa María in-coelos-eo*, de la que el primer documento que se posee se remonta al 981 (Cf. Tabri, *Le sacre memorie di Ravenna antica*, 1664, p. 243), Santa María in Domo Ferrata (del 894), Santa María in Foris o in Foro, Santa María delle Mura o in Posterula, Santa María in Orto o in *Hortale*, Santa María di Palazzolo, Santa María Robuola, etc. Es digna de especial mención la iglesia de Santa María in Porto, por la imagen veneradísima y popularísima de la *Madonna del Porto*.

Bolonia hace ostentación de uno de los más famosos santuarios de I.: el santuario de la Virgen de S. Lucas. Una graciosa leyenda (tenida por muchos como historia) cuenta que sobre la cumbre del monte de la Guardia se estableció en 1160 un pequeño eremitorio en el que vivían santamente dos hermanas boloñesas, Azolina y Beatriz Guezi. Un día vieron presentarse a un peregrino griego, un tal Eteocle Kimnia, proveniente de Constantinopla, que llevaba consigo, de la iglesia de Santa Sofía, una imagen de María bajo la cual se leía: «Este cuadro, pintado por manos de S. Lucas, debe ser colocado en la iglesia de S. Lucas en el monte de la Guardia.» El ermitaño, llegado a Roma, se encontró con un noble boloñés (un tal Pascipovero) por el que pudo saber finalmente dónde se hallaba el lugar al que estaba destinada aquella imagen. En torno de la sagrada imagen se erigió una riquísima capilla, la cual, en 1741, cedió el puesto al artístico y armonioso templo actual. Un maravilloso soportal de cerca de 3 km., con 666 arcos, diseñado por el P. Sassi, servita, sirve de acceso al célebre santuario.

También Ferrara se gloria de poseer antiquísimos templos marianos, por ej.: Santa María di Bocche, que —como consta por un documento antiquísimo descubierto en 1737— se remonta al tiempo del emperador Mauricio Tiberio y del Papa Pelagio; Santa María Guado o in Vado, erigido en 1115; Santa María Nuova, reedificado en 1182

con el título de Santa María de las Nieves; Santa María de la Consolación, del s. XII.

A finales del s. IX, Parma tenía un templo levantado a la Madre de Dios, según cantó Donizone en la vida de la condesa Matilde: *Maius ibi templum Mariae nomine fertur, — in quo plebs tota Christum Parmensis adorat.*

Entre muchos otros santuarios de la región emiliana recordemos el de la «Madonna de la Ghiara», de Reggio Emilia.

3) *En la I. central.* Toscana no es inferior a ninguna región respecto del culto de María.

Cuando Florencia proclamaba, en tiempo de Savonarola, a María por «Reina de los florentinos», al lado de Cristo Rey y Señor del condado, no hacía más que sellar una larga serie de actos henchidos de piedad mariana. A finales del s. VIII se levantó un templo a María. La iglesia de Santa María la Mayor, erigida —como ha aseverado alguno— en el 300, existía indudablemente en el 1000. Esta iglesia fue convertida en el s. XII en las proporciones que tiene aún actualmente. La iglesia de Santa María sobre el Arno se habría fundado —según Richa— bajo el obispo Julio, el cual murió en 1181. Florencia solía comenzar en la Edad Media los estatutos de sus leyes con las palabras: *Ad honorem et reverentiam et laudem Omnipotentis Dei et gloriosae Virginis Mariae*. Así comienza el Estatuto del Podestà de 1325, editado por Caggese, Roma 1921. Es interesante por su antigüedad y por su gran popularidad el santuario de la Virgen de la Impruneta. Debe su origen a una antigua iglesia llamada Santa María in Pineta, a cinco kilómetros de Florencia, que se remonta al s. XI. La inscripción que se lee sobre la fachada dice que fue consagrada en 1054 por Humberto, cardenal de Selva Cándida. El gobierno de Florencia, en las circunstancias más críticas (pestilencias, sequías, carestías, devastaciones militares, etc.), acostumbra a recurrir con fe a la Virgen de la Impruneta, cuya imagen era llevada solemnemente en procesión por las calles de la ciudad. Desde la peste de 1348 a la de 1448 y 1663, fue llevada unas cincuenta veces.

tizie sulla miracolosa immagine di Maria Santa-di-sotto-gli organi, Pisa 1834).

La antigua y gloriosa república de Siena ha eternizado en el arte y en sus monedas el nombre de *Vetus Civitas Virginis*, con el cual la misma Virgen —según la suave leyenda— quiso nombrarla al jovencito Ansano de los Anicios, cuando le mandó llevar a Siena la luz del evangelio. La misma leyenda añade que las últimas palabras pronunciadas por Ansano, mientras los verdugos se preparaban para cortarle la cabeza, en las orillas del Arbia, fueron: «¡Siena es de María!» La célebre catedral de Siena fue erigida sobre las ruinas de la parroquia románica de Santa María. A Santa María de la Escalera fue dedicado el célebre hospital de Siena.

Otros santuarios marianos de cierta celebridad surgen en Arezzo, en Pistoya, etc.

La verde *Umbria* se siente orgullosa por el célebre santuario franciscano de Santa María de los Ángeles de Asís. El Oratorio primitivo se llamaba Santa María de Josa-fat. Fue después llamado Santa María de los Ángeles, «porque los ángeles —como asegura S. Buenaventura— lo visitaron muy a menudo». S. Francisco lo restauró, y dejó dicho a los suyos: «Todo lo que aquí pidáis con fervor os será concedido, puesto que este lugar es santo y María lo ama con especial predilección.» Hoy el Oratorio primitivo —la Porciúncula— está cubierto por la grandiosa basilica patriarcal, sobre la cual se yergue «la bella cúpula de Vignola» y es meta de numerosas peregrinaciones especialmente el 2 de agosto, fiesta de «Perdón de Asís».

Entre los santuarios de Umbria, son también dignos de mención: Santa María de Tránsito, en la Ciudad del Castillo; la capilla de la Santa Imagen, en la catedral de Espoleto, donada a la ciudad por Federico Barbarroja en 1195, veneradísima no sólo por los de Espoleto, sino también por las poblaciones circunvecinas. También el santuario de N.ª S.ª de la Estrella, en Espoleto, goza de cierta celebridad.

En esta rápida reseña aparece evidente cómo María e I. son dos nombres inseparables. No sin razón el protestante Edgard

Mas el espíritu mariano de Florencia ha palpitado y palpita siempre, especialmente en el célebre santuario-basilica de la Anunciación, erigido en el s. XIII por iniciativa de los Siete SS. Fundadores de la Orden de los Siervos de María. Según la antigua tradición el sorprendente rostro de la Virgen habría sido pintado por una mano angélica. El esplendor secular de sus prodigios, la dignidad con que de continuo se celebra su culto, le han conferido una celebridad mundial. También Santa María del Fiore, Santa María Novella, etc., cantan a los siglos el amor de Florencia por su Reina.

Livorno —que en el siglo pasado inauguraba la serie de los Congresos Marianos— ostenta el santuario de Montenegro, situado a cinco kilómetros de la ciudad. Su imagen llegó prodigiosamente —según la leyenda— de la isla Lubea en 1345, y, al llegar al torrente Ardenza, encargó a un pastorcillo que la llevara a la colina. En recuerdo de la liberación de la peste de 1630, la Oficina de Sanidad Livornense comenzó a fijar en los buques que partían de su puerto una patente sobre la que estaba impresa la imagen de N.ª S.ª de Montenegro con la inscripción: «*Liburneae sanitatis tutela*» (= Protectora de la salud de Livorno). En 1920, la Santa Liga mariana ofreció al santuario esa artística joya cual es la lámpara de la Paz, en forma de una antigua galera livornense, con la inscripción: «*Protege, oh Virgen, a la Gente Itala.*»

Luca tiene el antiguo santuario de Santa María *forisportam*, del cual los archivos suministran documentos de finales del 788.

Pisa, que en sus armas, en sus banderas, en sus naves y en sus monedas escribía: «*Protege, Virgo, Pisas*», erigía en el s. XI a la Virgen su catedral de Santa María la Mayor (con sus cien imágenes de la Virgen), donde se venera una de las más célebres imágenes de Toscana bajo el título de «*Madonna di sotto gli organi*». Cuando Carlos VIII restituyó a los pisanos la libertad, sustrayéndolos al yugo de Florencia, los pisanos llevaron procesionalmente a su Señora a la ciudadela y declararon a María protectora y soberana de su ciudad (Cf. *No-*

Quinet llamó a la Virgen «la dulce Castellana de la cual toda Italia está enamorada» (en la ob. *Les révolutions d'Italie*, publicada en 1848).

Epilogo luminoso de la historia mariana de I. y, al mismo tiempo, punto de partida para una nueva y más fúlgida era mariana para nuestra patria, es la solemnisima consagración de la misma al Inmaculado Corazón de María, hecha en Catania el 13 de septiembre de 1959 en la clausura del imponente Congreso Eucarístico Nacional.

Este acto había sido precedido de una visita, rica en fe y en obras, de la veneranda imagen de N.ª S.ª de Fátima a través de la nación italiana (v. *Il viaggio delle meraviglie*, Padua 1960).

En recuerdo de tan solemne consagración se colocaba en Trieste la primera piedra de un suntuoso templo dedicado a María, «Madre y Reina de I.» (v. también *Literatura, Arte*).

BIBL.: *Vari collaboratori, Maria e l'Italia*, S. A. L. E. S. [1943] 146 pp.; IMBRIGHI, G., *María di Nazareth nella toponomastica italiana*, Roma [1954] 102 pp.; SALVINI, A., O. S. B., *Santuari Mariani d'Italia*, VI ed., Roma, Ediz. Paoline 1955, 342 pp.; ROSCHINI-SANTELLI, *La Madonna e l'Italia. La storia d'Italia alla luce della sua Castellanía*, Ed. S. E. I. R., Roma, 269 páginas; VARI COLLABORATORI, *I mille Santuari d'Italia illustrati* (1.200 santuarios descritos e ilustrados, 300 santuarios menores citados; 2.500 ilustraciones, 20 pinturas en colores fuera del texto), Asociación Santuarios Marianos, Roma 1960, 972 pp.

«IUCUNDA SEMPER EXPECTATIONE». Encíclica de León XIII sobre el S. Rosario, en fecha de 8 de septiembre de 1894. He aquí el esquema:

I. *Exordio*: la persistencia de los motivos, en parte agravados, que movieron al Pontífice a invitar a los fieles a recurrir a la Reina del Rosario le fuerzan a renovar la invitación, en otro tiempo tan favorablemente acogida.

II. *Tema*: la excelencia del Rosario, considerado bajo un doble aspecto, esto es, como fuerza suavísima: a) para inspirar confianza en quien ora; b) para mover a la Virgen a socorrernos y consolarnos.

III. *El Rosario, fuerza suavísima para inspirar confianza en quien ora*: porque la súplica que nosotros hacemos a María se basa en el oficio de «Medianera de gracia» que Ella ejerce continuamente ante Dios. Quizás en ningún otro género de oración aparece mejor este oficio que en el S. Rosario, o sea: a) en los misterios gozosos (consentimiento en la encarnación, santificación del Bautista, adoración de los pastores y de los magos, presentación en el templo, hallazgo); b) en los misterios dolorosos, puesto que estuvo siempre unida al Hijo en la «dolorosa expiación» de nuestros pecados; c) en los misterios gloriosos, en todos los cuales resplandece el designio de Dios para con nosotros, designio que estimula nuestra confianza en María; d) en las oraciones vocales del Rosario (Pater y Ave).

IV. *El Rosario, fuerza suavísima para mover a la Virgen a socorrernos*: a) por el agrado que experimenta María en sentirse invocada con la misma oración que nos enseñó su divino Hijo; b) por la naturaleza misma del Rosario, que, con la representación de los diversos misterios, nos ayuda a orar bien, a tener la mente recogida; c) por la expresión de gratitud contenida en recapacitar con la mente en estos sus misterios.

V. *Conclusión*: exhortación a redoblar el empeño en invocar a María con el Rosario, mientras la impiedad redobla los esfuerzos para irritar la justicia divina.

J

JAPÓN. — El culto de la Virgen arraiga en los años de la predicación de S. Francisco Javier. En efecto, se hallan vestigios del mismo a partir del 15 de agosto de 1549, cuando el apóstol del J. regaló una bella imagen de Nuestra Señora al príncipe Pablo Hanshiro, convertido por él a la fe en Malaca. El mismo príncipe, a petición de la madre, mandó un breve resumen de la doctrina católica (*Lettres de saint François-Xavier*, Nouvelle traduction par Eugène Thibaut, S. J., p. 33, n. 39).

Iniciada de esta forma, bajo los auspicios de María, la predicación del evangelio hizo allí grandes progresos.

El culto mariano floreció bien pronto. El mismo S. Francisco Javier, como se ve por una carta de 1549 o 1550, concibió el proyecto de dedicar un santuario a la Madre de Dios en la gran ciudad de Miaco (la actual Kyoto, antigua residencia del emperador y capital del J.). Muy pronto los misioneros dominicos de Filipinas difundieron por allí largamente la práctica del santo Rosario, que solían llevar colgado al cuello o en el brazo los piadosos japoneses, incluso durante las persecuciones más violentas. Estas violentísimas persecuciones se desencadenaron bien pronto contra los cristianos. Sólo en el año 1694 sellaron su fe con su sangre por lo menos 30.000 fieles. Fue decretado el pleno exterminio de los cristianos, y para impedir a los mismos la entrada en el J. fueron colocadas en el lugar del desembarco una cruz y una imagen de María, que debían pisotear los extranjeros antes de entrar en el país. La fe en Cristo y la devoción a María continuaron

floreciendo, y al abrir los misioneros católicos, el 17 de marzo de 1865 en Nagasaki, la iglesia en honor de los 26 mártires japoneses recientemente canonizados, se presentaron al P. Petitjean unas quince personas pidiéndole que les dejara venerar la imagen de Nuestra Señora. Eran los descendientes de los antiqüísimos cristianos que, a pesar de la violentísima persecución desencadenada 250 años antes, habían conservado y practicado en secreto la herencia de la fe, transmitiéndola de generación en generación. Como perenne recuerdo de este inesperado descubrimiento, allí, en Urakami, se edificó una capilla que se convirtió después en el santuario de «Nuestra Señora del Japón». Bajo el pedestal de la imagen, Mons. Petitjean hizo grabar estas palabras: «Nuestra Señora del Japón, ¡rogad por nosotros! Como recuerdo del día 17 de marzo de 1865.» A la derecha y a la izquierda de esta inscripción se leen las dos invocaciones: «Regina Martyrum» y «Auxilium Christianorum!» Todos los años se celebra el 17 de marzo en todo el J. una fiesta particular de María como perenne recuerdo del memorable hallazgo. Solamente en las cristiandades del sur se contaban, a principios de este siglo, 26 iglesias o capillas dedicadas a la Virgen.

BIBL.: BONNE, *Le culte de la Sainte Vierge au Japon*, en «Compte rendu du Congrès Marial de Lyon, 1900», pp. 578-586; KOELHER, TH., S. M., *María-Kwannon. Iconographie mariale au Japon durant la persécution*, en «L'Apôtre de Marie», 35 (1953) páginas 97-143; SODEN, A., S. M., *Seibo Maria to Nihon (Santa María en el J.)*, Tokyo 1954, 267 pp.; SCUTÛTE, J., S. J., *On Mamori no Santa Maria. Das Fest Unserer Lieben Frau Schutz-heidin Japanas, am japanischen Neujahrstag*, Roma, Institut. Historicum Soc. J., 1954, 10 pp.; MORA, H., M. E. P., *La dévotion mariale au J.*, en Du Manoir, IV, pp. 981-1000.

JERÓNIMO (S.). — Nació en Estridón (Dalmacia) hacia el año 340-50. Tenía unos veinte años cuando formó parte, en Roma, de los discípulos de Donato. Ordenado de sacerdote en Antioquía hacia el 378, fue secretario del Papa Dámaso. En el 385 se retiró a Belén, donde hizo construir, con la ayuda financiera de Santa Paula y de su hija Eustoquio, dos suntuosos monasterios, uno para hombres, regido por él, y otro para mujeres, al frente del cual se puso Santa Paula. Allí pasó sus últimos años entregado a la oración y al estudio de la Sagrada Escritura. Murió en el 420.

S. J. no es solamente el «doctor máximo» en la exposición de la Sagrada Escritura (colecta de la misa), sino que es también el «doctor máximo» de la perpetua virginidad de María, para defender la cual, en el 383, escribió el opúsculo «De perpetua virginitate B. Mariae» (PL 23, 183-206) contra Elvidio, el cual aseguraba que María, después del nacimiento de Cristo, habría tenido otros hijos de S. José. Trata asimismo de la virginidad de María, aunque de paso, en el L. I contra Joviniano (PL 23, 211-338).

Son apócrifos: 1) la «Epístola IX ad Paulum et Eustochium de Assumptione B. Mariae Virginis» (PL 40, 126-147); 2) la «Epístola X de Assumptione Virginis Mariae» (PL 30, 147-150); 3) la «Epístola I de Nativitate S. Mariae» (PL 30, 307-318); 4) la «Epístola ad amicum aegrotum de viro perfecto» (PL 57, 938-942).

BIBL.: NIESSEN, J., *Die Mariologie des hl. H. Ihre Quellen und ihre Kritik*, Münster in W. 1913, VIII, 250 pp.; DE JONGHE, H., *De Marialeer van den H.*, en «Handelingen van het Vlaamsch Maria-Congres te Brussel», 1921, I, pp. 190-207.

JOSÉ (S.) DE LEONESSA. — Nació en Leonessa en 1556, de la familia Desideri. Fue insigne misionero y predicador capuchino, primero en Constantinopla y más tarde en Umbria y en Abruzzo. Murió en 1612. Benedicto XIV lo incluyó en el catálogo de los santos en 1746.

Entre los códices manuscritos de predicación de S. J. de L., conservados en el archivo de la Postulación General de los Capuchinos de Roma (v. «Collect. Franc.», 28 [1948] pp. 259-272), hay uno titulado

Mariale (Ibíd., pp. 263-264) que contiene dos discursos sobre la Inmaculada, otros dos sobre la Natividad, dos más sobre la Asunción y algunos otros apuntes. Los dos sermones sobre la Natividad de María han sido publicados, uno —en latín— en «Anal. Min. Cap.», 13 (1897) pp. 281a-286a, y el otro —en lengua vernácula— en «Eco di S. Francesco d'Assisi», 25 (1807) pp. 426-434. El sermón sobre la Asunción fue publicado en «Collect. Franc.», 20 (1950) pp. 377-378.

BIBL.: BALDUINUS AB AMSTERDAM, O. F. M. Cap., *Doctrina de Immaculata Conceptione B. M. Virginis in scriptis ineditis S. Josephi a L.*, Apendix: *Sermo S. Josephi a L. in Annuntiatione B. M. Virginis*, en «Regina Immaculata», Roma 1955, pp. 322-396.

JOSÉ (S.) EL HIMNÓGRAFO. — Nació en Siracusa en el 816. Huyendo de la invasión sarracena se refugió en el Peloponeso y en Tesalónica (841), y se hizo monje de S. Basilio. Pasó después a Constantinopla. Hacia el 850, fundó en Jerusalén un monasterio donde compuso sus himnos, de tal manera célebres que fueron acogidos en la liturgia y le valieron el apelativo de «Himnógrafo». Murió en Constantinopla el 3 de abril del 886. Dejó un *Mariale* (PG 105, 983a-1040c, colección de los cánones de las fiestas marianas: cf. Acta SS. Bolland, abril, I, 268B), una colección de *Theotochia* (1041A-1414C) y un *Canon in terrae motus periculo* (1415a-1422b: plegarias e invocaciones). J. el H. ensalza a la Virgen Madre de Dios, Medianera, Inmaculada, etc.

BIBL.: TESTORE, C., en «Enc. Catt.», VI, 813.

JUAN (S.). — Natural de Galilea. Después de haber sido discípulo del Bautista, se convirtió en apóstol «predilecto» de Jesús (13, 23-25) y presenció el primer milagro obrado por el Redentor en las bodas de Caná, a ruegos de María (2, 1-15). En su narración evangélica dice también que María acompañó inmediatamente después a su Hijo a Cafarnaum (2, 12). Desde la cruz Cristo se lo entregó a María como su hijo (19, 27).

Hace alusión a María y a su concepción virginal en el prólogo, donde habla de «Aquel que no nació de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios. Y el Verbo se hizo

carne y habitó entre nosotros» (1, 14): aquel tabernáculo en el cual el Verbo Encarnado puso su morada es María (He aquí el «tabernáculo de Dios con los hombres», Ap. 21, 2-3). En Ap. 12 (v.) S. J. nos presenta a María en su maternidad universal, o sea, en su maternidad respecto de Cristo (12, 4-6, 12-13) y respecto de los cristianos (la «descendencia» de la «mujer», 12, 17, eco evidente de Gén. 3, 15, donde se habla de la «mujer» y de su «descendencia»), así como en su triunfo, junto con Cristo, sobre el demonio (o serpiente antigua) y en su glorificación en alma y cuerpo, en el cielo.

Es digna de notarse la íntima relación que, según algunos exegetas, existe entre las bodas de Caná y la escena del Calvario: son los dos únicos lugares en los que S. J. (y él solo) habla explícitamente de la presencia de María. Se trata de dos episodios fundamentales íntimamente unidos. Y en efecto: 1) El primero señala «el comienzo» de la vida pública mesiánica de Cristo, mediante la realización del primer milagro que fundamenta la fe de los discípulos, en tanto que el segundo señala el fin, el cumplimiento: «Todo se ha cumplido»; así exclama Cristo inmediatamente después de las palabras «Ecce filius tuus... Ecce mater tua». Aquella es «su hora» (expresión repetida por S. J. siete veces en su evangelio para indicar el «cumplimiento» de la misión y glorificación mesiánicas de Jesús por medio de su pasión y muerte). 2) En el primero Jesús llama a María «mujer», en vez de «madre»; en el segundo hace otro tanto (con evidente alusión a la «mujer» del Protoevangelio, Gén. 3, 15). ¿Cuál es el motivo? Éste: Jesús, en su manifestación mesiánica (iniciada en Caná y continuada durante su vida pública), debe y quiere obrar sometido al «Padre» que lo ha enviado (Lc. 2, 49) y no a la Madre, de la que deberá separarse necesariamente; pero semejante separación tendrá fin: Ella se unirá de nuevo con Él cuando llegue su «hora», o sea, la hora de la pasión y muerte. En otros términos, es como si Jesús dijera a María: no hay nada entre yo y tú, porque la hora de mi glorificación mesiánica mediante la pasión «no ha llegado todavía:

cuando llegue, te juntaré a mí». En el segundo episodio indica claramente que la «hora» de Cristo ha llegado y con ella ha llegado también la hora de María, la hora de su espiritual y universal maternidad. A las palabras: «Qué nos va a mí y a ti» hacen eco estas otras: «¡He ahí a tu hijo!... ¡He ahí a tu madre!...» S. J., con estos dos episodios que narra, ha querido, por tanto, subrayar la parte de María en la redención, o sea, la asociación de la nueva Eva al nuevo Adán en la obra de la regeneración espiritual de la humanidad a la vida sobrenatural de la gracia perdida con el pecado, mediante una relación de maternidad y filiación de la que S. J. es prototipo. Jesús, en efecto, encomienda primero Juan a María y después María a Juan.

S. J. rivaliza, pues, con S. Lucas (v.) en la descripción de la figura de María. Con toda probabilidad se puede afirmar entre los dos evangelistas una especie de parentesco literario, es decir, una influencia recíproca: influencia oral de S. J. sobre S. Lucas, e influencia escrita de S. Lucas sobre S. J. El discípulo predilecto ha querido completar a los sinópticos, especialmente a S. Lucas.

BIBL.: BRAUN, F. M., O. P., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Casterman, Paris-Tournai 1953; QUIEVREN, F. (protestante), *La maternité spirituelle de la mère de Jésus dans l'évangile de Saint Jean*, en «Supplément de la Vie spirituelle», 5 (1952) pp. 101-104 (llega por diversos caminos a las principales conclusiones del P. Braun); BOISMARD, M. E., *Du cantène à Cana*, Cerf., Paris 1956 («Lectio divina», 18) pp. 133-159; THYES, A., *Jean 19, 25-27 et la maternité spirituelle de Marie*, en «Marianum», 18 (1956) pp. 80-117.

JUAN (S.) CRISÓSTOMO. — Doctor de la Iglesia. Nació en Antioquía de Siria hacia el 345 y fue discípulo del rector Libanio. Habiendo sido ordenado de sacerdote en el 386, se hizo famoso por sus elocuentes discursos exegéticos. En el 397 fue elegido Patriarca de Constantinopla. Pagó con el destierro su ardiente celo por la reforma de las costumbres. Vuelto casi inmediatamente por voluntad del pueblo a su sede, fue nuevamente desterrado, y murió cerca de Comana, en el Ponto, el 14 de septiembre del 407. A causa de su fascinadora elocuencia, ya en el s. VI comenzó a dársele el apelativo de «Crisóstomo» (= boca de

oro). Los antioquenos lo apellidaron «el gran Maestro del Mundo».

Trata de Nuestra Señora, aunque no siempre con mucha ortodoxia, en sus comentarios al evangelio de S. Mateo, al de S. Juan y a Isaías.

No son auténticos los siguientes escritos atribuidos a S. J. C.: 1) *Homil. in Assumpt.* (PG 50, 791-796), atribuida también a S. Gregorio Taumaturgo (PG 10, 1171-1178); es muy probable que sea de Proclo; 2) *Homil. in Descriptione Deiparae* (PG 50, 795-800); pertenece al s. v; 3) *In Ps. XIII* (PG 55, 549-558); pertenece a Asterio el Sofista (v.); 4) *Oratio in natalem Christi* (PG 56, 385-394); pertenece, al parecer, a Severiano de Gábalá (v.), por más que otra cosa diga Martin, H., *Deux homélies attribuées à Grégoire le Thaumaturge*, en «Rev. d'hist. ecclésiast.», 24 (1928) pp. 364-373, y especialmente *Un florilège*, en «Le Muséon», 54 (1941) pp. 30-33; 5) *Homil. de legislatore* (PG 56, 397-410); pertenece a Severiano de Gábalá; 6) *Oratio I, in mundi creationem*, sobre Eva y María (PG 56, 429-500); pertenece a Severiano de Gábalá; 7) *Opus imperfectum in Matthaëum* (PG 56, 617-946); pertenece a un escritor latino arriano (Cf. Du Manoir, I, p. 89, n. 12); 8) *Homil. in Incarnationem* (PG 59, 687-700); pertenece a Severiano de Gábalá; 9) *In Sanctam Virginem et Deiparam* (PG 59, 707-710) y 65, 715a-721b (v. *Attico*); 10) *Contra haereticos et in Sanctam Deiparam* (PG 56, 385); 11) *Sermo in Annuntiat.* (PG 60, 755-760), de autor incierto; 12) *In Christi Natalem diem* (PG 61, 737-738); pertenece probablemente a Proclo (Cf. Marx, *Procliana*, n. 18, p. 30); 13) *In Natalem Domini* (PG 61, 763-768); pertenece a Severiano de Gábalá; 14) *In Annuntiat. Deiparae* (PG 62, 773-770); pertenece, probablemente, a S. Gregorio de Nissa (v.); 15) *Sermo in Ascensionem*, donde María asiste a la ascensión (PG 64, 45-48); probablemente de Eusebio de Alejandría (PG 86a, 421d-422d): Cf. Martin, C., *Un discours prétendument inédit de saint Cyrille d'Alexandrie*, en «Rev. d'hist. ecclésiast.», 32 (1936) pp. 345-350.

Recientemente, E. Bichersteth (*John Chrysostom and the early history of the Hypa-*

pante, en «Atti dell'VIII Congresso internazionale di studi bizantini», Palermo 3-10 de abril de 1951, vol. II [«Studi bizantini e neolentini», vol. VIII, 1953, Roma, páginas 401-404]) ha demostrado, basado en argumentos tanto externos (siete ms., tres de los cuales del s. XII) como internos, que pertenece «probabilísimamente» al Crisóstomo una homilía sobre la *Hypapante*, escrita por taquígrafos mientras él hablaba, sin que la revisara después. La homilía está todavía inédita y termina con un párrafo en alabanza de la Virgen.

BIBL.: DIEB, *La Mariologie de saint Jean Chrysostome*, en «Mémoires et rapports du Congrès marial tenu à Bruxelles», Bruselas 1921, t. I, pp. 71-83; ELLERO, G., O. S. M., *María alle nozze di Cana secondo S. G. C.*, tesis escrita dactilográficamente para la licenciatura en S. Teol. en la Facultad Teol. «Marianum».

JUAN (S.) DAMASCENO. — Nació en Damasco de familia cristiana en el s. VII, y hacia el año 732 entró en el monasterio de S. Sabas, en Jerusalén. Fue ordenado de sacerdote por Juan V, obispo de Jerusalén († 725). Pasó su vida en el estudio y en la oración. Murió en el 749. Por su áurea doctrina se le llamó «chrisorroa» (= el que derrama oro).

San J. D., devotísimo de la Virgen, es el primero que ofrece en sus obras una mariología, bastante completa. Fue notable su influencia en la Iglesia oriental. Su doctrina mariana está contenida en los siguientes escritos: 1) *De fide orthodoxa* (PG 94, 790-1227); 2) *Homil. 6, in Nativitatem B. V. Mariae* (PG 96, 661b-680c); 3) las tres *Homilías sobre la Dormición*: la I (PG 96, 699h-721b), la II (PG 96, 721c-753a) y la III (PG 96, 753a-762d); la segunda, sin embargo, en el n. 18 (747a-752a), según Mitchel, V. A. (*Mariology*, v. bibl., p. XX), sería interpolada.

Son también auténticos algunos himnos para la *Anunciación* (PG 96, 851-852), para la *Dormición* (PG 96, 1363-1368) y las *estrofas para los funerales* (PG 96, 1368-1370).

Es de autenticidad dudosa la *Homilia in Annuntiat.* (PG 96, 643c-648a): v. Hoeck, I. M., *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, en «Orientalia Christ. Per.», 17 (1951) pp. 5-60.

No son auténticos: 1) *Homil. [2] in An-*

nuntiat. (PG 96, 648b-661a); 2) la *Homil. 9, in Nativ. B. M. V.* (PG 96, 680c-698a) perteneciente a Teodoro Estudita († 826); 3) el *Fragmento de un Sermón sobre la Virgen* (PG 96, 816ac): v. Mitchel, *Mariology*, v. bibl., p. XXXIII.

BIBL.: VERCRUYSSSEN, F., *De Marieleer van den H. I. Damascenus*, en «Handelingen van het Vlaamsch Maria Congres», Bruselas 1921, t. I, pp. 239-249; SCHUPP, M., *Zur Mariologie des hl. J. D.*, en «Div. Thom.», febr., 2 (1924) pp. 222-234; MITCHEL, V. A., *The Mariology of St. John Damascene*, en «Echos d'Orient», 49 (1937) pp. 318-346; CHEVALIER, C., *La Mariologie de Saint Jean Damascène*, en «Bull. Soc. Franc. Et. Mar.», 1 (1935) pp. 155-178; *Id.*, título idéntico, Roma 1936, 262 pp.; CANAL, J. M., *San Juan Damasceno, Doctor de la muerte y de la Asunción de María*, en «Est. Mar.», 12 (1952) pp. 270-300; FERROMI, L., *La Vergine nuova Eva, cooperatrice alla divina Economia e Mediatrix*, secondo il D., en «Marianum», 17 (1955) pp. 1-36.

JUAN DE EUBEA. — Floreció en la primera mitad del s. VIII y murió hacia el 750. Dejó el célebre *Sermo in Concept. Deiparae* (PG 96, 1460-1500) con el que canta las «alabanzas de la Virgen en corde erumpentes»: v. Doelger, F., *Joannes von Euboea*, en «Anal. Boll.», 68 (1950). Mélanges P. Peeters, II, pp. 5-26, 10 ss.

JUAN (S.) DE LA CRUZ. — Nació en Fontiveros (Castilla) en 1542 y murió en Ubeda (Andalucía) en 1591. En 1563 entró en la orden carmelitana y siguió los cursos filosóficos y teológicos en la Universidad de Salamanca (1564-1567). Siendo joven sacerdote, aceptó la colaboración con Santa Teresa de Jesús en la reforma del Carmelo (1568): empresa que le acarreó persecuciones, reclusión, esfuerzos indescritibles que afirmaron su espíritu y reforzaron su mística unión con Dios, descrita por él más tarde, de manera incomparable, en sus escritos. Dejó en sus obras auténticas algunos textos marianos, de gran valor dogmático. Se hallan: 1) en los *Romances VIII y IX* de su poema de sabor clásico sobre la Encarnación; 2) en los capítulos XXXV-XLIV (inclusive) del Libro III de la *Subida del Monte Carmelo*; 3) en cuatro textos desligados que se hallan: a) en la *Subida*, L. III, c. II, n. 10; b) en el *Cántico Espíritu*, estrofa II, n. 8; c) *Ibid.*, estrofa XX, n. 10, y *Llama*, estrofa III, n. 12.

En estos pasajes, el Santo Doctor aclara de manera particular: 1) el consentimien-

to de María a la encarnación del Verbo; 2) su divina maternidad; 3) el culto debido a sus imágenes: a) naturaleza de la verdadera devoción y del verdadero culto a María; b) naturaleza y fin de las imágenes; c) doctrina sobre los diversos títulos de María; d) locuciones y apariciones de sus imágenes; e) santuarios marianos y sus peregrinaciones; f) solemnidades y fiestas de María; g) oraciones y ceremonias marianas; h) nueve abusos de los devotos de María; 4) María modelo del alma perfecta.

BIBL.: P. CRISÓGONO DE J. C., *Vida de S. Juan de la Cruz*, Madrid 1946; S. G. DELLA C., *Opere*, Firenze 1948; FR. OTILIO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D., *Mariologia de S. Juan de la Cruz*, en «Est. Mar.», 2 (1943) pp. 359-399; S. Juan de la Cruz, *vida y obras*, BAC, Madrid 1946.

JUAN DE ROMIROY. — Fue maestro en Sagrada Teología, tesoro de la iglesia de Le Puy-en-Velay y, además, «promotor» de la causa de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Basilea (antes que Juan de Segovia), como consta por el *Tractatus de veritate Conceptionis Beat. mae Virginis profacienda relatione coram Patribus Concilii Basileae A. D. 1437*, Roma 1547, XIII, c. 4 (f. 265 r.).

Quizá le pertenezcan tres escritos anónimos sobre la Inmaculada Concepción, en parte impresos y en parte manuscritos.

BIBL.: EMMEN, A., O. F. M., *Joannes de R. solicitator causae Immaculatae Conceptionis in Concilio Basileensi. Attributio trium opusculorum hucusque anonymorum Magistro Joanni ex Le Puy-en-Velay*, en «Antonianum», 32 (1957) pp. 335-368.

JUAN DIÁCONO. — Orador bizantino de s. IX. En su *Sermo in vitam Sancti Joseph. Hymnographi* (PG 105, 939B-976D) tiene algunos elementos sobre la maternidad divina y virginal, y sobre la Inmaculada (955d-956d).

JUAN EL GEÓMETRA. — Célebre poeta y orador, devotísimo de la Virgen, de la segunda mitad del s. X. Después de ser gran dignatario de la corte imperial se hizo monje y, en edad avanzada, se ordenó de sacerdote. Hay quien dice que fue también obispo de Melitene. Varios epigramas de J. el G. tienen un tema religioso (PG 854-868). Con sagró a María cinco himnos, en los que la perfección de la forma rivaliza con l:

profundidad de la doctrina. Dejó, además, una excelente homilía sobre la Anunciación (PG 106, 811-848), donde se toman de nuevo varias ediciones anteriores. Su obra maestra, según Wenger (*L'association de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle. Etudes et Documents*, París 1955, p. 186), es una gran biografía de María todavía inédita, en forma de tratado u homilía, que celebra todos los misterios de su vida según el orden cronológico y en el cuadro de las fiestas litúrgicas. Se halla: 1) en el Vat. Gr. 504, escrito en 1105 (Cf. Devresse, R., *Codices Vaticani Graeci*, t. II [cod. 330-603], Ciudad del Vaticano 1937, pp. 338-349); 2) Par. Gr. 215, del s. XIII (Cf. Omont, *Inventaire sommaire des Manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, t. I, París 1938, p. 24); 3) Génova 32, del s. XIV, f. 242-309 (Cf. Ehrhard, A., *Die griechischen Handschriften von Genua*, s. a., s. I., p. 20, tomado de «Zentralblatt für Bibliothekswesen», 10 [1893] pp. 189-218); 4) Biblioteca Bollandiana 196, f. 59, 182 v. (Cf. Van der Horst y H. Delehaye, *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Germaniae Belgii Angliae*, Bruselas 1913, p. 196, cod. 288).

Según Wenger, dicha biografía es, «desde el punto de vista teológico, la primera síntesis mariana bizantina hecha por un hombre que es igualmente profundo teólogo que gran literato...», incomparablemente superior a la más bien mediocre del monje Epifanio, y superior a la de Simón Metafraste» (*op. cit.*, p. 188), cuya dependencia de J. G. ha demostrado el P. Jugie (v. «Echos d'Orient», 22 [1923] pp. 5-10). Wenger (*op. cit.*, pp. 363-415) publica la conclusión, la cual se refiere a la «dormición» de María (una quinta parte de la obra entera). El cardenal Mai publicó algunos extractos de la misma (45) en la *Catena in Lucam* de Nicetas de Heraclea (v. Mai, A., *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IX, Roma 1837, pp. 626-724). Otros extractos fueron publicados por el P. Jugie (en la obra *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*. Estudio histórico-doctrinal. Ciudad del Vaticano 1944 [Estudios y Textos, 114] páginas 319-320).

BIBL.: SCHEIDWEILER, F., *Studien zu Johannes Geometres*, en «Byz. Zeitschr.», 45 (1952) pp. 277-319, sintetiza los varios elementos biográficos en la obra de J. G.; GALOF, I., S. J., *La plus ancienne affirmation de la Coréption mariale. La témoignage de I. le G.*, en «Rech. sc. rel.», 45 (1957) pp. 187-208.

JUAN (S.) EUDES. — Nació en Ri, Normandía, y abrazó el estado eclesiástico. Fue uno de los más ilustres discípulos del cardenal Bérulle (v.). En 1641 fundó la Orden de N.ª S.ª de la Caridad, y en 1643 la «Congregación de Jesús y María». Murió en 1680. Fue beatificado por S. Pío X en 1909 y canonizado por Pío XI en 1925. Es el padre, el doctor y el apóstol de la devoción a los Corazones de Jesús y de María.

Su doctrina mariana, que sigue a Bérulle, se halla en dos obras: *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* («Euvres Complètes», Vannes, Lafolye, 1905) y *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu ou la dévotion au très saint Cœur de la bienheureuse Vierge Marie* (Ibíd., 1908). También él, lo mismo que Bérulle, insiste mucho sobre la unión indisoluble entre Cristo y María. Están tan íntimamente unidos, que «el que ve a Jesús ve a María, el que ama a Jesús ama a María, el que tiene devoción a Jesús tiene devoción a María». «No debemos separar nosotros —escribía— lo que Dios ha unido tan perfectamente.» De este principio fundamental saca la conclusión de que «Jesús y María son los dos primeros fundamentos de la religión cristiana, las dos fuentes vivas de todas nuestras bendiciones, los dos seres de nuestra devoción y los dos objetos que debemos tener presentes y mirar en todas nuestras acciones». Saca también la conclusión de que «debemos continuar las virtudes y alentar en nosotros los sentimientos de amor, de piedad y de devoción que Jesús tuvo para con su Bienaventurada Madre, a quien Él amó perfectísimamente» (*La vie et le Royaume*, III P., XI).

BIBL.: LE DORÉ, T. H. P., *Les Sacrés Cœurs et le Vénéralle J. E., Lamulle et Poisson*, París 1891; JENNET, L., *Marie dispensatrice de la grâce, d'après Saint J. E.*, Rapport présenté au Congrès marial de Québec, 14 de junio de 1929; GEORGES, P., *Saint J. E., Modèle et Maître de vie mariale*, Lethielleux, París 1945; ARRAGANI, S., *Quel fut le rôle de S. J. E. dans l'établissement du culte au Cœur immaculé de Marie*, en «Ami du clergé», 59 (1949) pp. 145-147; JUNG, V., *La dévotion au Cœur immaculé de Marie d'après et dans l'œuvre de Saint J. E. et l'enseignement postérieur de l'Eglise*, Ciudad del Vaticano 1956, XV-74 pp.;

LEBESCONTE, F., EUD., *Il Cuore di Maria secondo S. G. E.*, Catania 1954, 308 pp.; BARRB, L., EUD., *La Vierge dans la Congrégation de Jésus et Marie*, en Du Manoir, III, 1954, pp. 165-179; DRIARDINS, U., en C. I. M., *Les fondements de la Royauté de Marie selon saint J. E.*, en «La Royauté de l'Immaculée», Ottawa 1957, pp. 57-78.

JUAN MANUEL (1282-1348). — Célebre poeta español, autor de un tratado sobre la Asunción con el título: *Tractato en que se prueba por razón que Santa María está en cuerpo et alma en parayso* (compuesto hacia 1342). Publicado en la «Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días», Madrid 1859, t. 51, pp. 439-442; y recientemente en la Revista «Universidad», de Zaragoza, 15 (1938) pp. 196-205.

JUAN XXIII. — Ángel José Roncalli nació en Sotto il Monte (Bérgamo) el 25 de noviembre de 1881. Hizo sus estudios en la diócesis y en Roma, donde se doctoró en Sagrada Teología. Ordenado de sacerdote, fue secretario de S. E. Mons. Radini-Tedeschi, obispo de Bérgamo (1905-14), capellán militar, director espiritual del seminario de Bérgamo (1918-21), director general, para Italia, de la «Pont. Obra de Propaganda Fide» (1921-24), Arzobispo titular y Delegado Apostólico en Bulgaria (1925-1934), Delegado Apostólico en Estambul y Atenas (1934-44), Nuncio Apostólico en Francia (1944-53), Cardenal Patriarca de Venecia (1953-58) y, finalmente, a partir del 28 de octubre de 1958, Sumo Pontífice. Fue devotísimo de Nuestra Señora y no omitió ocasión de hablar de Ella. «Nuestra devoción personal a la Virgen Inmaculada —decía el 17 de enero de 1959, en la Clausura del Centenario de Lourdes— y más todavía Nuestra responsabilidad como Sumo Pontífice, nos mueve a promover el honor de la Virgen, y a estimular el amor de los fieles de todo el mundo para con Ella.»

BIBL.: *Documenta Magisterii Ecclesiastici*, en «Marianum», 21 (1959) pp. 93-108; *Doctrina Mariana Joannis XXIII*, en «Eph. Mar.», 9 (1959) pp. 490-492; 10 (1960) pp. 114-116.

JUSTINIANI (S.) LORENZO. — Nació en Venecia en 1381 e ingresó, a los 21 años, entre los Canónigos regulares de S. Jorge en Alga, de los que fue Prior General y reformador. En 1433 fue elegido obispo

de Castello (Venecia); en 1451 ocupó la sede patriarcal de Venecia. Fue hombre de vida austerísima y pastor celosísimo. Dejó varios escritos, entre ellos discursos marianos densos de doctrina (v. Justiniani [Div.] Laurentii, *Opera Omnia*..., Venecia 1606). Murió en 1456, y fue canonizado por Alejandro VIII en 1690.

JUSTINO (S.). — Filósofo y mártir. Es el principal apologista del s. II. Después de haber frecuentado las diferentes escuelas filosóficas, se convirtió y consagró su vida a la difusión del cristianismo. Vino dos veces a Roma, donde fundó una importante escuela filosófica cristiana. Fue decapitado en Roma el a. 165 con otros seis compañeros, por orden del prefecto Junio Rústico. De las varias obras atribuidas a J., tres son sin duda auténticas: sus dos «Apologías» (escritas hacia la mitad del s. II y dirigidas, la primera, al emperador Antonino Pío y la segunda, a Marco Aurelio y Lucio Vero) y el «Diálogo con el judío Trifón» (posterior a la primera apología), publicadas en la PG 6.

J. desarrolla en sus escritos «la economía de Dios» esbozada ya por S. Ignacio de Antioquía (v.). Dios, según J., ha ideado un plan de salvación en oposición al plan diabólico de la ruina: un hombre y una mujer (Adán y Eva) fueron, en manos del diablo, instrumentos de ruina; otro hombre y otra mujer (Cristo y María) serán, en manos de Dios, instrumentos de salvación (*Dialog.*, 100, PG 6, 710d-711a). Semejante plan, según J., lo manifestó Dios, bajando hasta los más mínimos detalles, por medio de los profetas. J. es el primero, entre los Padres, que desarrolla el célebre paralelismo Eva-María. Así como nuestra ruina se comenzó con la desobediencia de Eva, así también nuestra reparación se comenzó con la obediencia de María.

BIBL.: LEBON, I., *L'apostolicité de la médiation mariale*, en «Rech. de Théol. Anc. et Médiev.», 7 (1930) pp. 146-153; NAUVELAERTS, M. A., *De Marii nova Eva doctrina Patrum authenticorum*, en «Divus Thomas», 34 (1931) pp. 480-491; NEUBERT, E., *Mariá dans l'Eglise antécédente*, Ed. II, París, Gabalda, 1908 pp. 76-91; 240; MAUTONE, A., O. S. M., *L'economia divina en S. G. e il posto che occupa in essa la SS. Vergine*, tesis dactilográficamente escrita para la Licenciatura en S. Teología en la Facultad Teol. «Marianum»

K

KOLBE, MAXIMILIANO. — Es una de las más eminentes figuras marianas de nuestros tiempos. Nació en Pabjanice (Polonia) en 1894, y habiendo entrado en los Menores Conventuales, hizo sus estudios en Polonia y en Roma, donde, en 1917, fundó la «Milicia de la Inmaculada» (v. *Asociaciones marianas*). Ordenado de sacerdote al año siguiente, retornó a la patria en 1919, y en 1922 fundaba en Cracovia la revista «Caballero de la Inmaculada», que alcanzó en 1938-1939 el millón de ejemplares. En 1927 fundaba, en Varsovia, la «Ciudad de la Inmaculada», una especie de ciudad monástica (280.000 mq. con 112 edificios), vastísimo centro editorial mariano dividido en doce vastas secciones, donde trabajaban, en 1939, hasta 785 religiosos conventuales, los cuales sacaban a luz una decena de publicaciones mensuales tiradas en centenares de millares de ejemplares, un diario católico (con 150.000 ejemplares feriales y 250.000

festivos). En 1930 el P. K. se trasladaba al Japón y, después de un solo mes, fundaba una segunda «ciudad de la Inmaculada» en Nagasaki y un boletín nipón, «El Caballero de la Inmaculada», que alcanzó, en 1939, 60.000 ejemplares. En 1936 retornaba a Polonia, como superior de la «Ciudad de la Inmaculada» de Varsovia. Deportado a un campo de concentración alemán, moría mártir de la caridad (sustituyendo voluntariamente a un pobre padre de familia condenado a muerte), en la vigilia de la Asunción de 1941. Ha pasado a la historia como el apóstol genial del reinado social de María. Su causa de beatificación y canonización ha sido ya introducida en la Sagrada Congregación de Ritos.

BIBL.: RICCIARDI, A., *L'eroe di Oswiecim: P. M. K.*, Roma 1947; WINOWSKA, M., *Le Fou de Notre-Dame: le P. M. K.*, Cordalier, París 1952 (VIII ed., vers. ital.); *Storia di due corone: P. M. K.*, Roma 1952; v. también el núm. espec. de la Revista «Marie», Nicolet (Canadá) 4 (1950) 71 pp.; ROSSSETTI, F. M., *Cavalleria Mariana*, Padua 1949; CASTAGNARIO, F. M., *Cavalleri dell'era mariana*, II ed., ibid., 1949.

L

LACTANCIO L. CECILIO FIRMIANO. Fue discípulo del retórico africano Arnobio y profesor de elocuencia latina en Nicomedia. Al convertirse al cristianismo tuvo que abandonar el oficio, viviendo en la más estrecha pobreza. Hacia el año 317, ya de avanzada edad, el emperador Constantino lo llamó a su corte de Tréveris, como preceptor de su hijo Crispo. Los humanistas lo llaman «el Cicerón Cristiano». En el libro IV *De divina Institutione* habla de la concepción virginal de Cristo, concepción mucho antes anunciada «por muchos profetas» (PL 6, 478b-479b).

«**LAETITIAE SANCTAE**». — Encíclica de León XIII sobre el S. Rosario, fecha 8 de septiembre de 1893. He aquí el esquema:

I. *Exordio*: gratitud del Pontífice a María por las satisfacciones recibidas en el 50.º aniversario de su consagración episcopal, y estímulo a ilustrar cada vez más su Rosario.

II. *Tema*: valiosos bienes en que es fecundo el Rosario y su gran eficacia para curar las tres llagas de la edad presente.

III. *Primera llaga*: la aversión a una vida sobria. Remedio: meditación de los misterios gozosos.

IV. *Segunda llaga*: la repugnancia al sufrimiento. Remedio: la meditación de los misterios dolorosos.

V. *Tercera llaga*: el olvido de los futuros bienes. Remedio: la meditación de los misterios gloriosos.

VI. *Las Cofradías del Santo Rosario*: participan, entre otros, de esos tres beneficios. Todos debemos favorecerlas y pro-pagarlas.

VII. *Conclusión*: exhortación a confiar en María «Madre de Dios y Madre nuestra» para así colmar las esperanzas que sostienen y confortan al Sumo Pontífice en medio de tantas calamidades públicas.

LEÓN I (S.). — Nació probablemente en Roma y fue papa del 440 al 461, sucesor de Sixto II. Se le tiene por uno de los más grandes Pontífices, por lo que mereció el apelativo de «Magno». Condenó el Concilio de Éfeso del 449 (llamado *Latrocinium Ephesinum*) con su célebre *Tomus*, en el cual define el dogma de la doble naturaleza de Cristo en la unidad de persona (verdad indispensable para salvar la maternidad divina). Esta doctrina de L. I. fue proclamada en el Concilio de Calcedonia (451), por lo cual los Padres de aquel Concilio dijeron: «Habló Pedro por boca de L.» Se conservan 96 de sus sermones y 173 cartas. Murió el 10 de nov. del 461. Benedicto XIV lo proclamó Doctor de la Iglesia en 1751.

En sus sermones alude varias veces a María, particularmente a su perpetua virginidad (PL 54, 195 ss.) y a la realidad de la divina maternidad contra los maniqueos que negaban «el nacimiento corporal de Cristo de la Virgen María» (PL 54, 206).

Se consideran apócrifos: 1) el *Sermo in Nativ. Domini* (PL 54, 487-488b), que es posterior a S. L. I (Cf. Morin, G., *Miscellanea Agostin.*, Roma 1930, I, p. 742); 2) el *Sermo 15 in Annunt.* (PL 54, 508c-511d) 3) el *Sermo 6 de Annunt.* (PL 56, 1140a-1144d = PL 48, 777a-781d), el cual no es más que la traducción de una homilía de Proclo (*Encomion*) hecha por Mario Mei-

cator, que vivió en Constantinopla en el siglo v.

BIBL.: MELCHIOR A. S. MARIA, O. C. D., *Maria's plaats in het verlossingswerk volgens St. Leo de Grote*. en «Standaard v. Maria», 24 (1948) pp. 2-16.

LÉRIDA (ACADEMIA BIBLIOGRÁFICO-MARIANA DE). — El origen de la Academia Bibliográfico-Mariana de Lérida, en expresión de su fundador, «fue el más grandioso y el más modesto; el más noble y el más humilde».

Don José Escolá y Cugat, Pbro., nacido en La Fatarella (Tarragona) el día 16 de julio de 1820 († 9-10-1884), con ocasión de la alegría inmensa que anunció al mundo entero la definición dogmática de la Concepción Inmaculada de María, concibió el proyecto de fomentar este entusiasmo y amor hacia la Reina de los Cielos por medio de libros que de Ella tratasen. A este fin publicó su *Breviarium Marianum* y editó la *Corona poética de los españoles a María Inmaculada*, formada con antiguas y modernas poesías, a la cual siguió el *Calendario Mariano*, que empezó a ver la luz pública en 1861 y que, además del Santoral, contenía trabajos en prosa y en verso dedicados a la celestial Señora.

La idea de la fundación de la Academia Bibliográfico-Mariana encontró favorable acogida en todas partes y fue definitivamente establecida en Lérida el 12 de octubre de 1862.

Para la realización de esta gran empresa el Rdo. Escolá buscó como cooperadores suyos a dos insignes leridanos, don José Mensa y Font y don Luis Roca Florejachs, «ambos distinguidos por su tierna piedad para con la Inmaculada Virgen y por su esmerado gusto por las letras».

La Academia Bibliográfico-Mariana es una Asociación que tiene por objeto honrar a la Santísima Virgen y difundir el conocimiento de sus excelencias y glorias, preferentemente por medio de la Literatura y de las Bellas Artes.

Se compone de cuatro clases de socios: de número son los que contribuyen al sostenimiento de la Academia mediante el pago de una cuota anual; beneméritos, los anteriores cuando hayan aportado a la Aso-

ciación un contingente de diez o más socios de número; laureados, los escritores, compositores y artistas que durante cinco años, continuos o discontinuos, hubieren obtenido premio en certámenes de la Academia; de doble mérito, cuando un socio benemérito llegare a ser socio laureado.

La Academia Bibliográfico-Mariana se ha visto en todo momento favorecida de las gracias y tesoros de la Iglesia con que la fecundaron los prelados españoles, nuncios y sumos pontífices.

Alabaron, aprobaron y ofrecieron su protección, además del gran protector de la Obra, obispo de Lérida, los prelados de Segorbe, Granada, Toledo, Segovia, Valladolid, Sevilla, etc., a los que se unieron los cardenales Jacobini y Panochi, nuncio monseñor Tedeschini y los sumos pontífices León XIII y Pío IX.

Doña Isabel II, reina de los españoles, prometió en 1864 su magnánima protección y amparo a la Sociedad.

También en 1865, los Serenísimos Infantes don Antonio M.^a de Orleans y doña María Fernanda de Borbón, duques de Montpensier, dispensaron a la Academia el alto honor de inscribirse en ella. Lo mismo que hizo posteriormente el Príncipe de Asturias, después Rey Alfonso XII.

Desde entonces los monarcas y familia real española han continuado prestando su protección a la Academia. S. A. R. la Infanta doña Isabel de Borbón la visitó el 12 de julio de 1912; S. M. el Rey D. Alfonso XIII le otorgó el título de Real y desde 1916 le dispensó su munificencia, concediéndole todos los años un premio para el Certamen, costumbre que ha reanudado y prosigue el Caudillo de España desde el año 1941, en que se restableció la celebración de los certámenes, tras la forzada suspensión de la vida de la Academia durante la última revolución y guerra civil.

El primer programa de premios para el certamen poético se publicó el 21 de julio de 1863, bajo el tema: «La milagrosa aparición de la Virgen María al Apóstol Santiago en Zaragoza». Sólo dos fueron los premios anunciados. Desde entonces han venido celebrándose estos certámenes anua-

les con toda regularidad, a excepción de los años 1936-1941, y ha concurrido a los mismos la flor y nata de nuestros literatos y artistas, en su cuádruple especialidad de literatura —prosa y verso—, pintura, escultura y música.

Siguiendo los fines de su institución, además de acoger bajo su amparo al periódico quincenal ilustrado *Perla de Sión*, cuyo primer número apareció en noviembre de 1864, y de editar la «Galería fotográfico-mariana», o sea, álbum de pinturas, retratos e imágenes célebres de la Santísima Virgen y reproducción fotográfica de los mejores cuadros de artistas nacionales y extranjeros, inició una obra de proporciones colosales, *La España mariana*, expresión viva del lema de la Academia: «España, patrimonio de María», donde había de quedar consignado todo lo referente a santuarios e imágenes españolas de la Santísima Virgen.

La Academia Bibliográfico-Mariana trabajó incansablemente por el restablecimiento de la fiesta del Nacimiento de la Santísima Virgen, suprimida por Pío IX en Decreto Pontificio de 2 de mayo de 1867.

En 1878 comenzó a funcionar la Imprenta Mariana, dependiente de la Academia, y desde entonces se han editado más del medio millar de obras con unos dos millones de volúmenes.

Su colección numismática llegó a contar 2.000 ejemplares. De esta copiosa colección, después del expolio de 1936, sólo se han recuperado unas 500 medallas.

En 1892 celebró el trigésimo aniversario de la fundación y el IV Centenario del descubrimiento de América por Cristóbal Colón. Para solemnizar ambas fechas acordó acuñar una medalla votivo-conmemorativa de forma ovalada.

La imagen de N.^a S.^a de la Academia, idéntica a la primitiva, destruida en 1936, es de madera de tilo, sin encarnar e imitando a mármol blanco, de donde le ha venido la denominación de Virgen Blanca, con que también se la conoce. Tiene un metro de altura y representa a María Inmaculada sobre un casco de esfera, ceñido por los signos del zodiaco, asentando su pie izquierdo en la media luna y hollando

con el derecho la cabeza de la serpiente; le dan gracia encantadora la cabeza inclinada y la modestia de sus ojos; su bello rostro expresa la idea de candor y pureza; sus cabellos, prendidos por una cinta, caen airosamente en rizos sobre sus hombros, y levanta las manos, en actitud de recoger su manto, extendiéndolas sobre el pecho y sosteniendo con la derecha un corazón junto al lado izquierdo.

En 1949 fue proclamada patrona de la ciudad.

La ímproba a la par que fecunda labor realizada por esta institución mariana no ha podido escapar a la consideración del mundo católico, del cual recibió y recibe plácemes y elogios sin cuento. El insigne polígrafo español Menéndez Pelayo hace notar los méritos contraídos por la Sociedad Bibliográfico-Mariana en la propagación y difusión de los buenos libros; *L'Observatore Romano* la colma de alabanzas en un artículo publicado en 20 de diciembre de 1923; los Congresos Marianos de Lyon (1900) y de Einsiedeln (1906) la distinguieron insertando en sus actas la noticia de la obra; la Comisión ejecutiva de la Exposición Internacional de Roma, 1904, le concedió diploma de honor por los cuadros álbums y estatuas presentados; en la Asamblea Mariana de Covadonga (1926) se leyó una memoria sobre las actividades de la Academia. En el Congreso Mariano Universal, celebrado en Roma del 1 al 4 de diciembre de 1904, se acordó que la relación de la Academia de Lérida se insertase en las actas *amplissimis cum laudibus*.

Del 23 de septiembre al 9 de octubre de 1962 se conmemoró en Lérida, brillantemente y con diversos actos, el I Centenario de la Pontificia y Real Academia Bibliográfico-Mariana.

BIBL.: DR. JUAN B. ALTISENT JOWT, Pbro., *La Pontificia y Real Academia Bibliográfico-Mariana de Lérida*, 2.^a ed., Lérida, 1953; *Anales de la Pontificia Real Academia Bibliográfico-Mariana*, diciembre 196

LETANÍAS LAURETANAS. — La historia de las L. L. (actualmente compuestas con la introducción, «Kyrie eleison» y de conclusión «Agnus Dei», más 49 invocaciones a la Virgen) se pueden dividir en

tres períodos: preparación, formulación y triunfo.

1. *El período de la preparación.* Al principio las L. contenían solamente invocaciones a Dios; luego fueron añadiéndose también invocaciones a la Madre de Dios y a los Santos. En la liturgia oriental, las L. estuvieron en uso desde el s. III (Cf. Sozomeno, *Hist.*, VI, 8). En occidente lo estuvieron desde el s. IX. En las letanías de los Santos, a la Virgen, a diferencia de los otros, se le dirigía una triple invocación: *Sancta Maria, Sancta Dei Genitrix y Sancta Virgo Virginum*. Esta triple invocación, a la que se fueron añadiendo muchas otras, puede considerarse como el primer germen de las L. L.

2. *El período de la formación.* Las más antiguas L. marianas auténticas que se conocen, son las que se encuentran en un códice de Maguncia del s. XII con el título: *Litania de Domina nostra Dei genitricis Virgine Maria. Oratio valde bona cotidie pro quacumque tribulatione dicenda est*. Los elogios a la Virgen son muy extensos, y en todos los versos se repite el «Sancta Maria». Hacia el s. XIV surge otro tipo de L. marianas con 75 versos, más sencillo que el de Maguncia. Encontró muy buena acogida, especialmente en Venecia, donde estuvo en uso hasta el 1820, en las solemnes procesiones de la «Nicopeia».

En los ss. XV y XVI las L. marianas se multiplicaron de una manera impresionante. También en Loreto, en el s. XVI, comenzaron a cantarse las L. de autor desconocido.

3) *El triunfo.* Hacia el 1775 surgió en Loreto un nuevo tipo de L. marianas, llamadas «modernas», con elogios netamente bíblicos, las cuales tuvieron una gran acogida. Pero bien pronto las viejas L. recuperaron la supremacía, y fueron aprobadas e indulgenciadas, en 1587, por Sixto V. Clemente VIII, con el decreto *Quoniam multi* del 6 de septiembre de 1601, prohibió la composición de nuevas L. marianas y la publicación de las ya existentes, a excepción de las «que suelen cantarse en la santa casa de Loreto». En el 1631 la S. C. de Ritos prohibió toda añadidura a las mismas. En el 1839 Gregorio XVI concedió a algunas

diócesis el poder añadir *Regina sine labe originali concepta*. En el 1883 León XIII añadió la invocación: *Regina Sacratissimi Rosarii*, y en 1903: *Mater boni consilii*. El 16 de noviembre de 1915 Benedicto XV añadió: *Regina Pacis*, y Pío XII, en 1951, la invocación: *Regina in caelum assumpta*.

BIBL.: DE SANTI, A., S. J., *Le L. L.*, Roma 1897; CAMPANA, E., *Maria nel culto cattolico*, I, pp. 610-637, ed. 1943.

LETONIA. — Según el cronista Enrique de Lettis, el obispo Alberto de Riga consagró, en 1202, a la gloria de María su sede episcopal, con la catedral por él construida, juntamente con toda L.: «*Cathedram Episcopalem cum tota Livonia beatissimae Dei Genitricis Mariae honori deputavit*». Esta consagración fue después ratificada por un escrito del papa Inocencio III. Desde este momento, en los documentos oficiales se designa a L. como «Tierra Mariana». La imagen de la Virgen se encuentra en las monedas, en los sellos y en los escudos de los respectivos gobernantes. Erigense numerosas iglesias y capillas en toda L. en honor de su augusta Reina. De un documento del 1383 se desprende que los juramentos se hacían delante de una imagen de la Virgen, colocada sobre el altar mayor de la catedral de Riga.

Son muchas las iglesias dedicadas, en L., a la Madre de Dios. Sólo en Riga se contaban 16 en 1595. El ciclón protestante de mediados del s. XVI echó por tierra con furia todo aquello que sabía a culto mariano, sin llegar, sin embargo, a poder arrancarlo completamente del alma de los letones. Este culto tuvo una vigorosa restauración en el breve período de la independencia nacional de 1919-1939. Actualmente el principal santuario mariano en L. es el de la «Virgen negra de Aglona», milagrosísima Patrona de L., meta, aun hoy, de devotas peregrinaciones, no obstante las represiones y oposiciones del régimen comunista.

BIBL.: CAMANS, G., *Lettonia terra mariana*, en «*Maria e la Chiesa del Silenzio*», Roma 1957, páginas 59-61.

LIBANO. — En su *Mission en Phénicie*, p. 216, escribe Renan: «El culto a la Virgen está muy arraigado entre las razas del

L. y constituye el gran obstáculo a los esfuerzos de los protestantes en aquellos pueblos. Ceden en todos los demás puntos, pero cuando se trata de renunciar al culto de la Virgen los retiene un vínculo más fuerte que todos los otros.» Sí, vínculos especiales unen al pueblo libanés con María. La Escritura y la liturgia ensalzan esos vínculos. Ella, la predilecta de Dios, viene del L. «*Veni de Libano*» (*Of. de la Inm. Concep.*, 8 de dic., 3.º resp. del 1.º noct.). Ella se yergue «como el cedro del L.», «sicut cedrus Libani» (ibid.). El perfume de sus vestiduras es «como el perfume del L.»: «*odor vestimentorum tuorum sicut odor Libani*» (*Cant.* 4, 11). Concededores de esto los libaneses se sienten todos, católicos y ortodoxos, e incluso los musulmanes, indisolublemente unidos a María. En las Letanías Lauretanas, después de la invocación «*Rosa mística*» añaden la invocación: «*Cedro del L., ruega por nosotros*». Inmediatamente después, el sacerdote, con sobrepepliz y estola, incienso y sube las gradas del altar, toma la imagen de la Virgen y se vuelve hacia los fieles, que le cantan un himno de ritmo acompasado: «*Oh Virgen, nuestra Madre, vuestro cuerpo está muy lejos, pero la protección de vuestros ruegos está aquí sobre nosotros... Vos sois nuestra madre y nuestra esperanza, nuestro honor y nuestro refugio... Oh santa y compasiva María, no nos abandonéis, antes salvad a vuestros siervos, para que podamos daros gracias por los siglos de los siglos*» (*Liturgia maronita*, himno de la «*Salutación a la Imagen*»).

Los santuarios marianos del L. son numerosísimos. Se cuentan 1.300 iglesias, de todos los ritos, dedicadas a la Virgen. A Ella también le están dedicados más de mil altares. De todas esas iglesias, unas 60 son lugares de peregrinación para los habitantes de los alrededores o de toda la pequeña nación (10.400 km.²). En Beirut (capital del L.) entre las numerosas iglesias hay algunas que son santuarios marianos, algunos de los cuales son dignos de especial mención: «*N.ª S.ª de la Anunciación*», «*N.ª S.ª de la Luz*», «*N.ª S.ª de los Dones*» y la iglesia de la Universidad de S. José de los PP. Jesuitas. El santuario de «*N.ª S.ª de*

la Colina» de Deir-el-Qamar (que en los ss. XVII y XVIII fue capital del principado libanés) es famoso por las «promesas». Hasta en los tribunales se oía a los acusadores gritar: «*Ven a jurar, delante de la Virgen, que tú dices la verdad; y que la Virgen, que todo lo ve, te castigue si mientes*.»

En 1860 el pequeño ejército cristiano que salvó el norte del país, marchaba bajo una bandera blanca, con la imagen de la Virgen y la inscripción: «*¡Auxilio de los cristianos. ruega por nosotros!*» Los hombres ostentaban todos medallas y escapularios, y en su marcha recitaban las letanías, orando en alta voz durante el combate. En 1904, cor ocasión del 50.º aniversario de la definición del dogma de la Inmaculada, se erigió sobre un altozano, en la aldea de Harissa, una estatua de la Virgen, con los brazos abiertos. Es la «*Reina del L.*».

Merece destacarse el fastuoso programa del año mariano de 1954, con una «*Peregrinatio Mariae*» realizada en los meses de junio-septiembre, con predicación de misiones al pueblo en 145 estaciones, y con el Congreso Mariano Libanés celebrado en Beirut (21-24 de oct.) presidido por el Legado Pontificio Card. Roncalli, Juan XXII en su día. Se organizó también una gran diosa y significativa «*Exposición Mariana*», con siete departamentos («stands») 1) María en el Antiguo Testamento; 2) María en el Nuevo Testamento; 3) María e el dogma cristiano; 4) María en el Islam 5) María en la Iglesia de Occidente; 6) María en la Iglesia de Oriente; 7) María e el L. El 24 de octubre, en la clausura del Congreso, el Card. Legado recibía de mano del presidente de la República Libanesa I diadema de oro, para coronar a la augusta «*Reina del L.*» (v. *L'Anno Mariano ne l'Urbe e nell'Orbe*, Tip. Poliglota Vaticana: 1958, pp. 320-327).

BIBL.: GOODARD, I. S. J., *La Sainte Vierge au Liban*, Paris 1908, II ed., enteramente rehecha por P. H. J. Labert, S. J., imprenta católica, Beyruth (1955), 3 páginas; ASSEMANI, P., *La devozione del Maron alla Madonna provata dai libri liturgici*, en «*Abd Socia Christia*», V, 2, pp. 96-102; DOUMIT, M., «*Le dévotion mariale populaire au Liban*», en Du Maronir, I 1956, pp. 867-874; JALABERT, H., S. J., *Le L., feu de Marie*, Centre Marial Canadien, Nicolet, 19: 31 pp. («*Les Tracts Marials*», 70).

LITERATURA MARIANA. — También la literatura, como el arte, ha sentido en todo tiempo el encanto fascinador de la «Mujer» por antonomasia, la Virgen Madre de Dios, y la ha expresado principalmente en la poesía. Se ha dicho, y no sin fundamento, que «la poesía del Cristianismo es mariana en no menos de un tercio» (Cf. «Marianum», 2 [1940], p. 251).

I. *Literatura oriental.* Nos contentaremos con dar un vistazo a la literatura griega, siríaca, copta, etiópica y armenia.

1. *Literatura griega.* La primera y más bella página escrita en griego sobre María es indudablemente aquella en que S. Lucas describe la divina escena de la Anunciación (Lc. 1, 26-38). Es ésta también la inspiradora de otras innumerables páginas en verso y en prosa.

Es digno de particular mención S. Román de Etnesa (s. vi), llamado el Melódico (Cf. Gammelli, G., *Romano il Melode*, Florencia 1930; Chevalier, C., *Mariologie de Romains* [h. 490-550] *le Roi des Mélodes*, en «Rech. de Sc. Rel.», 28 [1938] pp. 48-71). Se le tiene por el principal cultivador de un nuevo género himnográfico, llamado *Kontákion*. En su forma original (s. vi) consta el *Kontákion* de 18-24 estrofas, de idéntica estructura métrica, precedidas de un proemio de ritmo y composición diferente, cuyos versos finales sirven de estribillo de todas las demás estrofas. El *Kontákion* más célebre es el himno *Akátistos* (v.) hoy comúnmente atribuido a S. Román. A este célebre cantor de la Virgen se deben añadir S. Andrés de Creta († 740) con su «Canon» para la fiesta de la Concepción y otro para la fiesta de la Natividad de María (PG 97, 1315d-1330c); S. Juan Damasceno con sus himnos para la Anunciación (PG 86, 851-52), para la Dormición (PG 96, 1363-68) y con sus troparios para los funerales (PG 1368-70); S. Teodoro Studita († 826) con sus *Theotókia* esparcidos en el *Triodion*, y particularmente S. José el Himnógrafo († 886), autor de innumerables *Theotókia*, desparramados por varios libros litúrgicos (PG 105, 983-1422). El «Canon» es un nuevo género de himnografía que aparece y se afianza en el s. viii. Hasta este siglo había

predominado el *Kontákion*. Consta de nueve odas, cada una de las cuales se compone de cuatro o más estrofas (troparios); la última está siempre dedicada a la Virgen («Theotókion»). En el s. x tenemos a Juan el Geómetra, que nos ha dejado cinco himnos marianos (PG 106, 854-68), y a Cosme Vestitor, autor de un «Canon» para la fiesta de la Concepción (PG 106, 1006-1018). Hay que hacer también mención del emperador Teodoro Duca Laskaris. El P. Krypíakovyč ha catalogado 360 himnos marianos de los más importantes entre Kontakios, Cánones, Cánones Paracleticos y Theotocaros (*Elenchus maiorum hymnorum Deiparæ*, en «Zapiski nanskovogo Tovarištva Imeni Tseveanka», 123-24 [1917] pp. 1-55; Cf. también el artículo del mismo autor, *De Hymnografía mariana*, en *Ecclesia greca*, ibid., 121 [1915] pp. 1-62). Entre todos estos himnos se destaca, por su belleza y por su celebridad, el llamado himno *Akátisto* (v.). Al lado de éste se encuentran en la liturgia bizantinoeslava algunos otros, recogidos por Popov (*Pravoslavnyje Russkie Akatisti*, Kazan 1903).

2. *Literatura siríaca.* El primer puesto corresponde, sin duda, a S. Efrén Siro († 373) (v.), cantor de las glorias de la Virgen Inmaculada (Cf. Ricciotti, G., *Inni alla Vergine*, traducción integral del siríaco, Roma 1952). La literatura siríaca se gloria, además, de los himnos marianos de S. Balay, corepiscopo de la diócesis de Alepo (fin del s. iv), de las homilías rimadas e himnos de Santiago, obispo de Sarzug († 521), y también de Cirillonas Siro (ss. iv-v), con sus himnos marianos (Cf. Ortiz de Urbina, *La mariología nei Padri Siriacy*, en «Or. Christ. Per.», 1 [1935] pp. 110-111). Y no hay que olvidar tampoco el himno a Nuestra Señora, del célebre poeta Ghiwarchis Warda (v.) del s. xiii, usado por los caldeos en todas las fiestas de la Virgen (Cf. Baumstark, *Geschichte der syrischer Literatur*, Bonn 1922, p. 305).

3. *Literatura armenia.* Entre los principales cantores y poetas de la Iglesia armenia figuran los nombres de Pedro Sunetzi (s. vi), Esteban Sunetzi (s. viii), S. Gregorio de Narek († 1003) (v.), el Patriarca Narsés el

Glayscale († 1173) y Narsés Lampronense († 1198), arzobispo de Tarso. Los himnos marianos de estos poetas armenios se encuentran reunidos y traducidos al latín en el libro *Laudes et hymni ad SS. Mariæ Virginis honorem ex Armenorum Breviario excerpta* (Venecia 1877 por obra de los PP. Mequitarristas de S. Lázaro).

4. *Literatura copta.* El libro litúrgico de la «Santa salmodia de Kiahk, compuesto en la Edad Media, es todo un poema en honor de María. También el llamado *Turúhat* contiene himnos marianos de exquisita forma (Cf. Burmester, O. H. E., *The Turúhat of the Coptic Church*, en «Or. Christ. Per.», 3 [1937] pp. 78-109). En el himno para la dedicación de la iglesia de Deir Muharraq hay una lírica exaltación de la universal mediación de María en la distribución de todas las gracias. Comienza con el invitatorio: «Venid y alabemos diciendo: Por medio de María, Madre de Dios, por la que toda ayuda es concedida a los cristianos: Por medio de María, Madre de Dios.» Se van enumerando uno por uno los inmensos beneficios que hemos recibido, y después de la enumeración de cada uno de ellos se repiten, como estribillo invariable, las palabras: «Por medio de María, Madre de Dios» (Cf. *Kitáb al ibsalmúdtah uá as-sanaúdtah*, El libro de la santa salmodia anual, El Cairo 1908, pp. 131-135).

5. *Literatura etiópica.* La poesía en honor de la Madre de Dios es abundantísima. En realidad la Iglesia Etiópica tiene tres oficios marianos excelentemente poéticos: el *Weddásé Máryám* (= Laudes de María) de autor desconocido (que vivió, al parecer, del s. ix al x), distribuido según los días de la semana (ed. etiópico-alemana de K. Fries, *Weddásé Máryám*, Leipzig 1892); el *Weddásé wa-Genáy* (= Alabanzas y acción de gracias), para el domingo, que existía ya en la primera mitad del s. xiv (publicado en etiopo por I. Guidi, Roma 1900); y el *Arganona Dengel* (= órgano de la Virgen) para todos los días de la semana, atribuido a Jorge el Armenio y compuesto en 1440 por el emperador Zar'a Jakob (impreso en la versión alemana por S. Euringer en el «Klerusblatt Eichstätt», 1926, nn. 32-35).

Además de éstos, Grohman ha publicado una colección de himnos marianos etiópicos, compuesta de unos 30 himnos litúrgicos y 65 poesías populares, obra en gran parte del s. xv (*Aetiopische Marienhymnen*, Leipzig 1919), entre los cuales sobresale el llamado «cántico de las flores», un poema de 156 estrofas que ensalza con vivas imágenes y comparaciones a la augusta Madre de Dios (l. c., pp. 25-36).

1. *Literatura latina.* María es la estrella tanto tiempo esperada por el poeta pagano en la oscura noche del paganismo. «Esperamos —según un fragmento de Jone de Ceo— la estrella matutina —de alas blancas— que viaja en las tinieblas, primer anuncio del sol.» Despuntada la estrella, María, y con ella brota la poesía. En realidad apenas el alma cristiana, libre de las persecuciones, abandona las tinieblas de las catacumbas, y dirige libremente la mirada hacia la azul del cielo, donde descubre en seguida la hermosa estrella de la mañana, María, y juntamente con las primeras basílicas, se alzan también los primeros cánticos. Basta citar a S. Ambrosio (v.), Prudencio (v.), Paulino de Nola (v.), Juvenco Sedulio (v.), Eno dio de Pavía († 521), Venancio Fortunato († 601) (v.), S. Adelmo († 709) (autor de *D laudibus virginitatis*), Hincmaro (autor de *Carmen dogmaticum ad B. V. Mariam*), I princesa sajona Hrotsvitha, del s. x (autor del poema *Historia nativitatís laudabilisqu conversationis intactae Dei genitricis quae scriptam repperi sub nomine sancti Jacol fratris Domini*: Cf. *Ceuvres de Hrotsvitha* publicadas por el Dr. Barack, Nuremberg 1858), S. Pedro Damiano (v.), Hildebert obispo de Tours (1055-1134), Guiberto de Nogent († 1124), el ps.-Anselmo, Godofredo y Adán de S. Víctor, Oglerio de Locedi autor del *De laudibus VB. Virginis*, del cu forma parte el *Planctus Mariae* atribuido a S. Bernardo (Cf. Barré, II, en «Rev. as myst.», 29 [1952] pp. 243-266), etc. No pocos de los himnos medievales —cerca de treinta mil— están dedicados a la Virgen (Cf. Davies, G. M.-Blume, C., *An. hymn. medii ae*, Leipzig 1866 ss.; *Poetae latini medii aevi*, MGH, Berlín 1880-99). Debe notarse que hasta el 700, en la poesía artístico-religioso

dominó la forma métrica. Pero desde el 700 hasta la época carolingia (768-887) prevaleció la forma rítmica.

Han sido erróneamente atribuidos a San Buenaventura dos himnos marianos de muy frecuente uso: *Imperatrix clementiae* y *O gloriosa Domina quae tua cruciamina*. En la copiosa, pero decadente producción himnódica de los ss. xiv y xv, ocupa lugar preferente, por su elegancia, Tomás de Kempis († 1471) con sus himnos marianos (Cf. Mercator, J., *Quae de B. Maria Virgine passim scripsit Thomas a Kempis*, Londres 1924) y el trinitario Gaguin (v.).

Del s. ix al xv son dignos de mención las copiosísimas y muy variadas composiciones poéticas latinas dedicadas a la Madre Dolorosa, entre las cuales el patético *Stabat Mater Dolorosa* (v.) y los muchos *Planctus Mariae*, que lo precedieron y lo siguieron, y que fueron como el germen de las representaciones dramáticas que tenían lugar en los últimos días de la Semana Santa (Cf. Ermini, F., *Lo stabat Mater e i pianti della Vergine nella lirica del Medioevo*, Città di Castello 1916, pp. 52-53; Schönhnbach, A., *Die Marienklagen*, Graz 1874; Wechsler, E., *Die romanischen Marienklagen, ein Beitrag zur Geschichte des Dramas im Mittelalter*, Halle a S., Niemeyer 1893; Cremaschi, G., *Planctus Mariae*, en «Aevum», 29 [1955] pp. 393-468).

En el espacio de cerca de un siglo, vieron la luz tres grandiosos poemas marianos: la *Parthenice prima sive Mariana* del carmelita Bautista Mantovano, llamado por Erasmo «el Marón cristiano», publicada por vez primera en 1481 (reimpreso recientemente con traducción en versos italianos por Héctor Bolisani, Padua 1957); el *De partu Virginis* de Jacobo Sannazaro, publicado en el 1526, y juzgado como «más virgiliano que virgíneo»; y el *De beata Virgine Dei Matre Maria* del Ven. José de Anchieta (v.). Es también digno de relieve el sáfico *In Natali Mariae Virginis Sanctissimae* del obispo y humanista Francisco Patrizi, compuesto hacia el 1462-63 (Cf. «Marianum», 17 [1955] pp. 535-38).

En el s. xvii se destaca el *Carmen epicum de Virginis in coelum assumptae triumphis*

del P. Pablo Segneri el viejo (Cf. «Latinas», 5 [1957] pp. 292-94).

En nuestros tiempos se destacan los elegantes versos de León XIII, los himnos marianos para la fiesta de la Asunción y para la de la Realeza de María del P. Victorio Genovesi, el poema *Lapurdum* del P. Juan Bautista Pigato, C. R. Som. (Amsterdam 1955), los pequeños poemas de Monseñor A. Chiesa, o sea, el *Carmen Mariae peregrinanti sacrum* (Cesena 1952), el *Carmen de la Asunción* (Cesena 1954) y otro sobre Lourdes.

2. *Literatura italiana*. El P. Mondrone (*La Sainte Vierge...*, p. 166, v. bibl.) después de una alusión a la poesía de los trovadores (de escaso valor y de sentimientos religiosos muy superficiales) destaca el profundo sentimiento de los «juglares de Dios» (secuaces de S. Francisco de Asís) y afirma que «es entre ellos — y con ellos podemos mencionar también a los Servitas — en donde encontramos los primeros poetas auténticos de nuestra literatura mariana». Una de las primeras alabanzas — según el P. Mondrone — divulgada hacia la mitad del s. xiii, probablemente por los Servitas, es precisamente la *Lauda dei Servi della Vergine*: «Reina poderosísima, elevada sobre los cielos.» De la gloriosa del cielo la poesía italiana pasa luego a la dolorosa del Calvario, al pie de la cruz, con sus lamentaciones y llantos líricos (tan frecuentes en los ss. xiii y xiv en varias regiones de Italia), lamentaciones que, del monólogo, pasan al diálogo, dando así origen a la poesía dramática de las representaciones sacras (misterios o devociones) muy fuertes e impresionantes y animados de sentimientos poco en armonía con la misión corredentora de María como, por ejemplo, los que se expresan en estos versos: «e' panni e 'l volto tutto mi stracciai — dié mi nel volto forte con le pugna». Por otra parte, la poesía italiana siente y confiesa su impotencia ante la trascendental belleza de la Madre de Dios: «Nulla lingua può contare — come tu se' da laudare.» Guido de Arezzo, de los «Fratres Gaudentia», llamados así en honor «de la B. Virgen Gloriosa», ensalza de modo particular la bondad y misericordia de Nuestra Señora:

«Se non miseria fusse, ove mostrare — si poria né laudare — la pietá tua tanta e sí vera? — Conven dunque misera a te, Madonna, miserando orrare.» Lo mismo hacen Fr. Bonvesin de Riva (que puso en verso los «Miracoli della Madonna») y el boloñés de Bonacosa, mientras que Santiago de Verona ensalza su mediación, necesaria para nuestra salvación: «Dondo s'el n'è per mi, Vergen Maria... — nesun ascende en cel per altro ponto, — emperço ke vu si'scala e via — dont'è mester c'ogn'om là su ge monto.» También el boloñés Guido Guinizelli († 1276) tiene elevados acentos para «la Reina del reame degno — per cui cessa ogni fraude». Rivaliza con él Jacopone de Todi (Cf. Trezzani, F., *Le poesie spirituali di fra Jacopone da Todi*, Venecia 1617; Sticco, M., *La Vergine nei poeti scapigliati e disperati del Trecento*, en «Vita e pensiero», 37 [1954] pp. 228-242).

En el s. xiv, además de las composiciones marianas anónimas, la literatura italiana presenta unos doce poetas líricos marianos, con los tres grandes genios a la cabeza: Dante (v.) con su «Divina Commedia», que es toda una exaltación de la mediación de María en la obra de nuestra salvación; Petrarca con su canción «Vergine bella che di sol vestita...», para Papini más hermosa que la que pone Dante en los labios de S. Bernardo. Boccaccio con sus dos admirables sonetos marianos, el primero de los cuales comienza con el verso: «Non treccia d'oro, non d'occhi vaghezza...» A estas tres eminencias de la poesía mariana hay que añadir otros poetas menores, como Fazio degli Uberti, Sennuccio del Bene, Saviozzo, Franco y Giannozzo Sacchetti, etc. (Cf. Foschi, M., *Spiritualità mariana nei poeti italiani del sec. XIII e XIV*, en «Vita Crist.», 23 [1854] pp. 527-45).

En el s. xv son dignos de mención el dominico Juan de Dominici con su idílica alabanza: «Di', Maria dolce, con quanto disio — miravi il tuó Figliol Cristo mio Dio...»; Leonardo Justiniani con la alabanza *Maria, Vergine bella*, donde, entre otras cosas, se afirma: «Non ha cuor gentile — che ti, Maria, non serve per amore...»; Lorenzo el Magnífico, autor de apre-

ciadas alabanzas y poesías a la Virgen; Feo Belcari, el cual consagró totalmente su musa a María, y afirmó: «Se tu donassi il cuore — a Maria Vergine bella — sentiresti per quella — che cosa è dolce amare»; el servita Gasparino Borro, autor del extenso poema mariano *Triumpho in onore di Maria*, además de unos cuantos sonetos, canciones y alabanzas de primorosa preparación. A todos éstos debemos añadir: Francisco d'Albizzi, Antonio de Guido, Pedrc Francisco de Medici, el Policiano, Pulci, Savonarola, Jambullari, etc.

En el s. xvi abundan los poetas, pero es casea la verdadera poesía, a excepción de la hermosa poesía de Victoria Colonna: de Verónica Gambara, y especialmente la de Torcuato Tasso, el primero en invoca a María en lugar de las Musas en su *Gerusa lemme liberata*, y autor, además de otras de una canción a N.ª S.ª de Loreto, de un maravillosa paráfrasis del *Stabat Mater* del pequeño poema *Le lagrime di Maria* compuesto de 25 octavas, la primera de las cuales comienza con estos patéticos versos: «Llorad de María el amargo llanto que arrancó de los ojos dolor profundo, alma vestida aún del frágil manto, lavando lágrimas vuestro error...» (Cf. *La Madre Dio nella vita e negli scritti di Torquato Tasso. Ricerche e memorie del C. L. T* Roma 1903).

En el s. xvii se hacen dignas de particular mención las composiciones poéticas de Cabrera, Testi, Redi, Filicaia, Menzini, e

También en el s. xviii hay algunas composiciones (principalmente sobre la Inmaculada Concepción) de Muratori, Vico, Metastasio, Rolli, Frugoni, Varano, Bettinelli, Pari Paradisi, Mascheroni, etc. En las composiciones de estos poetas no falta auténtica poesía, como estos versos de Parini a Virgen que amamanta al Hijo: «No se al pequeño, Divino Señor, sino a todos hombres darás vida, flor de las Virgenes con tu licor.» La poesía popular mariana S. Alfonso M.ª de Ligorio (Cf. Gregorio, *Canzoniere alfonsiano*, Anagni 1933) presenta una frescura sugestiva.

En la renovación de la literatura efectuada en el s. xix hallamos poesías marianas

Monti, Manzoni, Borghi, Torti, Pellico, Parzanese, Belli, Venturi, Prati, Tommaseo, Zanella, etc. Puede también recordarse la publicación, con el título de «Albo Mariano», homenaje de escritoras italianas a María (Florencia 1897): 94 escritoras, entre las que figuran nombres ilustres y representativos.

En nuestro s. xx los cantores italianos de María forman legión: Severino Ferrari, Arturo Graf, Juan Marradi, Arrigo Boito, Juan Pascoli, Antonio Fogazzaro, Juan Bertacchi y también Josué Carducci y Gabriel d'Annunzio. Pero entre los más auténticos cantores de la Virgen merecen destacarse: Juan Vitelleschi, José Manni, Pablo dell'Olio, Clemente Barbieri, Vicente Podestà, Julio Salvadori, Adán Negri, Vicentina Lancellotti, María Linda Bonacci Brunamonti, Clemente Rebora, Luis Zambarelli, Fabio Gualdo, Enrique Pea, Aniello Calcara, Juan Papini, Domingo Giulioti, Ángel Gatti, Angiolo Silvio Novaro, Juan Casati, Ángel Barile, José Ungaretti, David María Turoldo, José De Simone, etc.

BIBL.: Rosso, G. A., *La Madonna nella letteratura italiana. I. Dalle origini al Rinascimento*, Artisanelli, Roma 1906; PIZZAGLIA, L., O. S. M., *María e i poeti italiani*, en «*María e l'Italia*», Sales, Roma (1943) páginas 71-80; DEL COLLE, G., *María en la literatura de los pueblos*. Cap. LXII. Nuestra Señora en la literatura italiana, en «*Enc. Mar. Theotocos*», pp. 688-697; MATTEUCCI, B., *La Madonna nella teología delle lettere*, ibíd., pp. 640-659; Ib., *Un secolo di letteratura mariana*, en «*Un secolo d'istoria mariana*», Nápoles 1953, pp. 28-36; Ib., *La Madonna nella Letteratura*, en «*Mater Christi*», Cath. Fides (1957) pp. 613-761; MANACORDA, G., *La Madonna nella poesia*, Roma 1954; MONDRONE, D., *La Sainte Vierge dans la poésie italienne*, en *Du Manoir*, II, pp. 169-195; MARTELLO, F., *Laudi mariane dei più insigni poeti di tutti i secoli nella letteratura italiana*, Nápoles 1853; SALA DA MILANO, A., *Antología poética mariana*, Florencia 1875. ANTOLOGÍAS MARIANAS: CIPRIANI, C., *María nella poesia italiana*, Borgo S. Lorenzo 1904; GIOTTI, D., *Antología poética mariana*, Siena 1904; LUPIDI, G., *María e il Parnaso italiano*. Acquapendente 1906; MAROTTA, G., *Lirica mariana*, Milán 1932.

3. *Literatura francesa*. 1) En la Edad Media. La literatura mariana en Francia comienza en el s. xii, con la caballeresca expresión *Notre-Dame* (usada por vez primera, al parecer, por un tal Adgar, autor de *Miracles de Notre-Dame* editados por Musafia, IV, p. 134). Es un reflejo del «espíritu de cortesía» para con la «mujer» que florece en aquel siglo y que lleva a los «trovadores» a rendir homenaje a la «mujer»

por antonomasia, a María la «abogada de los pecadores ante su divino Hijo, como se comprueba por los milagros por Ella obrados, que se contaban por todos los rincones de Francia. En los comienzos del s. xiii (h. el 1220) el benedictino Gautier de Coincy († 1236) encontró una colección de ellos en latín y los tradujo en versos franceses octosilábicos, los cuales se difundieron rapidísimamente (*Les miracles de la Sainte Vierge, traduits et mis en vers par Gautier de Coincy*. L'Abbé Poquet, París 1857). El relato de los milagros va precedido de canciones y acompañado de música (Cf. Stadtmuller, *Die Marienlieder des Gautier de Coincy*, en «*Zeitschr. f. franzoische Sprache u. Literatur*», 1931, p. 481). Ábrese la colección con la narración de la célebre leyenda de Teófilo, que el popularísimo poeta lírico Rutebeuf (h. el 1260) llevará a la escena en su pequeño drama sacro *Le miracle de Théophile*, que tuvo una extensa y profunda resonancia, y notable influencia. Del mismo Rutebeuf († 1280), pecador confeso, pero muy devoto de María, poseemos también *Une chanson à Notre-Dame* (Cf. *Œuvres complètes* de Rutebeuf, ed. Jubinal, París, s. d., t. II, pp. 149-151) y un «Avernaria» (ibíd., pp. 142-48), en donde cada palabra va comentada con una estrofa. En la colección se cuenta un milagro en favor de dos prestidigitadores (*Le miracle de la sainte chandelle d'Arras*) en cuya perpetua memoria se instituyó en Arras la *Confrérie des Jongleurs et Bourgeois d'Arras*, de la cual se conservan aún los registros, y de ellos se colige que, solamente en el s. xiii, se cuentan nada menos que 180 poetas especialmente devotos de la Sma. Virgen protectora de los prestidigitadores, residentes en Arras. Otro milagro a favor de un prestidigitador se encuentra en el famoso *Del Tumbeor Notre-Dame* (en «*Romania*», 1873, pp. 315-325), que ofreció a Massenet el argumento para la obra *Le Jongleur de Notre-Dame*.

Pero donde María domina como Reina es en el drama litúrgico o semilitúrgico, o sea, en los llamados «Misterios». Hacia el fin del s. xii, en un oficio de la 2.ª dominica de septuagésima, el teatro francés tiene en ro-

mance *Le Jeu d'Adam et Eve*, donde se deja entrever el «Nuevo Adán» y la «Nueva Eva». Pero más todavía se destaca la parte de María en los primeros *Misterios de Navidad* (misterios natalicios) que estuvieron en boga desde principios del s. xiii hasta el s. xvii; y más aún la parte que la Virgen, como Madre Dolorosa del Hombre-Dios, víctima de nuestros pecados, tiene en los llamados *Misterios de la Pasión* que, habiendo comenzado en el s. xiii, se desarrollan en los ss. xiv y xv por obra principalmente de Eustaquio Marcadé (primer cuarto del s. xv), de Arnaldo Greban (mediados del s. xv) y de Juan Michel (último cuarto del s. xv). Se humanizan excesivamente los sentimientos de la Dolorosa.

En el s. xv la lírica mariana presenta en Francia dos hermosas *Plegarias a la Virgen* de Marcial de Auvergne (1440-1508) y, sobre todo, una clásica *Ballade pour prier Notre-Dame*, compuesta por el célebre poeta Francisco de Loges, llamado Villon (1431-1480), para uso de su anciana madre, auténtica joya de la literatura francesa.

2) *Edad Moderna*. La abundante literatura mariana del «Renacimiento francés» (s. xvi) muestra caracteres eminentemente populares. No carecen, sin embargo, de valor literario algunos de los *Chants Royaux* (grandes odas) de Pedro Gringoire (1475-1544), de Francisco Bérenger de La Tour d'Anbenas (s. xvi), de Catalina d'Ambroise (s. xvi), además de algunos «sonetos» de Ana des Marquets († 1588) y la *Prrière à l'heureuse Vierge* de Jean Passerat (s. xvi).

En el s. xvii la contrarreforma señala en Francia un verdadero resurgir de la literatura mariana. Jorge de Brébeuf (1617-1661) dedicaba a la *très digne Mère de Dieu* un largo y famoso poema; mientras que Pedro Corneille (1606-1684), el padre de la tragedia francesa, traducía en elegantes versos un poema latino atribuido a S. Buenaventura y el Oficio Parvo de Nuestra Señora. Son dignas también de especial relieve algunas invocaciones a la Virgen de La Fontaine (1621-1695) y dos himnos de Francisco Malaval (s. xvii), el primero en alabar al Corazón de María. Entre los prosistas baste recordar al cardenal Pedro de Bérulle (1575-

1629), a Bossuet (1627-1704) y a Fénelon (1651-1715).

El s. xviii nos presenta muchos versos, dramas y prosas completamente desprovistos de valor literario (Cf. Sœur Paul-Emile, *Le Renouveau marial dans la Littérature française depuis Chateaubriand*, París 1939).

3) *Edad Contemporánea*. En el s. xix vuelve a ser María, con el *Romanticismo*, la inspiradora de los poetas. Bástenos los nombres de Lamartine (1830-1869), Víctor Hugo (1802-1885), De Musset (1810-1872), De Vigny (1797-1863), Teófilo Gautier (1811-1872), Gerardo de Nerval (1808-1855), Luis Veillot (1813-1888), Ernesto Hello (1828-1885) y Pablo Verlaine (1844-1896), émulo de Villon, no sólo en las miserias de la vida, sino también en el lirismo con que invoca la maternal misericordia de María. El ejemplo de Verlaine suscitó en Francia y en Bélgica una verdadera pléyade de poetas y prosistas marianos, entre los cuales figura Huysmans (1846-1907) con *Les foudes de Lourdes*, León Bloy (1846-1917) con *Celle qui pleure*, Federico Mistral (1830-1914) con los *Cantiques Provençaux pour Notre-Dame*.

En el s. xx el homenaje de los poetas y prosistas a María es imponente. Sobresalen los poetas: Paul Claudel (1868-1935) (Cf. Blanchet, A., *Claudel à Notre-Dame*, en «*Études*», 285 [1955] pp. 148-172), Carlos Péguy (1873-1914), Max Jacob (1856-1943), Francisco Jammes (1868-1838), Germán Nouveau (1852-1920), Jorge Faillet (Fagus: 1872-1933), Pedro Manuel (n. 1916), María Rouget (Marie Noël; n. 1883), y los prosistas Francisco Mauriac (n. 1885) y Jorge Bernanos (1888-1949). No hay que olvidar la contribución aportada a la literatura mariana francesa, desde 1900 y particularmente desde 1940, por el Canadá (Cf. Brien, R., *Marie dans la Littérature canadienne-française*, en *Du Manoir*, II pp. 326-334; Sœur Paul-Emile, *A Notre-Dame de Lyre, l'hommage des poètes Canadien-Français*, Éditions des Sœurs Grises de la Croix, 1939).

BIBL.: *La Sainte Vierge dans la Littérature française au Moyen Age*, en *Du Manoir*, II, pp. 17-46; GARREAU, A., *La Sainte Vierge dans les Lettres française modernes et contemporaines*, ibíd., pp. 47-66; MARILLÉ:

DE PONCHEVILLE, A., *Nazareth. Poèmes choisis en l'honneur de Notre-Dame* (XV^o-XX^o siècles), Ed. Alsatia, París 1949, 240 pp.

4. *Literatura española.* La profunda religiosidad y amor a María del pueblo español y el carácter eminentemente popular de su literatura explican la constante presencia de María en los poetas y prosistas españoles.

1) *Edad Medieval.* La lengua castellana o española comienza a formarse, en los ss. XII y XIII, con el nombre de María, como se ve en el poema del Mío Cid y en los poemas de Gonzalo de Berceo (hacia fines del s. XII y primera mitad del s. XIII) con el título: *Loores de Nuestra Señora; Miraclos de Nuestra Señora; Planto que fizo la Virgen en el día de la Pasión de su Fijo.*

En el s. XIV, Juan Ruiz, arcipreste de Hita, el mayor poeta español de la Edad Media, el primero que usa el verso endecasílabo en el libro del Buen Amor, junto con acentos sensuales tiene pasajes de arrobadora pureza y de devota esclavitud mariana: «Quiero seguir a ty, ¡flor de las flores!, — siempre desir, cantar tus loores, — non me partir de te servir, — ¡mejor de los mejores!» A Ruiz hay que añadir Pero López de Ayala (1332-1417) en su largo poema *Rimado de Palacio con la Cantiga a la Virgen de Montserrat* y la *Oración a Santa María la Blanca de Toledo*, donde canta: «Cuando me veo quejado, — a Ti fago mis clamores, — e luego so conortado — de todos grandes dolores; — en Ti son los mis amores, — e serán como esperanza, — que me tires tribulanza — e te sirva my más ledo.»

En el s. XV el refinamiento de los nuevos *Cancioneros* sustituye a la espontaneidad y la limpidez de numen poético. Sobresale por el número de poesías marianas Fernán Pérez de Guzmán, el más teólogo entre los poetas de su tiempo. En este siglo descuellan los primeros poetas dramaturgos españoles, autores de muchísimos *Autos* (semejantes a los «Misterios» italianos y franceses), entre los cuales, para ceñirnos a los más importantes, Gómez Manrique, Juan de la Encina, Lucas Fernández, Egidio Vicente y Bartolomé de Torres Naharro. Casi todos los

poetas de este siglo, como también los del siguiente, dedicaron algunos de sus versos a la Inmaculada Concepción. Es también notable la parte que se da a María en los «romances», especialmente en los históricos. Es de saber que el romance constituye la forma de poesía española popular por antonomasia.

2) *Edad Moderna.* El s. XVI, siglo de oro de la literatura española, es también el siglo de oro de la literatura mariana castellana. Sobresale entre los poetas marianos Fr. Luis de León (1527-1591), a quien se atribuyen odas, sonetos y composiciones marianas donde se ensalza, con acentos inspirados, a la Inmaculada, a la «Virgen que el sol más pura». — «Virgen del sol revestida, — de luces eternas coronada, — que huellas con divinos pies la luna...» Dedicán a la Virgen pensamientos devotos en su prosa los dos grandes místicos españoles S. Juan de la Cruz (1542-1591) y Santa Teresa de Jesús (1515-1582), lo mismo que los grandes maestros de ascética B. Juan de Ávila (1500-1569), el B. Alfonso Orozco, Fr. Luis de Granada (1504-1588), etcétera. Fray Luis de Acevedo es el primero en publicar en castellano un «Marial» completo, notable por la solidez de materia y por la elegancia de la forma. Digno de particular mención es Lope de Vega (1562-1635), apasionado cantor de María en todas sus importantes creaciones, en sus numerosos poemas épicos, en sus dramas (*El capellán de la Virgen, La buena guarda*, etc.) y en sus numerosos *autos*. Se le tiene como el más fecundo poeta mariano de todos los tiempos.

En el s. XVII casi no hay poeta español que no haya cantado a María. Y no es menos abundante el tema mariano en la prosa castellana de este siglo. Es bien conocido de todos el nombre de Calderón de la Barca (1600-1681), cantor de María en numerosas odas, cantos, dramas, églogas y en 78 *autos* (entre ellos el que se titula *A María el corazón*). Es el cantor por antonomasia de la Inmaculada. De los 78 *autos*, seis están dedicados a Ella, y en los otros 72 se hace varias veces alusión a este misterio. Entre los demás dramaturgos que han cele-

brado a la Inmaculada son dignos de mención Rojas Zorrilla (1607-1660) y Agustín Moreto y Cavana (1618-1657). También en la prosa se repite el tema mariano con frecuencia en varios romances y en obras notables, tales como: *De la afición y amor de María*, del P. Juan Eusebio Nieremberg, S. J. (1595?-1685), y *La mística ciudad de Dios*, de la Ven. María de Ágreda (1602-1665).

En el s. XVIII, entre los diferentes poetas españoles que cantaron a la Virgen es digno de especial mención Leandro Fernández de Moratín (1760-1828) por la oda *A la Virgen Nuestra Señora de Lendinara* y por la *Cantata a la Anunciación*. Un poema de estilo elegante, pero con trozos de mal gusto, es el titulado *La hermosura sin lunar*, del jesuita español Joaquín Navarro.

3) *Edad Contemporánea.* A fines del siglo XVIII y a principios del XIX florece en Sevilla la «Real Academia Sevillana de Buenas Letras», que tiene por patrona a la Inmaculada, en la cual casi todos sus numerosos miembros (entre los que figuran los literatos de más renombre de la España literaria del s. XIX) han cuidado de dedicarle alguna de sus composiciones poéticas. Sobresale entre todos en este siglo el poeta José Zorrilla (1817-1893), autor de la *Corona poética*, largo poema mariano. Es muy digno de mención el poeta Gabriel y Galán (1870-1905). La definición dogmática de la Inmaculada Concepción (1854) multiplicó los cantores del singular privilegio mariano e impulsó al sacerdote Mosén Escolá a fundar la «Academia de Lérida» (v. *Academia*). Todo esto contribuyó a que la segunda mitad del s. XIX fuese para la poesía mariana española un segundo siglo de oro, suscitando una pléyade de excelentes poetas marianos. Así, por ej., José Joaquín Cervino escribió el hermoso poema *La Virgen de los Dolores* (no exento, sin embargo, de algunas inexactitudes históricas y teológicas). La Virgen desaparece prácticamente del teatro en el s. XIX, pero la recuerdan todos los más notables romanceros católicos y aun algunos no católicos. Hállanse bellas páginas marianas, no sólo en los oradores sagrados, sino también en los escritos de

los políticos y de los apologistas más notables.

El s. XX cuenta con numerosos (un centenar) poetas marianos, entre los cuales son dignos de memoria Luciano García, Costa y Llovera, Salvador Rueda y Villaespesa, Liborio Portolés, Raimundo Tinao Benedí, José María Pemán, autor de varias poesías líricas y del *auto: A la Virgen Capitana*, etcétera.

4) Hasta aquí hemos hablado, en rápida síntesis, de la literatura española. No estará fuera de lugar una breve reseña de la *literatura de los demás idiomas de España*. En el idioma gallego-lusitano tenemos las *Cantigas de Alfonso X el Sabio* (1221-1284) (Cf. García Garcés, N., *Sanctae Mariae magnalia in Canticis [Cantigas] Regis Alphonsi*, en «Eph. Mar.», 1 [1951] pp. 469-500). En el idioma catalán (Cf. Verdaguier, J., *Flors de Maria i altres poemes marians. Recopilació i pròleg d'Octavi Saltor*, Barcelona, Editorial Selecta [1954], Biblioteca Selecta, 150) es digno de mención el poeta filósofo y teólogo Raimundo Lullio; en el valenciano tenemos el famoso *Misterio de Elche*, que, desde el s. XIII hasta nuestros días, se representa en la fiesta de la Asunción.

5) No podemos dejar de hacer una referencia a la *literatura hispanoamericana*. En el Perú son dignos de mención el dominico Fr. Diego de Ojeda, autor de la *Cristiada*, y Sor Juana Inés de la Cruz (s. XVI). En Cuba se distinguió en el s. XIX la poetisa romántica Gertrudis Gómez de Avellaneda quien ofrecía a N.^o S.^a de Belén la corona de laurel que le fue concedida por sus trabajos literarios; a ésta añadamos: José M. Herrera; en Méjico se han distinguido como cantores de la Virgen, J. J. Pesado, Manuel Carpio, Alejandro Arango, Escandón y Ros Bárcena; en Venezuela, Andrés Bello, célebre político, José Heriberto María de Quevedo, Blanco Fombona, etc.; en Nicaragua, Rubén Darío; en Colombia muchos poetas y prosistas han cantado a Nuestra Señora (Cf. Rubinos, J., S. J., *La Littérature mariale en Colombie*, en «Le Message du Cœur de Jésus en Colombie», 1924, páginas 542-546; 579-594; Trujillo, E., *L*

Mère de Dieu dans la Littérature colombienne, Usaquen 1942; Pacheco, J. M., S. J., *Marie dans la Littérature colombienne*, en *Du Manoir*, II, pp. 337-340; Ramírez, M., C. M. F., *María en la poesía colombiana*, en «Virtud y Letras», 14 [1955] pp. 49-55; en el Ecuador sobresale el poeta José Joaquín Olmedo; en el Uruguay, Acuña de Figueroa; en Bolivia, Andrés Eleizalde; en el Perú, Santos Chocano y Ricardo Palma; en Argentina, José de Mármol; en Chile, Carlos Waller Martínez, etc. (Cf. Sanz Díaz, J., *Poesía Mariana en América*, *Los poetas cantan a la Virgen*, Barcelona 1954).

BIBL.: *Textos*: ALVAREZ MIRANDA, A., *Sociología religiosa del marianismo hispánico*, en «Cuadernos hispánico-americanos», vol. XIX, n. 54, Madrid 1954; CORREDOR GARCÍA, A., O. F. M., *Poemas marianos. Selección entresacada de diversos autores modernos...* Ediciones «Cruzada Mariana», Cáceres 1954; ID., *Lira gadalupeña o los poetas ante la Virgen de la Hispanidad. Compilación entresacada de autores modernos*, Ed. «Cruzada Mariana», Cáceres 1954; EDELMAN, L., *La lira hispánica a los pies de María*, Ed. Luis Vives, Zaragoza 1954; MARTÍNEZ KLEINER, L., *La devoción mariana en la literatura popular*, en «Bol. ac. hist.», 29 (1949) pp. 229-262; ARRINDONO, F., S. J., *Hacia un ensayo humanístico. La Santísima Virgen en la Lirica española*, en «Humanidades» (Comillas) 2 (1950) páginas 115-132; CASTRO CALVO, J. M., *La Virgen y la poesía*, Universidad, Barcelona 1954; DUCOS, F., *Notre-Dame dans la Poésie espagnole*, en «Nouv. Rev. Mar.», 3 (1956) pp. 172-187; FRUTOS CORTÉS, E., *El tema mariano en los autos sacramentales*, en Memoria Congreso de Zaragoza, 1954, pp. 91-132; JIMÉNEZ, R., *La Virgen María en la poesía española contemporánea*, en «Eidos», 1 (1954) pp. 100-195; MONSIEU, B., C. P., *El tema mariano en los autos sacramentales*, en «Est. Mar.», XIII, pp. 277-307; PÉREZ, N., S. J., *Notre-Dame dans la Littérature espagnole*, en *Du Manoir*, II, pp. 125-140.

5. *Literatura portuguesa*. La *Toda hermosa* ha inspirado con singular eficacia a casi todos los poetas de la *Tierra de Santa María* (como fue llamada por los fundadores de la nación) desde el principio de la literatura portuguesa (en el s. XII) hasta nuestros días.

1) *Edad Media*. Florecieron, desde sus orígenes, las baladas de los trovadores en cuartillas armoniosas y llenas de original frescura, cantadas por el pueblo, como, por ej., ésta: «En el seno de la Virgen Madre — se ha la gracia encarnado — entró y salió por Ella — cual sol por una vidriera» (Cf. Pires de Lima, *A poesia religiosa na literatura portuguesa*, Porto 1942, p. 167). Hemos ya aludido, al hablar de la Literatura Española, a las Cantigas de Alfonso X el Sabio, en gallego-portugués

(1221-1284); no es cierto, empero, que su hijo, el rey Dionisio (1261-1325), compusiera un libro de alabanzas a Nuestra Señora. El rey D. Juan I (1365-1433) tradujo del latín al portugués las *Horas de María* (v.), mientras su hijo Pedro (1392-1449) componía algunos cantos en honor de Ella, y su otro hijo Duarte (1391-1438), heredero del trono, en la obra *El consejero leal* consagraba un capítulo (el 25) a la Inmaculada Concepción (fundamento de su fe en la Asunción, y en él expone sus razones a favor de la misma). Algunos, clérigos y laicos, se han deleitado en componer estrofas bilingües, en portugués y en latín, en honra de María. En el *Cancionero general* de García de Resende (1470?-1536) encontramos algunas composiciones marianas. En las susodichas composiciones predomina el contenido teológico.

2) *Edad Moderna*. En el s. XVI la poesía portuguesa llega a su apogeo. Sobresalen: Gil Vicente (1457?-1537), autor de varios *Autos marianos*; Diego Bernardes (1530-1596) y su hermano, el capuchino Fr. Agustín de la Cruz, nos han dejado admirables versos a la Virgen; Sá de Miranda (1481?-1558?), pariente de los Colonna, que introdujo en Portugal las formas literarias del Renacimiento, autor de una *Canción a Nuestra Señora* de inspiración petrarquista, y Camões (1524?-1580) en las *Lusiadas* y en otras numerosas composiciones (Cf. Almeida de Carvalho, C., *O culto da Virgem na poesia Quinhentista portuguesa*, en «Congr. Nac. de Braga, 1954», pp. 843-856).

El s. XVII señala el ocaso de la poesía, pero en compensación la prosa escribe las más hermosas páginas sobre la Virgen, por iniciativa especialmente de Fr. Luis de Sousa (1555-1632), Fr. Tomás de Jesús (1529-1582), Antonio de Macedo (1606-1682), autor de la obra *Eva y Ave o María triunfante* (Lisboa 1676), y sobre todo el jesuita P. Antonio Vieira, autor de admirables discursos marianos (*María Rosa mystica, excellencias, poderes e maravilhas do seu Rosario, compendiadas em trinta sermones asceticos e panegyricos*, I parte, Lisboa 1686; II parte, Lisboa 1688), y el oratoriano Manuel Bernardes (1614-1710), quien dedicó a Nuestra

Señora su obra *Luz y Calor* y los cinco volúmenes de su *Nueva Floresta*. Entre los poetas son dignos de mención Barbuda Vasconcelos, autor del poema heroico *Virginidos*. Andrés da Silva y principalmente Rodrigo Lobo (1580-1622) con el poema *O Condestabre*.

En el s. XVIII, aunque las llamadas Academias o «Arcadas» se prodigaron en alabanzas a María, y en especial a la Inmaculada Concepción, continuó, sin embargo, el retoricismo del siglo precedente. Merece mención particular Bogaça (1765-1803), que dedicó varios cantos a María con acentos de dolor por su propia miseria.

3) *Edad Contemporánea*. No pocos de los literatos portugueses, fieles al ideal de su fe, y algunos también hostiles, han cantado alabanzas a María en inspiradas estrofas. Son dignos de mención Antero de Quental (1842-1891), Augusto Gil (1873-1929), Gomes Leal (1849-1821) y Antonio Nobre (1867-1950), de quien presentamos esta perla: «Señora de veinte siglos de edad — y, sin embargo, perenne flor de juventud.»

Las célebres apariciones de Fátima (v.) favorecieron también el reflorecimiento de la literatura mariana. Entre los poetas contemporáneos se distinguen: Correira d'Oliveira, Augusto de Santa Rita, autor del *Poema de Fátima*; Alfonso Lopes Vieira, autor del oratorio *Fátima* (con música de Ruy Coelho); el sacerdote-poeta Moreira das Neves, autor del poema *Las siete palabras de Nuestra Señora* (Lisboa 1938). Entre los prosistas sobresale Antero Figueiredo con su libro sobre Fátima.

Entre los poetas del Brasil son dignos de mención los nombres de Alfonso Celso, autor de primorosos sonetos con el título de *Mes del Rosario*; Alfonso Guimarães, autor de los sonetos *Septenario de los dolores de Nuestra Señora*; Antonio Tomás y Durval de Moraes.

BIBL.: 1. *Textos*: PINTO, A., *Paraiso Mariano*, Coimbra 1926; MOREIRA, A., *Cancionero da Virgem*, Porto 1926; DE MOURA, L. G., *Magnos Florilegios Marianos* (Campinas) 1949.

2. *Estudios*: PINA, A., *Nossa Senhora na poesia portuguesa*, en «Mensageiro de Maria», mayo-sept. de 1940; CORTEZ PINTO, A., *A presença da Virgem na literatura portuguesa*, en «Fátima altar do mundo», I, pp. 145-288; DULCE LEÃO, M., *Notre-Dame dans la littérature portugaise*, en *Du Manoir*, II, pp. 239-272.

6. *Literatura alemana*. María ha sido siempre fuente poderosa de poesía, aunque de diferentes valores, para los poetas alemanes.

1) *Edad Media*. En el s. IX hallamos dos trabajos en lengua alemana de escaso valor literario: la *Héililand*, de autor anónimo, paráfrasis poética del evangelio, y el evangelio en verso del alsaciano Otfried, donde la Santísima Virgen ocupa un lugar bien destacado.

En el s. XI existe un *Marienlob* o elogio de María. Bastante más rico se presenta el s. XII, en el que encontramos, entre otras, una *Marienleben*, que es la primera vida de María escrita en versos alemanes por el sacerdote Werner, en 1172, y *Marieneder* (Cantos marianos), poema de un sacerdote anónimo, en el cual se compara a María con el cielo, con la tierra y con la luna. Ella es un jardín cerrado, el árbol de la vida, la Vid verdadera, el altar santo, etc.

En el s. XIII, poetas y místicos, oradores y escritores de «misterios», narradores de milagros, etc., ensalzan su belleza, su poder, su maternal misericordia. Son notables los dos trabajos marianos del poeta Conrado de Würzburg, o sea, un comentario poético del *Avemaria* (de 40 estrofas de 17 versos, cada una de las cuales comienza con las palabras *Ave María*) y la *Fragua de oro*, una especie de poema didáctico, de un estilo cuajado de imágenes. De singular importancia en este siglo son: las *Rheinisches Marienlob* y la *Marienleich* de Walther von der Vogel-weide († 1230).

Los siglos XIV y XV se nos presentan más bien pobres, a excepción de algunas bellas páginas en prosa de los grandes místicos Eckart, Tauler y Enrique Suson. Entre los cantos compuestos en honor de María son dignos de mención los de Pedro von Arberg, Conrado von Queinlurte y Pedro von Dresden.

2) *Edad Moderna*. En el s. XVI el mismo Lutero, que acusaba a los católicos de venerar en demasía a la Virgen, más aún, de adorarla, dedicaba a María cantos de elegante forma, aun hoy en boga. En uno de ellos cantaba: «Ella me es querida, la preciosa sierva, — y no puedo olvidarla.

A Ella se rindan honor, alabanzas, pureza, — Ella tiene dominio sobre mi corazón... — Ella quiere darme la alegría — con su fiel amor para conmigo. — Ella desea sentirse junto a mí — y colmar todos mis deseos» (Cf. Zoff, O., *Alte deutsche Marienlieder*, Weimar 1913, p. 66). No pocos poetas protestantes lo imitaron en ensalzar a María.

En el s. xvii compusieron himnos en honor de María: Juan Schlegler, llamado *Angelus Silesius* (1624-1677), con algunos epigramas; el capuchino Prokop von Templin (1609-1680), y el agustino descalzo Abraham de Santa Clara (1644-1709) (v.). Para Silesio, María es «otro mundo» (*Pèlerin chérubique*, trad. de Plard, E., Aubier, París 1946, IV, 42). Silesio —lo mismo que Eckart— ve en María, Madre de Dios, el tipo del alma mística: «Yo debo ser María y dar a luz a Dios — si quiero que me dé la eterna felicidad (I, 24). — Si tu alma es esclava, y pura como María, — debe al instante sentirse grávida de Dios (II, 104). — Di, oh Señora reverenciada, ¿a qué se debió el haber sido elegida — para concebir y dar a luz a Dios? — ¿No fue acaso la humildad? — Dinos si no es cierto. Que yo también en la tierra pueda llegar a ser esclava, esposa y madre de Dios (III, 3).»

En el s. xviii tenemos a Gottlieb Klopstock (1724-1803) con su célebre poema épico *La Mesíada*, donde se habla —muy humanamente— de María en el Calvario; Wolfgang Goethe (1749-1832) con el «Fausto», en el que pone en labios de la arrepentida Margarita la más hermosa plegaria alemana a la Virgen Dolorosa (Cf. Pazzaglia, L., O. S. M., *La Madonna nel «Faust»*, en «Ragg. Mar.», 1949, pp. 75-80), y Federico Leopoldo von Hardenberg, llamado «Novalis» (1772-1801), el cual (protestante con sentimientos católicos) quisiera que el hombre recurriese a María como a su propia madre, se tornase niño y así trajese el cielo a la tierra.

3) *Edad Contemporánea*. En el s. xix son dignos de mención los poetas católicos Brentano, Eichendorff, Weber, y los acatólicos Schendorf y Heine. Clemente Brentano (1778-1842) con sus *Romanzas del Rosario*,

llamadas el *Fausto católico*: «Un poema... —así nos describe él mismo el argumento— en el cual un gran pecado hereditario que se extiende a través de varias generaciones y que data de la época de la vida de Jesús, se libra por medio del rezo del Rosario católico.»

José von Eichendorff (1788-1857) es autor de varias poesías, entre las cuales figura la titulada *Nostalgia de María*, donde pinta a la humilde virgencita de Nazaret, primero deseando un vestido azul tachonado de estrellas, como el firmamento, y luego un niño blanco y colorado como las flores del jardín. Y ahora tiene ya todo: tiene el vestido con las estrellas, y tiene el Niño, a quien Ella levanta sobre el lóbrego mundo, el cual, todo radiante de luz, grita eternamente: ¡a casa, a casa!

Federico Guillermo Weber (1813-1894), en sus *Flores Marianas (Marienblüten)*, ofrece a la Virgen un hermoso ramillete de frescas flores. También cantó a la Virgen Max von Schenkendorf, que, como Novalis, era de sentimientos católicos.

Enrique Heine (1797-1854) es famoso por su emocionante balada *La peregrinación a Kevelaer*, en la que narra la historia de un joven de Colonia que, a raíz de la muerte de su prometida, enfermó del corazón. Su madre lo llevó en peregrinación al célebre santuario mariano de Kevelaer para impetrar de la Virgen la cura de la enfermedad del corazón. Segura de alcanzar la gracia, lleva consigo, como exvoto, un hermoso corazón de cera. Madre e hijo juntos en el santuario oran con fervor y cuelgan el exvoto, y van luego a acostarse. Durante la noche la Virgen se inclina sobre la almohada del enfermo, pasa la mano por el corazón, sonriente, y desaparece. A la mañana siguiente la madre entra en la habitación de su hijo y encuentra su corazón en estado de reposo: había dejado de latir: el joven novio se había unido a la joven amada. La madre no derrama ni una sola lágrima, junta sus manos y da las gracias a María.

En el s. xx se nota un rico renacer de la poesía mariana, no sólo en el campo católico, sino aun en el protestante, cada vez más atraído por el encanto de María, de la

«más sublime personificación de la invisible grandeza femenina» (como se expresa el protestante Foester). Sin embargo, para los poetas acatólicos María es, cuando más, un puro símbolo, sin valor dogmático alguno. Tal es la Virgen en los versos de Otón zur Linde, Carlos Röttger, Rodolfo Paulsen, Roberto Janeck, Isabel Hahn, Enrique Bockemühl, etc. Gritos y gemidos espontáneos y sinceros a la Virgen bella y misericordiosa, refugio de los pecadores, se reflejan en los versos de Hermann Hesse, Félix Braun, Alberto Lorentz, Pedro Wiemar, Cornelio Ebertz, Cristián Jensen, etc. Son también notables los versos de Isabel Hahn sobre la eterna Señora.

Entre los muchos poetas católicos recordaremos, de modo especial, al convertido Reinhard Juan Sorge con su poema, en 12 cantos, *Madre de los cielos*, y al gran poeta Rainer María Rilke (1875-1926), que nació y murió como católico, pero que vivió alejado de todo vínculo «confesional», con sus *Plegarias de las jóvenes a María* y, especialmente, con su *Vida de María (Marienleben)*, escrita en 1913, compuesta de 15 poesías que describen las 15 principales gestas de su vida (Cf. Guardini, R., *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins, Ueberlieferung und Auftrag*, II, p. 16, Franke, Berna 1946; Fabro, C., *La «Vita della Madonna», del poeta R. M. Rilke*, en «Città di vita», 14 (1959) pp. 291-302; Errante, V., tradujo al italiano, de las obras de Rilke: *Liriche*, IV Ed., Sansoni, Firenze 1947.

BIDL.: 1. *Textos*: WACKERNAGEL, PHIL., *Das Deutsche Kirchenlied*, 5 vols., Leipzig 1864-1870; BOCKEMUEHL, E., *Die moderne Mariendichtung*, L. Klotz, Gotha 1928; GUARDINI, R., *Der Rosenkranz unserer lieben Frau*, Würzburg, Werkbundverlag; WEINRICH, F. J., *Der Rosenkranz von Anno 1942*, Verlag Kemper; FALTZ, M., *Dichter und Sänger im Dienste der Trübsal der Betrüben*, Luxemburg 1952.
2. *Estudios*: MAURIN, C. A., *La Vierge dans la littérature allemande*, 2 vols., Imprimerie de la Charité, Montpellier 1933 y 1937 (abarca hasta la Edad Media); Id., *Les chants marials (Marienlieder)*, Montpellier 1927; LORSON, P. S. J., *Notre-Dame dans la littérature de la langue allemande*, en Du Manoir, II, pp. 67-93; HÖSLE, J., *María en la literatura alemana*, en «Enc. Mar. Teológico», pp. 654-61.

7. Literatura inglesa.

1) *Edad Media*. Predomina una literatura de sabor bíblico y litúrgico, como, por ej., una inscripción del s. XIII, grabada debajo de una estatua: «El ejército de los ánge-

les — y todas las cosas santas — repiten a una y cantan — que sois fuente de la vida.» Guillermo de Shoreham (de la mitad del s. xiv) cantaba: «Vos de Noé, oh María, sois la paloma — que llevó (al mundo) el ramito de olivo — señal de paz entre Dios y los hombres...» Chaucer, el mayor poeta medieval (1340-1400), en una de sus baladas ensalza a la *Estrella del mar*: «Astro de los astros con tus rayos claros — Estrella del mar que guías a los marinos...» El poeta Juan Watton (1430), en la poesía *El espejo de María*, desarrolla el paralelismo Eva-María. María se halla siempre presente en el drama medieval inglés (Cf. Wolpers, Th., *Geschichte der englischen Marienlyrik im M. A.*, en «Anglia», 79 [1950] pp. 3-88).

2) *Edad Moderna*. En el s. xvi, Enrique Constable († 1613) compuso una poesía sobre la Asunción; Tomás Lodge († 1625) y Juan Beaumont († 1627) escribieron otra sobre la Inmaculada Concepción; Ben Johnson († 1637) hizo una paráfrasis a las letanías lauretanas. Pero todos ellos fueron superados, en el s. xvii, por el convertido Ricardo Crashaw (1613?-1649).

3) *Edad Contemporánea*. En el s. xix, con el renacimiento católico en Inglaterra, da comienzo también el renacimiento de la literatura mariana. Byron (1788-1824), en el canto tercero de su *Don Juan*, tiene los inspirados versos de la famosa *Ave María* del pinar de Ravena. Entre otros muchos que se podrían citar basten los nombres de Longfellow (Cf. Daley, B., *La place de la Vierge dans l'œuvre de Longfellow*, en «La Revue dominicaine», 55 [1949] pp. 67-77), del convertido y jesuita Hopkins (1844-1883) y del otro convertido Chesterton (1874-1936). Francisco Tompson, en la oda *My Lady Tyrannes* ensalza el universal dominio de María. La mejor lírica mariana de Gerardo Manley Hopkins (Cf. *Poesie di G. M. Hopkins*, trad. y pref. de A. Guidi, Guanda Edit., s. d.) es indudablemente la titulada *La B. Vergine paragonata all'aria che respiriamo*. Después de varias y sugestivas comparaciones, termina: «Seas Tú, por tanto, Tú, oh Madre querida, — mi atmósfera, el mundo más feliz — al que retorne sin hallar pecado» (Cf. Pazzaglia, L., O. S.

M., Hopkins, poeta della primavera, en «Marianum», 11 [1949] pp. 339-343; Corr, G., O. S. M., *Our Lady's praise in Gerald Manly Hopkins*, en «Clergy rev.», 33 [1950] pp. 289-94). De Chesterton baste citar el verso «And She grows young as the world grows old» (*The Towers of Time*): «Cuanto más se envejece el mundo más se rejuvenece María» (Cf. Keane, J., O. S. M., *The Mariology of G. K. Chesterton's Poetry*, en «Marianum», 14, 1952, pp. 81-109).

8. *Literatura húngara*. Desde los albores de su historia María aparece siempre como la «Patrona de Hungría», y Hungría se presenta siempre como el «Reino de María».

1) *Edad Media*. En los ss. XII, XIII y XIV los poetas húngaros ensalzan a la Virgen en lengua latina. Las primeras composiciones en húngaro son, cuando más, traducciones de himnos latinos.

En el s. XV la literatura húngara compone una de las más bellas plegarias dirigidas a la Virgen, una plegaria que se remonta a la época de la trágica ocupación de Hungría por los turcos, y que se conserva en un ms. húngaro de 1451.

2) *Edad Moderna*. A comienzos del siglo XVI Andrés Vásárhely ofreció un cántico a la Virgen (1508), que debió de hacerse popular, pues se encuentra en dos manuscritos (el *Codex Peer* y *Tewrewk*) y aun hoy se canta con ligeras modificaciones.

La edad de oro de la poesía húngara tuvo lugar en los ss. XVII y XVIII. En una colección de *Cantus catholici* de 1651, y reeditada en 1764, hay 280 cánticos, entre los cuales hay dos auténticas perlas marianas del s. XVIII: «¡Oh Madre nuestra bienaventurada! y ¿Dónde estás, Estrella brillante de los húngaros?» En ellos se pide para Hungría el retorno del «Reino mariano». Otros cantos marianos de elegante forma se hallan en otras colecciones del mismo s. XVIII. A éstos podemos juntar la *Corona de rosas* (1690) de Esteban Gyöngyösi y las elegantes composiciones de Ladislao Amadé, Francisco Faludi, S. J., Miguel Bozoky, etcétera.

3) *Edad Contemporánea*. El mayor poeta religioso y mariano del s. XIX es el sacer-

dote Gedeón Mindszenty (1829-1877), y es considerada como la mejor de sus poesías la que lleva el título: *La estatua que habla*. A él se acercan el jesuita Coloman Rosty (1832-1905), el cisterciense Alan Kalocsay (1862-1906), Julio Rudnyánszky (1858-1915), etcétera.

En nuestro siglo descuella, por sus cantos marianos, Ladislao Mécs, al que podemos juntar Géza Gárdonyi, Luis Horszanyi y muchos otros.

BIBL.: 1. *Textos*: RUFF, C., *Gl'inni mariani ungheresi*, Anuario del Gimnasio Católico, Keszthely 1889; BARTHA, G., *I caniti cattolici ungheresi fino al sec. XVIII*, en «Rivista cattolica», 1901; PINTÉR, E., *Storia della letteratura ungherese*, 8 vols., colección y poetas.

2. *Estudios*: CSAVOSSY, L., S. J., *La Vierge Marie dans la Littérature Hongroise*, en *Du Manoir*, II, páginas 141-161.

9. *Literatura polaca*. Polonia aparece como nación en el s. X.

1) *Edad Media*. La literatura polaca nace cantando a la «Madre de Dios» (*Bogurodzica*): un himno que es el primer monumento literario de la lengua polaca, compuesto por un autor desconocido hacia fines del s. XIII y declarado en seguida himno nacional, muy en boga hasta el s. XVI.

En los ss. XIV y XV la poesía religiosa polaca, y de un modo especial la poesía mariana, alcanzó un extraordinario florecimiento. Merecen especial mención: *El llanto de la Madre de Dios junto a la cruz*, poesía de varias estrofas; el *Canto de la Anunciación del Maestro Mateo*; la *Corona de rosas a la Virgen* (imp. en Cracovia en 1531).

2) *Edad Moderna*. En el s. XVI comienza a languidecer la poesía mariana. Son excepción el convertido Szarzyński (1550-1581), autor de un clásico *Soneto a María*, en el que ensalza a la Virgen que aplasta la cabeza de la serpiente, y Miaskowski con sus *Cantos a la Virgen María*. En la prosa se distingue Pedro Skarga (1536-1612), autor de excelentes *Sermones para la fiesta de Nuestra Señora*.

En el s. XVII cantaron a la Virgen los poetas Bartolomé Zimorowicz (1597-1673), autor de los *Himnos para las fiestas solemnes de la Virgen de las madres y de la Madre de las vírgenes*, la *Santísima Virgen María*, y Vespasiano Kochowski (1633-1700) con

su *Refugio a la corona polaca de Nuestra Señora*.

En el s. XVIII mejoraban en Polonia las diferentes clases de poesía mariana, la «Academia Mariana» fundada en Varsovia, en 1751, por el arzobispo Mons. José Zaluski (v. *Academias marianas*) y los *Sodales mariani*, *defensores Mariae* de los Confederados de Bar (1768-1772).

3) *Edad Contemporánea*. En el s. XIX, y, más particularmente, del 1827 al 1855, se registra un verdadero período de oro en la literatura polaca mariana. Predominan, en este período, los nombres de Adán Mickiewicz (1798-1851) (Cf. Kallenbach, J., *Adam Mickiewicz*, Varsovia 1933), el cual, como escribió Tretiak, «cantó el nombre de María con las más hermosas palabras que jamás existieron en la lengua polaca»; Segismundo Krasinski (1812-1859), el cantor de la «mujer» del Apocalipsis (c. XII), y Julio Slowacki (1809-1894), enamorado también él —como Krasinski— de la «mujer» del cap. XII del Apocalipsis. Al lado de estos tres grandes, florecieron también otros cantores marianos de menor categoría. A fines del s. XIX y principios del XX descuella la figura de Sienkiewicz (1846-1916), autor del *Quo vadis?* y glorificador de María en novelas históricas.

En nuestro siglo, especialmente a partir del año 1918, que marca la liberación de Polonia, abundan prosistas y poetas que cantan a porfía a María, tales como Sofía Kosak-Szczucka, Adalberto Bak (Cf. Podrózny, J., *La poésie mariale polonaise dans la décade 1939-1949*, en «Alma Socia Christi», IX, pp. 130-143).

BIBL.: TRETIAK, G., *La Virgen en la poesía polaca*, Cracovia 1904; JODŁKA, T., *Poesía mariana polaca*, Niepokalanów 1949; ROSINSKA, B., *Notre-Dame dans la poésie populaire polonaise*, en *Du Manoir*, II, páginas 215-238; PIKOT, S., *La Virgen en la literatura polaca*, en «Enc. Mar. Theotocos», pp. 698-707.

10. *Literatura neerlandesa*. Comienza esta literatura en la segunda mitad del s. XII, y también en ella se ensalza con entusiasmo a María.

1) *Edad Media*. En toda esta edad, comenzando con Veldeke (s. XII), puede decirse que no hay poeta neerlandés que no rinda su homenaje a María.

En el s. XIII, dos místicas, Beatriz de Nazaret (1200-1266) y la misteriosa Hadewijch ensalzan a María como ejemplar del verdadero amor que le ha merecido llegar ser la Madre de Dios y de los hombres. En este mismo siglo, el monje Martín de Torhout invoca con vivos acentos la protección de la Virgen en el tremendo día del juicio para que lo salve. En su *Vida del Señor*, a cuya lado se halla frecuentemente María Martín de Torhout nos la describe así: «Y comiese, ya bebiese, o hiciese otra cosa cualquiera, sus ojos seguían a todas partes a su Niño.» También Santiago Maerlant (haciendo 1230-1295), el célebre poeta neerlandés, ofrece un gran tributo de homenaje a la Virgen tanto en sus novelas como en sus poesías: Un tal Juan Praet dedica 5.000 versos a er salzar a la Virgen por medio del simbolismo de las flores y de las letras del nombre de María.

En la segunda mitad del s. XIV, la literatura neerlandesa produce tres dramas marianos (*Esmoreit*, *Gloriant* y *Lancelotto de Dinamarca*) que son los más antiguos ejemplares del teatro novelesco. No faltan tampoco acrósticos sobre el *Ave María* y *Salve Regina*, como ha hecho el poeta Juan de Hulst. El célebre místico neerlandés B. Juan Runsbroeck nos ha dejado página magníficas sobre Nuestra Señora.

En el s. XV notamos una rica floración de la poesía lírica popular. Son frecuentes los llamados *Misterios*, entre los cuales ha dos series de siete misterios sobre los siete gozos de María destinados a representarse todos los años, a partir de 1448, en la plaza mayor de Bruselas. Hacia fines del s. XV había también misterios sobre los siete dolores de María. Entre los líricos predomina Cornelio Everaert, A. De Rovere y An Bijns de Amberes.

2) *Edad Moderna*. A principios del s. XV surge una obra de arte dramático de autor desconocido, con el título de *María de Nimega* (*Mariken van Nienwghen*), donde se pone de manifiesto el triunfo de la gracia con la Virgen como Medianera, sobre el pecado y el demonio. A pesar del influjo de la reforma, se destacan entre los cantores de María el sacerdote Justo de Ha-

duyn (1582-1641); Benito de Haefthen, O. S. B., G. Nakatenus, S. J., cantor de los siete dolores, Andr. Poirters, S. J. (1605-1674), Samuel Theodor, el sac. Salpaert van der Wiele (1579-1630) y Joost Van den Wondel (1587-1679), el más grande poeta holandés (convertido por Nuestra Señora, que después fue su Musa), Miguel Swaen (1654-1707), etc.

3) *Edad Contemporánea*. No existe apenas poeta neerlandés católico que no haya contribuido con el tributo de su homenaje a María. Mencionaremos, entre otros muchos, a los sacerdotes Schaepman (1844-1905), Guido Gezelle (1830-1899), A. Cuppens, A. Walgrawe, J. De Voght, los jesuitas E. Fleerackers y L. Reyens, M. Brauns, el franciscano Hil Tans, autor de un centenar de sonetos marianos, Aug. Van Cauwelaert, con sus *Cantos a María*, M. Gilliams, con su *Vida de María*, Gabr. Smit, con su colección de *Alabanzas a María*, I. Walkenier, Santiago Schreurs, etc. Aun entre los hermanos separados no faltan los cantores de María, como P. C. Boutens, H. Swarth, Ananías Salomons, Enrique Roland Holst-Van der Schalck, etc. Entre los prosistas es digno de mención Fel Timmersmans, con su romance *El Niño Jesús en Flandes*, y con el misterio *Y dónde se paró la estrella*.

BIBL.: 1. *Textos*: ALFONSO DELLA MADRE DEI DOLORI, O. C. D., *María nella poesia neerlandese*, Contri 1942. 2. *Estudios*: DE VOGHT, I., *María nella Letteratura neerlandese del Medioevo*; MIERLO, I. VAN, S. J., *María dans la Littérature néerlandaise*, en Du Manoir, II, pp. 197-214.

LITUANIA. — Del pueblo lituano, que fue el último en Europa en convertirse al cristianismo (en 1387), no puede decirse que sea el último en el culto a María. El rey católico Vitandas el Grande eligió, para su coronación, primero el 8 de septiembre y luego el 8 de diciembre. Mandó construir dos iglesias en honor de la Virgen, y en sus múltiples empresas bélicas llevaba siempre consigo un cuadro de Nuestra Señora que había recibido como obsequio del emperador de Constantinopla. La cuarta parte de las iglesias de L. están dedicadas a la Virgen. Entre los diferentes santuarios marianos sobresale el de la «Puerta de la Aurora» de Vilna, cuya primera piedra fue colo-

cada por el rey Alejandro. Los guerreros envían sus espadas a la Virgen que se venera en este santuario nacional, los miembros del gobierno y las personalidades célebres sus condecoraciones, las señoras sus joyas más preciosas. Otros santuarios son el de Kalvarija, el de Siluva, el de Pazaislis y el de Krekenava. Gracias a su devoción a la Virgen, el pueblo lituano (alrededor de los tres millones) ha permanecido fiel a la religión católica en la proporción del 85 %.

BIBL.: KOBILIUS, J., S. J., *Le culte marial en L.*, en Du Manoir, IV, pp. 671-681; VALENORA, G., M. J. C., *La Madonna Piangente, Protettrice della L.*, en «*María e la Chiesa del Silenzio*», Roma 1957, pp. 65-67.

LITURGIA MARIANA. — Es evidente la parte que tiene María en la L., o sea, en el culto público de la Iglesia, tanto en Occidente como en Oriente.

I. *En Occidente*. La historia de la L. M. puede dividirse en tres periodos: 1) de la edad apostólica al s. v; 2) del s. v al vii; 3) del vii a nuestros días.

1. *Desde la edad apostólica hasta el s. V*. En este primer periodo, que puede llamarse de los orígenes, se hallan los gérmenes de los que tomó después su desarrollo el culto litúrgico o público de María. Efectivamente, en los cuatro primeros siglos, el único punto central de la L. es Cristo y los misterios de la redención; desde el s. ii en adelante se añaden los «Confesores» o testigos de Cristo, y entre ellos en primer lugar los que dieron testimonio de la fe con su sangre (los mártires), y luego los que la atestiguan con su vida (los «Confesores»), los «Episcopi» y finalmente las «Virgenes».

En este primer período, la Madre era venerada juntamente con el Hijo, como inseparable de él, el cual es, a su vez, incomprendible sin Ella.

Los gérmenes que dieron origen al desarrollo del culto litúrgico de María Santísima son: 1) los diferentes textos de los Padres (S. Justino, S. Ireneo, Tertuliano, etcétera), quienes ven en María no sólo a la Madre, sino también a la nueva Eva, asociada al nuevo Adán en el misterio de nuestra redención; 2) la catequesis bautismal que, en el «símbolo de la fe» (s. ii), aludía

claramente a Cristo «nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María», y tal alusión se desarrolló un poco más en el s. iii, en la anáfora eucarística de Hipólito († h. 235), en la que se dice: «Él (Cristo), a quien tú, oh Dios, enviaste del cielo al seno de una Virgen, y el cual después de concebido y encarnado se manifestó como Hijo tuyo, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen» (*Traditio Apostolica*, ed. Quasten, «*Monumenta eucharistica et liturgica*», I, Bonn 1935, p. 35); 3) las diferentes manifestaciones del arte paleocristiano (v. *Arte mariano*); 4) el altísimo concepto que tenían de María las primeras generaciones cristianas, según se desprende del apócrifo *Protoevangelio de Santiago* (v. del s. ii).

2. *Desde el s. V hasta el VII*. Se inicia y se propaga el culto oficial de la Iglesia a María. La más antigua manifestación de este culto aparece en el «Communicantes» de la Misa (s. v), donde se nombra a María en primer lugar («imprimis») en la lista de los santos, apóstoles y mártires. Las primeras alusiones a María en la L. se remontan al s. v y se hallan en el miércoles y viernes de las temporadas de Adviento y en Navidad. El Sacramentario Gelasiano, muy probablemente compuesto por el Papa Gelasio (492-96), recuerda a María en el «Praefatio» del miércoles de las temporadas y también en la «Oratio super populum» con los siguientes términos: «Sé, oh Señor, santificador y custodio de tu pueblo, para que estando fortificado con la protección de la bienaventurada María, sea a ti grato y te sirva con fidelidad» (Cf. Wilson, H., *The Gelasian Sacramentary*, Oxford 1834, p. 221). Y aun más expresas son las alusiones a la Virgen en las temporadas de invierno («tempora mensis decimi»). El llamado Sacramentario Leonino (compuesto entre el 450 y el 560) tiene en las misas de Navidad cuatro alusiones a María, y el «Praefatio» de la fiesta de San Juan contiene una quinta alusión al decir que el Redentor dio al discípulo predilecto «vicarium sui, Matri Virgini, filium» (Cf. Brylants, P., *Les origines du culte de la sainte Vierge à Rome*, en «*Les questions liturgiques et paroissiales*», 23 [1938] p. 270). En una «Colecta» se presenta el parto vir-

ginal de María como cumplimiento de la célebre profecía de Isaiás (Cf. Feltoe, C., *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge 183 p. 160, 11-15), en tanto que en otra se ruego a Dios que libre de las calamidades «la vida terrena a todos cuantos profesen que el Unigénito del Padre «nacido de la Madre Virgen en la realidad de nuestro cuerpo» (ibíd., p. 202, 1-4). Después en el Prefacio se expresa este concepto: «De ahí resulta dos misterios sobremanera inefables; porque una Madre Virgen no habría podido dar a luz sino una prole divina, y Dios, dignarse tomar carne humana no podría haber más convenientemente que de una Madre Virgen» (ibíd., p. 164).

También en el Sacramentario Gelasiano se hacen varias alusiones a María en la oración del tiempo de Navidad (Cf. Wilson *op. cit.*, p. 4), en el «Communicantes» con puesto por S. León (*Sermo 31*, PL 54, 235 Cf. Wilson, *op. cit.*, p. 6).

Estas repetidas invocaciones a la Virgen María, es decir, a la «fecunda virginidad de María, particularmente en el tiempo de Navidad, que muestran la unión íntima: indisoluble, de María con el Hijo en el misterio de nuestra salvación, preparan a Roma, según parece, la institución de una fiesta propia en honor de la Virgen e tiempo de S. Gregorio M. († 604), el 1.º de enero (Cf. Botte, B., *La première fête mariale de la liturgie romaine*, en «*Eph. Lit.*» 47 [1945] p. 435; Beran, G.-Botte, G., *A proposito della prima festa mariale della liturgia romana*, en «*Eph. Lit.*», 49 [1945] págs 261-64; Veys, A., *Le culte de Marie autour de Noël*, en «*Bull. paroissial liturgique*», 20, 1938, pp. 209-220). Esta fiesta al principio de año tuvo primeramente un carácter expiatorio (para reparar las orgías paganas en honor de Juno bifronte) y después recibió el título de «Natale S. Mariae» quizá por influencia del culto mariano que floreció, gracias a los monjes bizantinos, en el Foro romano (tal vez en el s. v), en donde, sobre el templo de la «Vesta Mater» se había erigido otro dedicado a la augusta «Mater Dei». La Misa para esta fiesta era «Vultum tuum», con las oraciones propias. Posteriormente, quizás a principios del s. vi

cuando el motivo de las *Octavas Domini* comenzó a prevalecer, esta fiesta (si bien permaneció largo tiempo como fiesta local en algunas iglesias particulares) cedió el paso a la *Octava Domini* y después a la «Circuncisión».

En la Galia existía una fiesta mariana (in genere), en la segunda mitad del s. vi «mediante mense undecimo» (S. Gregorio de Tours, *De gloria martyrum*, c. 9, PL 71, 713); o sea, el 18 de enero, en relación con las celebraciones natalicias. Por influjo de la L. romana, esta fiesta pasó a ser la fiesta de la Asunción y fue trasladada al 16 de agosto, siendo enriquecida con un «Praefatio» que, habiendo sido retocado (antes del 850), pasó a formar parte del Misal (en 1095) como «Praefatio» común de las fiestas de Nuestra Señora.

También en España existía una antigua «festivitas gloriosae sanctae Mariae Virginis», celebrada como preparación para la fiesta de Navidad, o bien, en algunas iglesias, el 25 de marzo. El Concilio de Toledo (a. 656), para evitar que esta fiesta cayese en cuaresma o en el tiempo pascual, la trasladó al 18 de diciembre (Cf. Mansi, XI, p. 33).

3. *Desde el s. VII hasta nuestros días.* En la segunda mitad del siglo vii, después del 645 (puesto que falta en el «Capitulare evangeliorum» romano compuesto hacia el 645) y antes del Papa Sergio I († 701), por influencia de algunos monjes orientales refugiados en Roma en monasterios por ellos fundados, en donde seguían su rito (Cf. Antonelli, F., *I primi monasteri di monaci orientali in Roma*, en «Riv. de Archeol.», 5 [1928] 105-21), nada menos que cuatro fiestas marianas, que ya se celebraban en Oriente, eran introducidas en la L. romana y por medio de ella extendidas a todo el Occidente a instancias de Carlomagno. Estas fiestas eran: la Anunciación (25 de marzo), la Asunción (15 de agosto), la Natividad (8 de septiembre) y la Purificación (2 de febrero). La solemnidad con que eran celebradas en Roma estas cuatro fiestas marianas, fue notablemente acrecentada por el Papa Sergio I, de origen oriental, con la institución de la solemne «Ietanía» o procesión esta-

cional que desde la diaconía de S. Adriano hasta el Foro romano, con el Papa a la cabeza, llegaba a Santa María la Mayor, pasando por la Suburra (Cf. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, p. 376).

Ya en el s. ix se consagró especialmente al culto de la Virgen un día de la semana, el sábado (lo mismo que se dedica el domingo al Señor), y en el s. x se encuentran ya los primeros vestigios de un «Officium parvum» en honor de Nuestra Señora, para ser recitado el sábado, especialmente por los laicos, hasta que Urbano II lo prescribió para el coro, después del oficio divino, en todos los sábados del año.

Hacia finales del s. xiv, en 1389 (6 de abril), se extendió a toda la Iglesia la fiesta de la Visitación, celebrada ya antes en Oriente.

Hacia mediados del mismo s. xiv, la fiesta de la Concepción comenzaba a figurar (en forma oficiosa y privada) en el calendario, en el Misal y en el Breviario de la Curia Romana. Sixto IV fue el primero en reconocer oficialmente esta fiesta y en celebrarla pública y solemnemente en la misma Curia Romana, aprobando dos nuevos oficios propios y enriqueciéndolos con indulgencias (Cf. Sericoli, Ch., *Immaculata B. M. Virginis conceptio iuxta Sixti IV constitutiones* [Bibliotheca Medii Aevi, V], Sibenici-Romae 1945, pp. 57-70, 61-63, 67-68), pero sin llegar a prescribir su celebración para toda la Iglesia, lo cual realizó S. Pío V en 1568, mediante el nuevo Breviario. Clemente XI la incluyó, en 1708, entre las fiestas de precepto.

La fiesta de la Presentación de María en el templo, importada del Oriente, fue celebrada en la curia papal de Aviñón en 1373. Suprimida por S. Pío V, era restablecida e impuesta a toda la Iglesia por Sixto V en 1585.

A todas estas fiestas relativas al ciclo biográfico de María, han sido posteriormente añadidas otras relativas a los milagros y apariciones (v. *Fiestas marianas*).

También el «Ritual» abunda en ritos, bendiciones y fórmulas marianas. Hay en él unas setenta alusiones a María. En el «Pontifical» encontramos también unas veinte

alusiones marianas. Merece especial mención el rito de la bendición y consagración de las vírgenes, las cuales son encomendadas «al amor de la Virgen María Madre de Dios», admitidas en su «consorcio» y colocadas bajo su manto. Finalmente el «Breviario» está lleno de referencias y temas doctrinales marianos.

BIBL.: CABROL, F., *La Virgen María en la liturgia, en La Oración de la Iglesia* (vers. esp.), Barcelona 1912, pp. 275-90; LÉCLERCQ, H., *Marie, Mère de Dieu*, en DACL, X, coll. 2035-43; OPPENHEIM, F., *María nella Liturgia cattolica*, Roma 1944; Id., *María nella Liturgia latina*, en «Mariologia» del P. Sträter, I, Turín 1952, pp. 71-104; RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia* (vers. esp.), I, BAC, Madrid 1955, pp. 882-916; CAPELLE, B., *La liturgie mariale en Occident*, en Du Manoir, I, París 1949, pp. 215-243; ANTONELLI, F., *Call.*, VIII, col. 92-104; RAMAIOLI, A., *Presenza di Maria nella Liturgia*, en «Rivista liturgica», 41 (1954) pp. 177-94; MARTENS, Th., *Le développement liturgique et biblique du culte de la Vierge*, en «Paroisse et Liturgie», 36 (1954) pp. 225-250; FLECOATEUX, E., *Notre-Dame dans l'année liturgique*, en «La Maison-Dieu», 38 (1954) pp. 95-121; BOGNER, A., *La Madonna nella Liturgia Occidentale*, en «Mater Christi», dir. por el P. Filograssi, 1957, pp. 115-163.

II. *En Oriente.* Seis son los ritos orientales: el bizantino (o greco-eslavo), el siro-maronita, el caldeo, el armenio, el etíope y el copto.

1. *El rito bizantino.* «La liturgia bizantina —ha escrito Jerónimo Engberding— es la más intensamente mariana de todas las liturgias cristianas» (*Maria in der Froemigkeit der byzantinischen Liturgie*, en la colección «Ein Leib-Ein Geist». Einbliche en «die Welt des christlichen Ostens», pp. 37-68, Münster 1940). Para convencerse de ello basta dar un rápido vistazo al culto cotidiano, mensual y anual de los bizantinos.

1) *Culto cotidiano.* En el *Horologion* (colección oficial y resumen de los distintos libros litúrgicos que contienen el orden de las plegarias marianas) se echa de ver un continuo recurrir a la Madre de Dios. Ya al levantarse, y luego en el Oficio de la aurora (Maitines y Laudes) se comienza a invocar a la Virgen, después de la augusta Trinidad, con la siguiente fórmula: «Santo, Santo, Santo sois, oh Dios. Por la Theotókos tened piedad de nosotros» (*Horologium*, Roma 1876, pp. 136-138). No hay Hora del Oficio cotidiano en la que no figuren uno o más troparios en honor de María. En todos los himnos se la honra en

la última estrofa. También en el Ordinar de la Misa aparece continuamente María en la *proskomidé* o preparación, en *synapté* o colecta, en los *Theotókia* (la antífona, en el Tropario o *Monogénie* en los *Theotókia* de antes del *Trisagion*, el tropario mariano de antes de la consagración y en el *Apocalypsis* final o plegar de despedida (*Op. cit.*, pp. 301-303).

2) *Culto mensual.* Desde la alta Edad Media, por decreto del emperador Andrónico II Paleólogo (1282-1328) (PG 16 1095-1108) el rito bizantino consagraba culto especial de la Virgen el mes de agosto dispuesto todo él en relación con la fiesta de la Asunción: los 15 días que la preceden sirven de preparación, mientras los otros restantes no son otra cosa que una prolongación litúrgica. En nuestros tiempos la fiesta de la Asunción va precedida de un ayuno de 14 días, ya en boga en tiempo de S. Teodoro Estudita († 846), con un oficio especial para cada día en honor de la Virgen. Es mes se iniciaba en Santa Sofía el 1.º de agosto y se cerraba en Blachernes el 31.º. En los demás días la elección de las iglesias de la capital estaba reservada al arbitrio del patriarca. Este uso se mantuvo en vigor hasta la toma de Constantinopla, en 1453. Desde esta fecha la clausura se anticipó primero al 28 de agosto y después al 23.

3) *Culto anual.* El año litúrgico bizantino comienza el 1.º de septiembre, el cual lleva todavía el título de fiesta de la *Indiccion* (o nuevo año), y, con la denominación de «Sinaxis de N.ª S.ª de Miasènes», sirve para conmemorar una aparición de María que tuvo lugar en el monasterio de Miasènes, en Mileto (Armenia) en el 864. Luego viene (7 de septiembre) la *Proortia*, es decir, la Vigilia de la Natividad de la Virgen: fiesta solemne y antigua (anterior al s. vn). El 1.º de octubre se celebra entre los eslavos y rumanos la fiesta del Patrocinio de María: generalización de una fiesta bizantina de *Vestido* u *Omophorion* o *Manto de María*, que aun hoy se celebra el 2 de julio en algunas iglesias de rito constantinopolitano. El 15 de noviembre se celebra en las iglesias eslavas la fiesta de la Virgen de la «Piedad» (*Theotókos Eléousa*): el 20 de

«Vigilia de la Presentación» (de origen jerosolimitano, mencionada desde el siglo VII). El 9 de diciembre se celebra la fiesta de la Concepción (existente desde finales del s. VII hasta principios del VIII). El 26 de diciembre se celebra la *Sinaxis de la SS. Theotócos*, o sea una especie de fiesta de la «Maternidad divina» (anterior al Concilio de Éfeso). En enero, el Oficio de la «Circuncisión» está todo él lleno de la idea de la maternidad divina. El 2 de febrero se celebra el *Hypapante de N. S. Jesucristo*, que, si bien es principalmente fiesta de Cristo, lo es también, aunque secundariamente, de la «Purificación» de María. El 25 de marzo se celebra la fiesta de la «Anunciación» (s. v). El quinto martes de Cuaresma tiene lugar el Oficio del *Acátistos* (v.). En todos los Oficios de Cuaresma y Semana Santa son innumerables los troparios, que evocan de un modo impresionante los dolores inefables de la Madre del Redentor. La L. bizantina, así como asocia íntimamente a la Madre con los dolores de la pasión del Hijo, así también la asocia íntimamente con la alegría pascual del mismo. El 11 de mayo tiene lugar la «Dedicación mariana de Constantinopla», aniversario de la fundación de la ciudad hecha por Constantino, el 11 de mayo del 330 (Cf. Lathoud, D., *La consécration et la dédicace de Constantinople*, en «Echos d'Orient», 23 [1924] páginas 289-314; 24 [1925] pp. 180-201). «La reina de las ciudades —así se canta en las Vísperas— dedica su fundación a la reina de la creación; porque es en Ella en quien encuentra su apoyo» (*Ménéés*, ed. griega de Roma, 1899, pp. 77-78; *Horologion*, Roma 1876, p. 194). El 2 de julio se celebra la «Deposición del vestido (o Maphorion) de la *Theotócos*» en la iglesia de Blachernes, y el 31 de agosto, la «Deposición del cinturón de la *Theotócos*» en la iglesia de Calcopratia. El 15 de agosto se celebra la «Fiesta de la Dormición» o Asunción, la más solemne entre las fiestas de María (instaurada en Jerusalén a principios del s. VI).

BIBL.: SALAVILLE, S., *Marie dans la liturgie byzantine ou grec-slave*, en Du Manoir, I, París 1949, pp. 249-326; ENGBERDING, G., O. S. B., *María nella pietà delle liturgie orientali*, en «Mariologia» del P. Sträter, I, Maricú, 1952, pp. 111-128.

2. *El rito siro-maronita*. 1) *Culto cotidiano*. Hácese repetidas veces mención de Nuestra Señora, ya en la Misa, ya en el Oficio. En la Misa de la L. siríaca se la menciona en la incensación después de la preparación de las oblatas en el Ofertorio; en la fracción del pan, en la distribución de la comunión y al final de la Misa. En el Oficio divino de cada día, a María se la menciona en Vísperas (*Ramsó*), en Laudes y Prima (*Safro*), en el primer nocturno de Maitines (*Lilyo*) y al final de Maitines con la recitación del «Magnificat». En la L. maronita se recuerda a María en la pre-Misa. en la plegaria litánica (*Sedro*), en Laudes (el miércoles y en los días de sus fiestas), en varios himnos (especialmente en la procesión del Evangelio). Todas las anáforas (= Canon) de la Misa hacen mención de la Virgen entre la anámnesis y la epilepsis. En el oficio cotidiano las últimas estrofas de los versículos de los salmos (1, 40, 118 y 116) son siempre reservadas a Nuestra Señora, a los Santos y a los difuntos. Nuestra Señora es, además, mencionada en el primer nocturno de Maitines (reservado enteramente para la Virgen), en Laudes y Prima (*Safro*).

2) *Culto semanal*. El miércoles de cada semana está particularmente consagrado a María, porque, según la tradición siríaca, el miércoles sería el día del nacimiento y de la dormición (muerte) de María.

3) *Culto anual*. El período del año litúrgico que precede a Navidad (25 de diciembre) se llama «Anunciación», y en seis dominicas sucesivas comprende el anuncio del nacimiento del Precursor a Zacarías, la anunciación del nacimiento de Jesús a María, la visita a Santa Isabel, el nacimiento del Precursor, la revelación de la concepción virginal a S. José y la genealogía del Salvador. Las fiestas anuales fijas son: la Concepción de la Virgen (8 de diciembre), la Natividad de la Madre de Dios (8 de septiembre), la Presentación de María en el templo (21 de noviembre), la Anunciación (25 de marzo), las Felicitaciones de la Madre de Dios (26 de diciembre), la Presentación de Jesús en el templo (2 de febrero) y la Asunción (15 de agosto).

En la iglesia siríaca figuran, además, las fiestas de N.^a S.^a de las Semillas (15 de enero), de N.^a S.^a de las Espigas (15 de mayo), de N.^a S.^a de la Vid (15 de agosto) y la fiesta de la Dedicación de la primera iglesia a María (15 de junio). Por otra parte, en la iglesia maronita, además de la fiesta de N.^a S.^a de las Mieses (15 de junio), se celebran las fiestas de la Visitación, de N.^a S.^a del Carmen (16 de julio), de los Desposorios de María (30 de septiembre) y de N.^a S.^a del Rosario (primera dominica de octubre).

BIBL.: DOUMITH, M., *Marie dans la liturgie syro-maronite*, en Du Manoir, I, París 1949, pp. 329-340.

3. *El rito caldeo*. 1) *Culto cotidiano*. En la Misa, antes del «Credo», el sacerdote inicia el canto de la memoria de los Santos, mencionando ante todo a la Virgen. Y en el Oficio, la Virgen tiene una parte bastante considerable, particularmente en los himnos. Durante la semana, en las tres tardes del lunes, martes y jueves, después de las dos estrofas a Dios y a Cristo, hay una fervorosa invocación a María. Diariamente, mañana y tarde, se dedica a María, en los himnos a los mártires, una estrofa que precede a la dedicada a la Santísima Trinidad.

2) *Culto anual*. Incluso entre los mismos nestorianos, se celebran anualmente tres fiestas: la de las «Felicitaciones» con la Virgen madre (26 de diciembre), la de Nuestra Señora protectora de las semillas (15 de mayo) y la de la Asunción (15 de agosto). Después del retorno a la Iglesia católica, los caldeos han añadido otras cuatro fiestas: la de la Anunciación (25 de marzo), la Visitación (21 de junio), la Natividad de María (8 de septiembre) y la Inmaculada (8 de diciembre).

BIBL.: MASSONAT, A. M., O. P., *Marie dans la Liturgie Chaldéenne*, en Du Manoir, I, París 1949, pp. 343-351.

4. *El rito armenio*. 1) *Culto cotidiano*. La Misa se inicia con la invocación a la Madre de Dios. El sacerdote, en efecto, después de la señal de la cruz, dice así: «Y por la intercesión de la santa Madre de Dios recibid, oh Señor, nuestras peticiones y salvados»; y el diácono responde: «La

santa Madre de Dios y todos los Santos sean intercesores junto al Padre.» Nómbrase también a María en el «Credo». En el Prefacio se la llama «instrumento de la economía divina», y se asegura que Dios, supremo Arquitecto, por medio de la encarnación realizada en el «seno de María», «transformó la tierra en cielo». También en el Trisagio se hace una llamada a la intercesión de María, mientras en el «emento» se la nombra en primer lugar.

También el Oficio divino cotidiano, en sus fiestas fijas, está embellecido con expresiones de confianza en María, casi en todas las horas. Otro tanto hay que decir del «Ritual» (Cf. Isserverdentz, F., *The Armenian Ritual*, Venecia 1876), en la administración de los sacramentos y de los sacramentales, en las plegarias y en los cantos litúrgicos contenidos en el Hymnodium (Charagnotz).

2) *Culto semanal*. Los miércoles de cada semana, lo mismo que entre los siro-maronitas y entre los caldeos, el Oficio divino menciona de una manera especial a María.

3) *Culto anual*. Los armenios celebran las siguientes fiestas fijas: la Natividad, la Presentación, la Purificación; y las siguientes fiestas móviles: la Asunción (la dominica más próxima al 15 de agosto), la Traslación del Velo de la Madre de Dios (sexta dominica después de Pentecostés), la Traslación del cinturón (tercera dominica del período de la Asunción).

BIBL.: TEKEGAN, V., *La Mère de Dieu dans la liturgie arménienne*, en Du Manoir, I, París 1949, pp. 355-361.

5. *El rito etíope*. Procede del alejandrino y está en lengua Ge'ez (una lengua semítica usada en Etiopía antes del s. XVII).

1) *Culto cotidiano*. Nada menos que nueve veces, en diversas circunstancias, con expresiones llenas de poesía, se hace mención de María en las partes fijas de la Misa. Los etíopes tienen dos anáforas enteramente marianas: una atribuida al abad Ciríaco (de principios del s. VI), que está todavía en uso en las fiestas de la Virgen; y la otra compuesta por el abad Ghiorghis, y de la que se dice que fue dictada por la Virgen, cuyo título es «Perfume de

santidad» (por las palabras con que comienza) y en la cual se saluda a la Virgen como «centro del universo», «seno más amplio que el cielo» y «rostro más resplandeciente que la luz del sol», como «pozo de este vino [eucarístico] y cestito de este pan» (Cf. Harden, J. M., *The Anaphoras of the Eriopic Liturgy*, 1938).

También en los oficios cotidianos, los etíopes no recitan una Hora o un nocturno del Oficio divino sin cantar, al menos, un «Thotókion» compuesto en tiempos muy antiguos (Cf. Burmester, O. H. E., *The Canonical Hours of the Coptic Church*, en «Or. Christ. Per.», 2 [1936] pp. 78-100). Hay un libro entero llamado *Theotókia*, dividido según los siete días de la semana, que contiene únicamente himnos marianos.

2) *Culto mensual*. Los coptos y los etíopes celebran una fiesta en honor de Nuestra Señora el 21 de todos los meses del año.

3) *Culto anual*. Son muchas las fiestas marianas que tienen los etíopes. Cuéntase en la crónica del rey Zara Yakob (1441-1468) que después de una victoria «dispuso que las 32 fiestas marianas se celebrasen con exacta puntualidad, lo mismo que los domingos...», bajo pena de excomunión» (Cf. *Les Chroniques de Zara Yakob et de Baeda Mâyâm*, éditées et traduites par J. Perruchon, 1893, p. 75). Las principales son: el 10 *Maskaram* (7 de septiembre juliano), fiesta de la *Saydnâyâ* para celebrar un milagro de Nuestra Señora; el 21 *Tequemt* (18 de octubre), fiesta de la Virgen «Jardín de mirra y canela»; el 6 *Hedâr* (15 de noviembre), fiesta llamada de *Qesquâm* relativa a un célebre santuario; el 3 *Tâhsâ* (29 de noviembre), fiesta llamada *Baatâ* (= su entrada), o sea, de la Presentación de María en el templo; el 22 *Tâhsâs* (18 de diciembre), fiesta de la Anunciación; el 21 *Ter* (16 de enero), fiesta de la *Eraftâ* (= su reposo), es decir, tránsito o muerte de María; el 16 *Yakâtît* (10 de febrero) se festeja el *Kidâna Mehrat* (= pacto de misericordia, esto es, la promesa que le habría hecho el Señor de salvar del infierno y de recompensar a todos los que la hubiesen honrado); el 29 *Magâbit* (25 de marzo), fiesta de la Anunciación que coincide

con la de la Encarnación; el 1.º *Gembôt* (26 de abril), fiesta llamada *Ledatâ* (= su nacimiento); el 21 *Gembôt* (16 de mayo), fiesta llamada *Dabra-Metmâg* en recuerdo de una aparición de la Virgen; el 7 *Sanê* (1.º de junio) es comúnmente la reapertura de la iglesia de Zâwelâ, en El Cairo, dedicada a María; el 8 *Sanê* (2 de junio), dedicación de la iglesia llamada *Mehsâb* y fiesta llamada *Za-anquea Waldâ Mây* (el agua que hizo manar su Hijo en su retorno de Egipto); el 21 *Sanê* (15 de junio), fiesta de la construcción y dedicación de las iglesias marianas de todo el mundo; el 7 *Nahasê* (31 de julio), fiesta de la Concepción de María; el 16 *Nahasê* (22 de agosto), fiesta de la Asunción.

BIBL.: NICOLLET, G., *Le culte de Marie en Ethiopie*, en Du Manoir, I, Paris 1949, pp. 365-413; VAN LANTSCHROOTS, O. Praem., *Le culte de la Sainte Vierge chez les Coptes*, en «Alma Socia Christi», V; De B. V., *María penes Ecclesias Orientis*, Roma 1952, pp. 103-108.

6. *El rito copto o alejandrino*. Es una forma de la primitiva liturgia griega de Alejandría, en lengua copta (una lengua derivada del antiguo egipcio con mezcla de griego).

1) *Culto cotidiano*. En la Misa de la L. alejandrina se nombra a María en primer lugar entre todos los Santos y en la fracción de la hostia, antes del «Pater noster». En la Conmemoración, María es presentada como «Aquella que está llena de gloria, que ha sido siempre Virgen, Santa María, la Santa Madre de Dios». Poco después se implora su intercesión (Cf. King, A. A., *The New Ethiopic Missal*, en «Eastern Churches Quarterly», 6 [1946] pp. 464; *ibid.*, p. 466). Son bellos el saludo y las invocaciones a María durante la incensación (*Ibid.*, pp. 438-439).

Se conmemora y se invoca también a la Virgen en cada ceremonia y en cada hora canónica del Oficio (Cf. Abba Alexander, *Devotion to Our Lady in the Coptic Rite*, en «Eastern Churches Quarterly», 7 [1948] pp. 404-408). En todas las ceremonias se piden todas las bendiciones y todos los favores por medio de la intercesión de la Madre de Dios (*Ibid.*, p. 408). La imagen o icono de la Virgen (como en otros ritos

orientales) es incensada durante las sagradas funciones.

2) *Culto mensual*. Un mes entero, el de *Kialk* (diciembre), está consagrado por los coptos al culto de María. El libro litúrgico que lleva el título *Kitâb al absalmûdîah al muqaddasah al Kiâhkiâh* (el libro de la santa salmodia de *Kiahk*, El Cairo 1921), compuesto en la Edad Media, trata exclusivamente de María y es un auténtico poema mariano. Durante los oficios de este mes, todos los fieles entran con gravedad en la iglesia, se postran delante del altar, recitan profundamente inclinados sus plegarias privadas, besan la tierra y se van a su puesto. Durante el canto del oficio, bajo la presidencia del párroco, los fieles más instruidos se presentan por turno delante del púlpito para cantar o recitar durante varias horas las alabanzas de María. El sábado dura toda la noche este canto mariano.

Además los coptos, el 21 de cada mes, conmemoran a María en memoria de su muerte, que, según ellos, habría acontecido el 21 *Tûbah* (29 de enero). En un menologio de 1250 se dice el 21 *Bâbah*: «La Santa Virgen en todo el mes» (Cf. *Les Ménologes des évangeliaires coptes-arabes*, ed. Nau, F., en PO 10, p. 190).

3) *Culto anual*. El año litúrgico comienza el 1.º de septiembre. Las fiestas propiamente marianas de los coptos son seis: cuatro principales: la Natividad (20 de septiembre), la Presentación en el templo (12 de diciembre), la Dormición (29 de enero) y la Asunción (22 de agosto), que es la más solemne; y dos secundarias: la Concepción (12 de agosto) y la Anunciación (7 de abril = 25 de marzo antes de la reforma gregoriana). A estas fiestas estrictamente marianas se juntan muchas otras que son comunes con las de N. S. Jesucristo y muchísimas otras que conmemoran la dedicación de las iglesias erigidas en honor de María.

BIBL.: GUMBRINGER, C., O. F. M. Cap., *Mary in Eastern Liturgies*, en «Mariology» del P. Carol, I, 1954, pp. 210-215; GAMBERARDINI, G., O. F. M., *Marie dans la Liturgie Copte*, en Du Manoir, V, Paris 1958, pp. 77-116.

LORENZO DE BOLONIA. — Célebre teólogo de la orden de los Siervos de María,

de la segunda mitad del s. XIV. Se graduó en la Universidad de París. Hacia el año 1376 fue elegido obispo de Traù en Dalmacia; en 1399 era obispo auxiliar de Trento. Murió hacia este mismo año. Dejó un Comentario a los cuatro Libros de las Sentencias. Por la abundancia de su doctrina fue llamado «Opimus», «Doctor ordinatissimus». En el ya mencionado Comentario defendió denodadamente, con varias razones, la Inmaculada Concepción de María.

BIBL.: BERARDO, S. M., O. S. M., *L'Immacolata negli scritti del M. Lorenzo da Bologna*, en «Paestra del Clero», 4, 1949, pp. 225-228; ROSCHINI, G., *I Servi di Maria e l'Immacolata*, Roma 1955, pp. 13-17.

LORENZO (S.) DE BRINDIS. — Nació en Brindis en 1559, de la familia Russo. A los 13 años lo llevaron a Venecia, donde quedó bajo el cuidado de un tío sacerdote. A los 16 años ingresó en los capuchinos de Verona. Ordenado de sacerdote en Venecia en 1582, tuvo varios y altos oficios hasta el de Ministro General. Ejerció siempre y en todas partes, con admirable eficacia, el ministerio de la palabra. Dominaba muchas lenguas y tenía un conocimiento portentoso de las Sagradas Escrituras. Entre sus obras, contenidas en 15 volúmenes (Tip. del Seminario, Padua, 1928-1956), hay un riquísimo «Mariale» que tal vez reivindicó el primer puesto entre las obras mariológicas de los ss. XVI-XVII. Murió en Belén (Lisboa) el 22 de junio de 1619. Juan XXIII lo declaró «Doctor de la Iglesia», *Doctor Apostolicus*, mediante la Carta apostólica *Celsitudo ex humilitate* del 19 de marzo de 1959 (*AAS* 1959, pp. 456 ss.).

Una publicación italiana del «Mariale» se encuentra en la colección «I Classici Mariani», publicados por la «Libreria Editrice Mariana» de los Siervos de María, vol. I, *La Vergine nella Bibbia*, XIX-381 páginas; vol. II, *La Madonna nell'Ave Maria* e nella «Salve Regina», XXII-167 páginas; vol. III, *Le feste della Madonna*.

BIBL.: JÉROME DE PARIS, O. F. M. Cap., *La doctrine mariale de S. L. de B.*, Etude théologique, Roma-Paris 1933; ROSCHINI, G., O. S. M., *La Mariologie de S. L. da B.*, en «Miscellanea Laurentiana», 11, Padova 1951; DOMINIC OF HERRON, O. F. M. Cap., *The heavenly Queenship of Gads Virgin Mother according to St. L. of B.*, en «Collect. Franc.», 24 (1954) páginas 303-328; CLEMENTE DA S. MARIA IN PUNTA, O. F. M. Cap., *S. L. da B. teologo dell'Immacolata*, en

«Regina Immaculata», Roma 1955, pp. 397-416; PRA-DI, B., G. M. I., *La doctrina cordimariana de S. L. da B.*, en «Eph. Mar.», 7 (1957) pp. 453 ss.; P. ANDRIEN DE KRIZOVLIAN, O. F. M. Cap., *Marie et l'Église dans S. L. de Brindes*, en «Et. Francisc.», 10 (1960) pp. 1-42.

LORETO. — Es el santuario mariano más sagrado y célebre de Italia y del mundo. Es como una nueva Nazaret. En la segunda mitad del s. XII los musulmanes invadieron la Galilea y destruyeron la basílica de la Anunciación de Nazaret. Entonces fue cuando la casita de la Virgen —según una antigua tradición— fue prodigiosamente transportada a Tersatto, en Dalmacia, junto a Fiume. Tres años después, el 10 de diciembre de 1294, era milagrosamente llevada, primero a una selva en Recanti (Piceno), a la propiedad privada de una tal Loreta; después fue llevada a la cima de una colina perteneciente a dos hermanos, y finalmente, a L., donde se encuentra actualmente. La Santa Casa es un pequeño edificio rectangular (con una sola puerta y una ventana). El interior mide 9,52 m. de largo por 4,10 de ancho y 4,30 de alto. No tiene cimientos. La parte superior de la pared estaba decorada con pinturas —ahora muy descoloridas— que representan a María, a Santa Catalina, a S. Jorge, a S. Antonio y a S. Luis, rey de Francia. Durante el pontificado de Clemente VIII se cerró la antigua puerta y se abrieron las tres hoy existentes, para comodidad de los visitantes. En 1921, un incendio destruía la antigua imagen de madera de Nuestra Señora, la cual era sustituida por una exacta reproducción, bendecida por Pío XI y coronada por él mismo con una corona de oro engastada en perlas, y luego llevada solemnemente a L.

En 1468, por orden de Paulo II, se comenzaba la construcción de la actual basílica (95 m. de largo), con tres naves, que cubre con su grandiosa cúpula la Santa Casa. La construcción, obra del arquitecto Marino di Marco da Zara, quedaba terminada, en sus partes esenciales, en 1471. La cúpula octagonal era erigida sobre ocho pilastras por Julián Sangallo, de 1498 a 1500. En 1531 se comenzaba a cubrir la Santa Casa con el mármol que la rodea, sin ado-

sarse a ella. En 1570 quedaba terminada la fachada del santuario. A la plaza que está delante de la basílica la rodea por dos lados el grandioso palacio apostólico ideado por Bramante. El campanario surgía merced a Vanvitelli (1750-1754).

El santuario de L. ha sido meta de peregrinación de muchos grandes santos (entre los cuales S. Carlos Borromeo, S. Bernardino de Siena, S. Luis Gonzaga, S. Francisco de Sales, S. Francisco Javier, S. Alfonso de Liguorio, Santa Teresa del Niño Jesús, S. Gabriel de la Dolorosa, S. Vicente Strambi, etcétera), de reyes y de príncipes (Carlos IV, Carlos V, los Duques de Saboya, etc.) y de insignes filósofos y poetas (Descartes, Montaigne, Torcuato Tasso, Aleardi, etc.). Son numerosos y ruidosos los milagros allí realizados.

La autenticidad de la Santa Casa ha sido muy discutida en nuestros tiempos. Un examen objetivo de toda la cuestión nos induce a sacar la conclusión de que las diferentes razones aducidas por los adversarios tienen muy escaso valor, y que hay fuertes argumentos en contra, o sea, en favor de la autenticidad. La Santa Casa no tiene cimientos, no tiene forma de oratorio, sino de vivienda de pobres. Puede decirse que el hecho histórico de la traslación está suficientemente probado.

BIBL.: ANÓNIMO, *Il Santuario di L. Informazioni critico-storiche*. Loreto 1951; ANGELO M. D'ANGIARI, O. F. M. Cap., *Autenticità della Santa Casa*. Síntesis de los argumentos. Loreto 1951; HENZE, CL., C. SS. R., *Andiamo a L.*, Marietti 1954.

LOURDES. — Célebre santuario mariano situado entre las concavidades de los Pirineos, debido a las 18 apariciones de la Virgen Inmaculada a la humilde niña de 14 años Bernardita Soubirous, del 14 de febrero al 16 de julio. Las dos primeras (las del 11 y del 14 de febrero) fueron como el prólogo, una especie de toma de contacto: la Virgen apareció con una resplandeciente sonrisa, sin hablar. Desde el 18 de febrero hasta el 4 de marzo apareció trece veces, o sea, todos los días, menos dos (el 22 y el 26 de febrero). Apareció después el 25 de marzo. Las dos últimas apariciones (la del 7 de abril y la del 16 de julio) fueron como

el epílogo, el adiós: la Virgen —como en las dos primeras— se limitó a sonreír, sin hablar.

¿Qué dijo la Virgen en aquellas apariciones? En la del 18 de febrero (la tercera) la Virgen preguntó a la vidente: «¿Quieres hacerme el favor de venir aquí durante quince días?...» «Yo te prometo hacerte feliz, pero no en este mundo, sino en el otro...» En la aparición del 23 (o 24) de febrero (octava o novena), María, con el rostro triste, después de haber echado una mirada sobre el mundo, dijo: «Ruega por los pecadores.» «Penitencia, penitencia, penitencia.» En la del 25 de febrero ordenó: «Ve a beber y a lavarte en la fuente... Ve a comer la hierba que allí hay... Ve a besar la tierra como penitencia por los pecadores.» En la del 2 de marzo mandaba: «Ve a decir a los sacerdotes que hagan construir aquí una capilla.» «Quiero que se venga aquí en procesión.» En la del 25 de marzo, después de una triple invitación de la vidente a que manifestara su nombre, la Virgen, juntando las manos y volviendo los ojos al cielo, respondió dulcemente: «Yo soy la Inmaculada Concepción.» La cándida niña no entendió en absoluto lo que significaba la palabra «Concepción».

Lo que más impresionó a la pequeña vidente en las 18 apariciones con que fue privilegiada fue la belleza de la muy joven Señora que ella veía en la concavidad de la roca de Massabielle. Se presentaba precedida de una luz, toda vestida de blanco, ceñida con una faja azul que le caía hasta los pies. Un velo blanco le cubría los brazos y la espalda. Tenía entre las manos un rosario de oro con brillantes cuentas, y sobre los pies desnudos brillaban dos rosas de oro. Los ojos de la Señora eran azules, su sonrisa de una gracia sin igual. La señal de la cruz, el rezo del rosario (durante el cual la bellísima Señora solamente decía el «Gloria Patri et Filio et Spiritu Sancto»), intercambio de sonrisas y de saludos: tal es el fondo común de las 18 apariciones.

Bernardita, interrogada muchas veces sobre la belleza de la Señora que se le aparecía, no encontraba palabras o ejemplos adecuados para expresarla.

El 4 de abril de 1864 se inauguraba en Lourdes la estatua de la Virgen, obra del escultor lionés José Fabisch.

Después de una larga resistencia proveniente de los padres, de las autoridades civiles y de la autoridad eclesiástica local, el 18 de enero de 1862 el obispo diocesano, Mons. Lorenzo, aprobando las conclusiones de la Comisión por él instituida, reconoció oficialmente la realidad de las apariciones. El 4 de julio de 1866, a los 22 años de edad, vistió Bernardita el hábito de las Hermanas de la Caridad de Nevers, en donde murió trece años después, el 16 de abril de 1879, en olor de santidad. El 14 de febrero de 1925, Pío XI la declaró Beata, y el 8 de diciembre de 1933 la inscribió en el Catálogo de los Santos.

Las llamadas «masas de Lourdes» han alcanzado, con un crescendo continuo, cifras imponentes, animadas de una fe que ha hecho de L. la «ciudad del milagro».

El 19 de mayo de 1866 se abrió al culto, en presencia de la vidente, la «Cripta» capaz de contener 200 fieles, construida en la roca viva de Massabielle. El 15 de agosto de 1871 se inauguraba la «Basílica de la Inmaculada Concepción», con capacidad para un millar de personas. En agosto de 1889 se bendecía la «Basílica del Rosario», capaz de acoger a 3.000 fieles. En 1958 era consagrada por el cardenal Roncalli (luego Juan XXIII) la más gigantesca iglesia subterránea del mundo, capaz de contener a 20.000 personas, dedicada a S. Pío X, el Papa que extendió a toda la Iglesia, en 1907, la fiesta litúrgica de la Aparición de la Inmaculada en L.

BIBL.: Sobre L. se han publicado más de cuatro mil escritos. Clugnet, en su «Bibliographie du culte local de la Vierge», catalogaba, desde 1858 al 1903 (menos de 50 años), 1.544 publicaciones sobre el santuario de L. (sin contar los artículos), en francés y en muchas otras lenguas tanto del Occidente como del Oriente. La primera y más completa historia de L. («Notre-Dame de L.») es la de ENRIQUE LASSERRE, publicada diez años después de las apariciones, traducida a más de treinta lenguas y recitada muchas veces en centenares de miles de ejemplares.

Los trabajos más recientes sobre L. son: LAURENTIN, R., *Realtà de L.*, trad. ital., Turin, Marietti, 1957, 89 pp.; id., *L. Dossier des documents authentiques*, 6 vols., París 1957-1960; ROSCHINI, G., *Lourdes nel suo primo centenario*, Catania, Edic. Paulinas, 1957; BUFFON, V., *L. nel Centenario* (análisis y juicio sobre los escritos publicados con ocasión del I Centenario), en «Marianum», 22 (1960) pp. 1-175. * RUTH CRANSTON, *El Milagro de Lourdes*, trad. por el P. LÁZARO, B., O. S. B., Barcelona (1957).

LOUVEL, PEDRO. — Monje celestino, muerto en 1513. Escribió un *Traité sur les louanges et la couronne de la Vierge* (Cf. Duhr, I, art. *Célestines*, en DSp, fas. VIII, París 1938, col. 383).

LUCAS (S.). — Evangelista, médico de Antioquía y discípulo de S. Pablo (v.). En su evangelio, escrito entre el 50 y el 70 desp. de J. C., habló más que otro ninguno de María y de su función en el misterio de la encarnación. María es como la fuente de lo que él narra en el llamado «evangelio de la infancia». Dos veces, por lo menos, se refiere a recuerdos que Ella «meditaba en su corazón» (Lc. 2, 19 y 51).

S. L. completa y desarrolla los elementos contenidos ya en S. Mateo (v.) y en S. Marcos (v.). Presenta, en efecto, la genealogía de Cristo (Lc. 3, 23-38), pasando por los patriarcas, especialmente por David, hasta llegar a Adán y a Dios, con el intento de subrayar la importancia universal de la nueva creación aneja al misterio de la concepción virginal del Mesías-Dios verificada en el seno de María (1, 34-35), de la cual subraya el firme propósito o voto de virginidad (1, 34). Y al narrar el nacimiento de Cristo hace entrever al lector la virginidad en el parto (2, 7). Cuenta, además (y lo cuenta él solo), la visita de María a su prima Isabel, con el cántico «Magnificat» (1, 39-56), la circuncisión (2, 21), con la cual Jesús, sujetándose a la ley, se sometía a un rito sacrificial. Narra las dos primeras visitas de Jesús al templo, una para la presentación y purificación, con la profecía de Simeón (2, 22-39), y la segunda a los doce años, cuando se apartó de María y de José (2, 41-52). Cuenta la exclamación de una mujer del pueblo ante la sabiduría del Hijo: «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste», con la respuesta de Cristo (11, 27-28). Pero es sobre todo en la descripción de la anunciación (v.) en donde S. L. refiere la fisonomía espiritual de María, haciéndonos penetrar en su alma «llena de gracia» y, por consiguiente, llena de luz, de calor y de virtud (1, 28-36).

Una tradición no muy antigua ha hecho de S. L. el pintor de Nuestra Señora, por

lo que son muchas las imágenes a él atribuidas, entre las cuales está la de Santa María la Mayor de Roma y la de Bolonia («Nuestra Señora de S. L.»). Rafael inmortalizó esta piadosa tradición en el célebre cuadro en que pintó a la Virgen que posa, con el Niño, ante S. L. que se dispone a retratarla. Los flamencos Víctor y Enrique Dunwegge lo pintaron también sentado en actitud de retratar a la Virgen, que está sentada en el primer plano, en tanto que en el fondo se ve un angelito en actitud de ayudar a un muchacho a preparar los colores. Desde el atrio se vislumbra un camino y una fuente con una mujer cogiendo agua. Otro tanto hizo Penni (alumno de Rafael) en un cuadro de la Academia Romana de S. Lucas.

El más antiguo testimonio que atribuye a S. L. el retrato de María es el de Teodoro, Lector de la iglesia de Constantinopla, en el s. vi (*Excerpta hist. eccl.*, PG 86, 165). Por otra parte, las imágenes que suelen atribuirse a S. L., según los entendidos, son muy posteriores al tiempo del santo evangelista y pertenecen a la Edad bizantina (v. Salmon, F. R., *Histoire de l'art chrétien aux dix premiers siècles*, Lille 1891, páginas 135-136). A todo esto hay que añadir también la aversión de la primera generación cristiana (procedente del judaísmo en casi su totalidad) hacia la representación de seres animados.

BIBL.: BURROWS, E., S. J., *The Gospel in the infancy*, Burn & Oates, Londres 1940; FERRÉ, H. M., O. P., *Messianisme de la Annonciation*, en «Précis et Abrégé», 29 (1947) pp. 37-38, 55-56, 71-73, 85-89; HENZE, CL., C. Ss. R., *Lukas der Muttergottes mäter. Ein Beitrag zur Kenntnis des Christlichen Orients* (v. «Marianum»), 12 (1950) p. 130; GALLUS, T., *De sensu verborum* Lc. 2, 35, en «Biblica», 29 (1948); HERBERT, A. G., *La Vierge Marie, Fille de Sion*, en «Vie Spir.», 85 (1951) pp. 127-140; 220-239; LAURENTIN, R., *Structure et Théologie de Lc. 1-2*, Gabalda, París 1957.

LUCAS DE MONTCORNILLON. — Premonstratense que floreció en la segunda mitad del s. xii. Murió hacia 1178 (Cf. «Anal. Praemonstr.», 15, 1939, p. 147). A él pertenecen las *Moralitates in Cantica* (PL 203, 489c-584d; sobre María: 492-495), erróneamente atribuidas a Felipe de Harvengt († 1183).

LUDOVICO FRANCISCO DE ARGENTAN. — Teólogo capuchino, nacido en Argentan en 1615 y muerto en Rouen en 1680. Fue lector de Filosofía (1641), ministro provincial (1665-68, 1678-80) y predicador de fama. Entre los escritos publicados están las famosas *Conférences... sur les grandeurs de la très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu* (Rouen 1680, trad. ital. Vercelli 1778), escritas a ruegos de su amigo y admirador S. Juan Eudes (v.).

BIBL.: LEFÈVRE, P., *L'œuvre du p. L. F. d'A.*, en «Études Francisc.», 49 (1937) pp. 675-695; *Id.*, *La doctrine du p. L. F. d'A.*, *ibid.*, 50 (1938) pp. 194-219.

LUIS M. (S.) GRIGNION DE MONTFORT. — Es uno de los más grandes apóstoles marianos de todos los tiempos. Nació en 1673 en Montfort-la-Cane (hoy Montfort-sur-Meu), cerca de Rennes. A los doce años ingresó en un colegio de los PP. Jesuitas. Y en 1693 en el seminario de S. Sulpicio de París, en donde organizó la Cofradía de la Santa Esclavitud de la Virgen, con la autorización de los superiores. En 1700 era ordenado de sacerdote. Fue el apóstol de La Vendée y de Bretaña. Su arma invencible era el rosario. Su devoción preferida, verdadera arma de su apostolado, la santa esclavitud de amor a Jesús en María. En 1712 terminaba su *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen* (que permaneció escondido hasta 1842, y después fue editado innumerables veces y traducido a casi todas las lenguas), y en 1714 el opúsculo *El secreto de María*. Fundó dos familias religiosas: la *Compañía de María* y las *Hijas de la Sabiduría*. Murió en Saint-Laurent-sur-Sèvre en 1716 estrechando con la derecha el crucifijo y con la izquierda la pequeña imagen de la Virgen que le había acompañado en todos sus viajes apostólicos. Quiso ser sepultado «ad pedes Virginis».

BIBL.: LHOUMEAU, A., S. M. M., *La vie spirituelle à l'école de S. L. M. G. de M.*, Pontchâteau; PLESSIS, A., S. M. M., *Commentaire du Traité de la vraie dévotion*, Pontchâteau 1943; HELMANS, J.-M., S. M. M., *Maria's middelarschap volgens de leer van de h. L. M. G. de M.*, Eindhoven, Nederland; GIULIANI, L., *La cooperazione di Maria SS. alla nostra Redenzione e S. L. G. de M.*, en «Marianum», 10 (1948) pp. 31-64; ALONSO, J., C. M. F., *Infeccionalidad «ad intrin» e infeccionalidad «ad extrin» del Espíritu Santo: En torno a un texto famoso de S. L. M. G. de M.*, en «Eph. Mar.», 1 (1951) pp. 351-378; PLESSIS, A.,

La doctrine mariale de S. L. M. G. de M., en «Compte rendu du VI Congrès National, Rennes, 4-9 juillet 1950», Rennes, imp. Bretonne, 1951, pp. 203-212; FRISSEN, J., S. M. M., *Mission e culto singular de S. S. Virgen segundo S. L. M. de M.*, en «Alma Socia Christo», VIII, pp. 9-26; RUM, A., S. M. M., *La missione singolare della B. Vergine nella dottrina di S. L. M. de M.*, *ibid.*, pp. 1-8; HUPPERTS, J. M., S. L. M. de M. et sa spiritualité mariale, en Du Manoir, III, pp. 253-274; *Id.*, *L'Immaculée Conception dans la doctrine mariale de S. L. M. de M.*, en «Virgo Immaculata», VIII, 3, pp. 151-172; SETZER, F., S. M. M., *The spiritual maternity and S. L. M. de M.*, en «Marian Studies», III, 1952, pp. 197-207; FRIESEN, H., S. M. M., *De Materitate spirituali B. M. Virginis ad mentem S. L. M. de M.*, en «Alma Socia Christo», VIII, pp. 27-44; CUPPEN, J., S. M. M., *La consécration à la très Sainte Vierge selon S. L. M. de M. et les derniers Papes*, *ibid.*, pp. 173-191; GUINDON, H. M., S. M. M., *La coopération de la très Sainte Vierge à l'acquisition et à la distribution de la grâce selon S. L. M. de M.*, *ibid.*, pp. 66-96; FRANZI, F., *La consacrazione a Maria secondo S. L. M. di M.*, *ibid.*, pp. 149-172; GRAHAM, TH., S. M. M., *Queenship of Mary in the doctrine of S. L. M. de M.*, *ibid.*, pp. 133-148; LEDOUX, L., S. M. M., *The acquisition and the distribution of grace in the works of St. S. M. de M.*, *ibid.*, pp. 45-65; CADIEUX, L., S. M. M., *La Royauté universelle de Marie dans l'œuvre de S. L. M. de M.*, *ibid.*, pp. 97-132; HERMANS, P. J., *La corédemption de Marie selon la doctrine du P. de M.*, en «Nouv. Rev. Mar.», 3 (1955) pp. 177-189, 246-255; LE TEXIER, FR., S. M. M., *La Royauté de Marie et l'Esclavage d'après S. L. M. de M.*, en «La Royauté de l'Immaculée», Ottawa 1957, pp. 79-170; BUONDONNO, P., S. M. M., *Maria nella spiritualità di S. L. M. di M.*, en «Vita crist.», 23 (1954) pp. 583-596; VIRARD, G., S. M. M., *La dévotion mariale montfortaine, dévotion humaine et sûre*, en «Eph. Mar.», 6 (1956) pp. 331-336.

LUJÁN. — Es el principal santuario mariano de la Argentina. Se encuentra a unos 60 km. al oeste de Buenos Aires, a la orilla derecha del río L. En 1636 existía un lugar llamado «árbol solitario» y, más tarde, «Paso de la Virgen»: en este lugar pernoctaban, después de dos días de viaje, los que de Buenos Aires se dirigían a Córdoba de Tucumán. Al despuntar el alba emprendían de nuevo el camino, bordeando el río por espacio de cuatro o cinco leguas, para ir a soltar los caballos a la «Garganta de la Cruz». Cierta día, un ciudadano de Córdoba, portugués, quiso erigir una capilla en honor de la Inmaculada Concepción en un lugar llamado Sumampa. Pidió entonces a un amigo suyo del Brasil una imagen de Nuestra Señora. El amigo —no se sabe por qué— le envió dos de barro cocido en dos cajas distintas: la que representaba a la Inmaculada Concepción tenía de alto 48 cm., y ésta es precisamente la que hoy se venera en L.; la otra, que está con el Niño en los brazos, es la que hoy se venera en Sumampa (provincia de Santiago del Estero).

El que acompañaba a las dos imágenes con rumbo a Córdoba, al llegar a Buenos Aires las colocó en un carro tirado por bueyes y se unió a una numerosa caravana de otros carros. Habiendo llegado a la «Garganta de la Cruz» a la postura del sol, allí pernoctó según costumbre. Al amanecer del día siguiente unció los bueyes y, con sus compañeros, se dispuso a continuar el viaje. Pero tropieza con la sorpresa de ver que los bueyes no se movían. Redobla los esfuerzos, mas en vano. Acudieron en su ayuda otros carreteros, pero los bueyes permanecían inmóviles. Uno de los carreteros propuso el canje de la carga, y así se hizo. Apenas se puso en tierra una de las dos cajas, el carro se movió sin dificultad. Atónitos abrieron la caja y vieron que contenía una pequeña imagen de la Inmaculada Concepción. Se arrodillaron temblorosos ante la bella imagen que había mostrado de un modo tan evidente su deseo de permanecer en medio de ellos y, llenos de alegría, la condujeron a la casa del patrón del lugar, el portugués Rosendo Oramas, y le amañaron un altar.

Muy pronto llegó a Buenos Aires la noticia del prodigio, y muchos acudieron a ver y a venerar a la imagen. Para evitar que cayese en manos de los indios, cierta señora llamada Ana de Mattos quiso hacerla trasladar para tenerla bajo su custodia. Pero la imagen desapareció al día siguiente, y fue hallada en su primitivo oratorio. Este hecho se repitió por segunda vez. Entonces el obispo de Buenos Aires y el gobernador decidieron su definitivo traslado al oratorio. En 1670 la señora De Mattos hacía construir, a sus expensas, la primera capilla, a cien metros del actual santuario, que quedó ultimado en 1685.

Pronto se construyeron alrededor de la capilla algunas viviendas que dieron origen a la «Villa de L.». El rey Fernando VI, con su Carta del 30 de mayo de 1759, confirmaba el establecimiento de la ciudad y proclamaba a la Virgen milagrosa primera y verdadera Fundadora de la misma. El gobernador Andonaegui ya en 1755 decía: «En el nombre de Su Majestad, yo le doy el nombre de Ciudad de N.ª S.ª de L., re-

conociendo a esta Virgen milagrosa como su primera Fundadora.» En 1754, un rico gentilhomme español, Juan de Lezica y Torrezuri, como acto de agradecimiento hacia la Virgen de L. por su milagrosa curación, hacia construir una iglesia que duró hasta 1887, año en que se comenzó la construcción de la grandiosa basílica gótica actual, cuya altura es de 106 m., por 104 m. de largo y 66 m. de ancho. El altar central y los del transepto son de mármol blanco y de bronce dorado. En el campanario hay 15 campanas, sin contar la del reloj y las del carillón, que, para indicar las horas, tocan el Avemaría. La basílica, bendecida en 1910, fue terminada en 1930. Las paredes del santuario están cubiertas de millares de exvotos. La imagen está actualmente cubierta con un manto azul y blanco, con el escudo nacional bordado en el centro; a sus pies están dispuestos los escudos nacionales de Argentina, Uruguay y Paraguay: las tres naciones que, con la aprobación de Pío XI, se ponían bajo su protección. Las banderas de las otras naciones de América y de Europa adornan el santuario. Mantienen el culto del santuario los Presbíteros de la Congregación de la Misión.

La imagen de N.ª S.ª de L. era solemnemente coronada el 8 de mayo de 1887: León XIII había bendecido la preciosa corona y había delegado en el arzobispo monseñor Anciros para realizar en su nombre la solemne ceremonia.

El 18 de mayo de 1944 N.ª S.ª de L. era proclamada por el Gobierno Argentino Protectora de las carreteras nacionales.

La fiesta litúrgica se celebra el sábado que precede a la IV dominica después de Pascua. La fiesta del Patronato, por concesión de Pío XII, se celebra en Argentina, en Uruguay y en Paraguay el 12 de octubre.

Una imagen de N.ª S.ª de L. domina las alturas del Aconcagua (a 6.000 m.), así como la profundidad de la isla Orcodes, situada debajo del paralelo 60, en el que da comienzo el círculo polar ártico.

BIBL.: SALVAIRE, J. M., *Historia de Nuestra Señora de L.*, 2 vols., Buenos Aires 1885; SCARELLA, A., *Pequeña historia de Nuestra Señora de L.*, Buenos Aires 1945; SANTANA, C., *Reseña histórica de la Villa de L.*, 1939; DEMILLEN, H., *Historia popular de Nuestra Señora de L.*, 1946.

«LUX VERITATIS». — Encíclica de Pío XI fechada el 25 de diciembre de 1931, con ocasión del XV Centenario del Concilio de Éfeso. He aquí el esquema:

I. *Ocasión y división de la Encíclica*: El XV Centenario del Concilio de Éfeso, en el cual brillaron especialmente con todo su esplendor ante los ojos del mundo tres dogmas, de los cuales se trata en la Encíclica, a saber: 1) que en Jesucristo hay una sola persona y ésta divina; 2) que todos deben reconocer y venerar, por tanto, a la Virgen como verdadera Madre de Dios; 3) que en el Romano Pontífice reside, por divina institución, la Autoridad suprema e independiente sobre todos y cada uno de los cristianos en las cuestiones concernientes a la fe y a la moral.

II. *El primado del Sumo Pontífice*: 1) la herejía nestoriana; 2) los legados de Roma al Concilio; 3) la condenación del heresiarca Nestorio.

III. *Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre*: 1) la unión hipostática; 2) «Tú

eres Cristo, Hijo de Dios vivo» (Mt. 16, 16).

IV. *La más fulgida gloria de María*: 1) el dogma de la maternidad divina derivado del dogma de la divinidad de Cristo; 2) en qué sentido es María llamada Madre de Dios; 3) gozo de los fieles de Éfeso por la condenación de Nestorio; 4) grandeza y dignidad que proviene a María por su divina maternidad; 5) nada puede resultar más agradable a Cristo que el honor rendido a su propia Madre; 6) actitud favorable de algunos innovadores de hoy hacia el culto de María; 7) María, por haber dado a luz al Redentor del género humano, viene también a ser, en cierto modo, Madre de todos nosotros: de aquí el impulso irresistible que nos lleva a Ella.

V. *Conclusión*: Exhortación a recurrir a María para obtener ayuda en las presentes necesidades y para obtener la vuelta de los disidentes a la unidad de la fe. La Misa y el Oficio de la divina Maternidad de María fue extendido a toda la Iglesia en recuerdo del centenario efesino.

M

MAGISTERIO ECLESIASTICO (y Mariología). — Es la primera fuente (directiva, pero no constitutiva) de la Mariología, lo mismo que de la teología en general (véase *Fuentes de la Mariología*).

Respecto del M. E. hay que evitar los dos extremos: el de aquellos que lo tienen como independiente de todo y de todos (incluso de las mismas fuentes de la revelación) y el de quienes lo desprecian y no le dan importancia.

El M. E. puede ser *papal* (cuando es ejercido por el Papa) y *episcopal* (cuando es ejercido por los obispos). Ambos pueden expresarse de dos modos, a saber: de un modo solemne, *extraordinario* (el Papa con definiciones dogmáticas «ex cátedra» y los obispos con definiciones del Concilio Ecu­ménico), y de un modo *ordinario* (con documentos: por ejemplo, encíclicas). Este M. de la Iglesia es sobrenatural, como es sobrenatural la misma Iglesia, y es infalible, porque a él se prometió la perenne asistencia divina (Mt. 20, 18-20). La infalibilidad sobredicha es *personal* para Pedro y sus sucesores (los romanos pontífices). La aprobación del Papa a las decisiones de orden disciplinar tomadas por los obispos reunidos en Concilio Ecu­ménico se exige, no para que sea infalible, sino sólo para que tengan valor jurídico. Para que el Magisterio ordinario sea infalible se requiere, tanto en el papal como en el episcopal, que sea «universal».

El criterio para conocer que una verdad es enseñada por el M. E. episcopal ordinario y universal es el «consentimiento de la Iglesia», el cual puede manifestarse de dos maneras: o por medio del cuerpo docente

de la Iglesia universal, o por la universal creencia del pueblo cristiano, o sea, cuando refleja (y por tanto manifiesta) la enseñanza del cuerpo docente. Este «consentimiento» basta que se verifique en la Iglesia universal, en un momento dado en torno a alguna verdad tenida como revelada. Así, por ejemplo, en virtud de este criterio, tanto la verdad de la Inmaculada Concepción como la de la Asunción, eran ya de fe antes de que fuesen definidas como tales. La verdad de la Inmaculada Concepción era ya creencia «común» en la Iglesia desde el siglo XVI, como lo ponía de manifiesto el cardenal Cayetano (*De conceptione B. M. Virginis*, Opuscula omnia, t. II, Tract. I, Lugduni 1558, p. 164).

Los criterios para conocer la universalidad (moral) que debe tener el Magisterio episcopal ordinario para que sea infalible, están constituidos por la investigación positiva de las diferentes manifestaciones del mismo, como, por ejemplo, las cartas pastorales, los catecismos, la predicación, etc.

Al Magisterio papal universal «extraordinario» pertenecen dos verdades de fe: 1) la Inmaculada Concepción, definida por Pío IX el 8 de diciembre de 1854 (Bula dogmática «Ineffabilis Deus»), y 2) la Asunción de María en alma y cuerpo a la gloria del cielo al fin de su vida terrena (Pío XII, el 1 de noviembre de 1950).

Al Magisterio episcopal universal extraordinario pertenecen tres verdades mariológicas: 1) la perpetua virginidad⁴ de María afirmada en varios Concilios (Cf. Denzinger, nn. 13, 14, 218, 227, 255); 2) la divina maternidad de María (definida en el Concilio de Éfeso del a. 431, contra Nesto-

rio y 3) la inmunidad de María en la culpa actual venial (Cf. Denzinger, n. 1037; v. De Aldama, J. A., *El valor dogmático de la doctrina sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora*, en «Arch. Teol. Grand.», 9 [1946] pp. 53-67).

Al Magisterio «ordinario», sea papal (mediante las encíclicas), sea episcopal, pertenecen otras verdades mariológicas. El valor doctrinal de las encíclicas papales ha sido puesto de relieve por Pío XII en la encíclica «Humani Generis», en donde dice, entre otras cosas: «Y no se debe pensar que las enseñanzas de las encíclicas no requieren de suyo nuestro asentimiento, con el pretexto de que los pontífices no ejercen el poder de su magisterio supremo. En efecto, estas enseñanzas pertenecen al magisterio ordinario, al cual pueden aplicarse también las palabras: «El que a vosotros escucha a mí me escucha» (Lc. 10, 12), y de ordinario todo cuanto se propone e inculca en las encíclicas es ya, por otras razones, patrimonio de la doctrina de la Iglesia. Y si, por otra parte, los sumos pontífices manifestaban en sus actos de propósito una sentencia en materia hasta entonces controvertida, es evidente para todos que tal cuestión, según la intención y voluntad de los mismos pontífices, no puede constituir objeto de libre discusión entre los teólogos.»

No es fácil, sin embargo, determinar cuándo el M. E. «ordinario», ya papal, ya episcopal, pueda decirse «universal», al menos en un determinado momento. Es necesario, por tanto, proceder con mucha cautela.

BIBL.: ROSCHINI, G., *La Madonna secondo la fede e la Teologia*, I, Roma 1953, pp. 27-29; FRANQUESA, P., C. M. F., *Magisterio ordinario y Mariología*, en «Eph. Mar.», 4 (1954) pp. 25-66.

«MAGNAE DEI MATRIS». — Encíclica de León XIII sobre el S. Rosario, del 8 de septiembre de 1892. He aquí el esquema:

1. *Exordio y tema de la Encíclica*. Gozo del Padre Santo al hablar de María que tanta parte ha tenido siempre en su vida. Esto justifica la exhortación a celebrar con redoblado fervor el mes de octubre consagrado a la Reina del Rosario. Y, sobre todo, porque es necesario aplacar a la divina majestad ofendida de tantas maneras por la

audacia de los afligidos. El modo más eficaz para aplacar a Dios es la plegaria fervorosa, unida al deseo práctico de la vida cristiana; tanto para lo uno como para lo otro es singularmente oportuno el Rosario, como lo demuestra su mismo origen. Dirigirse a María es dirigirse a la Madre de Misericordia, siempre pronta a socorrernos; porque Ella ha tenido tanta gracia que basta para la salud de todos.

II. *Los méritos del Rosario*. Se deducen: 1) de su origen; 2) de la misma oración de que está compuesto (el saludo angélico) que recuerda su exaltación y los comienzos de nuestra salud, y, por tanto, es muy del agrado de María; 3) por la manera fácil de amaestrarnos en las principales verdades de la fe y de conservar esta misma fe, ya que el Rosario trae diariamente a la memoria el conjunto de los misterios que hay que creer; 4) por el estímulo a conformar las costumbres de nuestra vida con las normas del evangelio, estímulo que proviene del ejemplo de Cristo y de María, ejemplos de todas las virtudes, perfectamente asequibles a nuestra débil naturaleza. Ella es un modelo de virtud hecho enteramente para nosotros.

III. *Conclusión*. Exhortación al rezo del Rosario y llamamiento con motivo de su Jubileo Episcopal.

«MAGNIFICAT». — Es el himno de alabanza a Dios, entonado por María en su visita a Isabel (v. *Visitación*) después que ésta, inspirada por el Espíritu Santo, la había saludado llamándola «Madre del Señor» (Lc. 1, 46-55).

I. *Autenticidad*. Ha sido negada por Harnack y por Loisy (en «Rev. d'hist. et de littér. relig.», 1921, p. 278, nota 1) porque tres códices de la antigua versión latina de los evangelios (a, b, 1) y algún códice latino de las obras de Orígenes (PG 13, 1817), así como también alguna declaración del obispo Nicetas, del s. v (v. Morin, G., en «Rev. Bibl.», 6 [1897] pp. 286 ss.; id., *Le De Psalmodiae bono de l'évêque Niceta*, en «Rev. bénéd.», 14 [1897] pp. 385-397), lo atribuyen a Isabel, o sea, en lugar de «Et ait Maria» tienen «Et ait Elisabeth». Pero

contra estos escasos e insignificantes testimonios, están todos los otros códices del texto original griego y de las diferentes versiones. Por eso la Pont. Com. Bíblica, el 26 de junio de 1912, emitía esta decisión: «Los documentos extremadamente escasos y únicos, en los que se atribuye el M. a Isabel, no pueden, en manera alguna, prevalecer contra el testimonio concorde de casi todos los códices tanto del texto original como de las versiones, ni siquiera contra la interpretación que exigen absolutamente el contexto, espíritu de la misma Virgen y la tradición constante de la Iglesia» (Denzinger, 2158).

Según algunos, la extraña lección: «Et ait Elisabeth» de los tres códices quedaría explicada interpretando el nombre «Elisabeth» en dativo. Este nombre introducido como glosa por algún copista: «Et ait Maria Elisabeth» (= y dijo María a Isabel), bajo la pluma de otro copista posterior habría suplantado al nombre de María y habría originado la extraña lección: «Et ait Elisabeth: Magnificat...» Otros han propuesto otras hipótesis.

II. *Argumento y estructura*. Argumento del M. es la exultante alabanza y gratitud de María hacia Dios por el misterio de la encarnación verificada en Ella. No están de acuerdo los exegetas sobre la división del M.: unos lo dividen en dos estrofas (46-49, 50-55), otros en tres (46-49, 50-53, 54-55) y otros, finalmente (por ejemplo, el P. Lagrange), en cinco, a saber: 1) vv. 46-47 (María da gracias a Dios por el favor que le ha sido otorgado); 2) vv. 48-49 (María pone de relieve la grandeza de esta gloria mostrando que Ella interpreta la situación lo mismo que Isabel, la cual la ha saludado llamándola «Madre del Señor»); 3) vv. 50-51 (esta acción de Dios es obra de misericordia para con los que le temen, porque Dios aborrece a los soberbios); 4) vv. 52-53 (aplicación del principio enunciado a diversas categorías: Dios se complace en ensalzar lo que es bajo y rebajar lo que es alto; oye a los pobres y rechaza a los ricos: esta intervención de Dios en las cosas humanas la ve ya María iniciada desde entonces); 5) vv. 54-55 (esta salvación ya iniciada la conti-

nuará Dios, al acordarse de sus promesas). No sin razón alguien ha definido el M. llamándolo «el Cantar de los Cantares (Es decir, el Cántico por antonomasia) del Nuevo Testamento». Son innumerables los comentarios al M. por parte de los exegetas, ascetas y oradores. Se puede decir que cada versículo del M. es un eco de alguna frase bíblica. El M. nos muestra, por tanto, el alma de María (su mente y su corazón) nutrida y toda penetrada por la palabra de Dios, hasta el punto de hablar con el mismo lenguaje de Dios.

BIBL.: CELLINI, A., *Il M.*, en «La Scuola Catt.», 1916, II, pp. 413-425; 527-538; PIROU, L., en DBS, II, col. 1269-1297; BOVER, J., *El «M.»: su estructura y su significación mariológica*, en «Est. Ecl.», 19 (1945) pp. 31-43; HOLZMEISTER, U. S. J., *Tria cantica N. T.* (Lc. 1, 46-55; Mt. 23, 29-32), en «Verbum Domini», 26 (1948) pp. 356-364; DEHAUT, Th., O. P., *M.*, en «Vic spir.», 79 (1948) pp. 5-16; GOMÁ, Is., *El M.*, en «Ap. sac.», a. 1949, pp. 241-255; PAZZAGLIA, L., *Il M. nella poesia italiana*, en «Marianum», 11 (1949) pp. 398-406; LUCA DA CARRÉ, O. F. M. Cap., *Il «M.» in S. Lorenzo da Brindisi*, ibid., 13 (1951) pp. 176-180; GUÉRAUD DES LAURIEERS, M. L., O. P., *Magnificat anima mea Dominum*, en «Vic spir.», 83 (1950) páginas 122-126.

MARCOS (S.). — Evangelista, discípulo de S. Pedro. En su evangelio, compuesto entre el año 53 y el 61, tiene dos textos marianos: en el primero se refiere la respuesta dada por Jesús a los que habían dicho: «He aquí fuera a tu madre y a tus hermanos que te buscan» (3, 31-35); en el segundo se refiere cómo sus conciudadanos rehúsan creer en Él, por no ser otra cosa que el carpintero, «el hijo de María» (6, 3).

MARÍA. — Es el nombre de la Madre de Cristo y de todos los cristianos: «Y la Virgen se llamaba María» (Lc. 1, 27). En el A. T. este nombre lo llevó solamente una persona: María, hermana de Moisés, diez años mayor que él (Éx. 15, 20). En cambio, en el N. T., desde el tiempo de Cristo, encontramos no pocas personas con el nombre de M.

Se ha discutido mucho y se discute todavía sobre el significado de este nombre. Han sido propuestos unos setenta significados, según las distintas lenguas o raíces de las que se le hace derivar (Cf. Bardenhewer, *Der name Mariä*, Biblische Studien, t. I, pp. 1-61, Freiburg 1859). Los más importantes y mejor fundados se reducen a seis, a

saber: *bella*, *amargura* o *mar amargo*, *rebelión*, *iluminadora*, *señora* y *amada de Dios*.

La interpretación de *bella* la defiende Bardenhewer (l. c.). Precedido de Fürster, de Gildemeister, de Schaefer y seguido de Lésêtre y de Lorenzo Janssens, sostiene que el nombre de M. se deriva de la palabra *mara*, que significa pingüe, o sea, gorda, y del sufijo denominativo *am*. Pero como, según el gusto oriental, la belleza requiere como elemento la gordura, este vocablo (*maram*) impuesto a una señora viene a ser sinónimo de *bella*.

La interpretación *amargura* o *mar amargo*, dada por los antiguos rabinos, ha sido propugnada recientemente por Salvador Minocchi (Cf. *Il nome di M.*, Florencia 1897). El nombre de *Miryam*, según los antiguos rabinos, se derivaría del verbo *marar*, que significa amargo, del cual se derivó después la voz *mar*, que significa *amargura*. Tal nombre habría sido impuesto a la hermana de Moisés a causa de las tristes circunstancias del tiempo en que nació, esto es, durante la persecución de los Faraones.

Mateo Hiller dio al nombre de M. el significado de *rebelión* (del verbo *marah*, del cual viene después *Meri* = rebelión); la voz *am* no sería otra cosa que un sufijo intensivo y denominativo.

El P. Lagrange, por su parte, resumiendo una interpretación sacada a relucir por antiquísimos escritores griegos en la obra «Onomastica Sacra», ha preferido dar al nombre de M. el significado de *iluminadora*, de *or* (=resplandecer) o de *ra'ah* (=ver).

La interpretación «Señora», propuesta también por antiguos escritores griegos en la mencionada obra, atribuye al nombre de M. el origen del vocablo arameo *mār* (a), *mary* (= Señora); o bien —según S. Jerónimo— del siríaco, pero siempre con el significado de «Señora».

Según el P. Zorell, S. J., M. sería un nombre compuesto de dos palabras: la una egipcia (*myr* = amada) y la otra hebrea (*jam* = Dios). Por consiguiente, M. significaría *amada de Dios* (Cf. *Verbum Domini*, 1946, p. 257). Pero el mismo Zorell no dio después gran importancia a esta interpretación.

Es difícil decir cuál de estas interpretaciones, todas inciertas, haya de preferirse. Todas, sin embargo, convienen a la Virgen, a la «Mujer» por antonomasia.

MARIOLATRÍA. — Así llaman muchos protestantes, tanto antiguos como modernos, al culto dado por la Iglesia católica a María. No teniendo en cuenta las lógicas distinciones hechas por los católicos, condenan el culto de «dulía» (rendido a los santos) y también el de «hiperdulía» (rendido a María) calificándolo de idolátrico, ya que el culto, según ellos, sólo es debido a Dios y no a otro alguno. Además, según ellos, la Iglesia católica aplica directamente a María los atributos propios e inalienables de Dios y del Hombre-Dios. Así, por ejemplo, Lutero, en 1520, vociferaba contra los católicos porque, según él, hacían de María una diosa (*In Visitatione B. M. V.*, 1520, Werke, IV, 633 ss.). Según Calvino, la distinción entre culto de «latría» (debido a Dios solamente) y de «dulía» (debido a los santos) no sería otra cosa que una simpleza, un juego de palabras (*Harmonia Evangeliorum*, In Mt. IV, 10, Op. 45; corp. 79, 136). Otro tanto han dicho y repetido los sucesores de Lutero y de Calvino.

BIBL.: NOVON, A., S. J., *Mariolatris*, en «Dict. Apol.», I, col. 326-331; ROSCHINI, G., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, vol. II, pp. 286 ss., Madrid 1955.

MARIOLOGÍA. — I. *Definición de la M.:*

1) Definición nominal: es la ciencia que trata de María. Ha sido también llamada «Mariale» (Ps.-Alberto M., Bernardino de Bustis, etc.), «Teología Mariana» (Cristóbal de Vega), «Theotología» (De Carlo, Jannotta) y, más comúnmente, «M.», o sea, «ciencia, discurso sobre María». 2) Definición real. La definición de la M. depende del «principio fundamental de la M.» (v.), sobre el cual no hay todavía entre los mariólogos un idéntico modo de pensar, por lo menos en la manera de expresarlo. Según el primer principio por nosotros admitido (v.) la M. podría definirse: «La parte de la ciencia teológica que trata de la Madre universal.» Se dice: a) «La parte de la ciencia teológica», porque la M. es con rela-

ción a la teología lo que la parte con relación al todo. La M., en efecto, se distingue de la teología no por el objeto formal «quo» o «sub quo» (la luz de la revelación), sino solamente por el objeto material. Está unida a la Cristología (porque María es Madre física de Cristo y su asociada en la redención) y también a la Eclesiología (por ser María Madre espiritual de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo). Se dice, además: «que trata de la Madre universal»; y con esto se expresa el objeto específico de la M. (objeto material). La maternidad de María, tanto con relación a Cristo como con relación a los cristianos, ilumina y unifica todas las otras verdades mariológicas relativas a los privilegios marianos y al culto que le es debido.

II. *Excelencia de la M.* Después de Dios, después de Jesús su Hijo, Hombre-Dios, la persona más digna de nuestra atención, de nuestro estudio, de nuestro amor es María. El estudio sobre Nuestra Señora es, por consiguiente, el más excelente de todos, el más necesario y el más ventajoso. 1) Es el más excelente: esto se desprende fácilmente de su mismo objeto: María. Ella es «la obra maestra de Dios», es decir, obra en la que más notablemente resplandece la huella de la sabiduría, del poder y de la bondad infinita de Dios. 2) Es el estudio más necesario, porque está comúnmente admitido que la devoción a la Virgen, en el presente orden de cosas (orden elegido libremente por Dios), es moralmente necesaria para conseguir la eterna salvación y especialmente para conseguir la perfección cristiana. Tanto para la una como para la otra se necesita de continuo la gracia. Y la Virgen es el canal por el que pasan todas las gracias. La devoción a María es, pues, necesaria para la salvación y perfección, tan necesaria como la gracia. Pero el alma de la verdadera devoción a María es el amor; el alma del amor es el conocimiento, y el alma de todo conocimiento, por vía ordinaria, es el estudio. Es, pues, evidente la necesidad del mismo. Es también necesario estudiar a Nuestra Señora para poder defenderla de los ataques de sus numerosos enemigos. 3) El estudio es muy ventajoso. En efecto: a) nos faci-

lita el conocimiento y amor de Dios: porque en María, obra maestra de la Omnipotencia, encontramos reunidas todas las perfecciones divinas que se hallan separadas en todas las demás criaturas; b) nos facilita el conocimiento y el amor de Jesucristo: porque estando más cerca de Él que cualquier otra criatura, contiene mejor que todas ellas su semblanza y nos refleja sus perfecciones. María es el «rostro que más se parece a Cristo» (Par. XXXII, 85-86). Dios hizo a María a semejanza de Jesús, porque Jesús debía ser hecho a semejanza de María; c) nos facilita el conocimiento y el amor de la celeste doctrina de Cristo: porque María es el «compendio de la teología». Siendo, pues, el admirable compendio de todas las obras de Dios, Ella reúne en sí todo lo que se halla diseminado en toda la teología. María es el «libro de la fe». En él leemos al Verbo, Hijo del Padre, y en el Verbo, toda su divina doctrina: lo que debemos creer y lo que debemos obrar.

III. *Dos excesos que deben evitarse.* Pío XII, en el radiomensaje de apertura del II Congreso Internacional Mariológico-Mariano (24 de octubre de 1954), después de haber indicado las normas que deben seguirse en la investigación teológica del misterio de María (v. *Magisterio Eclesiástico, Biblia, Tradición*) exhortaba a evitar, en tales investigaciones, dos excesos, igualmente perjudiciales: el maximismo y el minimismo: «Observadas santamente estas normas, la M. hará verdaderos y duraderos progresos en lo que concierne a escrutar mejor cada día los oficios y dignidad de la Beatísima Virgen. Y podrá también esta disciplina avanzar por aquella recta y media vía por donde logrará evitar toda falsa exageración de la verdad y alejarse de aquellos que se sienten asaltados de cierto temor de atribuir a la Virgen Santísima más de lo justo o, según dicen con frecuencia, de sustraer algo del honor y de la confianza que se debe al divino Redentor, por el mero hecho de honrar e invocar piadosamente a su madre, pues la Bienaventurada Madre de Dios, descendiendo Ella misma de Adán, ningún privilegio ni ninguna gracia posee

que no los deba a su Hijo, redentor del género humano; por tanto, admirando y celebrando las prerrogativas de la Madre, admiramos y celebramos la divinidad, bondad, amor y poder de su Hijo, y nunca desagradará al Hijo lo que hagamos en alabanza de la Madre, adornada por Él mismo de tantas gracias. Y son tantas las que el Hijo ha concedido a la Madre, que superan inmensamente los dones y gracias de todos los hombres y de los ángeles, hasta el punto de que no puede darse nunca dignidad que exceda o iguale la divina maternidad. En efecto, María, en frase del Doctor Angélico, por lo mismo que es Madre de Dios tiene cierta infinita dignidad por el bien infinito, que es Dios (Cf. *Summa Theol.*, I, q. 25, a. 6). Y si es cierto que también la Beatísima Virgen, al igual que nosotros, es miembro de la Iglesia, no es menos cierto que Ella es miembro muy singular del cuerpo místico de Cristo» (Cf. *Doctrina Pontificia*, IV, Documentos marianos, BAC [1954] pp. 830-831). V. la Bibliografía general al final del volumen.

MARRACCI, HIPÓLITO. — Fue uno de los grandes precursores de la era mariana. Vio la luz en Torcigliano (Lucca) en 1604; en 1621 ingresaba en los Clérigos regulares de la Madre de Dios. Ordenado de sacerdote, fue destinado a Roma, a Santa María in Campitelli, donde murió en 1675. Entre sus penitentes figura el cardenal Odescalchi que fue después el B. Inocencio XI.

Puede decirse del P. M. que fue el más fecundo mariólogo de todos los tiempos, el más importante bibliógrafo mariano, el más grande historiador del culto tributado en todos los siglos a la Virgen, uno de los más eficaces promotores de la devoción mariana, el más fecundo apologista de la Concepción sin mancha y, en fin, el mártir de la Inmaculada. Su nombre constituye un verdadero jalón en la historia de la mariología en general y del dogma de la Inmaculada en especial.

El Padre M. es indudablemente el más fecundo escritor mariano de su tiempo, y se puede decir que de todos los siglos. Dejó, en efecto, más de 115 libros sobre la Madre

de Dios, escritos en un latín nítido y clasicista. Unos treinta de estos libros han sido publicados; los otros han quedado todos manuscritos en el archivo de Santa María in Campitelli y en otras partes. Es notabilísima su aportación a la bibliografía mariana. Se puede decir que él es prácticamente el más antiguo bibliógrafo mariano aun hoy citado y fácil de encontrar. Él, en efecto, concibió y después realizó su *Biblioteca Mariana*, publicada en Roma en dos volúmenes, en 1648. Es una verdadera bibliografía mariana. En ella, siguiendo el orden alfabético, da noticias bibliográficas de más de mil escritores marianos que florecieron desde el s. I al s. XVII con unas seis mil obras escritas por los mismos. Completó, además, esta su biblioteca mariana con un *Appendix ad Bibliothecam Marianam*, publicada en Colonia después de su muerte, en 1683, por el P. Ketteler. En este apéndice cataloga M. otro millar de autores con sus escritos publicados después de su *Biblioteca Mariana*. Completa, además, y rectifica indicaciones dadas ya anteriormente. A los dos trabajos sobredichos hay que añadir un tercero que ha quedado manuscrito, con el título «*Bibliotheca Purpurea Mariana*». En él están catalogados los escritos marianos de muchos cardenales.

El trabajo bibliográfico de M. se resiente, como es fácil comprender, de los defectos de su tiempo: falta de crítica, especialmente respecto de los primeros siglos, indicaciones imperfectas, etc. Eso no obstante, no deja de conservar su mérito cuando cita las obras marianas de su tiempo o próximas al mismo.

En su inagotable actividad mariana, M. había concebido también el audaz proyecto de recoger y después publicar todos los escritos marianos, desde el principio del cristianismo hasta sus días. En el manuscrito inédito titulado *Idea bibliothecae marianae* expone el plan general de la obra: 16 volúmenes (uno por siglo), subdivididos, a su vez, en varios tomos. El vasto y arriesgado proyecto no pudo realizarse sino de un modo muy fragmentario y reducido. En cinco volúmenes distintos dio a la luz pública el *Mariale* de S. Germán de Constantinopla, el *Mariale* del emperador León el Sa-

bio, el *Mariale* de Isidoro de Tesalónica, el *Mariale* de Adán, abad de Perseigne y el *Mariale* de S. José el Himnógrafo. Han quedado inéditos los *Mariales* de S. Juan Crisóstomo, de S. Juan Damasceno, de Jacobo Monje, de S. Andrés de Creta y de Jorge de Nicomedia. Es también digno de mención un «*Bullarium Marianum*», que ha quedado inédito.

Un segundo grupo de escritos marianos de M. conservan la historia del culto mariano, desde los orígenes hasta su tiempo. Es notable el método que sigue. En dos volúmenes distintos hace desfilar ante la vista del lector todas las distintas categorías de devotos de la Virgen, de todo tiempo y de todo lugar, es decir, los apóstoles marianos (los 12 apóstoles más S. Pablo, S. Lucas y S. Bernabé), los pontífices marianos (95), los obispos marianos (712), los cardenales marianos (229), los césares, o sea, los reyes marianos (194), los príncipes marianos (441), los fundadores marianos (44), las heroínas marianas, o sea, princesas ilustres devotas de María (173), los lirios marianos, es decir, las vírgenes singularmente devotas de María (173). En suma, presenta la historia no menos que de 2.276 devotos ilustres de Nuestra Señora. Tenemos aquí, en un método nuevo, apoyado en las personas, toda la historia de la devoción a María en los distintos siglos de la era cristiana. Pero carece de espíritu crítico.

Un tercer grupo de escritos es el destinado, por su propia naturaleza, a alimentar en los fieles la más tierna y sólida devoción a su madre común. A esto tiende la denominada *Polyanthea Mariana*, compuesta de 18 libros en los cuales se exponen por orden alfabético los distintos nombres de la Virgen, los más selectos encomios de la misma, sacados de los SS. Padres y de los antiguos escritores eclesiásticos. Esta obra constituye una verdadera mina para los predicadores y para los fieles. Sólo en la letra A, por ejemplo, expone 180 títulos marianos. La obra fue publicada en Colonia en 1683 después de la muerte del autor, reimpressa después en Roma en 1694, de nuevo en Colonia en 1727 y en 1866 en la *Summa aurea* de Bourassé (vols. 9-11). A ella se

refirió por extenso el P. Carlos Passaglia, S. J., al componer su obra monumental en dos gruesos volúmenes en folio sobre la Inmaculada Concepción.

Otra obra de vastas proporciones, destinada al alimento espiritual de las almas, es la titulada *Templum mysticum Salomonis veri seu Deipara in templo Salomonis adumbrata*. Se conservan siete volúmenes manuscritos conservados en el archivo de Campitelli.

Pero donde puede decirse que ardió el celo de M. fue en la denodada defensa de la Inmaculada Concepción de María y de su definibilidad como dogma de fe. Tenemos aquí una serie de escritos, unos editados y otros inéditos (unos 36).

De particular importancia para la historia del dogma de la Inmaculada es el volumen en que prueba que la Iglesia celebra en la fiesta de la Concepción la preservación de la Virgen de la culpa original, no —como querían algunos— su consagración a Dios en el momento de nacer.

Vuelve a insistir sobre este mismo argumento en el opúsculo *De legitimo fidelium sensu in ecclesiastica marianae conceptionis celebritate*. Como consecuencia de este robusto estudio de M., el Sumo Pontífice Alejandro VII —el cual lo había leído— el 8 de diciembre de 1661, con la célebre Constitución *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, declaraba que tal era precisamente el significado y el objeto de la fiesta de la Concepción.

La sobredicha Constitución —invocada e incluso provocada por M.— constituye uno de los puntos más decisivos en la afirmación del dogma de la Inmaculada. Por eso la bula alejandrina llenó de inefable alegría el corazón de M. —según lo expresa en una carta dirigida al papa Alejandro VII— y le impulsó a repetir con el anciano Simeón: «Nunc dimittis servum tuum, Domine.» Sin embargo, no le faltaron tribulaciones.

Algunos de sus escritos en defensa de la Inmaculada Concepción fueron publicados, sin él saberlo y sin el permiso del Vicegerente y del P. Maestro del S. Palacio, lo cual va en contra de las Constituciones Pontificias. Cuatro de esos escritos, abusiva-

mente publicados, llegaron muy pronto a Roma. El primero, *Fides Caietana*, fue publicado en Florencia en 1655 por Monseñor Giov. Franc. Ferentillo. En él demostraba M. que el doctísimo cardenal Cayetano había sido mal servido por sus amanuenses y había sido excesivamente con fiado en admitir ciertas autoridades contra la Inmaculada Concepción. El P. Jacinto Libello, O. P., maestro del S. Palacio, creyendo que la impresión de esta obrita habría sido procurada por el Padre M., se enojó fuertemente y le prohibió salir de casa hasta nueva orden. Pero se le restituyó la libertad tan pronto como se vio el resultado negativo del proceso.

Un segundo escrito, *Trutina Mariana*, fue publicado en Plasencia (España), en 1660, con el seudónimo de Cryptophilus Marianus, por Mons. Ludovico Crespo y Borja, obispo de la sobredicha ciudad y embajador del rey de España junto a Alejandro VII en la causa de la Concepción. En esta obrita demostraba M. que ninguno de los SS. Padres era contrario a la Inmaculada Concepción de María.

Un tercer escrito, con el título *Vindicatio S. Catharinae Senensis*, fue publicado en Pozzuoli en 1663 por don Pedro Fernández de Castro, Conde de Lemos y de Andrade. En él demuestra M. que es apócrifa la revelación atribuida a Santa Catalina de Siena, contraria a la Inmaculada Concepción. Después de estas otras dos publicaciones, impresas sin saberlo M. y sin las debidas aprobaciones, el P. Libello amenazó a M. con gravísimas penas, no excluida la prisión, si osaba imprimir cualquier otro escrito sin el debido permiso. Se le prohibió, además, presentar cualquier manuscrito suyo a quienquiera que fuere, ni siquiera para que fuera examinado.

Al llegar las cosas a este punto se publicó una obra contra la Inmaculada Concepción. Abrasado por el celo, el Padre M. la refutó inmediatamente con otra cuyo título era: *Allocutiones pacificae pro Immaculata Conceptione*. Sin saberse cómo ni cuándo, esta obra fue a dar a manos del P. Cristóbal Chaves, secretario de España, en Aracoeli, e impresa sin el debido permiso

en Bolzano, en 1664. M. fue procesado, en noviembre de 1664, y condenado, o sea, suspendido *a divinis*, excomulgado, privado de voz activa y pasiva y recluso en una cárcel secreta en el convento de Santa Maria in Campitelli durante 63 días. Se le exigió la entrega de todas sus obras, tanto impresas como manuscritas, y las cuatro ya mencionadas, impresas sin el debido permiso, fueron incluidas en el Índice de libros prohibidos. M., aunque inocente, aceptó con ejemplar humildad su cruz. Transcurridos los 63 días fue confinado en la casa de Campitelli por cuatro meses y después por otros diez más en la ciudad de Roma. Luego se le absolvió de la censura. Él declaró que se sometía a tales absoluciones, no porque creyese haber incurrido en ellas, sino por respeto a la voluntad de la autoridad eclesiástica.

Muerto Alejandro VII y habiendo subido al trono pontificio Clemente IX, acordándose M. del consejo del Espíritu Santo: «Ten cuidado de tu buen nombre», dio algunos pasos para la revisión de su causa. El S. Padre remitió el asunto al Cardenal Ottobuoni, que fue después Alejandro VIII. Éste, después de dos años y medio, obtenía de Clemente X (sucesor de Clemente IX) que se traspasara el asunto a la Congregación plenaria del S. Oficio. El Padre M., en su ejemplar respeto a la autoridad, pidió a los eminentísimos Cardenales que se uniesen para la declaración de su inocencia sin perjuicio de los jueces que le habían condenado, porque suponía en ellos buena fe y celo por la justicia. Los cardenales declararon a M. inmune de toda culpa y de toda pena y le restituyeron la plena posesión de todos sus derechos y de todos sus libros.

Este último triunfo de M. señaló, además, el pleno triunfo de la doctrina de la Inmaculada Concepción, la cual no tuvo en lo sucesivo contrincante alguno digno de nota, si se exceptúa Muratori.

M. murió santamente en 1675.

BIBL.: GUERRA, A., *Il P. I. M. dei CC. RR. della Madre di Dio*, Roma 1889; ROSCHINI, G., *Un grande precursore dell'Era mariana, il P. I. M., O. M. D.*, en «Alma Socia Christi», XI, pp. 219-232; FERRARONI, F., C. R. M. D., *Un grande innamorato di Maria SS.*, il P. I. M. (sec. XVII) *instancabile scrittore mariano*, en «Vita Cristiana», 23 (1954) pp. 597-600.

MARTINICA. — El primer obispo de esta isla de las Antillas, S. E. Mons. Leherpeur, al llegar por vez primera, en 1851, a su diócesis, hallándose en peligro de naufragio a causa de una furiosa tempestad, hizo voto de erigir una capilla a N.ª S.ª de la Liberación en la ciudad episcopal de San Pedro, si se libraba del naufragio. Atendida su súplica, cumplió el voto. La imagen era coronada solemnemente en 1868 en nombre de Pío IX. El 21 de agosto de 1891 fue destruida la capilla por un ciclón y reconstruida por el P. Mary, C. S. S. Nuevamente fue destruida por las erupciones de un volcán y reconstruida por tercera vez, en el espacio de 70 años. Es el santuario mariano más venerado de la M. De él tomó el nombre una nueva congregación de Hermanas, fundada por el P. Dubrien, C. S. S., cuya casa madre fue trasladada, en 1884, a Grenoble.

BIBL.: CABON, A., *Le culte Marial dans les Antilles et dans la Guyane Française*, en Du Manoir, V, París 1958, p. 313.

MATEO (S.).—Evangelista, autor del I evangelio, compuesto entre el 50 y el 70 d. de J. C. En su evangelio ve en la jovencita predicha por Isaías (7, 14) a María y su concepción virginal del Emmanuel, es decir, del «Dios con nosotros», por obra del Espíritu Santo (*Mt.* 1, 21; cf. *Is.* 11, 2).

MATERNIDAD DIVINA. — Es el dogma fundamental de toda la mariología. Para formarse una idea menos inadecuada de la M. D. es necesario considerarla bajo un cuádruple aspecto: dogmático, físico, metafísico y moral.

I. *La M. D. considerada bajo el aspecto dogmático.* En este primer punto —base de los otros— examinaremos el hecho, o sea, la existencia del misterio de la M. D. solamente conocible por la revelación divina. Por lo mismo expondremos el *concepto* preciso de la maternidad divina, los *errores* en contra de ella y las *pruebas*.

1. *Concepto preciso de la M. D.* Para comprender en qué sentido decimos que María Santísima es «verdadera Madre de Dios» es necesario tener presente dos ver-

dades: una de orden natural y otra de orden sobrenatural.

1) *Verdad de orden natural* (por tanto conocible con la sola razón). En todas las criaturas *la persona es realmente distinta de la naturaleza individua*. De la persona se dicen, en efecto, cosas (por ej., que *obra*, que *sufre* una acción, que es concebida, que nace, etc.) que no pueden decirse de la naturaleza individua o de alguna parte de la misma (por ej., del alma o del cuerpo). Lo que subsiste, en efecto, es la persona y no la naturaleza (aunque la persona no pueda subsistir sino en la naturaleza).

2) *Verdad de orden sobrenatural* (y por lo mismo conocible sólo mediante la revelación). La persona concebida y nacida de María no es la persona humana (subsistente en la naturaleza humana), sino *la persona divina del Verbo* (en la cual subsiste la naturaleza humana). Habiendo, por tanto, concebido María y dado a luz la persona de Dios según la naturaleza humana, es verdadera y propia madre de la persona divina, o sea, verdadera y propia «Madre de Dios». Éste es el sentido preciso de la expresión «Madre de Dios».

2. *Errores.* Todos los errores contra el dogma de la encarnación son también, directa o indirectamente, contra la M. D. Estos errores se pueden reducir a tres clases:

1) algunos, aun admitiendo que Cristo es verdadero Dios, han negado que sea verdadero hombre, porque habría habido o un cuerpo fantástico, aparente (docetas), o un cuerpo todo él de sustancia celestial (albigenses);

2) otros, por el contrario, aun admitiendo que Cristo es verdadero hombre, han negado que sea verdadero Dios (ebionitas, arrianos, racionalistas, modernistas);

3) otros, en fin, aun cuando admiten que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, han alterado la *unión* entre la naturaleza divina y humana, admitiendo en Cristo, no dos naturalezas subsistentes en una sola persona (la divina), sino o una sola persona y una sola naturaleza (eutiquianos) o dos naturalezas y dos personas, accidentalmente unidas (Nestorio, después de Diodoro y Teodoro de Mopsuestia).

3. *Las pruebas.*

1) *El magisterio eclesiástico:* verdad solemnemente definida en el Concilio de Éfeso (a. 431) contra Nestorio (v. «*Lux veritatis*»).

2) *La Sagrada Escritura.* Santa Isabel, inspirada por el Espíritu Santo —como advierte S. Lucas—, saludó a María llamándola «Madre del Señor» (Lc. 1, 43), o sea, «Madre de Dios», porque la palabra «Señor» es sinónimo de Dios en el contexto: «Se realizarán en ti todas las cosas que te han sido dichas por el Señor (Lc. 1, 45), o sea, por Dios.

Además, el ángel anunció a María que de ella sería concebido y nacería el Hijo del Altísimo (Lc. 1, 35), y S. Pablo afirma que el Hijo de Dios fue hecho (o sea, que fue concebido y nació) de una mujer (Gál. 4, 4).

3) *La tradición:* a) antes del Concilio Niceno (a. 325) se encuentran en los Padres varios títulos equivalentes al clásico y técnico de «Madre de Dios» (Theotócos) y quizás alguna vez este mismo título;

b) el primer testimonio cierto en favor de un tal término es el de Alejandro de Alejandría, en el 325 (en la *Epist. ad Alexandrum Constantinopolitanum*, n. 12, Cf. PG 82, 908 A);

c) desde el 325, el título técnico «Theotócos» comienza a ser usado con creciente frecuencia, de manera que hacia la mitad del s. IV era ya tan usado que Julián el Apóstata (363) reprendía a los cristianos porque tenían siempre en los labios el nombre de la «Madre de Dios» (S. Cirilo, *Contra Jul.*, L. III, PG 76, 924).

4) *La razón teológica* pone de relieve una triple conveniencia del sublime misterio de la M. D.: por parte de Dios, por parte de Cristo y por parte nuestra.

a) *Conveniencia por parte de Dios*, el cual ha querido reflejar en tal misterio sus más grandes atributos, o sea, la *sabiduría* (porque haciendo nacer a su Divino Hijo de una mujer, ha hecho más fácil nuestro acto de fe en la realidad de la encarnación) y su *bondad* (porque en lugar de abandonar a la mujer al desprecio que tenía merecido por haber arruinado al género humano, la ha elevado en María al más alto grado de dig-

nidad posible a la humana criatura y la ha impuesto al respeto universal).

b) *Conveniencia por parte de Cristo*, el cual no podía encontrar un medio más eficaz para atraer a sí y robar los corazones de los hombres.

c) *Conveniencia por parte nuestra*, porque con la M. D. de María, tanto la naturaleza humana (en Cristo) como la persona humana (en María) han sido elevadas al más alto grado posible de nobleza y de grandeza.

II. *La M. D. considerada bajo el aspecto físico.* Todo se puede reducir a cuatro cuestiones: dos ciertas, comúnmente admitidas, y dos libremente discutidas.

1. *Dos cuestiones ciertas, íntimamente unidas:*

1) *Primera cuestión:* «María prestó a su divino Hijo todo lo que las otras madres prestan a sus hijos.»

Nos referimos aquí al concurso antecedente, o sea, a la progresiva preparación del germen vital apto para la fecundación, así como al concurso concomitante (gestación y nutrición del germen ya fecundado) y consiguiente (parto y amamentamiento, etcétera). Es éste, en efecto, el primero y más fundamental concurso de la madre en la generación del hijo. Tal concurso consiste en esto: de la sustancia de la propia carne y mediante un proceso vital, María formó físicamente el germen (o principio positivo) que, fecundado por la virtud del Espíritu Santo (que suplió el principio viril), se convirtió en el cuerpo humano que en el mismo instante fue animado y quedó unido a la divina persona del Verbo.

2) *Segunda cuestión:* «María se hizo libremente Madre de Cristo, o sea, prestó su concurso materno para la generación de Cristo conforme a su libre consentimiento.» Esta segunda proposición está íntimamente ligada con la primera.

Esto se verifica, en efecto, en cualquier generación *humana*, que es a la vez fisiológica y moral, a diferencia de la generación *bestial*, que es solamente fisiológica y no moral, porque las bestias obran *determinadas* por los instintos. Con mayor razón, pues, se verifica esto en la generación de

Cristo. María consintió libremente (sabiendo y queriendo) tanto en la acción del Espíritu Santo como en la persona del Niño que debía existir engendrado por Ella. Nos lo declara S. Lucas (1, 28-38). La M. D., en efecto, le fue propuesta (como cosa futura), no impuesta.

2. *Dos cuestiones discutidas, íntimamente ligadas.*

1) *Primera cuestión:* «¿Es necesaria para una verdadera y propia M. D. la *elevación sobrenatural* de la potencia natural generadora de María para poder engendrar, según la naturaleza humana, la persona divina del Verbo?»

Sobre esto hay tres sentencias: una afirmativa, otra negativa y una tercera que discute.

a) El P. Silvestre Saavedra, O. d. M. (*De Sacra Deipara*, 1, d. 4, s. 1), y algunos mariólogos recientes consideran como necesaria la elevación sobrenatural de la potencia generativa de la Virgen, porque engendrar la persona divina es cosa que trasciende a la facultad de cualquier criatura y es como una participación de la potencia generadora de Dios Padre. Semejante elevación es *remota* (en virtud de la eterna predestinación a la M. D.) y es *próxima* (en virtud de la actuación de la potencia generadora por obra del Espíritu Santo).

b) El P. Lennerz (*De B. Virgine*, Romae 1957, p. 21) niega tal elevación, observando que la potencia generativa de la Virgen estaba ordenada, por sí misma, a la generación de la persona humana; pero antes de que se diese la persona humana se habría dado, en sustitución de ella, la actuación íntima de la persona del Verbo.

c) El P. Aldama, S. J. (*Sacrae Theologiae Summa*, III, 335), distingue entre el germen vital de la Virgen en cuanto producido por la Virgen y en cuanto producido por el Espíritu Santo.

Considerada bajo el primer aspecto, la potencia generadora de la Virgen tendía intrínsecamente (por sí misma) a la formación de una naturaleza humana y, por tanto, no necesitaba de elevación sobrenatural; considerada, en cambio, bajo el segundo aspecto, esa potencia tiende íntimamente a

la persona divina del Verbo, procediendo de la sobrenatural fecundación del Espíritu Santo.

En virtud de su predestinación a la M. D., de tal manera está la actividad de la Virgen en relación con la maternidad, que sin ella ni siquiera habría existido la misma Virgen. Por lo mismo, en la Virgen todo, y de una manera especial su potencia generativa, está ordenado a la persona misma del Verbo que iba a ser engendrado por Ella según la naturaleza humana. Como consecuencia de esta inefable predestinación, la potencia generativa de la Virgen es puesta en acto por obra del Espíritu Santo, ya que estaba ordenada a engendrar la divina persona del Verbo según la naturaleza humana. Esto nos parece cierto.

2) *Segunda cuestión*, íntimamente ligada con la primera: «¿Puede decirse que María es causa instrumental de la unión hipostática?»

Suárez y otros teólogos —especialmente escotistas— responden afirmativamente. Para Suárez es una sentencia «pia et probabilis». Para los escotistas es «cierta». Los tomistas, en general, responden negativamente (Cf. Roschini, *La Madre de Dios*, vol. I, p. 341).

Nosotros nos inclinamos por la sentencia afirmativa. Objeto de la tesis:

a) *Es posible:* Dios, en efecto, pudo servirse de la actividad generadora de María, como se ha servido de la actividad de otros (por ej., los sacerdotes), para elevarla a producir efectos superiores, sobrenaturales.

b) *Es admisible:* la actividad generadora de María es elevada por el Espíritu Santo (causa principal) a unirse a la divina persona del Verbo para revestirla de carne humana y a darnos así al Verbo encarnado.

BIBL.: BINKTRINE, J., *Est-ne B. M. V. causa physica instrumentalis Incarnationis Verbi?*, en «Divus Thomas» (PL.), 51 (1948) pp. 318-324; BITTREMIEUX, J., en «Eph. Theol. Lov.», 21 (1954) pp. 167-180; DELGADO-VARELA, J. M., O. d. M., *Interpretación instrumental de la d. m.*, en «Estudios», 6 (1950) pp. 427-466; DONNELLY, L., O. d. M., *Causalidad instrumental de la m. d. según Saavedra*, ibid., 9 (1953) pp. 19; 215-254; 429-473; 10 (1954) pp. 3-43. Extracto. Madrid 1953, 138 pp.

III. *La maternidad divina considerada bajo el aspecto metafísico.* La acción gene-

adora (maternidad *activa* o física) pasa; pero la relación que de ella proviene (maternidad *pasiva* o metafísica) no pasa, sino que enlaza para siempre a la madre con el hijo y es el constitutivo formal de la maternidad.

Además de semejante relación *trascendental* de María con el Verbo Encarnado (porque su misma existencia está en función de la M. D.) existe también una relación *predicamental*, constituida: a) por el *sujeto* que se refiere a otro (María, madre); b) por el *término* al que se refiere el sujeto (Cristo, hijo); c) por el *fundamento*, o sea, por la razón por la cual el sujeto se refiere al término (la generación).

Esta *relación predicamental* existente entre María y Cristo tiene cuatro notas características, o sea, es real, es *perenne*, es divina y es *única*.

1. *Relación real*. Todos admiten que tal relación de maternidad que se da entre *María* y *Cristo* es real, porque reales son las tres condiciones requeridas para que se dé una relación (*sujeto* real, *término* real y *fundamento* real).

Pero se discute entre los teólogos si la relación que existe *entre Cristo* y *María* es real o sólo de razón.

a) Escoto afirma (Cf. Koser, C., O. F. M., *De constitutivo formalit maternitatis B. M. V.*, en «Alma Socia Christi», vol. XI, Romae 1953, pp. 79-114). Suárez también afirma (Cf. *De mysteriis vitae Christi*, d. 12, s. 2). A quienes objetan que la persona divina de Cristo no puede ser sujeto de una relación real de filiación *ad extra* (sino solamente *ad intra*), los que sostienen tal opinión responden distinguiendo entre sujeto de *inherencia* y sujeto de *denominación*, y afirman que la persona divina de Cristo sería sujeto de denominación y no de inherencia en lo que se refiere a la relación real de filiación.

b) Santo Tomás niega (*S. Th.*, III, q. 35, a. 5), porque el sujeto de la relación real es la persona, y en Cristo hay una sola persona, la divina; de lo cual se sigue que la relación de filiación que reina entre Cristo y María sólo es lógica, de razón. De ahí no se sigue, sin embargo, que Cristo deje

de ser verdadero y real Hijo de María, porque María está ligada a Él por una relación real. También entre el Creador y la criatura —así explica Santo Tomás— existe una relación de sola razón; sin embargo, nadie se atreve a negar que el Creador no sea verdadero y real Creador y Señor de todas las criaturas, ya que éstas están ligadas a Él por una relación real.

Pero no puede negarse que el *cuerpo* de Cristo tenga una relación real de origen con la Virgen, por la cual fue concebido y de la cual nació, mediante una generación real.

Consecuencia: La real relación de María con Dios es la más íntima, la más excelsa, la más honorífica que una criatura puede tener con su Creador.

2. *Relación permanente*. A diferencia de la maternidad *animal*, que es *transitoria*, limitada al tiempo de la vida del hijo, más bien al solo período en que el hijo tiene necesidad de la madre, la maternidad *humana* es *perenne*, indestructible, eterna. La *razón* fundamental de esto hay que buscarla en dos inmensas diferencias que existen entre el animal y el hombre. O sea: a) mientras el animal es irracional y mortal, el hombre es racional e inmortal; b) mientras en el animal la generación es un simple hecho fisiológico, determinado por el instinto, en el hombre es, además, un hecho moral determinado por la razón. Síguese, pues, de aquí que la relación resultante de la generación es —lo mismo que las personas que la contraen— espiritual e inmortal, es decir, *perenne*.

Consecuencia: No sólo mientras vivió en la tierra, sino también ahora en el cielo, y por toda la eternidad, la relación real de madre liga a María con su divino Hijo, su corazón al corazón del Hijo.

3. *Relación divina*. El libre consentimiento de María en la maternidad divina la puso en íntima relación: a) con su Esposo, que es Dios (el Espíritu Santo); b) con su Hijo, que también es Dios. Ella consiente libremente así en la acción fecundante del Espíritu Santo como en la propia acción generadora de la persona del Verbo según la naturaleza humana. La relación que de ello resulta es, por tanto, una relación *di-*

vina (no humana), una relación que la hace rica en sentimientos divinos.

Consecuencia: Esta relación divina eleva a María a una singular unión con Dios y, por tanto, la hace partícipe, en la medida posible a una pura criatura, de la trascendente grandeza y bondad de Él.

4. *Relación única*. Ninguna otra generación, entre tantas generaciones pasadas y futuras, ha tenido ni tendrá por término a Dios mismo. Se trata, por tanto, de una relación única, singular, enteramente propia de María; de una relación cercana a la del Padre Eterno (que engendró la misma persona del Verbo según la naturaleza divina).

Consecuencia: Esta relación única, singular, que acerca a María al Eterno Padre, la eleva al mismo tiempo por encima de todo lo que no es Dios; la constituye, juntamente con Cristo, en dueña de todo: del tiempo, del espacio, de las mentes y de los corazones.

IV. *La maternidad divina considerada bajo el aspecto moral*.

Para comprender —en lo que es posible a la mente humana— la singular dignidad de la M. D. (su aspecto *moral*) es preciso considerarla bajo un triple aspecto: en sí misma, en sus consecuencias y en relación con todas las otras dignidades.

1. *La dignidad de la M. D. considerada en sí misma*. En virtud de la M. D., María: 1) adquiere una dignidad en cierto modo infinita; 2) pertenece intrínsecamente al orden hipostático.

1) *En virtud de la M. D., María adquiere una dignidad en cierto modo infinita*.

La M. D., en efecto, es esencialmente una relación real (al menos por parte de María) y la relación se especifica por su término (*S. Th.*, III, q. 2, a. 7, ad 2); y como, por otra parte, el término de una tal relación es infinito (la persona del Verbo Encarnado), de ahí resulta una dignidad en cierto modo infinita (no *simpliciter*, sino *secundum quid*, o sea, por razón de su *término*). Por tanto, para comprender toda la grandeza de tal Madre habría que comprender toda la grandeza del Hijo, lo cual es imposible. Así, pues, tal dignidad trasciende a la ca-

pacidad de nuestra mente, y con mayor razón a la de nuestra palabra, a la de nuestra alabanza. De ahí el dicho: «De Maria nunquam satis.»

2) En virtud de la M. D., María pertenece al supremo de los órdenes creados, es decir, *al orden hipostático* (es decir, al orden de la comunicación personal de la divinidad, en el cual se encuentra en primer lugar la Humanidad de Cristo).

El término «orden» expresa el puesto que deben tener varias realidades, distintas entre sí, con relación al término o fin por el cual son reducidas a unidad orgánica. Ahora hay que tener en cuenta que Dios es el fin supremo de todas las cosas por Él creadas, y que las finaliza a todas de tres maneras diferentes, que corresponden a las tres maneras según las cuales se comunica a ellas, o sea: *naturalmente* (dando y conservando el ser: orden de la naturaleza); *sobrenaturalmente* (elevando las criaturas intelectivas al orden sobrenatural: orden de la gracia) e *hipostáticamente* (comunicándose a sí mismo personalmente a la naturaleza humana: orden hipostático).

De todo esto se sigue que, así como todas las cosas han sido creadas por Dios con miras al Verbo Encarnado y para gloria del mismo (y por eso son *finalizadas* por Él), así también todas pertenecen al orden hipostático, no precisamente por sí mismas (intrínsecamente), sino en virtud de su ordenación a Cristo (extrínsecamente). María, en cambio, pertenece a este orden intrínsecamente, por sí misma, en virtud de la *conexión intrínseca necesaria* con la unión hipostática, porque su acción generadora (e incluso su propia existencia) es especificada y finalizada por la persona divina del Verbo, por Ella engendrada según la naturaleza humana. Así piensa Suárez (*De mysteriis vitae Christi*, d. 1, s. 2), seguido de los mayores teólogos. Sin María, la unión hipostática, el Verbo Encarnado no son ni siquiera concebibles en el orden presente escogido y realizado por Dios. Por esta su intrínseca pertenencia al orden hipostático, María trasciende a todas las otras puras criaturas.

2. *La dignidad de la M. D. considerada*

en sus consecuencias. Tales consecuencias pueden reducirse a dos, o sea, que la M. D. es: 1) primera raíz y fundamento de todos los singulares privilegios concedidos a María; 2) es causa en María de singulares relaciones con la Santísima Trinidad.

1) *La M. D. es la primera raíz de todos los singulares privilegios concedidos a María.* Efectivamente, se le concedieron para que fuese digna Madre de Dios, y por tanto todos se entrelazan con la M. D.

2) *La M. D. es causa en María de singulares relaciones con las tres personas de la Santísima Trinidad,* con las cuales está emparentada: a) Relaciones con la *Persona del Padre:* relación de semejanza (engendrando a la misma persona del Verbo) y relación de *singular filiación* (hija predilecta, primogénita); b) Relaciones con la *Persona del Hijo:* relación de *consanguinidad* (comunidad de sangre), de *semejanza* (la que existe entre la madre y el hijo, entre esposo y esposa) y de *dominio*, con verdadero derecho al amor, a la reverencia y a la obediencia o sujeción (en sentido amplio, no estricto) de la voluntad humana del Hijo a su voluntad en las cosas domésticas relativas a la vida corporal, por el hecho de que Él mismo gustó de sujetarse voluntariamente a su Madre (Lc. 2, 52) para darnos ejemplo de obediencia. «Que una mujer mande a Dios es una sublimidad sin igual» (S. Bernardo, PL 183, 59); c) Relaciones con la *Persona del Espíritu Santo: Templo del Espíritu Santo* (y por consiguiente, con la plenitud de sus dones) y *Esposa* del mismo (puesto que concibió a Cristo por obra de Él).

3. *La dignidad de la M. D. considerada en relación con todas las demás dignidades.* Las trasciende todas. Es superior a la dignidad: 1) del ángel; 2) del hijo adoptivo de Dios (gracia santificante); 3) del sacerdote.

1) *Superior a la dignidad del ángel,* porque ninguno de los ángeles puede decir como María a Dios: «Tú eres mi Hijo.»

2) *Superior a la dignidad del hijo adoptivo de Dios,* o sea, a la gracia santificante: a) porque pertenece al orden hipostático, superior al orden de la gracia; b) porque ser madre natural de Dios (efecto formal

de la M. D.) es cosa más excelente que ser hijo adoptivo de Dios (efecto formal de la gracia); c) porque la unión real, ontológica con Dios (que se da con la M. D.) es superior a la unión *intencional*, lógica (que se da con la gracia y con la gloria); d) porque el culto de *hiperdulia* (que se debe a María por su M. D.) es superior al de simple *dulia* (debido a los santos por su santidad y gracia). La dignidad de la M. D. es, por tanto, simplemente (*simpliciter*) superior a la gracia santificante, porque la contiene virtualmente, la exige. No obstante, la dignidad de la gracia santificante es superior, bajo cierto aspecto (*secundum quid*), a la M. D., porque *formalmente* (no virtualmente, exigentemente) hace al alma deiforme, bienaventurada. Por eso juzgamos exagerada la opinión de algunos para quienes la M. D. sería una gracia formalmente santificante (Cf. Roschini, G., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, vol. I, Madrid 1955, páginas 350-357).

3) *Superior a la dignidad del sacerdote de Dios:* a) porque María ha dado a Cristo el ser *natural*, mientras que el sacerdote le da el ser *sacramental* (que supone a Cristo *preexistente* a su acción sacerdotal); b) porque María tiene eminentemente aquellos poderes que el sacerdote tiene *formalmente* ya sobre el Cristo físico, ya sobre el Cristo místico. Por tanto, la dignidad de la M. D. supera simplemente (*simpliciter*) a la dignidad sacerdotal. Sin embargo, la dignidad sacerdotal es superior (*secundum quid*) bajo cierto aspecto (por ej., en la facultad de absolver) a la misma dignidad de la M. D. Pero hay que tener presente que la medida de las cosas se toma por lo que les conviene simplemente (*simpliciter*) y no por lo que les conviene según cierto aspecto (*secundum quid*). Por consiguiente, es inexacto el considerar la dignidad sacerdotal como superior a la dignidad de la Madre de Dios, como lo hacen S. Bernardino de Siena, Monsabré, etc.

BIBL.: BITTREMIEUX, J., *De notioné divinæ Maternitatis B. M. V.*, en «Eph. Theol. Lov.», 1924, páginas 74-78; BOVER, I., S. I., *Concepto integral de la Maternidad divina según los Padres de Efezo*, en «Anu. sacra Tarraconensia», 7 (1931) pp. 139-169; NICOLÁS, I.-M., O. P., *Le concept integral de Maternité Divine*, en «Rev. Thom.», 42 (1937-II) pp. 230-47;

RAGAZZINI, S., *La divina maternità di Maria nel suo concetto integrale*, Roma 1948; VAGAS, A., O. P., *Maternidad divina de María*, en «Unitas», 1949, todo él dedicado a la M. D.; también le está dedicado el vol. VII, 1949, de «Est. Mar.»; KOSER, C., O. F. M., *De constituto formalí maternitatis B. M. V.*, en «Alma Socia Christi», XI, pp. 79-114; MANTEAUX-BONAMY, H. M., *Maternité divine et Incarnation. Etude historique et doctrinale de St. Thomas à nos jours*, Vrin, Paris 1949, XIII-253 pp.; ALDAMA, I. A. DE, S. I., *El tema de la D. M. de María en la investigación de los últimos decenios*, en «Est. Mar.», II (1951) pp. 59-80; ACKEREN, G., S. I., *Mary's Divine Motherhood*, en CAROL, *Mariology*, II, pp. 177-227; CASTRO MENDES, A. DE, *A maternidade divina de Maria Santissima*, en «Congreso Nac. de Braga», 1954, páginas 115-232; «Mar.-St.» de 1955, vol. VI, trata todo él de la M. D.; ORTIZ DE URBINA, I., S. I., *Il dogma di Efezo*, en «Rev. ét. byz.», II (1953) pp. 233-240; FEKES, C., *La D. M.*, en STRÄTER, *Mariologia*, II, pp. 9-86; GARCÍA GARCÉS, N., C. M. F., *De integrall germanoque conceptu divinæ maternitatis*, en «Eph. Mar.», 4 (1954) pp. 369-373; HAES, P. DE, *De M. D.*, en «Coll. Mechl.», 24 (1954) pp. 596-607; PENDE, N., *La maternità di Maria*, en «Il Simbolo», vol. XII, pp. 57-68; SEBASTIÁN AGUILAR, F., C. M. F., *Dos mentalidades diversas sobre la naturaleza de la M. D.*, en «Eph. Mar.», 7 (1957) pp. 161-286; RAHNER, K., S. I., *María Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen*, Freiburg (1956) 109 pp.; BAROLOMEI, T., O. S. M., *La M. D. di Maria in se stessa e come principio della Mariologia*, en «Divus Thomas» (PL), 60 (1957) pp. 160-193.

MATERNIDAD ESPIRITUAL. — Además de ser verdadera madre física de Cristo, Hombre-Dios (maternidad divina), María es también madre espiritual de todos los cristianos, miembros de Cristo.

Se trata de un argumento de singular importancia. Dado que la M. E. de María para con nosotros es el fundamento de nuestra piedad filial para con Ella, síguese de ahí que tal piedad filial será tanto más sentida cuanto mejor sea comprendida.

Después de haber expuesto algunos *preliminares* expondremos los *fundamentos dogmáticos* (Magisterio, Escritura, Tradición y razón teológica) de la M. E. de María.

I. *Preliminares: precisiones de conceptos y de términos.* Para formarse una idea clara y adecuada de la Maternidad de María para con los hombres es necesario ante todo precisar varios conceptos y varios términos. Expondremos, pues, es decir, precisaremos los nueve puntos siguientes: 1) *Concepto* preciso de «maternidad»; 2) En qué sentido es María llamada Madre espiritual de los hombres; 3) *Cotejo* entre la M. E. y la Mediación universal; 4) La M. E. de María para con la *humanidad* e *individuos* de la misma; 5) El *término* conveniente para expresar la M. E. de María hacia los hombres; 6) El *fundamento* de la M. E. de

María; 7) La *extensión* de la M. E. de María; 8) La relación entre la M. E. de María y la M. E. de la Iglesia; 9) *Actitud* de los católicos, de los protestantes y de los ortodoxos frente a la M. E. de María.

1. *El concepto preciso de «maternidad».* El término «madre» puede ser tomado en tres sentidos: propio, metafórico y jurídico.

Madre, en *sentido propio*, es esencialmente aquella que, a través de la generación, coopera a transmitir la vida, específicamente semejante a la que ella posee. Las demás funciones maternas (nutrición y educación de la prole) son secundarias y accidentales y pueden ser ejercidas también por otros, además de la madre.

En *sentido metafórico*, impropio, es llamada madre la que nos ha engendrado sólo metafóricamente, y no propiamente. Así, por ejemplo, damos el título de «madre» a la patria, es decir, al país en que hemos nacido. Llamamos «madre» también a una mujer que, sin ser nuestra madre, nos ama «como una madre».

En *sentido jurídico*, una mujer puede ser llamada «madre» por dos títulos: *por adopción* (cuando adopta por hijo a un niño engendrado por otros), *por donación* (por ej., cuando el padre natural confía el hijo a una mujer, a fin de que ejerza sobre él los oficios de madre) y *por federación* (por ej., la suegra, que por afinidad es llamada «madre»). En estos tres casos de maternidad jurídica se excluye la *generación* (requisito esencial para tener una madre en sentido verdadero y propio) y sólo queda el ejercicio de los oficios maternos (nutrición, educación, etc.).

2. *En qué sentido es llamada María madre espiritual de los hombres.* María es llamada «madre de todos los hombres», no en sentido metafórico, ni siquiera en sentido jurídico (en su triple forma), sino en sentido *verdadero y propio*, o sea, en el sentido de que ha cooperado, por medio de una verdadera generación, a comunicarnos la vida, no la vida de la naturaleza, sino la de la gracia (participación misteriosa, pero verdadera de la vida y naturaleza divina).

El hombre —como es sabido— fue creado por Dios con la vida sobrenatural de

la gracia; debido al pecado perdió esa vida para sí y para todos sus descendientes (de los cuales era cabeza). La misión de Cristo y de María fue precisamente la de redimir, es decir, de regenerar a la humanidad para la vida sobrenatural de la gracia, perdida con el pecado, mediante la encarnación, la pasión y muerte. Esta restauración de la vida espiritual es llamada regeneración, renacimiento (Jn. 3, 5; 6-7). La vida de la gracia que de Ellos dimana a los hombres fue por Ellos merecida y, por consiguiente, es algo propio que Ellos nos transmitieron.

Se puede preguntar si por el hecho mismo de que María es «Madre de Cristo», es decir, si en virtud de la sola maternidad divina (de la encarnación) podemos llegar a la conclusión de que Ella es también, de una manera completa, en sentido estricto, madre de todos los cristianos, de todos aquellos a quienes Cristo ha regenerado para la vida sobrenatural de la gracia. Responden afirmativamente a esta pregunta el P. M. Llamera, O. P. (*La maternidad espiritual de María*, en «Est. Mar.», vol. 3, Madrid 1944, pp. 73-78), y el P. Bernard, O. P. (*Le mystère de Marie...*, París 1933, pp. 21-30), el P. Simonim, O. P. (*La Médiation mariale ou Maternité spirituelle de Marie?*, en «La vie spirituelle», vol. 38 [1934] pp. 99-100), etc. El P. Llamera funda su respuesta afirmativa sobre dos argumentos: sobre la maternidad divina y sobre la plenitud de gracia que se deriva de la misma. El primer fundamento —según el P. Llamera— está constituido por la maternidad divina. Razona así: «La encarnación constituye a Cristo en Cabeza de los hombres y a éstos en miembros suyos incorporándolos y regenerándolos en Él»; «María, por su maternidad divina, es causa eficaz e inmediata de nuestra incorporación y regeneración en Cristo» (art. cit., p. 91). Cristo, en efecto, queriendo satisfacer *ex toto rigore iustitiae*, para redimirnos debía ante todo constituirse en parte de la familia humana para asumir, ante Dios, su representación jurídica. Eso lo hizo mediante la encarnación que le constituyó hermano de los pecadores, y por consiguiente, su representante ante Dios. Según esto, como la encarnación se obtuvo

mediante la maternidad divina, también en virtud de la maternidad divina han sido incorporados los hombres a Cristo y sobrenaturalmente regenerados en Él.

Contra este razonamiento se puede alegar (Cf. Sebastián, W., *The Nature of Mary's Spiritual Maternity*, en «Mar.-St.», 3 [1952] pp. 30-34) que el concepto de Cabeza de la humanidad, según el Angélico (S. Th., III, q. 8, art. 1) supone una triple prioridad sobre los miembros: de dignidad (o de orden), de perfección, de virtud (o influjo). Las dos primeras prioridades (la de dignidad y la de perfección) son inseparables de la unión hipostática y, por consiguiente, están incluidas en la encarnación, la cual se da mediante la maternidad divina. Pero la tercera (el influjo sobre los miembros de su cuerpo místico) no se da adecuadamente en virtud de la encarnación, sino en virtud de la redención. Indudablemente, de la unión hipostática procede la plenitud de la gracia en Cristo y de esta plenitud la gracia capital de Cristo. No obstante, hay que tener presente que esta gracia capital («gratia capitis») en virtud de la encarnación sólo se da en *acto primero*, es decir, en cuanto significa la *capacidad* de influir en los miembros de su cuerpo místico, mas no en *acto segundo*, o sea, en cuanto que *realmente* influya en los mismos. Para que se efectúe este influjo, a la gracia capital hay que añadir otro elemento: el sacrificio de la cruz, porque sin él la humanidad no es todavía regenerada a la vida sobrenatural de la gracia, y, por consiguiente, el influjo de su gracia capital no se extiende todavía por los miembros de su cuerpo místico. Por lo mismo, Cristo, como Cabeza en *acto primero* (o sea, *de iure*), viene a ser *representante* del género humano que como tal *puede* satisfacer por él en todo rigor de justicia. Pero como Cabeza en *acto segundo* (o sea, *de facto*) influye efectivamente en los miembros de su cuerpo místico, en toda la humanidad, regenerándola con su muerte salvadora para la vida sobrenatural de la gracia, pues sólo entonces se realiza (con la redención) la regeneración espiritual de la misma.

Por consiguiente, sólo la encarnación, sin

la redención (sin la muerte salvadora del Verbo encarnado) no regenera sobrenaturalmente, de un modo adecuado, a la humanidad. Síguese, pues, de ahí que la sola maternidad divina, paralelamente, no basta para constituir a María en Madre espiritual de la humanidad en sentido estricto, o sea, de una manera directa e inmediata. Para que la Virgen pueda llamarse Madre espiritual de los hombres en sentido estricto, de una manera directa e inmediata, es necesario que a la maternidad divina se una la corredención, su participación inmediata en el sacrificio redentor y regenerativo del Hijo, su cooperación inmediata al cumplimiento de la redención (y no solamente al principio de la redención, o sea, a la encarnación).

El segundo argumento del P. Llamera está fundado en la «plenitud de gracia» de María. «María —dice— fue llena de gracia en razón de su maternidad divina. La plenitud de gracia de María derivada de la divina maternidad la habilita y la constituye formalmente en madre de los hombres» (art. cit., p. 110). Contra este argumento puede alegarse que si es verdadero que María fue llena de gracia por razón de su maternidad divina, no es igualmente verdadero que fuese formalmente constituida por madre de los hombres a causa de la misma plenitud de gracia (Cf. Sebastián, art. cit., p. 28). En efecto, la plenitud de gracia (procedente, en María, de la divina maternidad) la hacía *apta* para hacerse formalmente madre espiritual de los hombres y para volcar sobre ellos la plenitud de su gracia, pero no la constituía como tal *en acto*. Se requería en María la corredención y la asociación al sacrificio salvador de Cristo, sacrificio que Él inició en Nazaret al *entrar* en el mundo (Hebr. 5, 5-10) mediante Nuestra Señora y que consumó en el Calvario, con su muerte de cruz, en presencia de María y con su cooperación, poco después de haberla proclamado madre espiritual de toda la humanidad. Mediante la pasión de Cristo y la compasión de María, la humanidad fue plenamente regenerada para la vida sobrenatural de la gracia (Cf. Card. Lépicier, *Tractatus de Beatissima Virgine Maria, Matre Dei*, ed. 5.ª, Romae 1926, p. 455). Por consi-

guiente, la corredención inmediata, es decir, la asociación al Redentor en la regeneración sobrenatural de la humanidad, constituye a María, en sentido estricto, de un modo pleno y perfecto, en madre espiritual de los hombres. Más aún; es el acto la función principal de la M. E. de María. En pocas palabras: así como Cristo se convierte en Cabeza de la humanidad radicalmente (inicialmente) con la encarnación y formalmente con la redención, así María se convierte radicalmente (inicialmente) en madre espiritual de los hombres con la maternidad divina (encarnación) y formalmente con la cooperación a la redención.

3. *La M. E. confrontada con la mediación universal.* Sobre este punto se impone otra precisión: la M. E. ¿se identifica con la mediación (o sea, *cooperación a la adquisición de la gracia y cooperación a la distribución de la misma*), o bien se distingue de la misma?... No están de acuerdo los doctores. A nuestro parecer, la mediación tomada en sentido adecuado, se identifica con la M. E. de María (tomada también en sentido adecuado) sea hacia la humanidad (engendrada en Nazaret y dada a luz en el Calvario), sea hacia cada uno de los miembros de la humanidad (engendrado en el bautismo que señala el ingreso en la Iglesia militante y dado a luz mediante la gracia de la perseverancia final que señala el ingreso en la Iglesia triunfante)? M. E. y mediación universal son, pues, dos términos que expresan una idéntica realidad. Por tanto, no se distinguen entre sí con distinción real, sino sólo con distinción de razón, como dos aspectos de una misma realidad. Lógicamente (prioridad lógica) viene en primer lugar la M. E. y luego (posterioridad lógica) la mediación, la cual —repetimos— no es otra cosa, en concreto, que el ejercicio de la M. E.

4. *La M. E. para con la humanidad (la Iglesia) y para con los individuos de la humanidad* (cada uno de los miembros de la Iglesia).

Para mayor claridad y complemento de ideas es oportuno distinguir entre la M. E. de María *para con la humanidad* (en sus fases: principio y consumación) y la M. E.

de María para con los individuos de la humanidad (considerada también ésta en sus dos fases: principio y consumación, concepción y parto); o bien, en otros términos, es oportuno distinguir la M. E. para con la Iglesia y para con cada uno de los individuos de la misma.

Puede preguntarse: ¿cuándo concibió la Virgen espiritualmente (primera fase) y dio a luz (segunda fase de la maternidad) a la humanidad (la Iglesia)? La Virgen concibió a la humanidad para la vida sobrenatural de la gracia cuando concibió a Cristo, Cabeza de la humanidad, porque en aquel momento tuvo principio la regeneración sobrenatural de la humanidad, o sea, la concepción de la misma para la vida sobrenatural; y dio a luz a la humanidad en el Calvario, en el momento de la muerte física de Cristo (destructora de la muerte moral del pecado) y de su muerte mística, porque en aquel momento tuvo su consumación la regeneración sobrenatural de la humanidad.

Puede, además, preguntarse: ¿cuándo concibió la Virgen (primera fase) y dio a luz (segunda fase de la maternidad) a cada hombre? La Virgen concibió a cada hombre, es decir, a cada miembro de la humanidad, en el bautismo (porque la gracia del bautismo, como todas las otras gracias, pasó por las manos de María); y los dio a luz para la perfecta vida sobrenatural (la vida de la gloria, desarrollo de la vida de la gracia) en el momento en que somos introducidos en el cielo (porque el don de la perseverancia final que abre las puertas del cielo, como todas las otras gracias, pasa por las manos de María). La M. E. para cada uno de los miembros de la humanidad corresponde perfectamente a la llamada redención subjetiva (verdadera regeneración sobrenatural de cada uno de los miembros), mientras que la M. E. para con la humanidad corresponde a la llamada redención objetiva (verdadera regeneración sobrenatural de toda la humanidad). Así como la Virgen cooperó en el principio (en Nazaret) y en la consumación (en el Calvario) de la regeneración de la humanidad (o sea, de la llamada redención objetiva), así coopera en el principio (con la gracia del bautismo, que es in-

corporación a Cristo y participación de su vida sobrenatural) y en la consumación (con la gracia de la perseverancia final y el ingreso en el cielo) en la regeneración espiritual de cada uno de los miembros de la humanidad.

Así como la llamada redención subjetiva no es otra cosa que la aplicación de la llamada redención objetiva, así la M. E. para con cada uno de los miembros de la humanidad no es otra cosa que la aplicación a cada uno de los individuos de la M. E. para con toda la humanidad. La M. E. para con la humanidad era actual, en cambio para cada uno de los miembros de la humanidad sólo era potencial. Por eso se efectúa con el bautismo (al ingresar en la Iglesia) y después con la entrada en el cielo, de un modo actual, para cada uno de los individuos humanos, lo que se había efectuado de un modo potencial, primeramente en Nazaret y después en el Calvario. En Nazaret y en el Calvario, los individuos de la humanidad sólo quedaron insertados de un modo potencial en Cristo; en cambio, en el momento del bautismo (del ingreso en la Iglesia militante) y en el momento de la entrada en el cielo (en la Iglesia triunfante) quedan insertados en Él de un modo actual: imperfecto (concepción) en el momento del bautismo; perfecto (nacimiento) en el momento de su entrada en el cielo.

Sobre la M. E. de María para con cada uno de los miembros de la humanidad (los miembros de la Iglesia) escribió espléndidamente el P. Francisco Poiré (1637). Pone de manifiesto que María «queda libre de sus hijos espirituales cuando los da a luz para el cielo; por consiguiente, Ella los lleva a su lado mientras están en la tierra, en espera de una condición mejor. De ahí se sigue que, así como el niño que todavía no ha nacido no toma alimento alguno fuera del que ha pasado por la boca de su madre, y que ha digerido ella en el estómago, así también mientras estamos aquí abajo no se nos comunica ninguna gracia que no haya sido impetrada por la Virgen con su plegaria» (*La triple couronne de la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu*, París 1858, t. III, p. 58).

Otro tanto enseña el P. G. B. Novati (1648): «De dos modos principalmente parece ser Madre de los fieles la Bienaventurada Virgen: primero, cuando con su caridad coopera a su nacimiento espiritual mediante la gracia; y, segundo, cuando con su patrocinio los conduce a la vida eterna y gloriosa» (*De eminentia Deiparae*, t. I, c. 18, q. 25).

Mucho más preciso y profundo se muestra sobre esto el Santo de Montfort: «Dios Hijo quiere formarse, y por decirlo así, encarnarse, todos los días por medio de su querida Madre, en todos sus miembros» (*Tratado*, n. 31; BAC [1954] p. 452).

El santo contrapone el nacimiento sobrenatural del cristiano (individuo) al nacimiento natural de Cristo: ambos nacen de la misma Madre, María. «Si Jesucristo, que es la Cabeza del género humano, nació de Ella, los predestinados, que son los miembros de esta Cabeza, deben también, como consecuencia necesaria, nacer de Ella. Una misma madre no da a luz la cabeza sin los miembros, ni los miembros sin la cabeza: de lo contrario, lo que esa madre diera a luz sería un monstruo de la naturaleza; de igual modo, en el orden de la gracia, la cabeza y los miembros nacen de una misma madre; y, si un miembro del cuerpo místico de Jesucristo, es decir, un predestinado, naciera de otra madre que no fuese María, la que ha producido la Cabeza, no sería un predestinado ni un miembro de Jesucristo, sino un monstruo en el orden de la gracia» (ibíd., n. 32; p. 453).

«Se le pueden aplicar a María con más verdad que San Pablo se las aplicaba a sí propio, estas palabras: *Quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis*: Yo produzco todos los días a los hijos de Dios, hasta que Jesucristo, mi Hijo, sea formado en ellos, en la plenitud de su edad. San Agustín, excediéndose a sí mismo y a todo lo que yo acabo de decir, afirma que todos los predestinados, para ser conformes a la imagen del Hijo de Dios, mientras permanezcan en este mundo, están ocultos en el seno de la Santísima Virgen, en el cual están guardados, alimentados, mantenidos y desarrollados por esta buena Madre, hasta que

Ella los saque a la luz de la gloria después de la muerte, que es, con toda propiedad, el día de su nacimiento, como la Iglesia llama a la muerte de los justos» (ibíd., n. 33; pp. 453-454).

En resumen: la cristiandad fue concebida en acto con el «Fiat» de Nazaret, y fue dada a la luz en acto por María con el «Fiat» del Calvario. Por su parte los cristianos (o sea, cada uno de los miembros de Cristo), concebidos en potencia en Nazaret y dados a luz en potencia en el Calvario, son concebidos en acto por María mediante la gracia regeneradora del santo bautismo, y dados a luz en acto por la misma mediante la gracia de la perseverancia final en el momento de su entrada en la gloria del cielo. Desde el momento del bautismo (concepción) hasta el momento de su entrada en el cielo (parto, nacimiento) son místicamente llevados como en el seno por María, en donde, mediante las gracias actuales, son nutridos y se desarrollan hasta haber alcanzado la plenitud de la edad de Cristo.

Ya en el siglo V puso de manifiesto San León Magno cierta analogía entre la fuente bautismal y el seno virginal de María. Para ensalzar la singular dignidad del bautismo decía así: «Para cada hombre que renace (a la vida sobrenatural de la gracia) el agua del bautismo es como un seno virginal, porque el Espíritu que llena la fuente (bautismal) es el mismo que llenó a la Virgen, para que el pecado allí evacuado desde la misma concepción sagrada, sea aquí desatado con la ablución» (*Serm. 24*, 3, PL 3, 206).

5. *Término aducido para significar la M. E. de María para con los hombres.* La maternidad de María para con los hombres se suele llamar corrientemente M. E., maternidad sobrenatural, maternidad de gracia, etc. Marracci enumera más de un millar de títulos que expresan dicha maternidad (*Polyanthea Mariana*, L. II, ed. Coloniae Agrip., 1693, t. 2, pp. 11-38). No ha faltado empero quien la ha querido llamar *maternidad humana* (Cf. Blanch, A., C. M. F., *Maternidad humana de María*, Barcelona 1906). Como consecuencia de una polémica sobre tal título (entre el «Boletín Oficial» del Arzobispado de Santiago de Compos-

tela y la «Ilustración del Clero», el S. Oficio, en carta del 23 de marzo de 1908 dirigida al cardenal Casañas, reprochaba semejante título, por de suyo equívoco y necesitar de una explicación, siempre que ésta no se desprenda del mismo contexto. Así, por ejemplo, Pío XI hacía resaltar en un discurso «la íntima unión que media entre la redención y la maternidad humana de María» (Cf. *L'Osservatore Romano*, 5 de abril de 1934). Aquí el equívoco desaparece por el mismo contexto, porque se habla de la maternidad que resulta de la redención, o sea, de la M. E. sobrenatural. La Maternidad de María para con los hombres no recibe la denominación de los hombres, sino de la vida que Ella da a los hombres: la vida espiritual, la vida sobrenatural de la gracia. La vida divina de la gracia se inserta en la vida humana de la naturaleza.

6. *El fundamento de la M. E. de María.* Este fundamento se basa en nuestra incorporación a Cristo, en virtud de la cual la vida sobrenatural de la cabeza se difunde por los miembros. Mediante la *encarnación* (y, por consiguiente, mediante la maternidad divina de María) Cristo se convierte radical e inicialmente en cabeza nuestra (y nosotros en miembros suyos), se hace capaz de regenerarnos para la vida sobrenatural de la gracia perdida con el pecado, y da comienzo a nuestra regeneración. Después, mediante la *redención*, es decir, mediante su sacrificio redentor (al cual se asoció íntimamente María, como nueva Eva, Corredentora) se hacía ya *formalmente* y de modo total nuestra cabeza, o sea, nos engendraba, con María, a la vida sobrenatural de la gracia, y *completaba* tal regeneración.

7. *La extensión de la M. E. de María.* Como el *fundamento* de la M. E. de María está constituido por la pertenencia de todas las criaturas intelectivas al cuerpo místico de Cristo, síguese de ahí que esa maternidad se extiende tanto cuanto se extiende el místico cuerpo de Cristo, o sea, en proporción con la pertenencia de las criaturas al mismo. Y Cristo es cabeza de todas las criaturas, aunque de diferente modo. De algunas, en efecto, es cabeza *en acto*, de otras sólo *en potencia*, y de otras ni en acto ni en poten-

cia. Cristo es cabeza en acto de los fieles *pecadores, justos y bienaventurados*, aunque en diverso grado: de los primeros, esto es, de los pecadores, los cuales sólo están unidos a Cristo por medio de la *fe*, Cristo es cabeza y, por consiguiente, María es Madre, de una manera imperfecta; de los segundos, es decir, de los justos, los cuales no sólo están unidos a Cristo con la *fe*, sino también con la *caridad imperfecta* (propia de la vida actual de tránsito), Cristo es cabeza y, por consiguiente, María es Madre, de un modo relativamente perfecto; de los terceros, o sea, de los bienaventurados —ángeles y hombres—, los cuales están unidos a Cristo mediante la *caridad perfecta* de la patria, de tal manera que no pueden separarse ya de Él, Cristo es cabeza y, por consiguiente, María es Madre, de una manera absolutamente perfecta.

De otros Cristo es cabeza (y, por consiguiente, María es Madre) solamente *en potencia*, actuable o no actuable. Es cabeza en potencia actuable de aquellos que no tienen vínculo alguno con Él, pero están predestinados a ser un día sus miembros místicos y, por tanto, hijos de María; tal son, por ej., los infieles que se convertirán. Es cabeza en potencia, pero que nunca pasará al acto, de los que no cooperarán nunca a la gracia, o sea, que nunca llegarán a ser miembros de Cristo y, por tanto, ni hijos de María, aunque por otra parte podrían llegar a serlo.

Sólo los condenados —ángeles y hombres— no son ni serán jamás miembros de Cristo —ni en acto ni en potencia— y, por tanto, no son ni serán jamás hijos de María.

8. *La M. E. de María y la M. E. de la Iglesia.* Ya en los albores del cristianismo presentan los Padres a la Iglesia —lo mismo que a María— como Madre espiritual de los hombres.

Así S. Ambrosio afirma que solamente Cristo «debía abrir el escondido seno de inmaculada fecundidad de la Santa Virgen Iglesia, a fin de que engendrarse los pueblos para Dios» (*Expositio in Lucam*, 2, 57, PL, 1655). Y en otra parte: «Con Él (con Cristo) se desposó la Iglesia, la cual, llena del Verbo

y del Espíritu Santo de Dios, dio a luz al cuerpo de Cristo, y al pueblo cristiano» (Ibid., 3, 38, PL 15, 1647).

S. Agustín, siguiendo las huellas de su maestro S. Ambrosio, escribía: «A semejanza de la Madre de Cristo, ella (la Iglesia) engendra diariamente a sus miembros (los cristianos) y es virgen» (*Enchiridion*, 34, PL 40, 249).

Cesáreo de Arlés, inspirándose en su gran maestro S. Agustín, escribía: «¿No vemos en la figura de María un símbolo (typus) de la Santa Iglesia?... Ella (la Iglesia) es, pues, la Esposa de Cristo y la Madre de los pueblos» (*Serm.* 121, PL 39, 1989, entre las obras de S. Agustín).

S. Pedro Damiano: «Madre es María, Madre es la Iglesia... Por la primera sólo una vez vino Cristo a la luz en persona, por la segunda nacen cada día sus miembros» (*Sermo* 63, de S. Joanne Ev., PL 44, 861).

Hoy decimos corrientemente: «María, nuestra madre» y «la Iglesia, nuestra madre». Por consiguiente, son dos las nuevas Evas: María y la Iglesia. ¿Tenemos, pues, dos madres espirituales diferentes, separadas, o bien solamente distintas porque existe entre ellas un vínculo íntimo y secreto? ¿En qué sentido son llamadas «madres espirituales de los hombres» la Iglesia y María? (v. *Iglesia y María*).

María es madre espiritual de los hombres y esposa de Cristo (en la regeneración sobrenatural de los hombres) *en un orden mucho más alto y elevado* que la Iglesia. María, como redimida (mejor: prerredimida) por Cristo, es también miembro místico de Cristo, por más que sea el más eminente (algo así como el cuello), es la primera cristiana; mientras que como corredentora de los hombres es madre del cuerpo místico de Cristo. «María —dice Berengaud— es madre de la Iglesia porque dio a luz a la cabeza de la Iglesia, y al mismo tiempo hija de la Iglesia, de la que es el mayor de los miembros» (*Exposit. in Apoc.*, PL 17, 960).

María es, además, «esposa de Cristo» en la regeneración misma de la humanidad (en el orden de la llamada redención *objetiva*), en tanto que la Iglesia es Esposa de Cristo sólo en la *aplicación* de la regenera-

ción sobrenatural a cada uno de los miembros de la humanidad (o sea, sólo en el orden de la llamada redención *subjetiva*). Existe, pues, entre la M. E. de María y la de la Iglesia, una diferencia, no sólo de grado, sino de orden, una diferencia de especie. Entre Cristo y María existe una unión mucho más íntima que la que existe entre Cristo y la Iglesia. María, en efecto, está unida de un modo *inmediato* a Cristo, en cuanto esposa de Cristo y madre espiritual de los hombres, mientras que la Iglesia está unida a Cristo sólo de un modo *indirecto*, o sea, mediante María (cuello por medio del cual todos los demás miembros están unidos a la cabeza, a Cristo). Síguese, pues, de ahí que la M. E. de la Iglesia *depende* de la M. E. de María, porque de ella le viene su consistencia, su vigor, su fuerza. «La Iglesia —dice Scheeben con frase lapidaria— obra a causa de María y en virtud de María, y María continúa obrando en la Iglesia mediante la misma» (*Dogmatik*, III, n. 1819, p. 618). La Iglesia jerárquica y visible, con la administración de los sacramentos a los fieles (miembros místicos de Cristo), obra distintamente, pero no separada e independientemente de María, puesto que aplica la gracia merecida también por Ella (junto con Cristo).

Como la Iglesia visible (con su cabeza visible) es distinta, pero no dividida o separada de la Iglesia invisible (y de su cabeza invisible), así la acción generadora de la Madre Iglesia visible es distinta, pero no dividida o separada de la acción generadora de María, madre invisible. Así, pues, son dos aspectos que no van separados, sino distintos tan sólo, con el único fin de unirlos mejor.

9. *La postura de los católicos, de los protestantes y de los ortodoxos frente a la M. E. de María.*

1) *Los católicos.* Comúnmente admiten la M. E. de María en el sentido que hemos explicado. Pero no ha faltado, recientemente, quien ha variado teológicamente el significado del término «M. E.», reduciendo toda su realidad a un simple «símbolo» inventado por el pueblo cristiano para expresar la intercesión de María respecto de

todas las gracias. Según eso, a la Virgen se la llamaría madre nuestra espiritualmente, no precisamente por serlo, sino únicamente porque *hace* de madre nuestra impetrándonos las gracias que necesitamos. He aquí el texto: «Para expresar esta gran realidad (la de la intercesión de todas las gracias) el pueblo cristiano ha andado en busca de otros símbolos tomados de cuanto pudiera experimentarse o imaginarse de más bello. Así, experimentando el *cuidado afectuoso* con que una madre distribuye entre sus hijos lo que necesitan, el pueblo cristiano *ha querido llamar* a María con el nombre de madre, ya que tanto se preocupa por distribuir sus gracias entre nosotros, como a hijos suyos» (Sac. G. Andreoli, *Le basi dogmatiche per costruire una vera devozione a Maria*, Trento 1954, p. 33). Como se ve, aquí se limita la M. E. de María a los oficios secundarios y accidentales de una maternidad (tener cuidado de la alimentación y formación de los hijos mediante la impetración de gracias actuales) y se excluye el oficio principal y esencial: el de engendrar, de transmitir la vida sobrenatural de la gracia.

Otro vacío semejante parece que suponen aquellos teólogos que se empeñan en negar la cooperación inmediata de María a la llamada redención objetiva (la cual se identifica con la *regeneración* de la humanidad para la vida sobrenatural de la gracia perdida con el pecado).

2) *Los protestantes*. Si se tiene presente que Lutero y sus secuaces reducen la gracia santificante a una justificación solamente extrínseca, que se alcanza mediante la sola fe en Cristo Redentor, se comprende cómo el término de «madre», por ellos concedido a María tiene que quedar vacío de toda vida sobrenatural de la gracia divina, y verse restringido a la sola fe que, uniéndose imperfectamente a Cristo Cabeza hace imperfectamente hijos de María.

Otro tanto hay que decir de los antiguos anglicanos. Sin embargo, algunos anglicanos modernos (Mascall, Hoskyns, Frost, Jenks) admiten la M. E. de María (Cf. Bertetto, *Maria e i protestanti*, Roma 1957, pp. 208-209). También el teólogo luterano moderno

Hans Asmussen ha llegado a admitir esta verdad (ibíd., pp. 210-211). Tal es la tendencia común de los anglicanos que están influidos por el catolicismo, como, por ejemplo, G. D. Carleton (*Mother of Jesus*, Londres, p. 94). «Nosotros —escribe él— tenemos necesidad de aprender a amar a la madre de Jesús, porque su madre es también madre nuestra, ya que somos miembros de su cuerpo.» Junguikel escribía con un lamento sintomático: «La Iglesia evangélica (protestante) se muere de frío. Tiene necesidad de una madre: María» (*Was fehlt der evangelische Kirche*, en «Die Post» del 19 de noviembre de 1919). Incluso el luterano Carlos van Hase no ha dudado en reconocer que «la imagen de María como madre universal, con un corazón maternal para los humildes y para las cosas más insignificantes, y hacia el cual todos puedan dirigirse, contiene algo de fascinador desde el punto de vista familiar» (Cf. Crivelli, C., S. J., *Notre-Dame et les Protestants*, en Du Manoir, I, París 1949, p. 691).

3) *Los ortodoxos*. Reconocen —como católicos— que la Virgen es la madre espiritual del género humano. Ella pronunció su *fiat* no sólo en nombre de toda la humanidad, sino también por toda la humanidad, por todo el pueblo de Dios; al hacerse madre de Cristo, se hace también madre de todo el cuerpo místico de Cristo, de toda la raza rescatada por medio de la sangre del Cordero (Cf. Schweigl, G., S. J., *La Madre di Dio «Madre di tutti i redenti»*, en dos ensayos impresos en Moscú en 1935 y en 1947, en «Alma Socia Christi», V, páginas 70-73).

II. *Fundamentos dogmáticos de la M. E.*

Daremos aquí una rápida ojeada: 1) al magisterio eclesiástico; 2) a la Sagrada Escritura; 3) a la tradición y a la razón teológica, para ver lo que nos enseñan en torno a la M. E. de María.

1. *La enseñanza del magisterio eclesiástico*. Muchos son los documentos del magisterio eclesiástico ordinario. A. Baumann, en *Maria Mater nostra spiritualis* (Brixen 1948), ha recogido nada menos que 228 documentos, debidos a 23 papas. De ahí se puede deducir que la M. E. de María está

en la predicación común de la Iglesia. Desde Sixto IV (en la constitución *Cum praeceps* del 27 de febrero de 1427) hasta Pío XII, no menos de 25 Sumos Pontífices han hablado de semejante maternidad con términos cada vez más precisos y cada vez más técnicos, especialmente a partir de León XIII (Cf. G. W. Shea, *The teaching of the Magisterium on Mary's Spiritual Maternity*, en «Marian Studies», 3 [1952] pp. 35-110). Nosotros nos limitaremos aquí a exponer los textos principales a este respecto debidos a S. Pío X y a Pío XII.

S. Pío X en la encíclica *Ad diem illum*, afirma: «La Virgen Santísima es verdaderamente madre de los cristianos lo mismo que es madre de Jesucristo, pues los engendró en el Calvario entre los supremos dolores del Redentor: y Jesucristo, a su vez, es como el primogénito de los cristianos, los cuales son sus hermanos por adopción y por redención.» El Santo Pontífice: a) habla aquí de la M. E. de María para con la humanidad (porque la maternidad para con cada uno de los miembros de la humanidad no es más que una extensión lógica de la maternidad para con la humanidad); b) considera tal M. E. en su fase perfectiva (el nacimiento) en el Calvario; c) enseña que así Cristo como los cristianos (miembros de su cuerpo místico) tienen una madre común, de donde se sigue que Cristo es nuestro hermano, el hermano primogénito, como lo llama el mismo S. Pablo (*Rom.* 8, 28), quien afirma, además, que el Hijo de Dios fue «hecho hijo de una mujer... para que (causa final) nosotros recibiésemos la filiación adoptiva» (*Gál.* 4, 5), la cual no es otra cosa que la participación de la filiación natural del Hijo de Dios, Cristo. A esta filiación «por adopción y redención» se refiere claramente el santo pontífice en el texto citado. Cooperando, pues, María a que el Hijo de Dios se hiciese Hijo del hombre —el hombre por antonomasia, representante de toda la humanidad incluida en Él— cooperó también a que los hijos del hombre se hiciesen hijos de Dios.

En la misma encíclica *Ad diem illum* hay un texto aun más importante. Hablando de los «magníficos dones» otorgados ge-

nerosamente por María a los hombres, el santo pontífice da el primer puesto a la M. E. para con los mismos. Dice: «¿No es María la madre de Cristo? Por consiguiente (*igitur*), es también nuestra madre. Porque hay que sentar que Jesús, Verbo hecho carne, es a la vez Salvador del género humano. Pero en tanto que el hombre-Dios tiene un cuerpo como los otros hombres, como redentor de nuestra raza tiene un cuerpo espiritual, o, como se dice, místico, que no es otro que la sociedad de los cristianos unidos a Él por la fe. *Muchos formamos en Cristo un cuerpo* (*Rom.* 12, 5). Pero la Virgen no concibió sólo al Hijo de Dios para que, recibiendo de Ella naturaleza humana, se hiciese hombre, sino también para que, mediante esta naturaleza recibida de Ella, fuese el salvador de los hombres. Lo cual explica las palabras de los ángeles a los pastores: «Hoy os ha nacido un salvador, que es Cristo Señor» (*Lc.* 2, 11). También en el casto seno de la Virgen, donde Jesús tomó carne mortal, adquirió un cuerpo espiritual, formado por todos aquellos «que debían creer en Él»; y se puede decir que, teniendo a Jesús en su seno, María llevaba en él también a todos aquellos para quienes la vida del Salvador encerraba la vida. Por lo tanto, todos los que estamos unidos a Cristo, somos, como dice el Apóstol: «miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos» (*Ef.* 5, 30). Debemos decirnos originarios del seno de la Virgen, de donde salimos un día a semejanza de un cuerpo unido a su cabeza. Por eso somos llamados, en un sentido espiritual y místico, hijos de María, y Ella, por su parte, nuestra Madre común. «Madre espiritual, sí, pero madre realmente de los miembros de Cristo, que somos nosotros» (S. Aug., *De s. Virginitate*, c. 6, n. 6). Si, por lo tanto, la bienaventurada Virgen es, a la vez, Madre de Dios y de los hombres, ¿quién puede dudar que Ella emplee toda su influencia cerca de su Hijo, *cabeza del cuerpo de la Iglesia* (*Col.* 1, 18), a fin de que derrame sobre nosotros, que somos sus miembros, los dones de su gracia, especialmente el de que le conozcamos y *vivamos por él?* (*I Jn.* 4, 9).» (Cf. *Doctrina Pon-*

tificia, IV, Documentos marianos [BAC] Madrid 1954, pp. 369-370).

Más abajo, hablando de la «contemplación de la Virgen Inmaculada» como de estímulo para los hombres en lo que se refiere al amor del prójimo, el santo pontífice les recuerda su Madre espiritual común diciendo: «Apareció un gran prodigio —así narra Juan la visión que le mostró Dios— en el cielo: una mujer vestida del sol, con la luna a sus pies, y con una corona de doce estrellas en su cabeza» (Ap. 12, 1). Nadie ignora que esta mujer significa la Virgen María, quien, sin mancilla para su integridad, engendró a nuestra Cabeza. Y el apóstol prosigue: «Estando encinta, gritaba al dar a luz, y sufría dolores de parto» (Ap. 12, 2).

San Juan vio, por lo tanto, a la santísima Madre de Dios gozando ya de la eterna felicidad, y, sin embargo, en los dolores de un misterioso alumbramiento. «¿Qué alumbramiento? El nuestro seguramente; el de nosotros, que, retenidos todavía en este destierro, tenemos necesidad de ser engendrados en el perfecto amor de Dios y en la eterna felicidad. Cuanto a los dolores del parto, señalan el ardor y el amor con que María vela sobre nosotros desde lo alto del cielo y trabaja con infatigables oraciones en llevar a su plenitud el número de los elegidos» (ibid., pp. 379-380).

Examinemos brevemente estos dos textos. En el primero se habla de la M. E. de María para con la humanidad; en el segundo, de la extensión y aplicación de la misma a cada uno de los miembros de la humanidad. En virtud de la primera, nosotros, como miembros de la humanidad, «hemos salido» potencialmente «del seno de María»; mientras que en virtud de la segunda (estando ya Ella en la gloria del cielo) nos lleva actualmente con «intenso amor» en su seno, hasta tanto que nos haya dado a luz para el perfecto amor de Dios y para la «eterna felicidad».

M. E. para con la humanidad. Se funda, no sólo en la Maternidad del Dios-Hombre (en virtud de la cual Cristo tiene un cuerpo físico), sino también, y sobre todo, en la Maternidad del Redentor (en virtud de la

cual Cristo tiene un cuerpo espiritual). De ahí se sigue, por tanto, que semejante maternidad espiritual (correlativa a la capitalidad de Cristo) se inició con el «Fiat» de Nazaret (cuando el Hombre-Dios comenzó a redimirla) y se completó después con el «Fiat» del Gólgota (cuando Cristo realizó la redención de la humanidad). La Maternidad de la Virgen para con el Hombre-Dios estaba ordenada —según S. Pío X— a la maternidad del Redentor de la humanidad (que se hizo perfectamente tal sobre el Calvario con el sacrificio de la cruz).

M. E. respecto de cada uno de los miembros de la humanidad. Se inicia (concepción) con nuestra actual incorporación a Cristo (mediante la fe y el bautismo), o sea, con nuestra entrada en la Iglesia militante; y se completa (nacimiento) con nuestra entrada en el cielo, o sea, en la Iglesia triunfante. Durante todo este período de nuestra vida terrena —según S. Pío X—, es decir, «durante nuestro exilio» somos engendrados por María «para el perfecto amor de Dios y para la felicidad eterna» y, por consiguiente, somos como espiritualmente llevados en el místico seno de su intenso «amor maternal». Tal generación espiritual de los hombres «para el amor perfecto» y para la «eterna felicidad», durará hasta que el «número de los elegidos sea completo», o sea, hasta el fin del mundo: por eso también en el cielo María sufre los místicos dolores del parto.

En la encíclica de S. Pío X —como vemos— se encuentra esbozada toda la doctrina de la M. E.

Pío XII precisa aún más la M. E. de María para con la humanidad y para con cada uno de los miembros de la misma.

En la carta apostólica *Ex hoc, ut ait* (del 25 de marzo de 1950) afirma: «Como dice San Buenaventura, por haber sido hecha la Virgen María madre de Dios, fue hecha también madre de todas las criaturas; por lo cual se levantan por el mundo muchísimos templos dedicados a tan gran Madre» (Cf. H. Marín, S. I., *Doctrina Pontificia*, IV, Documentos marianos, ibid., pp. 627-628). La «gracia hace hijos de María, imá-

genes de su divino Hijo». Ella es «Madre amantísima de todos».

En el radiomensaje *C'est avec une douce*, al Congreso Mariano Nacional Canadiense, decía: «Cuando la virgencita de Nazaret balbuceó su fiat al mensaje del ángel y el Verbo se hizo carne en su seno, Ella fue no sólo Madre de Dios en el orden físico de la naturaleza, sino también, en el sobrenatural de la gracia, se proclamó madre de todos los que, por medio del Espíritu Santo, constituirán un solo cuerpo con su divino Hijo por cabeza. La madre de la Cabeza se convertiría en madre de los miembros (Cf. San Agustín, *De sancta virginitate*, c. 6: PL 40, 399). La madre de la vid lo sería también de los sarmientos» (*Doc. Pont.*, p. 603). Ella es «nuestra verdadera madre, puesto que por medio de Ella se nos dio la vida divina».

En la encíclica *Mystici Corporis* hallamos afirmado: «... unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como nueva Eva, al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor, por todos los hijos de Adán, manchados con su deplorable pecado: de tal suerte que la que era madre corporal de nuestra Cabeza, fuera, por nuevo título de dolor y de gloria, madre espiritual de sus miembros» (ibid., p. 562).

En la encíclica *Mediator Dei*, parte III, Pío XII añade: «Ella se convirtió en madre nuestra al realizar el divino Redentor el sacrificio de sí mismo y, por consiguiente, también por este título somos sus hijos. Ella es también la que nos enseña la virtud; nos da a su Hijo y con Él todos los auxilios necesarios, ya que Dios ha querido que todo lo obtengamos por medio de María.»

En el discurso a las Hijas de María (17 de julio de 1954) decía: «Cualquiera que sea el género de vida que Dios os reserve, comportaos desde ahora, con la ayuda de la Santísima Virgen, según la nobleza adquirida por el bautismo. Porque María, nuestra Madre, nos hará conocer y amar las obligaciones que nos impone la filiación divina, que da al hombre no sólo el nombre, sino también la cualidad de hijo de Dios. Jesús mismo, desde lo alto de la cruz, quiso rati-

ficar, por un don simbólico y eficaz, la maternidad espiritual de María con relación a los hombres, cuando pronunció aquellas memorables palabras: *Mujer, he ahí a tu hijo*. En la persona del discípulo predilecto confiaba también a toda la cristiandad a la Santísima Virgen. El *Fiat* de la encarnación, su colaboración en la obra de su Hijo, la intensidad de los sufrimientos, que aumentaron durante la pasión, y esa muerte del alma que Ella experimentó en el Calvario, habían abierto el corazón de María al amor universal de la humanidad, y la decisión de su divino Hijo imprimió el sello de todo el poder a su maternidad de gracia. Desde entonces, el inmenso poder de intercesión que le confiere, después de Jesús, su título de Madre, la consagra toda entera a salvar a aquellos que Jesús ha designado desde lo alto del cielo diciéndole todavía: *Mujer, he aquí a tus hijas*» (*Doct. Pont.*, ibid., IV, pp. 758-759).

En todos los pasajes aquí referidos habla Pío XII de la M. E. de María para con toda la humanidad, distinguiendo claramente las dos facetas: el «fiat» de Nazaret (cuando la «madre de la Cabeza» se convierte en «madre de los miembros») y el «fiat» del Calvario, cuando «hizo holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor» «por todos los hijos de Adán» y, por consiguiente, «se convirtió, espiritualmente, en madre de todos los miembros, por un nuevo título de dolor y de gloria». Se convertía (con toda verdad) en «madre nuestra cuando el Redentor consumaba el sacrificio de sí mismo, siendo, por tanto, sus hijos por razón de este título».

En otros pasajes, hablando de María en el cielo, Pío XII alude también a su maternidad para con cada uno de los miembros de la humanidad. Dice, en efecto, que «la madre de Jesús prosigue (en el cielo) su obra principal: el cuidado materno del Hijo de Dios, pero que ahora se extiende a los miembros de la Iglesia» (Radiomensaje *Depuis le 8 décembre*, del 5 de sept. de 1954; Cf. AAS 46 [1954] p. 232). Desde el trono de su gloria se dedica con insistencia a obtener de la excelsa Cabeza abundantísimas gracias «para todos los miembros del

cuerpo místico» (2 de febr. de 1947, Cf. AAS 40 [1948] p. 364).

En el radiomensaje *Quando lasciate* del 8 de diciembre de 1953 decía: «Volved a recorrer, queridos hijos e hijas, la historia de vuestra vida. ¿No veis un tejido de gracias de Dios? Entonces podéis pensar: en estas gracias ha entrado María. Las flores han despuntado y los frutos han madurado en mi vida gracias al calor de esta Señora, elegida como el sol» (Cf. *Doct. Pont.*, ibíd., IV, pp. 735-736). Y añade: «¿Esperáis conseguir un día el paraíso mediante la gracia de la perseverancia hasta el último instante de la vida? También esta gracia vendrá a vosotros, devotos de María, a través de su sonrisa, como un rayo de aquel sol» (ibíd., p. 736). Finalmente: «No descansamos de recordar que nada debe jamás prevalecer sobre el hecho y sobre la conciencia de que todos somos hijos de una misma madre, María, que vive en los cielos, vínculo de unión del cuerpo místico de Cristo, como nueva Eva y nueva madre de los vivientes, que quiere conducir a todos los hombres a la verdad y a la gracia de su Hijo divino» (Discurso *Commissi per la proclamazione*, 1.º de nov. de 1950, ibíd., pp. 661-662).

2. *Fundamentos bíblicos.* Entre las escenas más salientes de toda la Biblia, hay cuatro que constituyen una sólida base para la M. E. de María. Son los lugares que se refieren: 1) a la *mujer* del Edén (*Gén.* 3, 15); 2) a la *mujer* («virgen») de Nazaret (*Lc.* 1, 30-33); 3) a la *mujer* del Calvario (*Jn.* 19, 26-27); 4) a la *mujer* del cielo (*Ap.* c. 12). En todos estos cuatro lugares bíblicos, estrechamente enlazados, la maternidad física de María respecto de Cristo (el Redentor) aparece estrechamente unida con la M. E. respecto de los cristianos (los redimidos), miembros de Cristo cabeza. En el primero se encuentra la *predicción* de la M. E. de María; y en los otros tres, la *realización de la profecía*, es decir, la M. E. de María, ya respecto de la *humanidad* (la mujer de Nazaret y la mujer del Calvario), ya respecto de los *individuos* de la humanidad (la mujer del cielo).

1) *La «Mujer» del Edén* (*Gén.* 3, 15): «Pongo perpetua enemistad entre ti y la

mujer y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le morderás a él el calcañal.»

Una promesa: Eva debía ser la «madre de todos los vivientes» no sólo en el orden de la naturaleza, sino también en el orden —incomparablemente superior— de la gracia. Por haberse sublevado, junto con Adán, contra Dios, por instigación de la diabólica serpiente, Eva perdió para sí misma y para todos sus descendientes la vida sobrenatural de la gracia. Pero Dios, con su plan de desquite contra la infernal serpiente que se había servido de Eva —la mujer— para arruinar sobrenaturalmente al género humano, le opone otra mujer, María, la cual regeneraría sobrenaturalmente a toda la humanidad, por medio de su Hijo Redentor, y por virtud del mismo. De ahí el célebre paralelismo Eva-María y Adán-Cristo. Así como Adán y Eva se unieron en la ruina sobrenatural de la humanidad, así también Cristo y María (la mujer y su linaje) son presentados por Dios unidos en la regeneración sobrenatural de la misma humanidad. La infernal serpiente, vencedora del antiguo Adán y de la antigua Eva, ha sido vencida por el nuevo Adán y por la nueva Eva, mediante el quebrantamiento de la cabeza (parte vital), a costa del aplastamiento del calcañal (parte no vital, metáfora que significa la pasión y muerte de Cristo, junto con la compasión y muerte mística de María en el Calvario).

Asentada esta base, decimos: La M. E. de María no está contenida en el Protoevangelio explícitamente, sino sólo implícitamente. Efectivamente, allí sólo se habla explícitamente de la «Madre del Redentor»; sin embargo, implícitamente se habla también de la «madre de los redimidos», ya que el Redentor es inconcebible sin los redimidos (su cuerpo místico). Por consiguiente, la que aparece explícitamente como madre física del Redentor aparece también implícitamente como madre espiritual de los redimidos. La descendencia (en sentido propio) de la mujer está, en efecto, opuesta por Dios a la descendencia (en sentido metafórico) de la diabólica serpiente. Así las cosas, es evidente que así como la «descendencia» de

la diabólica serpiente tiene un carácter de verdadera universalidad (o sea, que abarca a todos sus satélites, los demonios, y a los a él adheridos, como cabeza), así también la *descendencia* de la mujer no es sino el Redentor en cuanto tal, es decir, en relación inquebrantable (irrompible) con todos los redimidos (los cristianos, los a Él adheridos como a cabeza), Cristo y los cristianos. Haciéndose madre física del Redentor (de Cristo), María se hacía madre espiritual de todos los redimidos (los cristianos).

El carácter universal de la *descendencia de la mujer* se colige de algunos pasajes de S. Pablo. Así, en la epístola a los Gálatas (3, 16, 26-29) dice: «Pues a Abraham y a su *descendencia* fueron hechas las promesas... No dice a sus descendencias como de muchas, sino de *una sola*: «Y a tu *descendencia*», *que es Cristo*. Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo... Porque *todos sois uno en Cristo*.» Por consiguiente, la «descendencia» o «linaje» de la mujer significa, en concreto, Cristo y los cristianos, el Redentor y los redimidos, la cabeza y los miembros. Además, en la I Epístola a los Corintios (15, 21-22) dice el mismo Apóstol: «Porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados.» Aquí se contraponen la cabeza de la redención y de los redimidos (Cristo) a la cabeza de la ruina y de los arruinados (Adán). Esta «capitalidad» lleva consigo el carácter de «universalidad» de la «descendencia» o «linaje» de la mujer. De aquí proviene que la «mujer» —la «mujer» del Edén—, sea madre no sólo de Cristo (físicamente), sino también de todos los miembros de Cristo cabeza (espiritualmente). Entre la cabeza y los miembros hay, en efecto, una unión vital, orgánica, refractaria a cualquier desunión. Los cristianos, por tanto, siendo por la gracia una sola cosa con Cristo, son, con Cristo, hijos de la misma madre y, por consiguiente, hermanos, de modo que Cristo es el «primogénito entre muchos hermanos» (*Rom.* 8, 28).

2) *La Mujer* («Virgen») de Nazaret. En

el día de la anunciación, después del anuncio del ángel, daba María en Nazaret su consentimiento a la encarnación del Verbo, a la entrada del Redentor en el mundo (*Lc.* 1, 30-33). Ella conoce muy bien la consecuencia redentora de la encarnación, como se ve por el versículo del «Magnificat» (1, 55): «Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia. Según lo que había prometido a nuestros padres, a Abraham y a su *descendencia* para siempre»; alusión evidente a la descendencia de la «mujer» (*Gén.* 3, 15) y a la «descendencia» de Abraham (*Gén.* 22, 18), a quien fue prometida la bendición de todas las gentes de la tierra. Basándose en esto, los Padres y los escritores eclesiásticos relacionan la escena de Nazaret con la escena del Edén, contraponiendo María a Eva, el ángel de la luz (Gabriel) al ángel de las tinieblas (la diabólica serpiente), la fe, la sabiduría y la obediencia de María, a la infidelidad, a la estulticia y a la desobediencia de Eva; pero, sobre todo, contraponen el consentimiento salvador de María a las palabras de Gabriel, al consentimiento catastrófico (para toda la humanidad) a las palabras del demonio. En resumen: por Eva la muerte (a la vida sobrenatural de la gracia) y por María la vida. Por eso, a la «maldita entre las mujeres» (Eva) contraponen el ángel la «bendita entre las mujeres» (María). Con razón escribía S. Efrén, relacionando la escena de Nazaret con la del Edén: «La tierra, madre de los cuerpos, fue maldecida; y para que este cuerpo, que es la misma Iglesia, no se marchitase, su tierra fue bendecida desde el principio, ya que la tierra de la Iglesia es el cuerpo de María, en el que fue sembrada. Considera cómo el ángel, enviado a sembrarla en los oídos de María, comenzó con clara voz a esparcir la semilla: «Ave —dijo él—, bendita entre las mujeres.» Esto fue para demostrar cómo la segunda madre fue llamada expresamente bendita, a causa de la primera que había sido maldecida» (*Evangelii concordantis expositio*, ed. G. Moesinger, Venecia 1876, p. 49).

La encarnación, a la que María daba libremente su consentimiento, no es, según los Padres, una mera condición para la actual-

ción de la redención, sino que es, además, el comienzo de tal actuación y una parte esencial de la redención, tal cual la quiso Dios. «Cuando (el Hijo de Dios) se encarnó y se hizo hombre —dice S. Ireneo— recapituló (sintetizó) en sí mismo todo el género humano y nos dio la salvación mediante esa recapitulación, a fin de que recuperásemos en Jesucristo cuanto habíamos perdido en Adán, y precisamente la imagen y la semejanza con Dios» (*Adv. haer.*, 3, 18, 1). Pero tal *recapitulación* (en virtud de la cual se recuperó la vida de la gracia perdida por Adán) quiso Dios hacerla depender del libre consentimiento dado por María al ángel; por lo que dicho consentimiento era soteriológico, esto es, ordenado a restituir la vida sobrenatural de la gracia perdida, y así mediante el mismo comenzó Ella a ser la madre de la humanidad redimida, lo mismo que Cristo comenzó a ser su cabeza. Por la misma razón la «virgen» de Nazaret, quien, por ser *toda* de Dios, renunciaba a ser madre de un hombre, se convertía en madre de Dios y, al mismo tiempo, madre de *todos* los hombres.

3) *La «Mujer» del Calvario*. El Redentor, al que María está asociada en el sacrificio de redención, proclamó a María, estando en el Calvario al lado de la cruz, por madre de los redimidos, y lo hizo precisamente cuando se consumaba la redención (iniciada en Nazaret), con lo que se perfeccionaba en Ella el ser madre espiritual de la humanidad regenerada, lo mismo que en Cristo se perfeccionaba el ser cabeza de la misma.

Escribe S. Juan: «Jesús, viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: *Mujer*, he ahí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: He ahí a tu Madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa» (*Jn.* 19, 26-27).

Además de la solicitud filial de Redentor hacia la madre, se da aquí también, y sobre todo, la proclamación de la universal maternidad espiritual de María. Juan —el discípulo amado de Jesús— es como el prototipo de todos los hijos de María. Si Jesús hubiese querido limitarse a la pura y simple recomendación de su propia madre a

S. Juan, serían suficientes las palabras dirigidas a la Virgen: «¡Mujer, he ahí a tu hijo!»; por consiguiente, habrían sido superfluas las palabras dirigidas a S. Juan: «¡He ahí a tu Madre!» En las palabras de Cristo hay una relación de reciprocidad y correlatividad entre María y S. Juan: la relación que media entre madre e hijo. Aun más: las palabras: *He ahí a tu hijo* preceden a las palabras: *He ahí a tu madre*. Por consiguiente, es Juan encomendado a María, antes que María a Juan, lo cual es más significativo si se advierte que allí estaba, junto a la cruz, la madre de Juan.

Tal es la interpretación dada al texto de S. Juan por el magisterio ordinario de la Iglesia. Basta recordar los textos de Benedicto XIV, de Pío VIII, de Gregorio XVI, de León XIII (en cuatro encíclicas) y de Pío XII, en varios documentos (Cf. Roschini, *Mariologia*, t. II, ed. 2.ª, pp. 204-206).

Es digna de ser destacada la aserción de León XIII en la encíclica *Adiutricem populi*: «Según la interpretación constante de la Iglesia, Jesucristo designó en la persona de Juan a todo el género humano.» En efecto, de la perennidad de semejante sentir de la Iglesia hay indicios elocuentes en Oriente, en Orígenes (s. III) y en Jorge de Nicomedia (s. IX); y en Occidente, en S. Ambrosio, Anselmo de Lucca (1086), Eadmero (s. XI), Ruperto de Deutz, Geroquino, Felipe de Harveng (s. XII), Dionisio el Cartujano, S. Bernardino de Siena, etc. (Cf. Roschini, *ibid.*, pp. 208 ss.).

Por lo demás, la interpretación que se limita a una recomendación de índole privada está excluida: a) por la circunstancia de *tiempo* (el momento más sublime de la vida de Cristo y de la historia del mundo); b) por la circunstancia de *lugar* (el Calvario, lugar público, el altar del mundo); c) por las mismas *palabras* usadas, es decir, la palabra «discípulo» en lugar de Juan, para significar a todos sus seguidores; y la palabra «mujer» en lugar de María, para indicar la «mujer» por antonomasia, la célebre mujer del Edén, la nueva Eva, la madre de todos aquellos a quienes se restituye la vida de la gracia. Realmente, la escena del Calvario se enlaza con la escena del Edén, lo

mismo que el cumplimiento se enlaza con el vaticinio. En la escena del Edén y en la del Calvario aparecen los mismos elementos, esto es: a) el *árbol*: en el Edén el árbol de la ciencia del bien y del mal; en el Calvario, el árbol de la cruz; b) la *mujer* con su linaje: María y Cristo Redentor; c) la *serpiente* diabólica con su descendencia: el demonio con sus secuaces (los malvados a quienes él instiga contra la mujer y su linaje); d) la lucha entre los dos grupos antagónicos, lucha que, inmediatamente después de la célebre profecía, se continuó a través de los siglos y culminó en el Calvario con la redención de la humanidad que queda libre de la esclavitud del demonio, mediante la muerte vivificadora del Redentor (redención significada por la metáfora del aplastamiento de la cabeza de la serpiente infernal) y por la compasión y muerte mística de María. Con razón afirmaba León XIII, en la encíclica *Quoniam pluries* (del 15 de agosto de 1889): «La Virgen Santísima, como es madre de Jesucristo, así también lo es de todos los cristianos, como que los engendró en el monte Calvario, en medio de los supremos tormentos del Creador.»

BIBL.: BOVER, J., *Mujer, he ahí a tu Hijo*, en «Est. Ecl.», 1 (1922) p. 5 ss.; *id.*, en «Verbum Domini», 4 (1924) p. 265 ss.; ILARIO DA S. AGATA, O. C. D., *Beatissimae Virginis Maternitas universalis gratiae in verbis Jesu morientis: «Ecce filius tuus... ecce mater tua»*, en «Terestianum», 8, 1933, pp. 106 ss.; 194 ss.; GALLUS, T., S. I., *Mater, ecce filius tuus*, en «Verbum Domini», 4 (1944) p. 289 ss.; LEAL, I., B., *Virgo omnium spiritualis mater ex Io. XIX, 26-27, ibid.*, 27 (1948) pp. 65-73; LARIDON, I., *Ecce filius tuus, ecce mater tua*, en «Coll. Brur.», 46 (1950) pp. 205-208; QUIÉVREUX, F., *La maternité spirituelle de la mère de Jésus dans l'Evangile de saint Jean*, en «Verbum caro», 21 (1952) pp. 15-37; THIES, A., S. C. I., *Jean 19, 15-27, et la m. s. de Marie*, en «Suppl. de la Vie spir.», 18 (1956) pp. 80-117.

4) *La «Mujer» del cielo*. Por encima de todas las vicisitudes del tiempo, en el cap. 12 del Apocalipsis, contempla S. Juan una «señal grande»: una «mujer» completamente envuelta en el sol, con la luna por pedestal y la cabeza ceñida con una corona de doce estrellas. Está encinta y sobrecogida de los dolores del parto. Y aparece entonces un «gran dragón» que con su acción maléfica causa la ruina de muchos de aquellos que debían haber formado el cortejo de Dios. Este «dragón» se paró delante de la «mujer»

para tragarse a su hijo en cuanto lo pariese. La «mujer» dio a luz un varón «que ha de apacentar a todas las naciones con cetro de hierro». Pero el recién nacido (dominador del universo) «fue arrebatado a Dios y a su trono». Entonces el «dragón» acomete a la «mujer», pero ésta es milagrosamente libertada de sus insidias. Entonces el «dragón», «furioso de enojo» contra la mujer, se marchó con el fin de hacer guerra al resto de la «descendencia» de la mujer, o sea, a los cristianos, seguidores de Cristo, otros cristos.

Aquella «mujer» es María, madre de Cristo (dominador universal) y de los cristianos, seguidores de Cristo, los cuales son llamados «descendencia de la «mujer»». El «dragón» es —como el mismo texto explica— «la antigua serpiente (la del *Gén.* 3, 15), que es llamada diablo o Satanás». Este «dragón» acomete primero al hijo de la mujer (Cristo), después a la misma mujer y, por último, a los cristianos, es decir, «al resto de la descendencia» de la mujer. Así a María se la considera en el doble aspecto de su maternidad: física, respecto de Cristo, el Redentor, y mística, respecto de los cristianos, los redimidos, místicos miembros del cuerpo de Cristo. Los «dolores del parto» que sufre María en el cielo han de tomarse en *sentido moral, místico* (no físico), para expresar la maternal solicitud de María, en el cielo, hasta que se haya completado el número de los predestinados. En efecto, también Cristo es presentado paralelamente en la gloria del cielo por S. Juan bajo el aspecto de «cordero inmolado» (*Ap.* 5, 6). Entendidos aquellos «dolores de parto» en sentido *moral, místico*, se desvanece el argumento principal que adujo a los antiguos exegetas a ver directamente en la «mujer» del Apocalipsis a la Iglesia, antes que a María y su M. E. para con los cristianos.

También esta escena del Apocalipsis se entrelaza con la escena del Edén, del mismo modo que el cumplimiento de una profecía se entrelaza con la misma profecía. Hay, en efecto, un paralelismo perfecto entre las dos escenas: tanto en la una como en la otra la serpiente diabólica aparece en lucha contra la «mujer» y contra su «linaje» o

«descendencia» (Cristo y los cristianos); en una y en otra escena se expresa el triunfo de la «mujer» y de su «linaje» sobre la serpiente diabólica.

Génesis 3, 14-15

«Dijo Dios a la serpiente...
Pongo perpetua enemistad
entre ti y la mujer,
entre tu linaje y el suyo.»

Apocalipsis 12, 9; 13, 17

«La antigua serpiente, llamada diablo o Satanás... se dio a perseguir a la mujer. Pero fuéronle dadas a la mujer dos alas de águila grande, para que volase al desierto... lejos de la vista de la serpiente.»

Se enfureció el dragón contra la mujer, y fué a hacer la guerra contra el resto de la descendencia, contra los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús.»

De las cuatro escenas bíblicas que hemos considerado —la del Edén, la de Nazaret, la del Calvario y la del cielo—, íntimamente enlazadas, resalta luminosa la M. E. de María. Mientras las tres escenas primeras subrayan la M. E. de María respecto de la humanidad, la cuarta subraya la misma maternidad respecto de cada uno de los individuos de la humanidad.

3. *Fundamentos tradicionales.* Daremos, cronológicamente, los textos más notables: 1) de la Edad Antigua o Patrística (ss. II-IX); 2) de la Edad Media (ss. IX-XVI); 3) de la Edad Moderna (ss. XVI-XX); 4) de la Edad Contemporánea (ss. XIX-XX).

1) *En la Edad Antigua o Patrística.* En el s. II habla S. Ireneo del «puro seno (de María) que regenera a los hombres para Dios» (*Adv. haer.*, 4, 33, 11, PG 10, 80): es el concepto exacto —el término aun no— de la M. E. de María respecto de los hombres.

En el s. III tenemos en Orígenes al primer escritor que da a María el dulcísimo título de «madre» refiriéndose a los hombres. He aquí sus palabras: «Osamos afirmar que las primicias de todas las Escrituras son los evangelios; y el primero de los evangelios

es el de S. Juan: nadie puede comprender su sentido de no haberse reclinado sobre el pecho de Jesús y haber recibido a María, convertida de este modo en su propia madre. Y quien quiera convertirse en otro Juan ha de ser tal que, lo mismo que de Juan, pueda Jesús decir de él que también él es un Jesús. Y como María —según los que piensan rectamente de Ella— no tuvo otro hijo que Jesús, Jesús dice a su madre: «He ahí a tu hijo», y no: «He ahí, éste es tu hijo», que es como decir: «Éste es Jesús, a quien has engendrado». Efectivamente, el que es perfecto, no vive ya por sí mismo, sino que es Cristo quien vive en él, y porque Cristo vive en él, se dice de él a María: «Éste es tu hijo, Cristo» (*Comm. in Joan.*, I, 6, PG 14, 32). En estas palabras, tomadas en su significado más obvio, Orígenes afirma: 1) que el IV evangelio —el de S. Juan— es el más perfecto de los cuatro evangelios; 2) para comprender el IV evangelio es necesario ser, espiritualmente, otro Juan, es decir, poder reproducir en sí mismo sus dos notas características: a) la de haber reclinado la cabeza sobre el pecho de Jesús (o sea, ha de ser amado de un modo singular por Jesús); b) la de haber recibido de Él, por Madre, a María (es decir, ha de sentir que a él se dice como a Juan: «He ahí a tu Madre»).» Por consiguiente, cuanto más semejante sea a Juan (o sea, cuanto más amado sea uno de Jesús y más tenga por Madre a María) tanto más penetrará en el profundo significado del IV evangelio. Por lo mismo, no puede menos de verse en el Jesús de Orígenes una afirmación, aunque sólo sea en germen, de la M. E. de María. Hay que reconocer que todavía hay cierta distancia que recorrer hasta llegar al desarrollo que darán a esta feliz intuición originista S. Ambrosio y luego, en el s. XII, Ruperto de Deutz. Pero es innegable la intuición que tuvo Orígenes de la M. E. de María.

Tal es también la interpretación de H. Holstein, S. J., en «Et. Mar.», 9 (1951) p. 22. Nos parecen desprovistas de sólida base las razones alegadas en contra por el P. E. Vismara, S. D. B., en «Salesianum», 7 (1945) pp. 7-8, 97-143, y las alegadas por

el P. C. Vagaggini, en *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942, p. 114 ss., seguido de Koeler, en *Maternité spirituelle de Marie*, en *Du Manoir*, I, p. 583.

En el s. IV son dignos de particular mención los testimonios de S. Epifanio, de S. Nilo y de S. Ambrosio.

a) S. Epifanio se pregunta, lleno de admiración, de qué modo es llamada Eva, después del pecado, «madre de los vivientes». Y explica el misterio diciendo que Eva, madre de todo el género humano, fue una figura de María, porque «por la Virgen María se introdujo la Vida misma en el mundo, de manera que Ella dio a luz al Viviente y es Madre de los vivientes» (*Adv. haer.*, 78, 18 ss., PG 42, 728).

b) S. Ambrosio, haciéndose eco de Orígenes al comentar las palabras de Cristo: «He ahí a tu hijo... He ahí a tu madre...», dice así: «Cristo hacia testamento desde la cruz y repartía entre la madre y el discípulo los deberes de piedad. No sólo hacía el Señor un testamento público, sino también un testamento doméstico, y este testamento designaba a Juan como digno testigo de tan excelso testador. Un buen testamento, no de dinero, sino de vida eterna: un testamento no escrito en tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo...» (PL 16, 3653). Del examen de este texto ambrosiano resulta: 1) las palabras: «He ahí a tu hijo... He ahí a tu madre...», son —según S. Ambrosio— un testamento, el testamento del Señor; 2) este testamento tiene dos aspectos, es decir, es al mismo tiempo público y privado: el privado se refería a Juan, al cual encomendaba la filial custodia de su madre; mientras que el público (indicado también con las sobredichas palabras: «He ahí a tu hijo... He ahí a tu madre...»), era un testamento no de dinero, sino de vida eterna (a la que no se llega sino mediante la vida de la gracia), escrito, no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo, y, por consiguiente, que trasciende a la persona de S. Juan y se extiende a todos los hombres.

De este modo ya S. Ambrosio habría conciliado aquella doble interpretación del texto de S. Juan que algún día habría de darse: la interpretación material (testamen-

to privado: recomendación de María a los cuidados filiales de S. Juan) y la espiritual (testamento público: promulgación de la maternidad de María para con todos los hombres).

c) S. Nilo afirma que María «es presentada como verdadera madre de todos los que viven según los preceptos del evangelio» (*Epist.*, Lib. I, 266, PG 77, 178 D), es decir, de todos los cristianos, seguidores de Cristo. Aquí se subraya el adjetivo calificativo «verdadera».

En el s. V merecen especial atención los testimonios de S. Agustín, de S. Jerónimo y de un escritor apócrifo sobre la Dormición de María.

a) S. Agustín expresa el mismo concepto, que es en el fondo una lógica extensión del concepto paulino sobre Cristo cabeza de la Iglesia. En el libro *De sancta Virginitate* (n. 5, PL 40, 398) distingue entre la maternidad física o corporal de María respecto de Cristo, y su M. E. respecto de los hombres, en cuanto son miembros de Cristo cabeza: «Ella —dice— es madre espiritual, no del Salvador, sino de los miembros del Salvador, que somos nosotros, porque ha cooperado con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia, los cuales son miembros de la cabeza, y de esta cabeza es Ella madre verdadera y corporal.» El Cristo total, según S. Agustín, está constituido por Cristo y por nosotros: «Admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille, nos membra; totus homo, ille et nos» (*Tract. XXI in Joan.*, n. 8, PL 35, 1568). Por tanto, siendo la Virgen madre del Cristo total, es madre tanto de Cristo como nuestra: madre de Cristo corporalmente y madre nuestra espiritualmente. Dice, además, el Santo Doctor que la Virgen es «madre de todos los miembros de Cristo, que somos nosotros» (*De Virginitate*, c. 6, PL 40, 399).

b) S. Jerónimo pone en labios de la virgen Blesila (cuya pérdida lloraba su madre, Paula) las siguientes palabras: «Consuélate, pues yo al presente no estoy sola; aquí, lejos de ti, que eres mi madre terrena, he encontrado otra madre, la del cielo, que es madre del mismo Dios» (*Epist.* 39, ed. de Viena, vol. IV, p. 307).

El apócrifo R (de fines del s. v o de comienzos del vi) da varias veces a María el título de «madre de los hombres». S. Juan llama a María «madre de los doce ramos», los doce apóstoles (Cf. Wenger, A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle*, París 1955; § 16, p. 220), «mi madre» (L. c., § 21, p. 222), «nuestra madre» (L. c., § 27, p. 227). Más abajo los apóstoles la llaman «madre de todos los que se salvan» (L. c., § 28, p. 227); S. Pedro habla de la benevolencia «para con nuestra madre María» (L. c. § 31, pp. 228, 230).

En el s. vi son dignos de nota S. Fulgencio de Ruspe y Theoteknos de Livias.

a) S. Fulgencio de Ruspe subraya la *universalidad* de la maternidad de María y el *fundamento* de la misma: *la generación*. En efecto, presenta a María «generadora del Creador, y hasta de todas las cosas» (Epist. 17, 3, 6, PL 65, 455), y, por consiguiente, «madre universal».

b) Theoteknos, obispo de Livias (hacia fines del s. vi), no sólo llama a María «madre de todos», sino que incluso da la razón: «porque su único Hijo ha llamado hermanos a sus discípulos» (*Theotekni episcopi Liviadis laus in Assumptionem B. M. V.*, n. 9, en Wenger, A., *op. cit.*, p. 276).

En el s. vii tenemos a S. Modesto de Jerusalén, a S. Sofronio de Jerusalén y a S. Juan de Tesalónica, los cuales subrayan, más o menos claramente, la naturaleza de la «vida» que nos ha sido proporcionada por María, madre nuestra.

a) S. Modesto de Jerusalén afirma que «el gobernador del mundo ha salvado por medio de María al género humano de la inundación de la impiedad y del pecado, y también por medio de Ella le ha dado la vida» (*Encomium in B. Virginem*, 3, PG 86, 3287). Y exclama: «Oh beatísima dormición de la gloriosísima madre de Dios, por medio de la cual de nuevo hemos sido creados místicamente y convertidos en templo del Espíritu Santo» (L. c., 13, col. 3307).

b) S. Sofronio de Jerusalén tiene esta frase lapidaria: «Llevando en tu seno, oh María, al que es Padre del mundo, en tu

glorioso seno llevas el mundo» (PG 88, III, 3, 398).

c) S. Juan de Tesalónica pone en labios de los apóstoles la siguiente expresión: «Madre de todos los que se salvan» (*Homil. in Dormit.*, PO 19, p. 444).

En el s. viii, S. Juan Damasceno pone en labios de la Virgen esta dolorosa súplica por sus hijos, los hombres: «Oh Cristo, en mi partida (de este mundo) sé el consuelo de mis carísimos hijos, a los que tú no vacilaste en llamar hermanos tuyos» (*Homil. 2, in Dormit.*, 16, PG 99, 746).

Ambrosio Autperto (781) apunta en sus escritos a los verdaderos fundamentos teológicos de la M. E. de María. En el comentario *In Apocalypsim* pone este fundamental principio en la solidaridad existente entre Cristo y los cristianos: «Cristo unió a sí mismo a la Iglesia de tal modo, que el esposo y la esposa sean una misma persona, y la cabeza y los miembros sean justamente llamados un solo cuerpo» (*Maxima Bibliotheca Patrum*, XIII, Lyon 1677, página 463). Una vez asentado este principio fundamental, saca las conclusiones siguientes: el continuo crecimiento del cuerpo místico mediante el alimento de la divina palabra; la comunicación de las propiedades de la cabeza al cuerpo, y del cuerpo a la cabeza (en Él, en la cabeza, todos los miembros se sentarán en el juicio); las relaciones de María, madre de Cristo cabeza, con todos los miembros del cuerpo místico: «En su dichoso regazo la Iglesia se unió con su cabeza» (ibíd., p. 530), es decir, que todos nosotros —según se expresó el Apóstol— somos «uno solo en Jesucristo» (*Gálatas* 3, 28), o sea, «todos uno solo en Uno». Autperto desarrolla este concepto con cierta amplitud en el *Sermo de Purificatione B. M.*: (María) «ofrece al Señor de los profetas al profeta (Simeón), al único a uno; más aún, ofrece a todos en uno, la que dio a luz para todos al mismo Salvador. En efecto, aun ahora no cesa de ofrecer a Aquel a quien Ella engendró, y con sus santas intercesiones hace unir a los elegidos con el Redentor. Ella efectivamente se preocupa de los hijos que la divina gracia asocia a Cristo («Omnes enim filios depu-

tat, quos divina gratia Christo consociat»). ¿Cómo, pues, no ha de ser madre de los elegidos Aquella que ha engendrado al hermano de ellos? Digo más: Si Cristo es hermano de los creyentes, ¿por qué Aquella que ha engendrado a Cristo no ha de ser madre de los creyentes? Por lo cual te ruego, oh beatísima Virgen, que con tus preces nos sea Cristo ofrecido, ya que no sabes tener envidia de los hijos, ni tienes en cuenta los insultos de los hijos, de los cuales no eres honrada como es debido. Pues la que es vencida por el amor materno siempre tolera la irreverencia de sus hijos. Favorece, pues, con tus preces a los que has engendrado en uno, por más que sean indignos de tantos méritos («indignos... quos in Uno genuisti»). Suplica a tu único Hijo por los excesos de muchos» (PL 89, 1297).

En este fragmento se expresa, ante todo, nuestra sobrenatural solidaridad con Cristo: nosotros hemos sido engendrados por María, «todos en Uno», porque estamos unidos a Él y somos una sola cosa con Él, del mismo modo que los miembros están unidos a la cabeza y constituyen un solo cuerpo con la cabeza. La unión de todos nosotros con Cristo y la consiguiente M. E. de María es un resultado de la gracia («omnes filios deputat, quos divina gratia Christo consociat»). Si Cristo es hermano de los creyentes, María es la madre de los creyentes («si Christus credentium frater, ipsa credentium mater»). Dada la unidad de los cristianos (miembros) con Cristo (cabeza), se sigue que el amor y la solicitud de María a Cristo, su hijo, se extiende también a los cristianos, sus hijos (v. Piolanti, A., «*Credentium Mater*». *Un notevole testo mariologico di Ambrogio Autperto*, en «*Euntes Docete*», 6 [1953] pp. 49-52).

Resumiendo: en la Edad Antigua o Patristica, la M. E. de María para con los hombres se encuentra ya expresada con una discreta precisión de conceptos y términos, que todavía no son examinados con profundidad y amplitud. Esta tarea corresponderá —como veremos— a la Edad Media.

2) *En la Edad Media* (ss. IX-XVI). En el s. ix la doctrina de la M. E. de María hace notables progresos con Jorge de Nico-

media. Es el primero en comentar explícitamente, en sentido espiritual, las palabras pronunciadas por Jesucristo en la cruz (Jn. 19, 26). Parafrasea así las palabras del Crucificado: «Así tienes a tu lado al amigo que se reclinó sobre mi pecho..., ponte en mi lugar permaneciendo con él y con los que están con él. Te encomiendo también en él al resto de mis discípulos... Sé para todos ellos lo que una madre es por naturaleza... ¡Oh excelente honor de discípulo!... Ahora yo la constituyo por madre y guía, no solamente para ti, sino también para el resto de los discípulos, y quiero por encima de todo que Ella sea honrada con la dignidad de madre... A pesar de que yo os he prohibido dar a nadie el nombre de Padre en la tierra, quiero que a Ella le deis el nombre de madre» (*Sermo in S. Mariam assistentem Cruci*, PG 100, 1476cd-1477b).

Para más aclarar la singular importancia de este texto, obsérvese: 1) la energía con que se afirma el título de «madre» nuestra dado a María: «Quiero por encima de todo —dice Cristo— que Ella sea honrada con la dignidad de madre»; 2) la M. E. de María se extiende, a través del discípulo amado, a todos los demás discípulos de Cristo: «Te encomiendo también en él (Juan), al resto de mis discípulos»; y no hay motivos suficientes para restringir el término de *discípulos* únicamente a los discípulos reunidos en el cenáculo, ya que poco antes, el mismo Jorge de Nicomedia repara en que Cristo, «diciendo *hijo*» («He ahí a tu hijo») le recordó «el nuevo e inefable parto» que se refería, evidentemente, a todos los hombres; 3) la expresión, en síntesis, de los oficios de la maternidad de gracia de María: oficios análogos a los de la maternidad natural. Así, pues, con Jorge de Nicomedia, la doctrina de la maternidad de María para con los hombres da un gran paso adelante.

En el s. x, Juan el Geómetra (de la segunda mitad del s. x) exclama dirigiéndose a la Virgen: «Oh común y nueva madre; nueva no sólo porque eres madre del nuevo hombre y Dios, ni únicamente porque has engendrado de un modo admirable al nuevo hombre, sino también porque has aparecido como madre nuestra, aun más

que nuestras madres, más que todas y cada una de las madres, más que nuestra madre, una madre que nos ama más que cuanto puede decirse... Tú eres lo que la palabra no puede expresar, lo que el tiempo no puede agotar, lo que el pensamiento no puede expresar. ¡Oh don de Dios a los hombres y tributo de los hombres a Dios, don de Dios a la humanidad y tributo de la humanidad a la divinidad! ¡Oh plenitud de gracias de la Trinidad, y, después de la Trinidad, reina de todas las cosas!... Pero hoy, más que nunca, visita a tu heredad, protege a tu pueblo, hijo tuyo por la gracia y tu amado, tu grey, que el Hijo ha adquirido para sí con su pasión y con su sangre y que *Él te ha donado*, y al cual tú has hecho tuyo por tus luchas y tus cuidados, hasta ahora, que lo has adoptado, y al que aun al presente sigues alimentando y dando el crecimiento, a cada uno en particular y a todos conjuntamente, con el fin de que todos lleguen a ser un solo cuerpo y un solo hombre en la perfección espiritual, con una sola cabeza, Cristo, tu Hijo. Dignate, pues, llamar a este bañño y guiarlo. Tú ves en qué estado se encuentra, cómo está enfermo en su cuerpo, en sus bienes, en su alma, presa de las guerras y de los males públicos y privados, internos y externos... Mas Tú eres nuestra madre, imploramos el perdón... Reconcílianos entre nosotros y con tu Hijo, no sólo con tu seguridad de madre, sino también con tus súplicas y lágrimas. Tú que otorgas el dar y el recibir, porque el darte a ti es recibir. Tú que multiplicas los favores a quien a ti te hace un favor» (*Joannis Geometrae laus in Dormitionem B. M. Virginis*, ed. Wenger, A., op. cit., nn. 66-71, pp. 410-414).

En este magnífico texto (descubierto hace algunos años) está contenida en síntesis toda la doctrina sobre la M. E. de María para con los hombres. En efecto: 1) se determina la naturaleza de dicha maternidad: se trata de una nueva maternidad que da a luz «al hombre nuevo» (revestido de la gracia, después de la redención), en oposición al «hombre viejo» (privado de la gracia, después de la prevaricación); el pueblo es «su hijo por la gracia»; 2) se determina el

fundamento de tal maternidad: la generación: «tú has engendrado de un nuevo modo al hombre nuevo»; se apunta asimismo al místico cuerpo de Cristo, a cuyos miembros sigue Ella alimentando y haciendo crecer, a fin de que todos lleguen a ser un solo cuerpo y un solo hombre en la perfección espiritual, con una sola cabeza, Cristo; 3) se alude a las palabras con que Cristo proclamó desde la cruz esta maternidad, puesto que se habla del pueblo «que el Hijo ha adquirido para sí con su pasión y con su sangre, y que *Él le ha donado*»; 4) se pone de relieve la excelencia de tal maternidad, ya que es Ella «nuestra madre, aun más que las madres, más que todas y cada una de las madres, más que nuestra madre»; 5) se subraya la maternidad para con cada uno de los miembros de la humanidad, no sólo en lo pasado «hasta ahora», sino «incluso en lo presente»; 6) se ponen de relieve los cuidados maternos para con «cada uno en particular y con todos conjuntamente». Ella los «alimenta» y los «hace crecer» «en la perfección espiritual», «a fin de que todos lleguen a ser un solo cuerpo... con una sola cabeza». El móvil de todo es el amor: Ella es «una madre que nos ama más allá de cuanto puede decirse... Esto supone otro gran paso hacia adelante en el desarrollo de la doctrina de la M. E. de María para con los hombres.

Una cosa digna de notarse: en el s. X se comienza a caracterizar la maternidad de María respecto de los hombres, miserables pecadores, dándole el tierno título de «Madre de la Misericordia». El primero —que se sepa— en dar a María este título es un tal Juan de Salerno en la *Vita S. Odonis* (lib. 2, n. 20, PL 133, 727ab). Allí se cuenta que María dio de sí misma esta definición: «Yo soy la Madre de la Misericordia» («Ego sum Mater Misericordiae»). Usaron después esta expresión el monje Siro y S. Fulberto de Chartres. Cuenta el monje Siro, en la *Vita S. Maioli* (lib. 2, n. 12, PL 137, 760c), que por el año 1025 S. Mayolo devolvía la vista a un ciego, invocando a la «Madre de Misericordia». S. Fulberto de Chartres (1031) llama a la Virgen «Madre de Misericordia», «Misericordiae Mater» (*Sermo 4,*

in Nativ. B. M. Virginis, PL 141, 323c). Ha habido quien se ha preguntado cuál sea el alcance de esta expresión en los referidos autores. ¿Significa la «madre misericordiosa», o bien, la madre de Cristo, que es la misericordia? La expresión significa de suyo ambos conceptos, ya que los dos son verdaderos. El significado de «madre misericordiosa» parece que no se puede excluir, en virtud del contexto, del texto del monje Siro, en el que se habla de una acción misericordiosa (por tanto, personal) realizada por la «madre de misericordia». En cambio, es muy diferente el significado de madre de la misericordia («*ipsius pietatis et misericordiae mater*») usado por S. Pedro Damiano (1072) en el *Sermo 36, in Nativ. B. Mariae*, PL 144, 761b). Pero el mismo Pedro Damiano, en el *Sermo 44* (PL 144, 740ad) nos presenta a María como madre misericordiosa, «en cuyas manos están todos los tesoros de la misericordia del Señor» («In manibus tuis sunt thesauri miserationum Domini»).

En el s. XI se comienza con S. Anselmo a acentuar, entre los latinos, el uso del término «madre» dado por los hombres a María, y a subrayarse cada vez más esta fundamental relación de María con los hombres. «Toda la naturaleza —dice él— fue creada por Dios, y Dios nació de María. Dios ha hecho todas las cosas y María ha engendrado a Dios. Dios, que creó todas las cosas, se hizo a sí mismo de María, y así renovó todas las cosas. El que pudo sacar de la nada todas las cosas no quiso que, una vez profanadas, fuesen restauradas sin María. Por eso Dios es Padre de las cosas creadas, y María es la madre de las cosas restauradas. Dios es Padre de la constitución de todas las cosas, y María es madre de la restitución de todas las cosas. En efecto, Dios engendra a Aquel por medio del cual todas las cosas han sido hechas, y María dio a luz a Aquel por medio del cual han sido salvadas todas las cosas. Dios engendra a Aquel sin el cual no existe nada, y María dio a luz a Aquel sin el cual no hay ningún bien» (*Oratio 52*, PL 158, 956).

María es «la madre de la justificación y

del justificado, de la reconciliación y del reconciliado, madre de la salvación y del salvado... la madre de Dios es nuestra madre; la madre de Aquel que es el único en quien esperamos y a quien tememos es nuestra madre; la madre, digo yo, de Aquel que es el único que salva, y el único que condena, es madre nuestra... Si vos, Señora, sois su madre, ¿no son acaso los otros hijos vuestros hermanos de Él? El que se hacia partícipe de nuestra naturaleza por medio de una generación materna y que nos hizo ser hijos de su madre mediante la restauración de la vida, nos invita a confesar que nosotros somos hermanos suyos. Nuestro juez es, pues, hermano nuestro, el Salvador del mundo es nuestro hermano; finalmente, nuestro Dios se ha convertido en hermano nuestro por medio de María. ¿Con qué afecto no debemos amar a ese hermano y a esa madre?... Que la buena madre ruegue e interceda por nosotros; que Ella pida y obtenga lo que nos sea conveniente... «¡Oh María, cuánto te debemos a Ti, señora madre nuestra, pues por tu intercesión tenemos un tal hermano!» María es «nuestra buena madre, la madre de la vida de nuestra alma» (L. c., col. 953). Dios «ha dispuesto que... por medio de la restitución de la vida seamos hijos de su madre» (L. c., col. 957). En consecuencia: «¿Con qué seguridad debemos esperar, con qué consuelo podemos endulzar nuestro temor, puesto que así nuestra salvación como nuestra perdición dependen del arbitrio de un buen hermano y de una piadosa madre?... (ibíd.). Como se ve, el tema fundamental de la M. E. de María reviste en la pluma del «Padre de la teología escolástica» múltiples variantes, unas más delicadas que otras. Es la primera vez que encontramos un desarrollo tan amplio del argumento.

En el s. XII —como ha subrayado el P. Barré— «los cristianos tomaron la costumbre de dirigirse a María como a su madre del cielo, y no solamente como a su Señora y Soberana» (Cf. Barré, H., en «Et. Mar.», 9 [1951] p. 78). Además —como ha puesto en claro el prof. Laurentin—, «es a finales del s. XI (y sobre todo en el s. XII), con S. Pedro Damiano, S. Anselmo (*Orat.*

52, PL 158, 956ab, 957a) y los discípulos de Eadmero, Hermann de Tournai, Guillermo de Malmesbury, cuando la maternidad de María respecto de los hombres recibe progresivamente su relieve concreto y su localización celeste» (*Compendio di Mariologia*, ed. Paulinas, 1956, p. 90). «Cuando se la consideraba —escribe el mismo autor— como madre de los hombres, lo que se consideraba como esencial no era el ejercicio concreto de su actividad materna respecto de cada uno, sino la entrada de los cristianos en el misterio de la encarnación: los creyentes consideran a María como madre suya en virtud de su identificación con el Salvador. Sin duda, se entrevén algunos esbozos fugaces del nuevo matiz, sobre todo en el curso del período carolingio con Autperto, Alcuino y Radberto, pero no dejan de ser esporádicos e indecisos. Es hacia fines del s. XI (y sobre todo durante el renacimiento de la teoría asuncionista) cuando se añade la actividad cotidiana y múltiple que María ejerce desde el cielo. En esta nueva perspectiva ya no será Ella únicamente el tipo y ejemplar de la Iglesia, sino su reina, su madre, su mediadora, *collum Ecclesiae*, según la expresión que aparece con Hermann de Tournai (1137). S. Bernardo la coloca entre Cristo y la Iglesia (*op. cit.*, pp. 90-91).

En el s. XIII, a las alusiones fugaces, más o menos completas (a manera de relámpagos), comienzan a ser substituidos por un capítulo especial sobre la M. E. de María respecto de los hombres; a los tratados de ocasión comienzan a suceder los tratados de intento, «ex professo»; señal evidente de la singular importancia que la M. E. de María va adquiriendo en el desarrollo del dogma de la piedad mariana.

El primero en hacer objeto de un capítulo especial esta cuestión que nos ocupa es Ricardo de S. Lorenzo (c. 1260) en su *De laudibus B. M. V., libri XII* (L. VI, 1, § 11 y 12) entre las obras de S. Alberto Magno (ed. Borgnet, Vivès, París 1890-1899, vol. XXXVI, p. 327), seguido del ps.-Alberto Magno (L. c., *Mariale*, q. 145, t. 37, pp. 204-206) y de Santiago Varazze (*Mariale*, XI, 9 y 10).

Un cisterciense inglés de comienzos del s. XIII desarrolla las relaciones existentes entre María y la Iglesia. Dice: «*Madre por antonomasia* es llamada la B. V. María, madre del Señor; porque, así como ama sin medida a Cristo, así también ama tiernamente a los cristianos» («quia supra modum diligit Christum, ideo tenerrime diligit Christianos»). Y del mismo modo que los ama ternísimamente, así tiene, con gran clemencia, misericordia de su miseria; por lo que es llamada *madre de misericordia*. Esto se prueba con infinidad de ejemplos, y, sobre todo, con el de Teófilo. Y como Ella es hija de la Iglesia universal, que es madre de todos los vivientes, parece que también es madre de la Iglesia: siendo, en efecto, con toda seguridad, madre de la cabeza, no sin razón se entiende que también es madre del cuerpo. Y como la Santa Iglesia ama mucho a María —como es justo—, María ama aún más a la Iglesia. He aquí que ama más aquel a quien menos se perdona. Ella es, por tanto, *nuestra verdadera madre*, puesto que nos ama en grado sumo. Nada, en efecto, revela tanto a una verdadera madre como el amor ardiente. De aquí el antiguo proverbio: «Todo amigo ama, pero la madre ama por sí sola más que todos» (Omnis amicus amat, mater plus omnibus una»). Acerquémonos, pues, con fe al trono de su gracia clamando: «Muéstranos que eres madre, no sólo de Cristo, sino también de los cristianos. Impetra para nosotros de tu Hijo unigénito, Dios y Señor nuestro, la remisión de todos nuestros pecados, la vida por todos los siglos de los siglos» (*Distinct. monast.*, III, 174 [De Matre], ed. Pitra, Spic. Solesm., París 1855, III, 130-131).

S. Buenaventura enseña explícitamente que María «no sólo es la madre de Dios según la carne, sino que es también *madre espiritual de los hombres*. Así como Eva nos engendró a todos para la vida terrena, así también nuestra Señora nos engendró a todos para la vida del cielo... De donde con suma precisión dice S. Lucas (2, 7): «María dio a luz a su Hijo primogénito», de modo que aunque engendró uno solo según la carne, engendró también a todos

los hombres según el espíritu» (*Serm. 6, de Assumpt. B. M. V.*, Op. 9, 706c).

Conrado de Sajonia se pregunta: «¿Pero, acaso, es María madre de Cristo únicamente?», y responde: «María es verdaderamente —cosa gratísima— no sólo madre singular de Cristo, sino también *madre universal de todos los fieles*. Por eso dice San Ambrosio: «Si Cristo es hermano de los creyentes, ¿por qué Aquella que engendró a Cristo no ha de ser su madre?» Ea, pues, carísimos, alegrémonos todos y digámonos con alborozo: Bendito el hermano por el que María es nuestra madre, y bendita la madre por la que Cristo es nuestro hermano» (*Speculum B. M. Virginis*, c. 10).

El B. Jaime de Varazze, O. P., arzobispo de Génova, llama frecuentemente a María «nuestra madre» (*Sermones de Sanctis per anni totius circulum*, 29, *De Nativitate B. M. V.*, Venecia 1550, 95, f. 114v). ¿Razón? Ésta: «María es madre nuestra en cuanto ha engendrado a nuestro Hermano» (*Serm. de Sanct.*, 29, *De Nativit. Domini*, 8, f. 37), y por esto «la B. Virgen es madre de Cristo y madre nuestra» (*Sermones Quadragesimales*, Venecia 1571, *Feria quarta primae hebdomadae*, 2, 33v). Por eso llamó S. Mateo a Jesús «primogénito» de María: «Se dice en Mateo que Ella dio a luz a su hijo primogénito; por consiguiente, tuvo también los segundogénitos. Es sabido que no tuvo otros hijos carnales; por tanto, todo esto se entiende de los hijos espirituales» (*Sermo Mar.*, 95, f. 114v). Ella nos engendra para la vida sobrenatural de la gracia y nos educa: «Ella, en efecto, cual madre fecunda, engendró a muchos en la fe y en la gracia» (L. c., 107, f. 128). «Ella se preocupa también grandemente de la educación de sus hijos» (L. c., 95, f. 179v). Así, pues, el Beato enseña que por medio de Ella nos hacemos hermanos de Cristo, no carnal, sino espiritualmente, y eso por habernos hecho partícipes de la divina naturaleza de Él con la gracia (*II Ped.* 1, 4), por medio de la cual nos unimos al cuerpo místico de Él (*I Cor.* 12, 12-27), con el fin de que la plenitud de la gracia que está en Él fluya a cada uno de nosotros (*Jn.* 15, 5). Las famosas palabras o testamento de Je-

sús crucificado tuvieron, según el Beato, una fuerza transformadora, operando lo que significaban, es decir, hicieron a Juan verdadero hijo adoptivo de María, lo mismo que el pan y el vino, en virtud de las palabras de Cristo, se convierten en su cuerpo y en su sangre (*Serm. Mar.*, 95, f. 114v).

Es digno de notarse cómo en el s. XIII la expresión «mater gentium», ya empleada por el ps.-Ildefonso del s. VII-VIII (*Serm. Scientes fratres*, PL 96, 271A) y por Ambrosio Autperto (*Serm. de Assump.*, 5, ps.-Agustín, *Serm.* 208, PL 39, 2113), pasaba a las letanias marianas venecianas (Cf. Meersseman, en «Freiburg. Zeitschr. für phil. und theol.», 1 [1954] p. 153). Es el eco de la expresión «Pater gentium» dicha de Abraham (*Gén.* 17, 4).

En el s. XIV basta citar a Raimundo Lulio. En su *Arbre de Sciència* dice: «Se cuenta que, cuando Dios creó el mundo, el mundo le preguntó: «¿Por qué me has creado?» Y Dios le respondió diciendo que lo había creado para hacer de él un hijo que fuese hermano del Hijo de Dios, y una mujer que fuese madre del Hijo de Dios. Entonces el mundo se sonrió y se puso alegre y dijo que era para él un grande honor el hecho de que una parte fuese Dios y la otra parte Madre de Él. Y dijo que no tuvo miedo de la desesperación, ni lo tiene, ni lo tendrá jamás» (Op., XII, 1918, pp. 368-369).

Según Lulio, Dios predestinó a la Virgen en primer lugar para que fuese madre de Dios, y en segundo lugar para que fuese «madre de nuestra universal utilidad y redención», y también madre de justos y pecadores. «Si vos —así prosigue dirigiéndose a María— no fuéis madre, o vuestro Hijo no sería Dios-hombre, todo el género humano se habría perdido y por ser vos madre de tal Hijo, se restauró cuanto se ha creado» (*Disputatio quinque hominum sapientum*, Op., X, 83). Enseña, además, que María «es madre, no sólo respecto de los hombres, sino también de los ángeles. Ella, en efecto, colocada providencialmente entre Dios y Cristo por una parte, y entre los ángeles y los hombres por otra, transmite al mundo creado los benéficos influjos o irra-

diciaciones del mundo divino» (*Liber de homine*, Ed. Magonza, VI, 57).

En el s. xv nos limitaremos a S. Bernardino de Siena y a S. Antonino de Florencia.

a) S. Bernardino de Siena ensancha, ante todo, el horizonte al poner de relieve cómo la Virgen es «la madre de toda gracia» (Op., III, 109D), por lo que no sólo es madre de los hombres, sino también de los ángeles, es decir, de «toda la corte celestial» (Op., I, 520B), ya que el mismo Cristo la dio por Madre a todos los hijos de la gracia. «La Virgen María es madre de todos aquellos que aman a Cristo por medio de la infusión de la gracia invisible» (Op., I, 440GH). El fundamento de esta espiritual y universal maternidad de María lo ve el sienense en la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Desde el momento en que, al dar su consentimiento, se convierte en madre de Dios, se convierte también en madre de todos los que viven en Cristo, incluidos en Él tanto ángeles como hombres; porque la naturaleza humana se convierte en un solo pueblo con la naturaleza angélica. En las palabras de Cristo crucificado («Mujer, he ahí a tu hijo»), S. Bernardino ve la proclamación de la espiritual y universal maternidad de María, pues en S. Juan —dice él—, «nosotros entendemos místicamente todas las almas de los elegidos, por cuyo amor la B. Virgen se hizo madre», «madre en el orden de la gracia», pero no en el de la naturaleza.

b) S. Antonino de Florencia razona así: «Ella ha engendrado corporalmente a un hombre, Cristo, y en ese hombre ha engendrado espiritualmente a todos los demás...» Se propone después esta dificultad: es evidente que los santos (los del Antiguo Testamento) precedieron a la Virgen en su vida mortal: ¿De qué modo, pues, pudieron ser engendrados por María? Y responde distinguiendo entre el orden de la naturaleza y el de la gracia. «En el orden de la naturaleza un hijo no puede existir antes que su madre; pero en el de la gracia la cosa es bien distinta. Todos los santos que precedieron a Cristo se salvaron por su fe, explícita o implícita, en Él, Verbo encarnado, que un día habría de ser engen-

drado por la Virgen, y en vista de su plenitud fueron revestidos de la gracia. El mismo camino sigue la regeneración espiritual de los santos del Nuevo Testamento mediante la gracia, que procede de su viva fe en el Verbo hecho hombre en el seno de María; lo mismo que los santos del Antiguo Testamento debieron su regeneración a su fe en la encarnación del Verbo, de cuya encarnación fue María instrumento libre. Por eso la B. Virgen es, sin excepciones o restricciones, madre de todos aquellos que son regenerados mediante la gracia» (*Summa Theol.*, p. 4, tít. 15, cap. 14, n. 3).

Nótese la diferente contribución de San Bernardino y de S. Antonino a nuestra cuestión, y de un modo particular a la universalidad de la M. E.: mientras el primero subraya la extensión de tal maternidad más allá de los hombres, incluyendo en ella a los ángeles, el segundo, en cambio, subraya esa extensión aplicándola a todos los hombres, así a los que precedieron como a los que siguieron a María.

En resumen: en la Edad Media la M. E. de María respecto de los hombres es examinada bajo todos los aspectos, aunque en ningún escritor se halle una síntesis completa de todos estos aspectos o elementos. Esto será la tarea de la Edad Moderna.

3. *En la Edad Moderna (ss. XVI-XIX)*. En esta tercera época, además de ilustrarse la M. E. de María para con la humanidad, se insiste de propósito sobre la M. E. de la misma para con cada uno de los miembros de la humanidad, determinando netamente los dos estadios (la concepción y el nacimiento) y desarrollando las diferentes prerrogativas maternas.

Así, por ej., el P. Justino Miechowita, O. P., en sus *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretananas*, en el discurso 128, que trata de la invocación «Mater divinae gratiae», se pregunta: «¿De quién y de qué manera es madre María?» Y responde: «La B. Virgen María, con el mismo mérito con que mereció ser madre de Cristo, se convirtió en madre de los hombres, de los ángeles y de todas las criaturas.»

Distingue, pues, cinco modos de generación: natural (propia del padre y de la

madre terrenos), espiritual (propia del padre y de la madrina de bautismo), legal o adoptiva (propia del que adopta a un extraño), educativa (propia del maestro respecto del discípulo) y restauradora (propia de quien repara o renueva una cosa).

La Virgen es madre en todas estas cinco formas, a saber: *madre natural* (respecto de Cristo, Verbo encarnado); *madre espiritual* (respecto de S. Juan Bautista, santificado con su presencia y al sonido de su voz, y, además, respecto de todos aquellos por los que la Virgen pide auxilios especiales y eficaces o también la primera gracia para la salvación); *madre legal* (respecto de S. Juan, entregado a Ella por Cristo como hijo, y respecto de todos nosotros en la persona de S. Juan, como opinan —dice él— «todos los escritores recientes: *omnes recentiores*»); *madre educativa* (respecto de todos los fieles, mediante las inspiraciones y la distribución de las gracias); *madre restauradora* (no sólo respecto de los hombres, sino también respecto de los ángeles que —según Miechowita— recibieron la primera gracia y la gloria de Cristo, y respecto de todas las criaturas).

Saca, pues, la conclusión de que la Virgen es «verdadera madre nuestra», y como tal cumple, respecto de nosotros, sus *deberes maternos*, o sea: 1) nos engendra espiritualmente; 2) tiene cuidado de nosotros, especialmente si estamos necesitados; 3) nos ama, mostrándonos su afecto de muchas maneras; 4) nos reviste; 5) nos amamanta espiritualmente; 6) nos cura si estamos enfermos; 7) nos colma de dones y beneficios; 8) nos educa con toda diligencia (Op. cit., vol. I, pp. 222-224, ed. Nápoles 1857). Como fácilmente se podrá colegir de cuanto hemos dicho hasta aquí, nadie ha tratado con mayor amplitud y profundidad nuestro tema. Hemos ya destacado (en las «precisiones») la contribución del P. Poiré, del P. G. B. Novati y, particularmente, del santo de Montfort al desarrollo de la doctrina de la M. E. de María respecto de cada uno de los miembros de la humanidad.

4) *En la época contemporánea (siglos XIX-XX)*. En el s. XIX se comienzan a publicar monografías completas sobre

nuestro tema. Así el P. Pedro Jeanjacquot, S. J., publicaba en 1868 un estudio muy sólido con el título *Simplex explicatio sur la coopération de la très sainte Vierge à l'œuvre de la Rédemption et sur sa qualité de Mère des Chrétiens* (Albanel 1868), obra que se tradujo después al italiano (1876), al inglés (1869) y al español (1873). Es una obra verdaderamente fundamental para nuestro argumento.

Otra obra básica es la del P. Joaquín Ventura (v.), teatino, *La Madre di Dio Madre degli uomini, ovvero, spiegazione del mistero della Santissima Vergine a piè della Croce* (Roma, 2.^a ed., 1845).

En el s. XIX surgen, además, en la Iglesia varios institutos o asociaciones religiosas que, con la aprobación apostólica, expresan en el mismo título la M. E. de María o la correlativa filiación. Se cuentan cuatro congregaciones de hombres y nada menos que 56 de mujeres, que en el mismo título expresan su filiación mariana. Y no hay que olvidar a la «Pía Unión de las Hijas de María» difundida por todo el mundo, que cuenta con un gran número de asociadas. De este modo el término y la doctrina de la espiritual y universal maternidad de María van penetrando cada vez más en la vida cristiana.

En nuestro siglo XX, ya en sus mismos comienzos (1902), el P. Terrien publicaba un trabajo clásico sobre la materia, una verdadera mina de ideas y de textos: *La Mère des hommes*, en dos volúmenes.

Armonías racionales. En la espiritual y sobrenatural maternidad de María para con los hombres, la razón, iluminada por la fe, ve la más alta conveniencia, ya sea respecto de Dios, ya respecto de los hombres.

1) *Respecto de Dios*. La M. E. de María respecto de los hombres se nos presenta como convenientísima por parte de las tres Divinas Personas.

a) Es muy conveniente, ante todo, *por parte del Padre*, el cual tiene un solo Hijo según la naturaleza e innumerables según la gracia, es decir, por adopción. En consecuencia, es conveniente que, así como se asoció con la Virgen en la generación de su Hijo, así también se asociase con Ella

en la regeneración de los hijos adoptivos, de suerte que la que había sido su compañera en la fecundidad de la naturaleza, lo fuese también en la fecundidad de la gracia; y de este modo no sólo el Primogénito, sino todos los demás hijos tendrían un mismo padre y una misma madre. Bossuet desarrolló magistralmente este punto fundamental en las *Œuvres orat.* (t. II, pp. 351 ss., ed. Desclée, 1890). Hace ver cómo en Dios, lo mismo que en las criaturas, «hay dos fecundidades: la primera la de la naturaleza, la segunda la de la caridad»; con la fecundidad natural engendra eternamente a su Hijo natural; con la fecundidad de la caridad engendra a sus hijos adoptivos. María participa de esta doble fecundidad de Dios Padre; participa de la fecundidad natural engendrando al Hijo de Dios asociada a la generación eterna del Padre; participa de la fecundidad de la caridad engendrando a todos los cristianos, sus hijos, con su caritativa cooperación a la obra dolorosa de nuestra redención.

b) Es muy conveniente, en segundo lugar, *por parte del Hijo*, el cual no podría decirse plenamente nuestro hermano si sólo tuviese de común con nosotros el padre y no tuviese también la madre; no nos habría hecho partícipes de cuanto Él tenía, si juntamente con los otros bienes no nos hubiese dado también la madre, que es lo más querido que tenía. Por tanto, fue conveniente que después de habérsenos dado a sí mismo bajo las especies eucarísticas, nos diese también su madre.

c) Es, finalmente, muy conveniente *por parte del Espíritu Santo*, el cual actúa así en la generación física de Cristo, Hijo natural de Dios (Lc. 1, 35), como en la regeneración espiritual de los hijos adoptivos, regeneración que es una simple prolongación y como el natural complemento de la generación natural del Hijo de Dios, es decir, de Cristo, con lo cual queda constituido el *Cristo total*. Es, pues, conveniente que la Virgen, así como fue compañera del Espíritu Santo en la generación del cuerpo físico de Cristo, así también lo sea en la regeneración de su cuerpo místico, y que según fue su compañera en la generación de la cabeza,

sea también su compañera en la generación de sus miembros.

2) *Respecto de los hombres*. Si la M. E. de María fue muy conveniente por parte de Dios, no lo fue menos *por parte de los hombres*. Esta gran conveniencia se colige de la analogía existente entre el orden natural y el orden sobrenatural, ya que la gracia (que es el principio del orden sobrenatural) no destruye, sino que perfecciona la naturaleza. Por consiguiente, fácil es comprender cómo las necesidades de la vida sobrenatural son análogas a las de la vida natural, y así como en la vida natural nos ha dado Dios un padre y una madre, así también era conveniente que en la vida espiritual nos diese un padre y una madre. Tanto más cuanto que sólo en el cielo alcanzaremos la plenitud de la edad, cuando nuestra caridad haya llegado a su perfección en la visión beatífica. Durante la vida terrena somos como niños todavía sin nacer, desprovistos de autonomía, necesariamente dependientes de la madre, que, después de habernos concebido para la vida sobrenatural de la gracia, deberá desarrollarla progresivamente hasta que nos haya dado a luz. El P. Joaquín Ventura ha desarrollado magistralmente este punto en la I parte, capítulo 3 de la obra citada, pp. 32-40. «Está fuera de duda —dice entre otras cosas— que el orden natural y corporal es en su misma realidad el símbolo y la figura del orden sobrenatural y divino. En realidad, a la redención del mundo por la efusión del Espíritu de Dios sobre los fríos corazones de los hombres se la llama en la Sagrada Escritura nueva creación, *Emitte Spiritum tuum et creabuntur* (Sal. 104), *Sed nova creatura* (2 Cor. 5); ya a nuestro nacimiento a la fe y a la gracia se le llama generación y afortunado nacimiento que viene de Dios: *Genuit nos verbo vitae* (Sant. 1), *Qui ex Deo nati sunt* (Jn. 1).

»Pero como donde hay semejanza e identidad en los vocablos hay semejanza e identidad en las ideas y en las cosas, se ve claro por el lenguaje de los Libros Santos que la vida de la gracia se transmite, se mantiene y se perpetúa por medios sin duda nobilísimos, sublimes, pero al mismo tiempo

análogos a los medios por los que se perpetúa la vida de la naturaleza, y que existe una generación enteramente espiritual y divina por la que nacemos para el cielo, del mismo modo que hay una generación carnal y humana por la que nacemos para la tierra; y así como esta vida comenzó por un hombre asociado a una mujer por Dios creador, así también la vida espiritual tuvo que tener principio de un hombre asociado a una mujer por Dios redentor. Esto equivale a decir que, así como en el orden natural, además del padre, principio de la vida, hemos tenido una madre, *por medio* de la cual se nos ha transmitido la vida, así también en el orden espiritual, además de un padre, principio y autor de la gracia, que es Jesucristo, debíamos tener asimismo una madre, *por medio* de la cual se nos diese la gracia, y esa madre es María.

»El Dios de bendición y de bondad, que en el orden temporal ha querido dar a todo hombre en la madre carnal un lazo de unión, un canal de beneficencia, una mediadora de reconciliación, un medio de defensa, un motivo de confianza y de amor ante el padre terreno, no podía menos de dar a todo cristiano, en el orden espiritual, en el que ha derramado con mayor abundancia la riqueza de su misericordia, una madre espiritual, un lazo de unión, un canal de beneficencia, una mediadora de reconciliación, un medio de defensa, un fundamento de confianza y de amor ante el Padre celestial. Y no es posible ni siquiera concebirse, sin hacer injuria a la infinita piedad de Dios que ha querido copiosa y abundantemente redimirnos, *Copiosa apud eum redemptio* (Sal. 129), que para nuestras necesidades temporales haya querido proporcionarnos un remedio, un socorro, un consuelo en nuestra madre terrestre, y que luego no haya querido hacer por lo menos otro tanto por nuestras necesidades espirituales, y que no nos haya dado la consolación, el alivio, la asistencia y la mediación de una madre celestial.»

BIBL.: MARVULLI, I., O. F. M. Conv., *María madre del Cristo místico*, La M. S. di Maria nel suo concetto teologico integrale, Roma 1948, 68 pp.: «Est. Mar.» de 1948, vol. VII, está todo él consagrado a la M. E. de María; GREENEN, G., O. P., *Marie notre mère*, en «Marianum», 10 (1948) pp. 337-352; KOELER, TH.,

S. M., *Maternité spirituelle de Marie*, en Du Manoir, I, pp. 573-600; el vol. III de «Mar.-St.» (1951) y los vols. I y II de *La maternité spirituelle de la B. V. Marie*, de la «Soc. Canadienne d'Et. Mar.», Ottawa 1958, están dedicados por completo a la M. E. (En el vol. I, pp. 157-172, se halla una completa bibliografía, obra del P. Lamirande.)

MATILDE (Sta.). — Monja benedictina de Helfta, muerta en 1283. Es autora del *Liber specialis gratiae*, donde se halla un «Pequeño tratado sobre María Santísima» (trad. P. Ortega, O. S. B., Buenos Aires 1942, páginas 124-139). En él comenta los textos litúrgicos y, en particular, el «Ave María».

MATRIMONIO. — I. En el evangelio; II. En los apócrifos; III. En los usos hebreos; IV. En la elaboración teológica; V. En la Liturgia; VI. En el arte.

I. *En el evangelio*. Está absolutamente fuera de duda que María se unió, a la edad conveniente, con S. José en verdadero y propio matrimonio, puesto que los testimonios del evangelio a este propósito son claros y explícitos. Por no citar más que algunos de ellos, en S. Mateo se llama a S. José «esposo» de la Virgen: «vir eius» (Mt. 1, 19); en el versículo siguiente, el mismo evangelista llama a la Virgen con el apelativo de «esposa»: «José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa.» Obediente a la orden del cielo, José —dice el evangelio— recibió en su casa a su esposa, María; y se dice también que María estaba desposada como mujer de José (Mt. 1, 20). Se podría, tal vez, objetar: los evangelistas no hablan según la realidad de las cosas, sino según el sentir común de aquellos que conocían a María y a José, en cuanto *pasaban* por marido y mujer, del mismo modo que Jesús *pasaba* (o sea, era considerado) como hijo de José, no siéndolo en realidad. Pero no vale la comparación. Se explica, en efecto, o, por lo menos, se puede explicar fácilmente, cómo tuvieron siempre los judíos a Jesús por hijo de José; pero no se explica cómo María y José fueron tenidos corrientemente como marido y mujer si en realidad no lo eran: la *paternidad*, en efecto, supone un hecho privadísimo, reservadísimo; mientras que el *matrimonio* es cosa pública, inseparable de ciertas solemnidades legales, por medio

de las cuales podía conocerse de una manera muy fácil quiénes estaban unidos por los vínculos del matrimonio.

Por otra parte, no hay nada en la Sagrada Escritura por donde los títulos de esposo o de esposa atribuidos a José y a María deban entenderse en sentido limitado (a la sola opinión pública), cuando las mismas Sagradas Escrituras tienen cuidado de advertirnos en qué sentido era llamado, a veces, N. S. J. hijo de José: «ut putabatur», como se creía.

Se nos podía preguntar: si el M. de María con José fue un verdadero matrimonio, ¿cómo conciliarlo con el voto de virginidad hecho por María antes de la Anunciación? No es fácil responder. Y lo difícil no está en comprender cómo José y María, aunque casados, hayan podido vivir vírgenes, puesto que es fácil distinguir entre el «derecho» conferido por matrimonio y el «uso» de tal derecho. La dificultad se desvanecería, pues, admitiendo que María hizo voto de virginidad inmediatamente después de contraídas las nupcias con José. Mas esta idea de que María haya esperado a emitir el voto de virginidad después del matrimonio, no es aceptable. Seguramente que lo hizo antes. ¿Cómo, pues, conciliar el matrimonio con su voto? La hipótesis más probable (que es también la de Santo Tomás y de los mejores escritores marianos) nos parece ésta: María estuvo en todo momento animada de este sentimiento supremo: ponerse completa, continua y ciegamente en brazos de la divina Providencia. Y como la divina Providencia es siempre fiel a aquellos que con corazón sincero la invocan, le hizo conocer de un modo admirable su voluntad respecto de la unión con José. Dios —no interesa buscar el modo concreto— da a María la seguridad, no sólo de que en aquel matrimonio no sufrirá detrimento alguno su virginidad, sino de que tal matrimonio era conveniente para Ella. Y María recibió de la mano misma de Dios la mano de S. José, quien, a su vez, estaba animado del propósito de permanecer virgen e, indudablemente, manifestó a María su firme propósito antes de unirse a Ella en matrimonio.

II. *El M. de María en los apócrifos.* La brevedad con que los evangelios canónicos hablan del M. de María estimula a los apócrifos a narrar particularidades imaginarias. El más antiguo, el Protoevangelio de Santiago (s. II) y el más divulgado entre los apócrifos, lo narra de la siguiente manera: «Pero, al llegar a los doce años, los sacerdotes se reunieron para deliberar, diciendo: He aquí que María ha cumplido sus doce años en el templo del Señor, ¿qué habremos de hacer con ella para que no llegue a manchar el santuario? Y dijeron al sumo sacerdote: Tú, que tienes el altar a tu cargo, entra y ora por ella; y lo que te dé a entender el Señor, eso será lo que hagamos. Y el sumo sacerdote, endosándose el manto de las doce campanillas, entró en el santo de los santos y oró por ella. Mas he aquí que un ángel del Señor se apareció, diciéndole: Zacarías, Zacarías, sal y reúne a todos los viudos del pueblo. Que venga cada cual con una vara; y de aquel sobre quien el Señor haga una señal portentosa, de ése será mujer. Salieron los heraldos por toda la región de Judea; y, al sonar la trompeta del Señor, todos acudieron.

»José, dejando su hacha, se unió a ellos; y, una vez que se juntaron todos, tomaron cada uno su vara y se pusieron en camino en busca del sumo sacerdote. Éste tomó todas las varas, penetró en el templo y se puso a orar. Terminado que hubo su plegaria, tomó de nuevo las varas, salió y se las entregó; pero no apareció señal ninguna en ellas. Mas al coger José la última, he aquí que salió una paloma de ella y se puso a volar sobre su cabeza. Entonces el sacerdote le dijo: A ti te ha cabido en suerte recibir bajo tu custodia a la Virgen del Señor. José replicó: Tengo hijos y soy viejo, mientras que ella es una niña; no quisiera ser objeto de risa por parte de los hijos de Israel. Entonces el sacerdote repuso: Teme al Señor tu Dios y ten presente lo que hizo con Datán, Abirón y Coré: cómo se abrió la tierra y fueron sepultados en ella por rebelión. Y teme ahora tú también, José, no sea que sobrevenga esto mismo a tu casa.

»Y él, lleno de temor, la recibió bajo su protección. Después le dijo: Te he tomado

del templo: ahora te dejo en mi casa y me voy a continuar mis construcciones. Pronto volveré. El Señor te guardará» (Cf. A. de Santos, *Los Evangelios apócrifos*, BAC [1956] pp. 160-162).

Hay otras narraciones con ciertas variantes de detalles en el evangelio del ps.-Mateo, esto es, «Libro sobre el nacimiento de la Bienaventurada María y sobre la infancia del Salvador» (de los ss. VI-VII, capítulo VIII); en el cap. VII del *De nativitate Mariae* (adaptación de la primera parte del ps.-Mateo, de la época carolingia); y en el cap. III de la *Historia de José el leñador*.

En el *De nativitate Mariae* la perplejidad de los sacerdotes se supone procedente de la orden del sumo sacerdote: todas las vírgenes educadas en el templo justamente hasta la edad de los 14 años (otra variante, en lugar de 12 años) debían volver a su casa y casarse: a cuya orden María se habría resistido a obedecer, como opuesta a la perpetua oferta hecha por sus padres y al voto de virginidad hecho por ella misma. Semejante repulsa se halla también en el ps.-Mateo.

Mientras el Protoevangelio de Santiago habla de convocación de «viudos» y el ps.-Mateo habla tan sólo de los «sin mujer» (c. VIII), el *De nativitate Mariae* habla de «todos los no casados, aptos para las bodas, de la casa y familia de David» (c. VII); y la «Historia de José» habla de la convocación de «12 ancianos de la tribu de Judá» (c. IV). El ps.-Mateo y la «Historia de José», sin embargo (a diferencia del *De nativitate Mariae*), admiten, con el Protoevangelio de Santiago, que José era viudo y que había tenido hijos de su primer matrimonio. Esta misma opinión se halla en el apócrifo «Evangelio de Pedro», en Clemente Alejandrino, Orígenes, S. Hilario, S. Epifanio, S. Gregorio Niseno, S. Juan Crisóstomo, S. Agustín, etc. S. Epifanio se siente incluso autorizado a señalar el número (seis) y el nombre de los supuestos hijos de José (*Haer.*, L., 1, 10, y LXXVII, 7, 1). Es una infeliz tentativa para explicar la mención, hecha por el evangelio, de los «hermanos del Señor» (que no son otros que los primos de Cristo [Cf. Hegesipo, en Eusebio,

Hist. Eccl., II, 23]) de la segunda mitad del s. II.

A lo de la «paloma» salida de la vara de José y que voló sobre su cabeza, según el Protoevangelio de Santiago, en el *De nativitate Mariae* se añade el prodigio del florecimiento de la vara de José, puesto en relación con la profecía de Isaias (11, 1s) sobre la vara procedente de la raíz de Jesé.

También el *De nativitate Mariae* (c. VIII) y el ps.-Mateo (c. VIII, 3) sostienen, lo mismo que el Protoevangelio de Santiago, que José era «anciano»; la «Historia de José» (cc. XIV-XV) pretende saber incluso los años precisos: 90 años; y lo hace vivir en total 111 años. En cambio, S. Epifanio le da unos 80 (*Haer.*, LI, 10); con más precisión (LXXVIII, 10): 84 años cuando regresó de Egipto, y después del regreso habría vivido otros ocho años: en total 92 años de vida.

Finalmente, el ps.-Mateo añade que después de haber cedido al mandato del sumo sacerdote, a María se le dieron cinco jovencitas (no siete, como refiere el Protoevangelio de Santiago) para que la consolaran en la nueva casa. Llámense: Rebeca, Séfora, Susana, Abigea y Zahel (todas las cuales figuran en el cortejo de Giotto). Los sacerdotes dieron a las jovencitas seda, jacinto, carmesí, escarlata, púrpura y lino para hilar y tejer para el templo. Se echó a suertes entre ellas, y a María le tocó la púrpura, por lo que las compañeras dijeron: «Tú que eres la más joven has merecido este honor.» Y empezaron a llamarla, por broma, la reina de las vírgenes (episodio reproducido, tal vez, por Reni en el cuadro llamado: «La scuola del cucito»).

III. *El M. de María según los usos hebreos.* Según los usos hebraicos de aquellos tiempos, la edad del M. era ordinariamente a los 18 años para los jóvenes, y a los 12 o 12 ½ para las jóvenes. El M. entre los hebreos comprendía dos fases o actos: el desposorio y el casamiento: entre uno y otro transcurría, ordinariamente, un año para las vírgenes y, por lo menos, un mes para las viudas. El rito del desposorio era muy simple: las familias de los prometidos

—según el Talmud— se reunían, junto con algunos testigos. El prometido daba a la prometida, en señal de matrimonio, un anillo de oro, o cualquier otro objeto de valor, diciendo: «He aquí que por este anillo tú me eres prometida, según la ley de Moisés y de Israel» (Kidduscin, I, 1; 5b; 65a). El rito se corrobora con un festín o recibimiento (*Gén. 24, 54; 29, 22*). Y debe advertirse que el desposorio corresponde, entre los hebreos, al matrimonio «rato» de los cristianos, de manera que la prometida infiel era considerada como adúltera y para abandonarla era necesario el libelo de repudio (M. Gittin, 6, 2). El matrimonio propiamente dicho es la solemne introducción de la esposa en la casa del esposo. La estación preferida para tales ritos era el otoño, hacia la tarde. La esposa, después de haberse engalanado pomposamente, subía a una litera o montaba en una cabalgadura y, junto con diez jóvenes vestidas de blanco, esperaba con la lámpara en la mano la llegada del cortejo nupcial, compuesto por el esposo, sus amigos y los tañedores de la flauta, tambores y castañuelas. A lo largo del camino, el cortejo iba en aumento, y en llegando a la casa de la esposa, los dos esposos tomaban asiento en la estancia superior, debajo de un baldaquino. Encima de sus cabezas, adornadas con coronas, se colocaba estirado el «taeth» (= banda de la plegaria). Entonces el padre de la esposa, u otro en su lugar, tomaba la mano derecha de la hija y la juntaba con la del esposo diciendo: «Que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob sea con vosotros y os una; haga descender sobre vosotros su bendición, y os permita ver vuestros hijos y nietos hasta la cuarta generación.» Después de esto, el ministro, o un anciano, se colocaba por detrás del baldaquino con el «cáliz de la bendición» e imploraba la bendición de Dios sobre los padres. Luego ofrecía una copa de vino a los esposos, quienes se brindaban mutuamente. El esposo, después de haber bebido la copa, la tiraba al suelo y la pisoteaba jurando permanecer fiel mientras los fragmentos de la copa hechos trizas no se uniesen de nuevo. Inmediatamente después se tenía la lectura del con-

trato matrimonial, el cual era firmado por los presentes echando una copa de vino. Luego los amigos saltaban jubilosos en derredor del baldaquino cantando salmos y echando sobre la feliz pareja arroz o trigo, símbolo de la fecundidad.

Después del crepúsculo, el esposo, acompañado del cortejo, llevaba a la esposa a su nueva casa (*Mt. 25, 1-13*). Al llegar allí, eran todos invitados al banquete nupcial, amenizado con músicas y danzas, hasta una hora avanzada. Al final de la fiesta, el padre del esposo impartía una bendición nupcial recitando una plegaria para implorar sobre los nuevos esposos numerosa descendencia. A continuación los esposos eran acompañados a la cámara nupcial. La fiesta nupcial duraba, ordinariamente, una semana (*Jue. 14, 12*).

BIBL.: DELLAGIACOMA, V., *Il Matrimonio presso gli Ebrei*, en «Riv. Biblica», 7 (1939) pp. 230-241.

IV. *El M. en la elaboración teológica.* Para probar la «conveniencia» del M. de María con S. José, Santo Tomás presenta tres categorías de razones, a saber: era conveniente, 1, por parte de Cristo; 2, por parte de la Virgen; 3, por parte nuestra. En total, doce razones de conveniencia.

1. *Por parte de Cristo.* Era conveniente que naciese de una virgen «desposada» por tres razones: 1) a fin de que no fuese rechazado como ilegítimo; 2) para que, según costumbre, su genealogía fuese escrita por medio de la línea masculina; 3) con el fin de que el parto divino se mantuviese escondido al demonio, el cual —según dice S. Ignacio M.— creyó que Jesús no había nacido de una virgen, sino de una madre común; 4) con el fin de que fuese alimentado por S. José.

2. *Por parte de la Virgen.* Era conveniente que Jesús naciera de una virgen desposada por tres razones: 1) para que María se librara del castigo, o sea, para que no fuese apedreada por los judíos como adúltera. En efecto, no sólo una esposa infiel era considerada como adúltera, y por ello apedreada, sino también una núbil caída en pecado; 2) a fin de verse libre de la infamia, que tendría lugar, sin duda, por el

mero hecho de aparecer encinta; 3) con el fin de que la Virgen tuviese en el esposo un fiel ministro en las cosas temporales.

3. *Por parte nuestra*, la conveniencia de este matrimonio se desprende de cinco razones: 1) a fin de que José fuese testigo del parto virginal de María. Siendo él, en efecto, sabedor de la perpetua virginidad de María, con su misma manera de obrar comprobó que Cristo había nacido de una virgen. Por otra parte, habría sido incumbencia de S. José el acusar a la esposa y hacer que se la condenase, si no hubiese reconocido el milagro; 2) para que se hiciese creíble la virginidad de María, pues si la Virgen hubiese afirmado que había dado a luz a Jesús prodigiosamente, permaneciendo núbil, se habría podido pensar en una excusa para encubrir el pecado; pero habiendo llegado a ser madre estando ya ligada por el vínculo matrimonial, se hacía más creíble la afirmación de haber permanecido virgen, puesto que su marido podía contradecirlo si ello no hubiera sido cierto; 3) para dar ejemplo a las vírgenes, enseñándolas a poner los medios para evitar el ser difamadas; 4) con el fin de que se significara la unión de Cristo con la Iglesia católica, la cual, permaneciendo virgen, está desposada con Cristo; 5) con el fin de que en una sola persona se venerase de conjunto la virginidad y el matrimonio, para eterna condena de aquellos que —como ha sucedido— atacasen a la virginidad o al matrimonio.

V. *El M. de María en la Liturgia.* El primero en idear una fiesta en honor del M. de María con José fue el célebre Gerson († 1429), Gran Canciller de la universidad de París (v.). Un tal Enrique Chiqot, canónigo de Chartres, dejaba en su testamento un legado al capítulo de su catedral con la obligación de que, en el aniversario de su muerte, se celebrase una solemne conmemoración de S. José. Sus colegas de Chartres determinaron pedir consejo a Gerson, devotísimo de S. José, sobre el cual había pronunciado un discurso en el Concilio de Constanza; el ilustre teólogo les sugirió que celebrasen un solemne oficio anual en honor del M. de María con S. José, y les entregó

un oficio compuesto por él mismo en honor de tal misterio, y ya aprobado por el Legado Pontificio (Cf. *Opera*, vol. IV, ed. 1706, pp. 729-742). Esta fiesta entró presto en el calendario de varias iglesias de Francia, tales como Autun, Tours, Orleans, etc., y encontró la simpatía de los Hermanos Menores, los cuales obtuvieron en 1517 de León X, para las religiosas de la Anunciación, el privilegio de diez misas especiales en honor de María, entre las que se hallaba una dedicada a la fiesta de los Desposorios, fijada para el 22 de octubre, con rito doble de segunda clase, pero con carácter casi exclusivamente mariano (S. José apenas se nombra). Veinte años más tarde, en 1537, bajo el pontificado de Paulo III, el P. Juan Calvi, Comisario General de los Menores, obtenía del Papa, en una audiencia, «vivae vocis oraculo», que una vez dada la comunicación oficial a su orden, todos los Frailes Menores, así como las monjas y hermanas de él dependientes, podrían celebrar con rito doble, en todo el mundo, la fiesta del Desposorio, el 8 de marzo.

Hacia el mismo tiempo era aceptada esta fiesta por los Siervos de María. En 1546 el P. Doré, dominico, pedía, con fecha de 31 de marzo, a Paulo III, la aprobación de un oficio suyo (mariano y josefino al mismo tiempo) y la extensión de la fiesta del Desposorio a toda la Iglesia, el día 22 de enero, pero en vano. Más tarde, esta fiesta entraba también en el calendario de los Dominicos. En 1604 Schulting publicaba en su «Bibliotheca Ecclesiastica» otro oficio parecido al del P. Doré, compuesto por los doctores de Lovaina. En 1556, Paulo V prohibía la fiesta del Desposorio para no favorecer la herejía, en vigor en aquel tiempo, según la cual Jesús habría sido engendrado por San José. Esta prudente prohibición cayó prácticamente en el vacío. La fiesta del Desposorio continuó celebrándose y difundiéndose por varias diócesis y naciones, de una manera especial en la segunda mitad del s. XVIII, pero sin entrar nunca en el calendario de la Iglesia universal.

VI. *El M. de María en el arte.* Las primeras representaciones del matrimonio de María, sea en el arte bizantino, sea en el

italiano, comienzan a aparecer en el s. XIII. Giotto fue el primero en consagrar, en Occidente, cuatro cuadros a este misterio, inspirándose en las narraciones de los apócrifos. En el primer cuadro representa la elección del esposo entre los varios pretendientes; en el 2.º, la plegaria de los pretendientes, para que el Señor se dignara concederles la señal indicada; en el 3.º, la celebración de las nupcias con la unión de la mano derecha por medio del sumo sacerdote, mientras los otros pretendientes rompían, desilusionados, las varas; en el 4.º se ve a S. José llevando a su casa a María, acompañada de sus doncellas.

En el Renacimiento son célebres los desposorios de Rafael en Brera y el de Perugino. Son notables las pinturas de Carpaccio, de Luini y de Gaudencio Ferrari en la catedral de Como. Nuestra Señora aparece representada, de ordinario, como una matrona, a excepción de Perugino y Rafael, que la pintan con aspecto juvenil. S. José, a su vez, aparece representado —como nos lo presentan los apócrifos— con aspecto senil, con una vara florida en la mano y sobre ella una paloma. Después del Concilio de Trento se abandonó esta iconografía inspirada en los apócrifos.

MAURICIO DE SULLY. — Floreció en la segunda mitad del s. XII. Murió en 1196. A él pertenece el *Sermo 61, in festo Assumpt.* 3 (PL 171, 636c-639c). V. Boehmer, H., *Real-encyclopädie für Protest. Theologie und Kirche*, t. 18, 1900, p. 69, lín. 56.

MÁXIMO DE TURÍN (S.). — Fue obispo de Turín. Murió en el 420. Se le atribuyen muchos discursos (PL 57). Falta todavía una edición verdaderamente crítica: la está preparando, para el «Corpus Christianorum», la señorita Mutzenbecher (v. Laurentin-Table, p. 132). Parecen auténticos: 1) la *Homil. 84, de corpore Christi* (PL 57, 441a-446b); 2) el *Sermo 1, ante Natalem* (PL 57, 531a-534c = PL 17, 605c-608c); 3) el *Sermo IV, de Natali Domini 2* (PL 57, 537c-538b).

Son inciertos: 1) el *Sermo 3, de Natali*

Domini 1 (PL 57, 535c-538b = PL 17, 610b [631b-632d], ps.-Ambrosio, *Serm. 4*, de autor desconocido); 2) el *Sermo 8, de Epiph. 2* (PL 57, 547a-548c = PL 17, 626c-628a [647c-649b], ps.-Ambrosio, *Sermo 12, de Epiph. 5*); 3) el *Sermo 9, de Epiph. 3* (PL 57, 549a-552a = PL 17, 618c-620b [639c-641b], ps.-Ambrosio, *Serm. 8, de Epiph. 1*); 4) el *Sermo 48, de Pentec. 1* (PL 57, 629c-632c: pasaje mariano 630c); 5) el *Sermo 53, de Pentec. 6* (PL 57, 637c-640c, pasaje mariano: 638c-639b); 6) los 31 sermones de PL 57, 843-916; 7) la *Homil. 12, in Nativ. Domini 7* (PL 57, 247a-250b).

Son espurios: 1) la *Homil. 5, ante Natalem Domini* (PL 57, 235b-238a), anterior al final del s. VIII; 2) la *Homil. 6-9, de Nativ. Domini 1-4* (PL 57, 237a-242b); 3) la *Homil. 21, de Epiph. 5* (PL 57, 265-270c), anterior al final del s. VIII; 4) la *Homil. 23, de Epiph. 7* (PL 57, 272c-276c), anterior al final del s. VIII; 5) la *Homil. 24, de Epiph. 8* (PL 57, 277a-280a = PL 17, 621c-622d [641c-643c], ps.-Ambrosio, *Serm. 9*); 6) la *Homil. 30, de Baptismo Christi 2* (PL 57, 291c-294a); 7) la *Homil. 2, super Ev. Johannis 2* (PL 57, 917-b-928b).

BIBL.: BONGIOVANNI, P., *S. M. vescovo di Torino e il suo pensiero teologico*, Turín 1952.

MAYO. — v. *Mes de*.

MEDIACIÓN DE MARÍA. — I. *El concepto de mediación.* Mediador es aquel que interviene entre dos personas para unir las (si no lo estaban) o volver a unir las (si estaban desunidas por discordia). Por tanto, para que uno pueda llamarse «mediador» se requieren, según Santo Tomás, dos condiciones: 1) la razón de *medio* entre dos extremos (mediación ontológica); 2) el oficio de *unir* los dos extremos (mediación moral) (Cf. *S. Th.*, III, q. 26, a. 1, c.). Las dos condiciones se verifican en María. Por razón de su dignidad y excelencia se verifica en Ella: 1) la razón de *medio* entre dos extremos: se halla, en efecto, como en medio entre el Creador y la criatura, y, por tanto, equidista de entrambos, ya que Ella es verdadera madre del Creador y pura criatura. Su cualidad de madre del Creador la apro-

xima al Creador y la aleja de la criatura; mientras que su calidad de pura criatura la aleja de Dios y la aproxima a la criatura. Por consiguiente, conviene en parte con los dos extremos, y en parte dista de los mismos. Además, en María se verifica también el oficio de unir los dos extremos que, o no estaban unidos (los ángeles), o bien se habían desunido (debido al pecado cometido por los hombres). Efectivamente, por Ella fue Dios devuelto al hombre y el hombre a Dios; o sea, que se restituyó la gracia al hombre y el hombre a la gracia de Dios.

II. *Extensión de la Mediación.* Según S. Pablo, la mediación de Cristo abarca una doble fase en su desarrollo, o sea, la adquisición de la gracia (mediante la redención) y la distribución de la misma (mediante la aplicación de la redención). Entre estas dos fases hay un nexo tan íntimo que la primera es el *fundamento* de la segunda (Cf. Bover, *S. Pauli doctrina de Christi Mediatione Mariae Mediationi applicata*, en «Marianum», 4 [1942] 81-90).

Otro tanto, paralelamente, hay que decir de la M. de María. También la M. de María abarca dos fases y en ellas se desarrolla: la adquisición de la gracia (es decir, la cooperación a la redención, a la reconciliación del hombre con Dios, de quien se habría separado por el pecado) y la distribución de la gracia (o sea, la cooperación a la aplicación de la redención respecto de cada uno de los individuos). Esta segunda fase se basa en la primera, es la razón fundamental de la primera.

Por consiguiente, no están en lo cierto algunos mariólogos que restringen el nombre de «Mediadora» a la segunda fase de la mediación (a la cooperación de María en la distribución de la gracia), reservando el término de «Corredentora» para la primera fase. En efecto, también esta primera fase es verdadera y propia mediación, puesto que en ella María une de nuevo los dos extremos (Dios y el hombre) separados por el pecado, que privó a Adán y a sus descendientes del don sobrenatural de la gracia.

III. *En qué sentido se llama «Mediadora» a María.* La mediación que los católicos reconocen en María no es: 1) *principal*

(o igualmente principal); 2) *independiente* de la de Cristo (o colateral, paralela a la de Cristo); 3) *por sí misma suficiente*; 4) *absolutamente necesaria*; pero es una mediación: 1) *secundaria* (de segundo orden); 2) *dependiente* (o sea, subordinada a la de Cristo); 3) *por sí misma insuficiente* (ya que su valor proviene, en definitiva, de la de Cristo); 4) *sólo hipotéticamente necesaria* (es decir, supuesta la libre decisión de Dios). Tal es el sentido en que dan a María el título de «Mediadora» diferentes documentos del magisterio eclesiástico (Cf. Roschini, G., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, vol. I, 1955, pp. 307-308), y la tradición cristiana, Padres, doctores, teólogos (l. c., pp. 465-69).

Estamos, pues, muy lejos de atribuir a María el título y oficio de «Mediadora» en el sentido estricto con que se atribuye a Cristo el título y oficio de «Mediador». Estamos también muy lejos de «sustituir» con María «Mediadora» a Cristo «Mediador». Muy lejos, por consiguiente, de un atentado contra la «singularidad» del Redentor, abiertamente proclamada por S. Pablo: «Uno solo es el Mediador entre Dios y los hombres, un hombre, Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (I Tim. 2, 5-6). El «Mediador» principal, independiente, por sí mismo, suficiente, absolutamente necesario (en el orden presente) es siempre *uno solo*: Cristo. Puede, por tanto, afirmarse simplemente —como se ha hecho en algunos documentos doctrinales de la Iglesia (es la objeción del P. Lennerz, «Gregorianum», 22 [1941] 3201)— que es Cristo, Cristo solo el que nos ha redimido, pero sin excluir con eso la cooperación (secundaria, dependiente, por sí misma ineficaz y sólo hipotéticamente necesaria) de María a la redención del mundo.

Como consecuencia de todo cuanto hemos venido exponiendo, dividiremos nuestro estudio en dos puntos muy distintos (aunque no diversos, ya que no son más que dos aspectos de una sola entidad: la redención de los hombres), a saber: *M. de María en la adquisición de la gracia* (o sea, cooperación a la redención de la humanidad, en virtud de la cual es llamada «Corre-

dentora»); *M. de María en la distribución de las gracias a cada uno de los miembros de la humanidad* (o sea, cooperando a la aplicación de la redención, por lo que es llamada «Dispensadora de todas las gracias»).

I. *M. de María en la adquisición de la gracia. Preliminares.* 1. *Singular importancia de la cuestión.* La cooperación de María a la obra de la redención del género humano no es una cuestión periférica, sino más bien central, o sea, una cuestión que toca a la esencia misma del dogma fundamental de la redención (el segundo de la religión cristiana). En efecto, después de la caída de nuestros progenitores, Dios era absolutamente libre de establecer, no sólo nuestra redención, sino también el modo de la misma: era, por tanto, completamente libre de establecer que ésta se realizara por sólo Cristo, o bien por Cristo junto con su madre. Por consiguiente, lo que hay que indagar con la ayuda de las fuentes de la revelación es lo que Dios ha realmente establecido.

Esto asentado, lo primero que debe conocerse es que, en las fuentes de la revelación (Sagrada Escritura y tradición primitiva), no se encuentran testimonios explícitos sobre la cooperación de María a la obra de la redención. Sólo se encuentran testimonios implícitos y, por lo mismo, velados, oscuros, como que la cuestión se discute aún, según veremos.

2. *El título de Corredentora.* Es el título que sintetiza en un solo término la mediación o cooperación de María a la redención del mundo. Se remonta al s. xv, pues se encuentra por primera vez en dos manuscritos de Salzburgo y, precisamente, en un himno latino donde se dice: «Padeciendo con el Redentor... Tú te has convertido en Corredentora.» «Ut, compassa Redemptori... Corredemptrix fieres» (Cf. Laurentin, R., *Le titre de Corédemptrice. Etude historique*, en «Marianum», 13 [1951] 429).

Este título de «Corredentora» se deriva de otro título mucho más antiguo: el de *Redentora*. Se halla, en efecto, unas 94 veces, desde el s. x hasta 1750 (Cf. *l. c.*, pp. 439-449), pero empleado en el sentido de «Madre del Redentor» en cuanto tal.

El paso del título antiguo de «Redentora» (operadora de la redención) al más reciente de «Corredentora» (cooperadora en la redención) se verificó hacia mediados del s. xviii, cuando se comenzó a tratar la cuestión de la cooperación inmediata de María en la redención de la humanidad.

Hasta el s. xviii prevalece todavía el título de «Redentora» sobre el de «Corredentora» en la proporción de sesenta y uno (escritores) contra treinta.

En el s. xviii, especialmente después de la controversia suscitada por la *Monita salutaria* de Adán Widenfeld (en los que se reprobaba abiertamente el título de «Corredentora»), este título de «Corredentora» prevalece sobre el de «Redentora» en la proporción de veinticuatro contra dieciséis.

Finalmente, en el s. xix, el título de «Redentora», salvo rarísimas excepciones, acaba por desaparecer, para dejar el puesto al de «Corredentora», título que entró también en algunos documentos oficiales de la Santa Sede.

Se trata, por consiguiente, de un título que puede legítimamente ser usado para expresar la cooperación de María a la redención de la humanidad. Veamos en qué sentido.

3. *El significado del título.* Para establecer el significado preciso del título de «Corredentora» (o corredención) conviene determinar, ante todo, el significado preciso del término «Redentor» (redención).

Por redención, en general, se entiende el acto con el que, mediante un determinado precio, se rescata (se compra de nuevo) una cosa antes poseída y luego perdida. Aplicando esta definición genérica de la redención a la propia del género humano, decimos: la primera *cosa* poseída por el género humano y después perdida por el pecado (cometido por Adán, cabeza de la familia humana, con la cooperación de Eva) es la *gracia*, o sea, la amistad divina, la adoptiva filiación divina con derecho a la eterna heredad del cielo. El precio (o sea, el medio requerido) para recobrar la gracia perdida, en lugar y en sustitución del género humano (por sí mismo incapaz de hacerlo), fue pagado por Cristo, que al convertirse, median-

te la encarnación, en nuestra cabeza (en contraposición con Adán), con el sacrificio que hizo de sí mismo en la cruz, fruto de un acto de supremo amor a los hombres, satisfizo por el pecado, mereció la gracia que nos fue restituida, y así nos libró de la esclavitud del demonio (a la que nos había reducido el pecado) y nos devolvió la amistad con Dios (Cf. Lyonnet, S., S. I., *De notione Redemptionis*, en «*Verbum Domini*», 36 [1958] pp. 129-146). Es, pues, evidente que el *elemento formal* de la «redención» está constituido por el *pago del precio*, fruto de un supremo amor por parte de Cristo; mediante este precio, la cosa perdida (la gracia) fue recuperada. Por consiguiente, en la cuestión de la cooperación de María a la redención, surge espontáneamente la pregunta: ¿Ha cooperado María, con sus méritos y satisfacciones, particularmente en el Calvario, al «precio» de la redención?

4. *Sentencias en torno a la corredención.* Los protestantes, tanto antiguos como modernos, niegan cualquier cooperación formal de María a la redención y aborrecen el término de «Corredentora». La Virgen, según ellos, no habría sido más que un canal material a través del cual pasó el Redentor (nuestro único Mediador) para llegar hasta nosotros (Cf. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1896-1913, art. «*María*», t. 12, pp. 309-336). Admiten, pues, solamente una cooperación material a la redención del género humano.

Los católicos, en cambio, admiten todos que María cooperó de un modo formal (no sólo material) a la redención del género humano, consintiendo libremente en la encarnación redentora, engendrando y nutriendo al Sacerdote y a la Víctima del sacrificio redentor. Admiten, además, que María participó en nuestra redención en el sentido de que, durante su vida, unió sus sentimientos, sus plegarias y sus dolores, especialmente en el Calvario, a los de su divino Hijo, ansiando unirse a su misión salvadora por amor al género humano.

Pero cuando se propuso la pregunta de si dicha cooperación de María a la redención —por todos admitida— puede decirse

inmediata (próxima) o solamente mediata (remota), las respuestas de los teólogos católicos son varias. Hay, en efecto, tres sentencias: dos extremas y una que quisiera ser media.

a) *La primera sentencia* —la de la mayoría— admite la cooperación inmediata de María a la redención, en el sentido de que Dios quiso, es decir, dispuso que la redención del género humano se efectuara por los méritos y satisfacciones de Cristo (Redentor principal, independiente, por sí mismo suficiente, necesario) y además por los méritos y satisfacciones de María (Corredentora secundaria, subordinada, por sí misma insuficiente e hipotéticamente necesaria), de modo que los méritos y satisfacciones de ambos constituyen el «precio» establecido por Dios para la redención del género humano, es decir, para su liberación de la esclavitud de Satanás y para el retorno a la dignidad de hijo y amigo de Dios. El género humano, por consiguiente, fue redimido por Cristo y corredimido por María (en el sentido ya determinado). Por tanto, según esta sentencia, los sentimientos, las plegarias, los dolores sufridos por María en unión con Cristo durante toda su vida y, de un modo especial, en el Calvario, tuvieron un verdadero valor *corredentor*, es decir, fueron eficaces para la redención en *sí misma* (la llamada redención objetiva) y no solamente por la *aplicación* de la redención a cada uno de los individuos (la llamada redención subjetiva). Siguese de ahí que la cooperación de María no es un elemento accidental, sino *esencial* a la redención, de modo que sin este elemento no se habría dado una redención *tal como Dios la ha decretado*. Aun siendo un elemento esencial a la redención, la corredención no perjudica en manera alguna a la *unicidad* del Redentor proclamada por S. Pablo. Y, en efecto, la cooperación de María, a la que se ha dado en llamar redención objetiva, es análoga a la cooperación de cada uno de nosotros a nuestra redención subjetiva, o sea, a la gracia divina que se nos aplica. Y como la cooperación de cada uno de nosotros a nuestra redención subjetiva (o sea, a la gracia divina), aun siendo un elemento *esencial*

a nuestra salvación (tal como fue establecido por Dios), no perjudica en manera alguna a la *unicidad* de la acción de Dios, de modo que es siempre verdadero el decir que es *Dios solo* quien ha operado nuestra salvación (puesto que la misma cooperación a la gracia, en definitiva y en la línea de la eficacia, proviene de la gracia divina) y *nosotros mismos*, junto con Cristo, *hemos realizado nuestra salvación*, porque hemos realmente cooperado; así la cooperación de María a la llamada redención objetiva, aun siendo un elemento *esencial* a la misma (tal como ha sido decretado por Dios), tampoco perjudica en manera alguna a la *unicidad* del Redentor, una vez que su misma cooperación a la redención, en definitiva y en la línea de la eficacia, proviene de la de Cristo mismo, de modo que es siempre verdadero el decir que es *Cristo solo* quien ha operado nuestra redención, y que *María*, junto con Cristo, *ha realizado* nuestra redención. Así como nuestra salvación es incompleta sin nuestra cooperación (en el sentido de que no sería entonces tal como Dios la ha establecido), así también la redención o salvación del género humano sería incompleta sin la cooperación de María (en el sentido de que ésta no sería tal como Dios la ha establecido).

Y en cuanto al hecho de que también María ha sido *redimida* por Cristo, eso no desvirtúa en lo más mínimo su misión de *corredentora* o cooperadora a la redención de los hombres. María, en efecto, ha cooperado, no precisamente a su *propia* redención (realizada por Jesús *solo*, sin la cooperación de Ella), sino a la redención *de todos los otros hombres* (realizada juntamente por Jesús y por María, es decir, por Jesús con María). No fue, pues, redimida y *corredentora* de sí misma, o sea, efecto y causa *simultáneamente*, sino que fue *primeramente* redimida (por Cristo solo) y *luego* fue *corredentora* con Cristo. Se trata, evidentemente, de la acostumbrada distinción de dos instantes de naturaleza o lógicos en un mismo instante de tiempo o cronológico. Tal distinción no es infrecuente en teología. Así, por ej., en el tratado *De Verbo Incarnato* se enseña que, en el mismo instante

cronológico, el cuerpo de Cristo fue informado por el alma racional y fue tomado por la persona del Verbo. Pero en aquel único instante cronológico, o de tiempo, se suelen distinguir dos instantes lógicos o de naturaleza, de modo que en *primer lugar* (prioridad lógica) el alma de Cristo informo al cuerpo (para constituir la *naturaleza humana*, que el Verbo había de tomar) y *después* (posterioridad lógica) fue tomada por el Verbo la naturaleza humana. Otro ejemplo: en el mismo instante de tiempo María fue formada en cuanto al cuerpo, fue informada por el alma racional y fue santificada; puede decirse, no obstante, que María fue *primero* (prioridad lógica) formada y animada, y *luego* (posterioridad lógica) fue santificada. En efecto, la causa precede siempre, en el orden lógico (o de naturaleza) al efecto, por más que no siempre lo preceda en el orden cronológico. Con esto queda desvanecido todo pretexto de contradicción entre el hecho de ser redimida y, simultáneamente, *corredentora*.

Por lo demás, si valiese tal objeción, ésta excluiría *cualquier cooperación formal (no material) a la redención objetiva*, no sólo la *inmediata* (próxima), sino también la *mediata* (remota), porque, aun cuando sólo sea de un modo mediato, remoto (por ej., con el consentimiento), no se puede cooperar a la redención objetiva sin la gracia, la cual supone la redención ya existente, pues de ella procede. Si es imposible cooperar al *cumplimiento* de la redención, lo es también el cooperar a su *comienzo*, ya que tanto para cooperar al comienzo como al cumplimiento de la redención se requiere la gracia procedente de la misma (que por lo tanto se supone ya realizada). Por consiguiente, si la objeción vale, lo mismo vale para la cooperación *inmediata* a la redención que para la *mediata*. Para neutralizarla, no queda otro camino —según ya queda dicho— que el de distinguir entre la cooperación a la *propia* redención (que debe negarse rotundamente, porque envuelve una contradicción) y la cooperación a la redención *de los otros* (que es la única que nosotros afirmamos).

Pero se objeta todavía: si así fuera, ha-

bría que distinguir una *doble redención objetiva*: una con la que Cristo redimió a la Virgen y otra con la que Cristo redimió a todos los otros, juntamente con la Virgen. Es innegable que la redención de María es *esencialmente diversa* de la de todos los otros, puesto que, mientras la redención de la Virgen (su preservación de la culpa, en vista de los méritos de Cristo) fue una redención *preservativa*, más noble, la redención de todos los otros fue una redención *liberativa* de la culpa ya contraída, y la redención preservativa es esencialmente diversa de la redención liberativa.

En efecto, si la Virgen hubiera sido redimida por Cristo con la misma redención con que fueron redimidos todos los otros, se habría encontrado, evidentemente, en el mismo estado de pecado contraído en que se encontraban todos los otros. Se trata, por tanto, de dos modos de redención esencialmente diversos. De lo dicho se sigue que la redención objetiva, con ser única en sí misma, es decir, que aun siendo uno solo el sacrificio redentor de Cristo, fue doble (y por lo mismo diversa) la ofrenda de tal sacrificio (es decir, el acto en que Cristo se ofreció a sí mismo en sacrificio al Padre): *primero* (prioridad lógica, no cronológica) se ofreció Él para la redención *preservativa* de María, su madre, y *después*, junto con la *conoblación* de María, se ofreció para la redención *liberativa* de todos los otros. Trátase, pues, sin duda, de la redención objetiva (*in fieri*, es decir, en camino de actuación), y no de la redención subjetiva, o sea, *aplicada* y, por lo mismo, *completa*.

Por consiguiente, el doble ofrecimiento que Cristo hizo de sí mismo (es decir, la doble intención con la que el Hijo se ofreció al Eterno Padre) fue hecho con verdadero orden: *primero* por la madre solamente (de un modo más noble, más digno de Ella, preservándola de la culpa y disponiéndola de este modo, ya redimida o preredimida, a ser la *corredentora* de todos los hombres), y *luego* por todos los demás hombres del género humano, pero ahora ya juntamente con su madre, nuestra *corredentora*, y con su cooperación.

Esta doble intención está *implícita* en la

redención *preservativa* de la Virgen y en la *liberativa* de todos los demás hombres, puesto que, de otro modo, estas dos formas de redención serían inexplicables. Y el fin por el que el Redentor redimió primero a su madre (o sea, la razón de ser de la Inmaculada Concepción) es precisamente para que Ella pudiese después cooperar con Él, de un modo inmediato, a la redención de todos los otros. Hay que decir incluso que esta coordinación de los fines es la que salva la *unidad* de la redención objetiva, puesto que el primer efecto de la misma (la redención *preservativa* de María) está de suyo ordenado al segundo efecto (la redención *liberativa* de todos los otros), de modo que la redención de todos los otros tiene comienzo con la redención de María, y la redención de María es anterior a la redención de todos los otros, en cuanto esa misma redención de María concurre a la realización de la redención de todos los otros. La gracia de la Inmaculada Concepción separa a María de todos los otros para ponerla en condición de poder obrar sobre todos los otros (Cf. Nicolas, M.-I., *La Corédemption*, en «Revue Thomiste», 47 [1947] 24; Cf. también: *La doctrine de la Corédemption dans le cadre de la Théologie générale de la Rédemption*, en «Maria Corédemptrice», Vº Congrès Marial National, Grenoble-La Salette, 1946, pp. 104-129.)

Ambrosio Caterino, O. P., ha expuesto magistralmente este punto fundamental: «Dios —según Caterino— no quiso que María contrajese la culpa original, porque Cristo debía tener en Ella una cooperadora, una ayuda semejante a sí, en la obra de la redención.» Y prosigue: «Dios ha hecho al hombre de tres modos diferentes: el primero, Adán, fue formado por voluntad divina simplemente del barro de la tierra, con materia terrestre; el segundo, Eva, fue sacado de Adán mientras dormía; y luego la especie humana se reproduce con el concurso del hombre y de la mujer. A este triple modo corresponden, en el campo espiritual o sobrenatural, otras tantas intervenciones divinas: Cristo es engendrado por la admirable acción directa de Dios en el seno de María; María tiene su propio origen

espiritual y sobrenatural en el costado de Cristo, que expiró en la cruz, y todos los demás hombres nacen de Cristo y de María, los cuales, aun cuando estaban, uno y otro, completamente sin mancha —si bien María por los méritos de Cristo—, tomaron sobre sí nuestros pecados y con sus padecimientos merecieron nuestra salvación. Ante todo, y principalmente, Cristo, como hombre, y después, la misma Virgen, como mujer» (*Disput. pro Immac. Dei. Gen. concept.*, 3, c. 14).

b) *La segunda sentencia* —de pocos—, que María cooperó a nuestra redención de una forma mediata, remota. Admite que María consintió libremente en ser madre del Redentor, pero sostiene que esto constituye una cooperación *mediata*, remota, es decir, una acción *previa* para la redención, que es la que se efectuó únicamente por Cristo con su muerte en la cruz. Admite, además, que la Virgen unió maternalmente sus dolores a los del Redentor, ansiando asociarse a su misión redentora, pero sostiene que tales dolores no tuvieron su eficacia para la redención *en sí misma* (la llamada redención objetiva), sino *para la aplicación* de la redención a los hombres (la llamada redención subjetiva), como todos los demás santos, por más que en un grado incomparablemente más alto.

Esta sentencia, propuesta en forma más bien dudosa por el P. Lennerz (Cf. «Gregorianum», 22 [1941] pp. 301 ss.), ha sido lanzada después, en forma afirmativa, por sus seguidores, los canónigos Goossens (*De cooperatione Matris Redemptoris ad Redemptionem obiectivam*, París 1939), Smith (*Mary's Part in Our Redemption*, II Ed., New York 1954) y pocos más.

Para asentar esta sentencia, los sobredichos teólogos dividen, en pos de Scheeben, la redención del género humano en *objetiva* (en sí misma, en acto primero) y *subjetiva* (en acto segundo, en su aplicación a los individuos). Luego dividen la cooperación a la redención objetiva en *próxima* o *inmediata* (cuando la acción del que coopera tiene por objeto inmediato la misma obra del otro) y *remota* o *mediata* (cuando la acción del que coopera tiene por objeto inmediato algo que *antecede* a la obra del

otro, presentándole, por ej., los medios para que pueda realizarla, haciéndola posible, preparándola). Y en cuanto a la razón fundamental que les mueve a negar la cooperación inmediata de María a la llamada redención *objetiva*, está constituida por el hecho de que es imposible tal cooperación *inmediata*, porque también María ha sido *redimida* por Cristo, como todos los otros, e incluso es la primera redimida, la primicia de los redimidos; y si también Ella ha sido redimida por Cristo, síguese de ahí que la redención en sí misma (la objetiva) debe suponerse ya *realizada* (por haber sido ya *aplicada*) antes de que María hubiera podido cooperar a la misma. El fruto de un árbol tuvo que ser producido por el árbol antes de ser servido en la mesa. Por lo mismo, de suponerse que María ha cooperado a la redención objetiva, habría que suponer a ésta a un mismo tiempo realizada y no realizada: realizada por haber sido ya aplicada, y no realizada para que María coopere a ella: lo cual es contradictorio, y por tanto imposible. Así interpretan a la luz de esta «imposibilidad» todos los documentos del magisterio y de la tradición. En resumen: según esta sentencia, solamente los méritos y las satisfacciones de Cristo han obrado la redención en sí misma; los méritos y satisfacciones de María le han conquistado únicamente una especie de derecho a la *aplicación* de la redención, es decir, a dispensar las gracias merecidas solamente por Cristo. Los que no comparten esta sentencia observan que la distinción de la redención en *objetiva* y *subjetiva* no es lógica. En efecto, la distinción debe ser hecha por miembros de algún modo opuestos entre sí y, por consiguiente, jamás ha de ponerse una misma cosa al mismo tiempo en dos miembros diversos de la distinción. De aquí se infiere que la distinción entre redención *objetiva* y *subjetiva* es inadecuada, equívoca. En efecto, la llamada redención *objetiva* no puede menos de ser, al mismo tiempo, también *subjetiva*, porque no puede menos de tener por objeto los individuos que han de redimirse. Además: la redención, formalmente considerada, *es una sola*: la que expresa el pago del precio para

recuperar la gracia perdida. Esta redención tiene por objeto no sólo la *adquisición*, sino también la *aplicación* de la gracia a los individuos, puesto que Cristo ha merecido no sólo la gracia (la llamada redención objetiva), sino también la aplicación de la misma a los individuos, los hombres (la llamada redención subjetiva). Dígase otro tanto de María.

Conviene, por otra parte, hacer notar el equívoco de que adolece el razonamiento de los que sostienen la segunda sentencia. En efecto, se supone a la redención en sí misma (la objetiva), bajo un mismo aspecto, ya realizada, y no realizada y, por lo mismo, contradictoria. Pero, según los defensores de la primera sentencia, la redención en sí misma (la objetiva) debe decirse ya realizada bajo un aspecto (o sea, respecto de María) y todavía no realizada bajo otro aspecto (respecto de todos los demás miembros del género humano).

c) *La tercera sentencia* —sostenida por algunos teólogos alemanes— admite la cooperación *inmediata* de María a la llamada redención objetiva. Pero divide tal cooperación inmediata en activa y pasiva, y afirma que la cooperación inmediata de María a la redención objetiva es solamente *pasiva*, no activa (propia solamente de Cristo, único Mediador entre Dios y los hombres). Según esto, Nuestra Señora, como vástago de la humanidad, como primer miembro del místico cuerpo de Cristo, no habría cooperado inmediatamente a nuestra redención sino de un modo pasivo, es decir, en el sentido de que Ella habría sido, entre todos, la primera en *aceptar*, o recibir, hallándose en el Calvario, como representante de toda la Iglesia, los frutos del sacrificio redentor de Cristo y así los habría hecho transmisibles a todos los demás miembros de la Iglesia.

El consentimiento a la salvación que todo individuo debe pronunciar con respecto a la redención subjetiva, lo pronunció María por todos nosotros con respecto a la redención objetiva.

Para comprender esta sentencia, hay que tener presente la tendencia (que se dio en el siglo pasado, después de Scheeben) a estudiar lo que corresponde a María y a la

Iglesia en la economía de la salvación. A la exagerada asimilación de María con Cristo, que habría sido propia de algunos teólogos del pasado, han opuesto algunos teólogos de hoy una exagerada asimilación de María con la Iglesia en la obra de nuestra salvación, es decir, que la obra de María —como la de la Iglesia— queda reducida a una pura pasividad o «receptividad», con exclusión de toda eficiente colaboración activa en la obra redentora de su divino Hijo.

Esta teoría salvaría, según el P. Köster, la trascendencia del Redentor, por una parte (el cual sigue siendo considerado como *única* causa eficiente de la redención), y al mismo tiempo salvaría la cooperación inmediata de María a la redención *objetiva*.

El P. Köster ha propuesto su nueva teoría en la obra *Die Magd des Herrn* (Limburg an der Lahn 1947); la ha defendido contra las diferentes críticas en la obra *Unus Mediator*, Gedanken zur marianischen Frage (Limburg 1950). En la 2.ª ed. de la primera obra (1954) el P. Köster rehacía su teoría y se esforzaba por responder a las críticas de la misma.

Esta teoría del P. Köster ha sido después seguida, en su sustancia, y desarrollada por el P. Semmelroth, S. I. (*Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950; 2.ª ed. en 1954), y, aun más, por el prof. A. Müller (*Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*. Freiburg in Schweiz 1951; ed. 2.ª en 1955).

Esta tercera sentencia no parece conforme con las enseñanzas del magisterio, de la Sagrada Escritura y de la tradición; ni siquiera puede llamarse «media» o conciliadora entre las dos sentencias precedentes, ya que los defensores de la misma, aun usando la terminología de los defensores de la primera sentencia (cooperación inmediata de María a la llamada redención objetiva), lo que pretenden exponer con tal terminología es en sustancia lo mismo que afirman los seguidores de la segunda sentencia.

Dividiremos, pues, esta nuestra exposición en dos puntos fundamentales:

A) El *hecho* de la corredención (o sea, de la cooperación inmediata de María a la redención).

B) La naturaleza de la corredención.

A) El hecho de la corredención. Podemos probarlo: 1, con el magisterio eclesiástico ordinario; 2, con la Sagrada Escritura; 3, con la tradición; 4, con la razón teológica.

1. El magisterio eclesiástico ordinario. Únicamente en este último siglo se ha ocupado el magisterio eclesiástico ordinario, en los documentos oficiales de los romanos pontífices (León XIII, S. Pío X, Benedicto XV y Pío XII), de la cuestión específica de la cooperación de María a la redención. Escogemos los pasajes más expresivos.

1) León XIII, en la encíclica *Jucunda semper* (1894), hablando de los misterios dolorosos del rosario, afirma que «cuando María se consagra toda entera con Jesús en el templo, se asocia, desde luego, a la dolorosa expiación de los crímenes del género humano» («iam tunc consors cum co extitit laboriosae pro humano genere expiationis»), es decir, para la redención. Afirma, además, que sobre el Calvario, al pie de la cruz, «penetrada de un amor inmenso hacia nosotros, porque nos considera como hijos suyos [o sea, por habernos regenerado para la vida sobrenatural de la gracia, perdida por el pecado], ofreció Ella misma su propio Hijo a la justicia de Dios y con Él murió en el alma, atravesada por una espada de dolor». Afirma también dicho pontífice que la asociación de María a la expiación penosa del Hijo (es decir, a la llamada redención objetiva) se realizó en virtud «de un designio especial de Dios» («in quibus consilium Dei proditur»), y no en virtud de una natural y obvia participación de la Madre en los dolores del Hijo (Cf. Doctr. Pont., IV, Doc. mar., BAC [1954] pp. 287-288).

El mismo pontífice, un año más tarde (en 1895), en la encíclica *Adiutricem populi*, afirma que María, «después de haber sido cooperadora en la obra maravillosa de la redención humana, vino a ser para siempre la dispensadora de las gracias, frutos de esa misma redención»; «...ut quae sacramenti humanae redemptionis patrandi administra fuerat, eadem gratiae ex illo in omne tempus derivandae esset pariter ministra» (Ibíd., p. 303). En este texto hay

que hacer resaltar tres cosas: a) se establece netamente la distinción entre la redención en acto primero (la llamada redención objetiva) y la aplicación de la misma a los individuos, o redención en acto segundo (la llamada redención subjetiva); b) se afirma explícitamente la cooperación de la Virgen tanto a la una como a la otra; c) se indica el lazo existente entre la una y la otra: la cooperación a la primera (a la llamada redención objetiva) es la razón de la cooperación a la segunda (a la llamada redención subjetiva).

2) S. Pío X, en la encíclica *Ad diem illum* (1904), afirma, entre otras cosas: «[María] ha sido asociada por Jesucristo a la obra de la redención y nos merece "de congruo", como dicen los teólogos, lo que Jesucristo nos ha merecido "de condigno"» (Ibíd., p. 372). En este pasaje se afirman dos cosas: a) María fue asociada por Cristo a la obra de la salvación humana (por consiguiente, no consistió sólo el acto de María en asociarse naturalmente, como madre, a los dolores de Cristo y desear la salvación humana); b) en virtud de dicha asociación, María mereció las mismas gracias merecidas por Cristo («quae Christus»), con la sola diferencia de que Cristo las mereció «de condigno» y María «de congruo». Contra esta obvia afirmación, objetan los adversarios que allí el santo pontífice intenta hablar del mérito impetratorio de María, y de ninguna manera de mérito corredentor o adquisitivo de todas las gracias, de modo que él se limitaría a decir: «María nos impetra "de congruo" las gracias que Cristo (y sólo Él) nos mereció "de condigno"». La razón de tal interpretación —según ellos— es ésta: Cuando el pontífice habla del mérito de Cristo usa el tiempo pasado («promeruit»), mientras que cuando habla del mérito de María usa el tiempo presente («promeret»).

Esta interpretación del segundo inciso del texto pontificio no se compagina con el primer inciso, en donde se dice: «Ha sido asociada por Jesucristo a la obra de la redención», es decir, a la llamada redención objetiva..., de lo cual se sigue que Ella mereció también, a su modo («de congruo»),

todas las gracias de la redención, merecidas por Cristo «de condigno». Por otra parte, tal interpretación es inconciliable con la expresión técnica (usada por los teólogos, a los que cita explícitamente el santo pontífice): «merecer de congruo», opuesta a la expresión igualmente técnica: «merecer de condigno». Y merecer «de condigno», cuando se aplica a Cristo, expresa un verdadero mérito redentor; por consiguiente, la expresión paralela merecer «de congruo» expresa un verdadero mérito corredentor, no un simple «mérito impetratorio». Tanto más cuanto que el santo pontífice cita una locución muy conocida, y corriente entre los teólogos («ut aiunt»), y, por tanto, es evidente que la emplea en el mismo sentido en que comúnmente se usaba por los teólogos, es decir, en el sentido de mérito propiamente dicho y, por consiguiente, en el sentido de mérito corredentor. Finalmente, puede observarse que inmediatamente después de la encíclica de S. Pío X (hasta el P. Lennerz y el canón. Goossens) el citado texto ha sido interpretado siempre en sentido obvio, de verdadero mérito corredentor. Está claro, por consiguiente, que el tiempo presente («promeret») no es más que un presente histórico, usado con el fin de evitar una homofonía poco simpática («promeruit... promeruit»).

3) Benedicto XV es el primero, entre los papas, en formular la doctrina de la corredención mariana en términos que podrían llamarse perentorios, inequívocos, en la carta apostólica *Inter sodalicia* (1918). Después de haber afirmado que la Virgen se halló en el Calvario a los pies de su Hijo crucificado, hace resaltar que esto no acaeció sino «por divina dispensación. En efecto, en comunión con su Hijo doliente y agonizante, soportó el dolor y casi la muerte; abdicó los derechos de madre sobre su Hijo para conseguir la salvación de los hombres; y, para apaciguar a la justicia divina, en cuanto dependía de Ella, inmoló a su Hijo, de suerte que se puede afirmar, con razón, que redimió al linaje humano con Cristo» (Ibíd., p. 419). En este texto se expresan claramente tres cosas: a) la causa de la cooperación de María a la redención, es decir, los actos

de compasión, de «conmuerte», de abdicación de los derechos maternos y de inmolación; b) los efectos de tal cooperación: el aplacamiento de la justicia divina y la salvación del mundo. En otros términos: María redimió al mundo juntamente con Cristo mediante su directa participación en la pasión y en la misma inmolación sacrificial, con la intención de liberar al mundo de la culpa; c) el motivo: todo esto aconteció «por divina disposición» (no únicamente por la mera asociación, tan obvia, de la madre al Hijo). Contra esta interpretación objeto el P. Lennerz que las palabras restrictivas usadas por el pontífice («por lo que a Ella se refería») nos dicen que no se trata allí de un verdadero «aplacamiento de la justicia divina» y, por lo mismo, de una corredención estrictamente dicha (Cf. Lennerz, *De B. Virgine*, ed. 3.^a, Romae 1939, p. 232). Pero es fácil responder teniendo en cuenta que dicha «restricción» no se refiere en manera alguna al «aplacamiento de la divina justicia» (como querría el P. Lennerz), sino únicamente a la inmolación del Hijo, es decir, inmoló, por lo que a Ella se refería, a su Hijo, con el fin de aplacar a la divina justicia.

4) Pío XI es el primero, entre los pontífices, en dar a María el título de «corredentora» en el mensaje radiofónico para la clausura del Jubileo de la Humana redención (28 de abril de 1935): «¡Oh Madre de piedad y de misericordia, que acompañabais a vuestro dulce Hijo mientras llevaba al cabo en el altar de la cruz la redención del género humano, como corredentora nuestra asociada a sus dolores...! Conservad en nosotros y aumentad cada día, os lo pedimos, los preciosos frutos de la redención y de vuestra compasión» (Ibíd., p. 491). Es evidente que aquí se llama a María «Corredentora», y no sólo por haber dado a luz al Redentor, sino por su participación en la pasión y muerte («compaciente») del Redentor; y los frutos de dicha redención se derivan inmediatamente de una doble causa: de la pasión (redención) de Cristo y de la compasión de María. Omitimos algunos otros pasajes que son también muy claros.

5) Pío XII, en varios de sus escritos, trata repetidas veces de corredención mariana (Cf. Roschini, G., *Pío XII e la Corredenzione Mariana*, en «Triplice omaggio a Sua Santità Pio XII offerto dalle Pontificie Accademie di S. Tommaso e di Religione Cattolica, di Archeologia e dei Virtuosi al Pantheon», t. I, Ciudad del Vaticano 1958, pp. 39-79). Son dignos de particular relieve los textos contenidos en las encíclicas: *Mystici corporis Christi*; *Ad coeli Reginam*; *Haurietis aquas*.

I. En la encíclica *Mystici corporis Christi* (1943), en el epílogo Pío XII afirma, entre otras cosas: «Ella fue la que, libre de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como nueva Eva, al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su maternó amor, por todos los hijos de Adán, manchados con su deplorable pecado; de tal suerte que la que era madre corporal de nuestra Cabeza, fuera, por un nuevo título de dolor y de gloria, madre espiritual de todos sus miembros (Cf. *Doctrina Pont.*, IV, Documentos marianos, BAC [1954] página 562).

En este texto se ponen de relieve dos cosas: 1) la cooperación inmediata de María a la llamada redención objetiva; 2) la íntima conexión de dicha cooperación con la maternidad espiritual.

1) Respecto de la cooperación inmediata de María a la llamada redención objetiva, es decir, al sacrificio redentor del género humano, se afirman principalmente tres cosas: a) la triple oblación hecha por María: la del propio Hijo, la de sus propios derechos maternos y la de su amor, o sea, la de su corazón materno; b) la triple disposición con la que María hizo su triple oblación: la absoluta pureza o inmunidad «de toda mancha, tanto personal como hereditaria», ya que se hacía «por todos los hijos de Adán contaminados por la lamentable caída de éste»; la asociación «estrechísima y perenne» a la oblación de su propio Hijo, hecha «al Padre Eterno en el Gólgota»; la cualidad y misión de «nueva Eva» contrapuesta al nuevo Adán: «como nueva Eva

por todos los hijos de Adán» y, por tanto, oficialmente, en virtud del llamado principio de asociación.

Resalta aquí una cosa de suma importancia para el problema de la corredención: María aparece ya inmaculada y, por consiguiente, ya redimida, preservada ya de la culpa de Adán, antes de ser presentada como asociada al Redentor para librar a los demás descendientes de Adán de la culpa que les había contaminado y con la que los había arruinado.

De este hecho se siguen, lógicamente, tres consecuencias: a) la redención preservativa de María es abiertamente, y hasta específicamente, distinta de la redención liberativa de todos los demás hombres; la preservación de la contaminación de la culpa es, en efecto, específicamente diversa de la liberación de la misma ya contraída; b) la redención preservativa de María precede (en el orden de intención) a la redención liberativa de todos los demás hombres; en primer lugar Cristo redimió a la Virgen y luego, junto con la Virgen, a todos los demás; c) la redención preservativa de la Virgen (distinta de la de todos los otros, y anterior a la de todos ellos), fue ordenada a la redención liberativa de todos los otros: sólo el que está inmune de culpa —como ya hemos dicho— puede cooperar a librar a los demás de la culpa. La redención pasiva de la Virgen estaba, por consiguiente, ordenada a la redención activa de todos los demás hombres y encontraba en ésta su razón fundamental de existir.

2) Respecto de la íntima conexión de la cooperación de María a la redención con la maternidad espiritual, Pío XII, después de haber afirmado que «fue Ella quien, con parto admirable, dio a luz a la fuente de toda vida celestial, a Cristo Señor, adornado desde su seno virginal con la dignidad de cabeza de la Iglesia», afirma además: «De tal suerte, Aquella que, en cuanto al cuerpo, era la madre de nuestra Cabeza, pudo convertirse, en cuanto al espíritu, en madre de todos sus miembros, con un nuevo título de dolor y de gloria.» Efectivamente, cooperación a la redención y maternidad espiritual expresan la misma

realidad sobrenatural: la recuperación para todos los hombres de la vida de la gracia, perdida por el pecado de Adán, mediante la inserción del hombre en el segundo Adán, su Cabeza.

Nótese, además, cómo se expresan abiertamente las dos fases de la maternidad espiritual de María, la inicial y la final. En primer lugar, se expresa la fase inicial, o remota: «Fue Ella quien, con parto admirable, dio a luz a la fuente de toda vida celeste, a Cristo Señor, adornado desde su seno virginal con la dignidad de cabeza de la Iglesia.» La raíz o fundamento de esta primera fase es la maternidad divina: «Aquella que, en cuanto al cuerpo, era la madre de nuestra Cabeza.» Luego se expresa la fase final o próxima de dicha maternidad espiritual con las palabras: «Aquella que, en cuanto al cuerpo, era la madre de nuestra Cabeza, pudo convertirse, en cuanto al espíritu, en madre de todos los miembros, con nuevo título de dolor y de gloria.» Advértanse estas últimas palabras: «con nuevo título de dolor y de gloria». Por tanto, este «nuevo título», fundado en la compasión o participación en la pasión del Redentor, evidentemente supone otro, o sea, el de la encarnación, de la maternidad del Redentor. Cristo, en efecto, como explica S. Pío X (al que remite Pío XII), fue concebido por la Virgen, no sólo como verdadero hombre (con un cuerpo físico), sino también como Redentor, como cabeza de la humanidad (con un cuerpo espiritual). Haciéndose, pues, madre física de la Cabeza, se hacía también madre espiritual de todos los miembros de la Cabeza, de toda la humanidad. A esta fase inicial del cuerpo místico (en Nazaret), corresponde la fase inicial de la maternidad espiritual de María, lo mismo que a la fase final del cuerpo místico (en el Calvario), corresponde la fase final de la maternidad espiritual de María. En ambas fases hay una verdadera y propia «generación» espiritual: en efecto, es llamada «madre de todos los miembros de Cristo». La primera fase es análoga a la «concepción», mientras que la segunda es análoga al «parto» espiritual de toda la humanidad. Por consiguiente, la primera coincide con la cooperación remo-

ta, al par que la segunda coincide con la cooperación próxima a la llamada redención objetiva. Éste parece ser el significado lógico y pleno de las palabras pontificias.

Es mérito particular de Pío XII el hecho de haber presentado de un modo explícito a los hijos de María como miembros del místico cuerpo de Cristo en la segunda fase de su espiritual generación o regeneración: su nacimiento en el Calvario, en medio de las angustias de su madre, María (la cual los había concebido espiritualmente en Nazaret, junto con Cristo, su Cabeza).

II. En la encíclica *Ad coeli Reginam* (1954) afirma Pío XII: «Debe ser llamada Reina la Virgen María Beatísima, no sólo por razón de su maternidad divina, sino también porque, por voluntad divina, tuvo parte excelentísima en la obra de nuestra eterna salvación... Cristo reina sobre nosotros no sólo por derecho de su filiación divina, sino también por el de redentor... Ahora bien, en la realización de la obra redentora la Beatísima Virgen María se asoció íntimamente a Cristo... Así como Dios, creando con su poder todas las cosas, es Padre y Señor de todo, así María, reparando con sus méritos todas las cosas, es madre y Señora de todas las cosas..., porque las ha elevado a su dignidad original con la gracia que Ella mereció... Así como Cristo por título particular de la redención es Señor nuestro y Rey, cual nuevo Adán, así la Bienaventurada Virgen, según cierta analogía, es nuestra Reina y Señora, no sólo por ser madre de Dios, sino también por el singular concurso prestado a nuestra redención, cual nueva Eva asociada al nuevo Adán... María, sea como madre de Cristo Dios, sea como asociada al divino Redentor, en la lucha con los enemigos y en el triunfo obtenido sobre todos, participa de la dignidad real, aunque en modo limitado y analógico. Precisamente de esta unión con Cristo Rey deriva en Ella tan esplendorosa sublimidad y poder real por el que Ella puede dispensar los tesoros del Reino del divino Redentor» (Cf. *Doct. Pont.*, IV, Doc. mar., BAC [1954] pp. 800 ss.).

Resaltemos: a) En este texto es donde se habla por primera vez *ex professo* de la

corredención mariana como *fundamento* (el segundo) de la realeza de María, muy distinto del primero (constituido por la maternidad divina), a la que no puede, por tanto, reducirse toda la cooperación de María a nuestra redención; b) María aparece «por voluntad divina», como «verdaderamente asociada a Cristo en la realización de la obra de nuestra redención» (y, por tanto, no sólo en el *comienzo* de la misma, o sea, de una manera remota, mediata); se deduce que, con las gracias por Ella merecidas, llevó María las almas a su pureza original (es decir, a la condición en que se encontraban antes de la caída; lo cual no puede afirmarse de ningún santo).

c) La cooperación inmediata de María a la redención en sí misma (la llamada redención objetiva) constituye el *fundamento* de su cooperación inmediata a la llamada redención subjetiva (la distribución de todas las gracias).

III. En la encíclica *Haurietis aquas* (1956), después de haber tratado ampliamente del culto debido al Sacratísimo Corazón de Jesús, expone en síntesis las razones por las que va íntimamente asociado a dicho culto el debido al Corazón Inmaculado de María: «Era justo que el género humano tuviese por madre espiritual a la que fue madre natural de nuestro Redentor, asociada a Él en la obra de regeneración de los hijos de Eva a la vida de la gracia» (AAS 38 [1956] p. 332). Aquí se habla, evidentemente, de la cooperación a la llamada redención objetiva tanto remota («Madre natural de nuestro Redentor») como próxima («asociada a Él en la obra de regeneración de los hijos de Eva a la vida de la gracia»).

Con alusiones aun más claras y más fuertes, dice hacia el fin de la encíclica: «A fin de que la devoción al Corazón augustísimo de Jesús produzca más copiosos frutos en la familia cristiana y aun en toda la humanidad, procuren los fieles unir a ella estrechamente la devoción al Corazón Inmaculado de la madre de Dios. *Ha sido voluntad de Dios que, en la obra de la redención humana, la Santísima Virgen María estuviese inseparablemente unida con Jesucris-*

to; tanto, que nuestra salvación es fruto de la caridad de Jesucristo y de sus pensamientos, a los cuales fueron consociados íntimamente el amor y los dolores de su madre. Por eso conviene que el pueblo cristiano, que ha recibido de Jesucristo por medio de María la vida divina, después de haber dado al Sagrado Corazón de Jesús el debido culto, rinda también al amantísimo Corazón de su madre celestial los correspondientes obsequios de piedad, de amor, de agradecimiento y de reparación. En armonía con este sapientísimo y suavísimo designio de la divina Providencia, Nos mismo, con acto solemne, dedicamos y consagramos la santa Iglesia y el mundo entero al Corazón Inmaculado de la Santísima Virgen María.»

Nos parecen obvias las siguientes anotaciones: a) la razón por la cual al culto debido al Corazón de Jesús debe asociarse también el del Purísimo Corazón de María hay que buscarla en el hecho de que la madre del Salvador estuvo inseparablemente asociada a Él en la obra de la redención del género humano; b) tal asociación es debida a una positiva voluntad y disposición de Dios: «Cum... ex Dei voluntate in humanae redemptionis peragendo opere Beatissima Virgo cum Christo fuerit indivulsa coniuncta»; c) de dicha asociación establecida por Dios se sigue que nuestra salvación es el resultado, es decir, el efecto común del amor y de los dolores de Cristo, así como del amor y de los dolores de María: «ex Jesu Christi caritate eiusque cruciatibus cum amore doloribusque ipsius Matris intime sociatis sit nostra salus perfecta»; d) por eso el pueblo cristiano ha recibido la vida divina de la gracia de Cristo por medio de María: «a Christo per Mariam (christianus populus) divinam vitam sit adeptus»; e) por lo mismo, debe al Inmaculado Corazón de María los mismos obsequios de piedad, de amor, de gratitud y de reparación que se deben al Sacratísimo Corazón de Jesús: «post debita erga sacratissimum Cor Jesu exhibita obsequia, etiam Cordi amantissimo caelestis Matris adiuncta pietatis, amoris grati expiantisque animi studia praestentur». Aparece, pues, evidente la

afirmación de la cooperación inmediata de María a la llamada redención objetiva.

Estas repetidas y públicas afirmaciones de los Papas están íntimamente relacionadas con las repetidas y públicas aserciones de muchos obispos, de un modo particular en los últimos decenios (Cf. Carol, *De Episcoporum doctrina de Beata Virgine corredemptrice*, en «Marianum», 10 [1948] 210-258).

2. *La enseñanza de la Sagrada Escritura.* Acerca de la corredención se habla tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: en el A. T. tenemos la profecía de la corredención, y en el N. T. el cumplimiento de dicha profecía.

1) En el *Antiguo Testamento*, en el capítulo III del Génesis, se narra que, después de la caída de nuestros primeros padres, Dios instruyó una especie de proceso y pronunció la condena contra los reos. Adán echó la culpa a Eva, y Eva, a su vez, se la echó a la serpiente tentadora: «La serpiente me ha engañado y yo he comido.» Y entonces el Señor, dirigiéndose a la serpiente, dijo: «Por haber hecho esto, maldita serás entre todos los ganados y entre todas las bestias... Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza, y tú le mordearás a él el calcañal» (Gén. 3, 14-15).

En este texto se expresan claramente cuatro cosas, a saber: a) se predice por parte de Dios una «lucha» entre Cristo y Satanás, coronada por la victoria; b) esta lucha coronada por la victoria se identifica con la redención; c) a esta lucha coronada por la victoria, o sea, a la redención, está íntimamente asociada su madre, María; d) esta asociación resulta del plan divino de represalia contra la serpiente infernal. María, pues, es presentada como Corredentora, junto con el Redentor.

Expongamos brevemente estos cuatro puntos:

a) En el Protoevangelio Dios predice una implacable lucha entre Cristo y Satanás (serpiente infernal) con el siguiente éxito final: completa derrota de Satanás (expresada en el aplastamiento de la cabeza); parcial y aparente derrota de Cristo y de su madre (expresada con el ataque al cal-

cañal = pasión y muerte de Cristo y compasión de María).

b) Esta lucha coronada por la victoria se identifica con la obra redentora de Cristo, es decir, con la destrucción del poderío de Satanás sobre el hombre, todo lo cual está expresado en la metáfora del aplastamiento de la cabeza de la serpiente infernal y en la mordedura del calcañal de Cristo, producida por sus enemigos incitados por Satanás. He aquí cómo se expresa S. Juan: «Ahora es el juicio de este mundo [juicio en el que el mundo será condenado], ahora el príncipe [es decir, Satanás, hasta ahora señor del mundo] será arrojado fuera [perderá su imperio sobre el mundo]. Y yo, si fuere levantado de la tierra [puesto en la cruz] atraeré todos a mí. Esto lo decía indicando de qué muerte había de morir» (Jn. 12, 31-33). Son palabras pronunciadas por Cristo unos días antes de su pasión y muerte. Otro tanto se afirma en dos textos de S. Pablo. En la epístola a los colosenses expone de la siguiente manera nuestra redención, es decir, nuestra regeneración en Cristo: «Y a vosotros, que estabais muertos por vuestros pecados... [Dios] os vivificó con Él, perdonándoos todos vuestros delitos.» Luego describe con trágicos acentos el modo cómo sucedió esta remisión de los pecados, diciendo: «Borrando (con la sangre de Cristo) el acta de los decretos que nos era contraria, que era contra nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz; y despojando a los principados y potestades [o sea, a los demonios que tenían esclavos a los hombres], los sacó valientemente a la vergüenza [como trofeo en la fachada del carro triunfal], triunfando de ellos en la cruz» (2, 14-15). Y en la epístola a los hebreos: «Pues como los hijos [los hombres] participan en la carne y en la sangre la naturaleza humana pasible y mortal, de igual manera Él [Cristo] participó de las mismas [es decir, tomó la naturaleza humana, sujeta al dolor y a la muerte]: a fin de destruir [es decir, reducir a la impotencia, despojar de la potestad] al que tenía el imperio de la muerte [por el hecho de haber inducido a nuestros progenitores al pecado, causa de la muerte], es decir, al diablo; y

librar a aquellos que, por el temor de la muerte, estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (2, 14-15) (Cf. también *Enchir. Bibl.*, n. 337. En estas tres citas se dice, en sentido propio, todo lo que en el Protoevangelio [Gén. 3, 15] se dice en sentido metafórico).

c) María aparece estrechamente asociada a la victoriosa lucha contra Satanás, o sea, a la redención de los hombres de la culpa y de las consecuencias de la culpa de nuestros primeros padres. En efecto, según el texto mismo del Protoevangelio, la enemistad o lucha victoriosa establecida por Dios entre Cristo (la «descendencia de la mujer») y Satanás, es del todo idéntica a la lucha anteriormente llevada a cabo entre la mujer (la madre de Cristo) y Satanás. Por consiguiente, la redención, según el decreto divino (manifestado en la profecía del Protoevangelio), es el resultado inmediato y simultáneo de la acción combinada de Cristo y de María contra Satanás, o sea, es el fruto inmediato y simultáneo de la lucha victoriosa de Cristo y de María contra Satanás y sus secuaces.

Nótese, finalmente, que es tan íntima y directa la asociación de María a la lucha y a la victoria sobre la serpiente infernal (es decir, a la redención) que en la Vulgata (que en las disputas debe ser considerada como «auténtica» por todos los católicos) la misma victoria (el aplastamiento de la cabeza de la serpiente infernal, o sea, la redención) es atribuida inmediatamente a María: «Ella te aplastará la cabeza.»

d) Esta última participación de María en la redención (en la lucha victoriosa de Cristo contra Satanás) se cumple en virtud de un plan preestablecido por Dios: el plan de desquite sobre la serpiente infernal vencedora con los mismos medios con los que ella había vencido. En efecto, dice Dios a la serpiente: «Quia fecisti hoc»: «Por haber hecho esto», es decir, ya que tú por medio de una mujer (Eva) has destruido la obra de Dios, arruinando así, en su misma cabeza, a todo el género humano, Yo, por medio de otra mujer (la nueva Eva, María), lo repararé, destruyendo tu dominio sobre el hombre. Este plan de desquite, en virtud

del cual la reparación (o redención) es presentada en perfecta antítesis con la prevaricación, ha sido expuesto extensamente por muchos Padres (S. Justino, S. Ireneo, San Juan Crisóstomo, etc., entre los orientales; y Tertuliano, S. Agustín, S. Pedro Crisólogo, etc., entre los latinos) y por innumerables escritores eclesiásticos.

Esta obvia interpretación del Protoevangelio está confirmada por Pío IX en la bula dogmática *Ineffabilis Deus*. Después de haber afirmado que «los Padres y los escritores eclesiásticos» vieron señalados en el oráculo del Génesis, llamado Protoevangelio, a «Cristo Redentor y a María» y vieron allí expresadas las mismísimas enemistades de ambos contra el «demonio», Pío IX presenta a María «unida a Cristo con un vínculo estrechísimo e indisoluble, ejerciendo juntamente con Él (y, por lo tanto, de un modo directo) y por medio de Él sempiternas enemistades contra la venenosa serpiente, y, logrando un triunfo absoluto sobre ella, le aplastó la cabeza con su pie inmaculado». Trátase aquí, evidentemente, de una parte activa y directa de María en la redención, parte activa preparada por la pasiva (la preservación del pecado original, ordenada a tomar parte con Cristo en la liberación de todos los otros de la misma culpa).

Hay que añadir a esto, que es tan lógica esta interpretación que los mismos luteranos apelaban a la siguiente razón, entre otras alegadas, para negar que «la mujer» del Protoevangelio es María: Si «la mujer» del Protoevangelio fuese María, sería «Corredentora»; pero esto —decían— repugna, porque María es pecadora como todos los demás hombres y porque sólo tenemos un Redentor, Cristo (Cf. Gallus, T., en «Eph. Mar.», 2 [1952] 427). La exégesis objetiva demuestra, por el contrario, que si la «descendencia de la mujer», vencedora de Satanás, es el Redentor, la «madre» de esa «descendencia» no puede ser otra que María, Corredentora.

Tenemos una interpretación del Protoevangelio, que podríamos calificar de plástica, en la célebre obra «*Speculum humanae salvationis*», una especie de «Suma de

teología popular» de 1324, en tal alto grado divulgada, que hacia 1500 ya había alcanzado la trigésima edición. Allí se representa a María como una nueva Judit, revestida de la librea redentora del Salvador, en actitud de clavar la lanza mortífera en las fauces del demonio que Ella está pisando con su pie. Algunos versículos en prosa rimada subrayan de este modo el significado de la imagen, citando el Protoevangelio (Gén. 3, 15): «Así como Cristo venció al demonio con su pasión, así también lo venció María con su materna compasión (=participación en la pasión).» «Sicut Christus superavit diabolum per suam passionem, ita etiam superavit eum Maria per maternam compassionem» (Cf. Lutz et Perdrizet, *Speculum humanae salvationis, Uebersetzung von Jean Mielot* [1448], Leipzig 1907-1909, vol. I, P. I, tab. 59, vv. 13-14). En otros términos: con su participación corredentora en la pasión redentora del Hijo, María luchó juntamente con el Hijo contra el demonio y, con Él, lo venció; es decir, María, juntamente con Cristo, obró nuestra redención.

2) En el *Nuevo Testamento* tenemos la realización de la profecía hecha en el Antiguo Testamento, en tres pasajes: dos de S. Lucas y uno de S. Juan. Son pasajes en los que existe un paralelismo conceptual, ya que no verbal, con el Protoevangelio (Gén. 3, 15). S. Lucas relata que el ángel Gabriel fue enviado por Dios a María con el fin de obtener su libre consentimiento a ser madre del Redentor en cuanto tal. Relata, además, que Ella dio muy de grado el requerido consentimiento diciendo: «He aquí a la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc. 1, 38). Según esto, resulta que los mismos protagonistas que figuran en la prevaricación (el ángel, Eva, Adán) figuran también en la redención (el ángel, la nueva Eva, el nuevo Adán) (Cf. Dubarle, *Les fondements bibliques du titre: Marie la nouvelle Eve*, en «Rech. de Sc. Rel.», 39 [1951] 49-64). En la prevaricación tenemos: el ángel malo, que instiga a Eva, solicitando su consentimiento en el mal (pecado); Eva, que consiente e incita a Adán al pecado, cooperando con él, de este modo,

a la destrucción del género humano. En la redención hay también, en sentido opuesto, los tres mismos elementos, es decir: el ángel bueno, que invita a la Virgen a que consienta en la propuesta de Dios; María, que consiente libremente, cooperando de este modo a dar al mundo el *Verbo Encarnado* y *Redentor*, el nuevo Adán, quien desde aquel instante, haciéndose mortal, inicia su sacrificio redentor que culminará en el Calvario (Hebr. 10, 50). De esta suerte, «por la mujer tuvo principio el pecado y por ella morimos todos» (Ecl. 25, 33), y del mismo modo, por otra mujer, por María, nueva Eva, tuvo principio la gracia y por Ella vivimos todos. En este sentido han interpretado los santos Padres y los escritores eclesiásticos la escena de la anunciación (paralela a la escena de la prevaricación).

En los otros dos textos está mejor especificada la participación de María en la redención, y esto mediante su compasión unida a la pasión de Cristo. En el primer texto, es decir, en la profecía hecha por el santo anciano Simeón con ocasión de la presentación de Jesús en el templo de Jerusalén, se predice la íntima asociación de María a la pasión y muerte de Cristo, con idéntico fin que la misma pasión. Simeón, dirigiéndose a María, le dice (según el texto original griego): «Este Niño está destinado a ser causa de ruina y de resurrección de muchos en Israel, y blanco de contradicción; y una espada atravesará tu misma alma para que se descubran los pensamientos de muchos corazones» (Lc. 2, 34-35). En este texto se observan dos cosas: a) en él se predice el futuro destino dolorosísimo de Jesús, al que estará íntimamente asociada su madre; b) Simeón se dirige exclusivamente a María (a pesar de estar presente S. José) para revelarles que Ella, a diferencia de todos los demás, por un título único (además del común de una madre que sufre en presencia del hijo crucificado) estaba asociada a semejante destino dolorosísimo (pasión o muerte), para colaborar directamente, con Cristo, a la redención. Alúdese aquí a la realización de la «enemistad» o «lucha» (predicha en el Protoevangelio) de Satanás y de su descendencia contra la mujer y la

descendencia de Ella. Esta «lucha» o «contradicción» servirá (según una gran mayoría de intérpretes) para distinguir la descendencia de la mujer de la de Satanás, como se desprende de las mismas palabras de la profecía: «(blanco de contradicción) y una espada atravesará tu propia alma con el fin de que se descubran los pensamientos de muchos corazones». Síguese, pues, de aquí la íntima asociación de María al sacrificio redentor del Hijo, cuya oblación pronto hará Ella misma a Dios, para la redención del género humano.

En el otro texto, el de S. Juan, se nos representa a María en el Calvario, al pie de la cruz, precisamente durante el sacrificio redentor, o sea, en la «hora» en que la lucha llegaba a su cumbre y quedaba coronada por la victoria obtenida sobre «el príncipe de este mundo» (Jn. 12, 31): «Estaba junto a la cruz de Jesús su madre...» (Jn. 19, 25). Las palabras que después dirigió Jesús a María («Mujer, he ahí a tu hijo... He ahí a tu madre») nos revelan el íntimo significado de la presencia de María junto al árbol de la cruz: es la «mujer» (como la llama Jesús) opuesta a la «mujer» de junto al árbol del Edén; es la nueva Eva, opuesta a la antigua Eva, la verdadera madre de todos los vivientes» (Génesis 3, 20), la vida sobrenatural de la gracia, en el parto doloroso (pena producida por el pecado) de la humanidad regenerada. Y así, en el orden presente, la maternidad espiritual de María coincide con su cooperación inmediata a nuestra redención (o sea, mediante una verdadera colaboración con Cristo en la obra misma de la regeneración de los hijos de Dios).

Este acercamiento (profecía y realización) entre Juan 19, 25-27 y Génesis 3, 15 está fundado, según el P. Braun (*La Mère des fidèles*, Tournai-París 1954, pp. 78-82), en dos razones: en el contexto y en las palabras que siguen inmediatamente al texto de S. Juan que manifiesta la presencia de María en el Calvario (19, 25-27): «Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba ya consumado» (v. 28): esta fórmula se entiende, según el estilo del evangelista, del cumplimiento de un texto profético; y

este texto no puede ser otro que el del llamado Protoevangelio. Lo que mueve a S. Juan a pensar instintivamente en el Protoevangelio, al escribir el citado texto (lo mismo que cuando escribe el Apocalipsis, en el cap. XII), fue la idea base de la durísima «lucha» entre la «mujer» y la antigua serpiente, entre la «descendencia» de la mujer y la «descendencia» de la serpiente (Jn. 8, 41-44), lucha que, como se expresa el Padre Braun, «aparece inscrita en filigrana casi en todas las páginas del cuarto evangelio» (op. cit., p. 82).

La cooperación inmediata de María a la redención aparece, por tanto, sólidamente fundada en la Sagrada Escritura.

3. *La tradición sobre la «corredención».* La historia del desarrollo de la doctrina de la corredención puede dividirse en tres etapas: en la primera (del s. II al s. XII) se halla en el estado implícito; en la segunda (del s. XII al s. XVII) se da el tránsito progresivo de lo implícito a lo explícito; en la tercera, en fin (del s. XVII hasta hoy), tenemos el pleno desarrollo y la sistematización orgánica de dicha doctrina.

1) *Primera etapa* (del s. II al s. XII): la doctrina de la corredención está contenida de un modo implícito (no explícito) en la fundamental idea de «María nueva Eva, opuesta a la antigua». Esta idea base debió de brotar espontánea, en la mente de los primeros cristianos, del conocido paralelismo paulino entre el antiguo Adán (en el cual y por el cual todos encuentran la muerte) y el nuevo Adán, Cristo, en quien todos hallan de nuevo la vida perdida (Rom. 5, 17-19). En efecto, Adán (como resulta del Gén., cap. III) no estuvo solo en la obra de nuestra ruina: tuvo a su lado una cooperadora, Eva, su compañera. Por consiguiente, era obvio que se completara el conocido paralelismo oponiendo a la antigua Eva la nueva Eva (como el nuevo Adán había sido opuesto al antiguo Adán), lo cual pronto hicieron los más antiguos Padres, diciendo: «Así como todos han muerto (para la vida de la gracia) en Adán y en Eva, así también han renacido (para la vida de la gracia) en Cristo y en María.» Así discurren los más antiguos Padres y escritores. Así dis-

currió S. Justino (*Dial. c. Tryph.*, PG 6, 709-712). Así razonó S. Ireneo, quien anunciaba, por primera vez, el llamado principio de la «recapitulación» (según el cual todo el plan de la redención procedió en orden inverso al de la prevaricación): «como el género humano había sido entregado a la muerte por una virgen, así también ha sido salvado por una virgen» (*Contra haer.*, I, V, 19, 375-376). Así discurrió Tertuliano, quien habla de «operación rival» de Dios, de «desquite»: «por el mismo medio (Eva) por el que se había perdido la humanidad, fue rescatada para la salvación (María)... La culpa cometida por la una creyendo, fue cancelada por la otra creyendo» (*De carne Christi*, c. 17, PL 2, 782). Así han discurrido, más tarde, otros innumerables. Eva tuvo una parte activa, aunque secundaria y subordinada, en nuestra ruina; María, la nueva Eva, tuvo una parte activa, aunque secundaria y subordinada, en nuestra salvación.

La primera exposición explícita de esta idea base se encuentra —que nos conste— en Juan el Geómetra (s. X). Afirma con vigor la corredención mariana diciendo que María es «la segunda primicia, acepta e inmaculada, ofrecida al Padre, después de la primera (Cristo)». Dice en otro lugar: «Te damos gracias, Señor y dispensador de todos estos misterios, sobre todo por haber escogido tal dispensadora de tus misterios. Te damos gracias por tu inefable sabiduría, poder y bondad, y por haberte dignado unir a ti nuestra naturaleza y haberla glorificado con una gloria igual a la tuya, y haberla hecho Dios en unidad de persona, pero sobre todo por haberte dignado escoger una madre de entre nosotros y haberla constituido reina del cielo y de la tierra. Te damos gracias, oh Padre de todos nosotros, por haber hecho que tu madre se convirtiese en madre nuestra para que no careciésemos de ninguno de los progenitores (padre y madre) y por haberte dignado otorgarnos por medio de ambos la filiación, el nombre y la condición de hermanos. Te damos gracias por haber sufrido por nosotros gran dolor y por haber querido que también tu madre padeciese tamaño sufrimiento, tanto

por ti como por nosotros, para que el honor de haber compartido tu sufrimiento le vadiese, no solamente la comunidad de la gloria, sino también que el recuerdo de su sufrimiento por nosotros la impeliese a obrar nuestra salvación y a conservarnos su amor, no sólo a causa de la naturaleza, sino también a causa de todo lo que Ella hizo por nosotros durante el curso de toda su vida.

»Te damos gracias porque te has dado como rescate (prenda) por nosotros y porque, después de ti, das a tu madre como rescate en todo momento, para que tú te inmoles una vez por nosotros, y Ella se inmole millares de veces en su voluntad, abrazada en sus entrañas, toda entera, sea por ti, sea por aquellos a quienes Ella entregó su Hijo, exactamente como el Padre, sabiendo perfectamente que lo entregaba a la muerte» (*Joannis Geometrae laus in Dormitionem B. M. Virginis*, en Wenger, A., A. A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine, du VI^e au X^e siècle*. Etudes et Documents [Archives de l'Orient Chrétien], 5], París 1955, p. 407). Véase también Galot, J., S. I., *La plus ancienne affirmation de la Corédemption mariale. Le témoignage de Jean le Géomètre*, en «Rech. sc. rel.», 45 (1957) pp. 187-208.

2) *Segunda etapa* (del s. XII al s. XVII): es el período medio o de transición, en el cual la doctrina de la corredención mariana pasa, cada vez más claramente, de lo implícito (o sea, de la idea de «nueva Eva») a lo explícito. El primero en hablar incidentalmente, pero de una manera explícita, de los méritos reparadores o corredentores de María parece que fue Eadmero de Canterbury († 1124): «Así como Dios, creando todas las cosas con su poder, es Padre y Señor de todas ellas, así también la bienaventurada María, reparando todo con sus méritos, es madre y Señora de las cosas... María es Señora de las cosas restituyendo a cada cosa su dignidad primitiva mediante aquella gracia que Ella mereció» (*Liber de Excellentia Virginis*, PL 159, 573, 578).

S. Bernardo († 1153) es el primero que habla explícitamente de la «reparación» dada por María por la culpa de Eva: «Ella

(María) satisfizo por la madre (Eva), ya que si el hombre cae por medio de la mujer, he aquí que no es levantado sino por medio de una mujer... reparadora de los primeros padres» (*Homil. II super «Missus est»*, PL 183, 62). Es también el primero en hablar explícitamente de la *ofrenda* del Hijo hecha por María, en el día de la purificación, «para la reconciliación de todos nosotros», y dice que «Dios Padre aceptó plenamente la nueva oblación y la preciosísima Hostia» (*Serm. III de Purific.*, PL 183, 370).

Arnoldo de Chartres († 1160), discípulo de S. Bernardo, desarrolla la idea de «ofrenda» propia de su maestro y llega a ser el primero y más claro campeón de la corrección mariana. Asegura que en el Calvario, Cristo y María «realizaban juntos la obra de la redención del hombre... ambos ofrecían a Dios un sacrificio idéntico: Ella en la sangre de su corazón [a través de su compasión] y Él en la sangre de la carne [a través de su pasión]... de manera que Ella, junto con Cristo, lograba el común efecto de la salvación del mundo» (*De laudibus B. Mariae Virginis*, PL 189, 1726-1727).

El vigoroso texto de Arnoldo ha tenido una influencia enorme en innumerables autores y ha suscitado muchos asertores explícitos de la corrección mariana en su propio sentido. Merecen especial mención, en el s. XIII, Ricardo de S. Lorenzo, S. Alberto Magno y S. Buenaventura.

Ricardo de S. Lorenzo († h. 1260) hace resaltar que habría sido suficiente, para nuestra redención, la pasión de Cristo. Sin embargo, ya que el demonio se había servido de una mujer para arruinar al mundo, Dios no quiso que el género humano fuese redimido y que el demonio fuese condenado solamente por la muerte del Hijo, sino que quiso que María estuviese allí al lado del Hijo «para que el remedio correspondiera al pecado [al mal]» (*De laudibus B. M. Virginis*, libro XII, entre las obras de S. Alberto Magno, ed. A. Borgnet, París 1890-1899, vol. XXXVI, l. VI, c. IX, n. 4, p. 345a). Afirma, además, que «así como no hubo dolor semejante al que Cristo padeció por la redención del mundo, así tampoco hubo dolor semejante al que Ella padeció en su

corazón por la misma causa» (l. cit., III, c. XII, n. 5, p. 158b).

S. Alberto Magno († 1280) insistió mucho sobre «el principio de consorcio y de asociación» de María a Cristo en la redención del género humano: «No se diría que es una ayuda semejante a Él, si no participase en todo de sus mismos actos» (*Comment. in Matth.* 1, 18, Op. omn., vol. XXXVII, p. 97).

S. Buenaventura († 1274) enseña que María, en el Calvario, coofreció la Víctima divina (*Collatio 6 de donis Spiritus Sancti*, n. 17, Op. omn., Ad Claras Aquas 1882-1902, vol. 5, p. 486), satisfizo por nuestros pecados (Ibid., n. 16) y pagó el precio de nuestra redención (Ibid., n. 15, p. 484). El «Mariale», erróneamente atribuido a S. Alberto Magno, se hace eco en alto grado de la enseñanza del Doctor Seráfico.

En el s. XIV se distinguió y superó a todos los escritores precedentes en afirmar la cooperación directa de María a la llamada redención objetiva, el Beato Juan Tauler, O. P. († 1361). Dice que María se ofreció a sí misma, juntamente con Cristo, como hostia viva, por la salvación de todos (*Sermo pro festo Purificationis B. M. Virginis*. Œuvres complètes, ed. E.-P. Noël, n. 5, París 1911, p. 61). Afirma también que Dios «aceptó la oblación de Ella (en el Calvario) como grato sacrificio para utilidad y salvación de todo el género humano... y por los méritos de sus aficciones se trocó la ira de Dios en misericordia...» (l. cit., vol. 6, pp. 253-255). «Así como Eva, usurpando temerariamente el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, arruinó a los hombres en Adán, así tú, llena de amargura, tomaste sobre ti el dolor del árbol de la cruz y redimiste a los hombres juntamente con tu Hijo» (Ibid., p. 256).

Otro tanto se afirma en algún himno litúrgico de aquel mismo tiempo, cuando comenzó a aparecer el título de «corredentora». Allí se dice, en efecto, que Ella, padeciendo junto al Redentor, se convirtió en corredentora: «Ut compassa Redemptori — Corredemptrix fieres...»; se dice, además, que nosotros fuimos redimidos por las penas de la madre y del Hijo: «Pro poenis matris

et nati — quibus sumus reparati», y que el perdón de la redención fue merecido por el Hijo y por la madre para sus miserables: «Pro redemptionis venia — quam meruerunt miseris — Filius et mater nobis», y, por fin, se dice que sin María no se pagó el precio de la redención: «sine qua (matre) non est solutum — redemptionis pretium» (Cf. Serapión de Jragui, O. F. M. Cap., *La Mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media*, Buenos Aires 1939, páginas 165, 166, 172). Recuérdese, además, todo cuanto afirmó el «Speculum humanae salvationis», del cual ya hemos hablado.

En el s. XV S. Antonio de Florencia († 1459) repite las vigorosas afirmaciones del ps.-Alberto Magno (*Summa Theologica*, pars IV, tit. 15, cap. 20, § 14, ed. de Verona 1740, p. 1064; cap. 14, § 2, p. 1002). Otro tanto hace Dionisio el Cartujano († 1471), insistiendo sobre la «compasión corredentora» (*De dignitate et laudibus B. M. Virginis*, lib. 2, art. 23, Op. min., t. IV, Coloniae 1308, p. 99 s.) y hablando del «mérito de su compasión» (Ibid., p. 42).

En el s. XVI son dignos de particular consideración Catarino, el P. Priorini y Salmerón.

Ambrosio Catarino, O. P. († 1552), arzobispo de Conza, enseña explícitamente: 1) que Cristo y María, aunque inocentísimos, con sus padecimientos nos han merecido la redención, «principalmente Cristo, como hombre, y después María, como mujer»; 2) que María fue primero redimida por Cristo (fue Inmaculada) y después, junto con Cristo, redimió a todos los hombres; 3) que esta doctrina es «sentencia constantísima entre todos los antiguos» (*Disputatio pro Immac. Dei Gen. concept.*, 3, c. 14).

El P. Arcángel Priorini, O. S. M. († 1573), afirma que «así como a Adán le fue dada, en la ruina del mundo, una ayuda semejante a él (Eva), así también al nuevo Adán le fue dada una ayuda semejante a él (María), en la reparación del mundo. Eva ayudó al antiguo Adán en la muerte; María, en cambio, ayudó al nuevo Adán en la vida... Esta fortísima mujer, Señora nuestra, preparada (por Dios) para la batalla del dragón, cual verdadera Judit, cortó la cabeza del verda-

dero Holofernes» (Cf. Roschini, G., *I Servi di Maria e l'Immacolata*, Roma 1955, p. 68).

Alfonso Salmerón, S. J. († 1565), teólogo del Concilio de Trento, después de haber recordado cómo aconteció la ruina del género humano, pasa a hablar de cómo aconteció la redención del mismo, diciendo: «Aquí sucede al revés. El hombre es el primero en probar del amargo madero de la cruz y lo ofrece a la mujer, a fin de que, como de dos, pero sobre todo del hombre, provino la ruina del mundo, así también de dos, pero sobre todo de Cristo, provenga la salvación y la redención. Porque, por grande que pueda ser la eficacia que pueda tener María, ésta le proviene de Cristo... a causa del poder superior de Cristo en la redención, en la cual quiso participar, como Corredentora, su madre (de cuya ayuda Él no tenía necesidad)» (*Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum*, tract. 41, vol. 10, Coloniae Agrippinae 1604, p. 339). Otro tanto afirma Jodoco Clichtoveo (Cf. Gallus, *Doctrina Corredemptionis, apud Jodocum Clichtoveum (1543)*, en «Marianum», 14 [1952] 293-304). Este afirma, entre otras cosas, que «nuestra condena fue cancelada por el amarguísimo dolor de entrambos [Cristo y María]»; «como por medio de un hombre (Adán) y de una mujer (Eva) fue introducida la muerte en el mundo, así también la expiación de la culpa se efectuó de un modo semejante a cómo se efectuó la comisión de la misma» (*De puritate conceptionis*, pp. 68a-69a). Funda sus asertos en el Protoevangelio (Ibid., pp. 4b-5a).

3) *Tercera etapa* (del s. XVII a nuestros días): es el período del pleno desarrollo y de la expresión sistemática de la doctrina de la corrección mariana.

El s. XVII, que fue el «siglo de oro de la Mariología», fue también el «siglo de oro de la corrección mariana». No sólo se afirma frecuentemente la cooperación de la Virgen a la redención, sino que de tal manera se elabora y se desarrolla en sus modalidades (mérito, satisfacción, sacrificio y redención) que los siglos subsiguientes no han podido adjuntar ningún elemento nuevo de particular importancia. El P. Carol aduce y examina en su obra monumental los tes-

timonios, de unos 124 escritores (*De redemptione B. V. Mariae*, pp. 198-321), ocasionados por la reacción católica contra los protestantes y contra Widenfeld, que negaba la legitimidad del título de «Corredentora». La mayoría (*plerique*) está a favor de nuestra sentencia, y entre ellos figura S. Lorenzo de Brindis, S. Juan Eudes, Salazar, Olier, etc. Algunos de ellos (como Vulpes, De Rhodes, Reichenberg, Frangipani, Dassier, De Convelt) se sirven de la misma terminología hoy en boga, hablando explícitamente de la cooperación *inmediata* de María al sacrificio redentor de la cruz.

También en el s. XVIII, no obstante la decadencia de la Mariología, nuestra sentencia es muy común en la Iglesia. El P. Carol (*op. cit.*, pp. 321-381) ha examinado el testimonio de 53 escritores y de ello ha deducido que también en este siglo, como en el precedente, la mayoría (*plerique*) afirmó «de un modo no oscuro» la cooperación *inmediata* a la llamada redención objetiva con términos «equivalentes». Solamente unos siete u ocho hablan en sentido restrictivo (pero no exclusivo). (Cf. «Gregorianum», 29 [1948] 119.) (*Op. cit.*, pp. 381-382.)

En el s. XIX el P. Carol (*op. cit.*, pp. 382-480) refiere y discute los textos de 130 escritores católicos, de los cuales unos enseñan la cooperación *inmediata* de la Virgen a la llamada redención objetiva, de varias maneras; otros, a su vez, se expresan de tal forma que no es posible extraer un argumento eficaz en favor de la misma.

En nuestro s. XX, el 50.º aniversario (1904) de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción suscitaba estudios especiales sobre la *corredención mariana*. En el Congreso Mariano Internacional, organizado en tal ocasión, el P. Lépiciér, O. S. M. (después cardenal), presentaba una docta relación sobre el argumento, la cual fue después publicada con el título *L'Immacolata Madre di Dio, Corredentrice del genere umano* (Roma 1905) y traducida al francés y al alemán. El mismo título de la obra (*L'Immacolata... Corredentrice*) suscitó en seguida la objeción, que luego se convirtió en caballo de batalla de los adversarios, es decir: si *Inmacolata* (y por tanto redimida),

¿cómo podía ser *Corredentora*? ¿Cómo podía cooperar a la redención si una tal redención se supone ya realizada (puesto que ya había sido aplicada a Ella)? Por consiguiente, su cooperación *inmediata* debía limitarse únicamente a la redención objetiva y no a la subjetiva. Así objetaron a Lépiciér el prof. Bartmann (en 1909), el P. Pedro Plum, C. SS. R. (en 1912), en una relación presentada en el Congreso Mariano Internacional de Tréveris. Así se iniciaba la discusión, alimentada por las exageraciones e intemperancias del P. Godts, C. SS. R. (en la ob. *La Corédemptrice*, Bruxelles 1920). Salieron al campo, contra los sobredichos, el prof. Lebon y el prof. Bittremieux de Lovaina, De la Broise y el P. Bainvel. La reacción de Bartmann se reanudó y se continuó en 1914 (y en lo sucesivo) por el P. Lennerz y por los canónigos Smith y Goossens. Muchos mariólogos pasaron al contraataque, de manera que hoy la inmensa mayoría se adhiere a la sentencia de la cooperación *inmediata* de María a la llamada redención objetiva (Cf. Roschini, G., *Pío XII e la Corredenzione Mariana*, I. c., pp. 39-47).

4. *La razón teológica*. La *corredención mariana*, tal como ha sido expuesta y aceptada por la inmensa mayoría de los teólogos contemporáneos, presenta muchas conveniencias, sea respecto de Dios, sea respecto del hombre.

1. *Respecto de Dios* la *corredención* fue conveniente porque por medio de ella han vuelto a resplandecer con una nueva y brillante luz los cuatro principales atributos divinos, a saber: la sabiduría, la justicia, el poder y la bondad.

1) Resplandece la *sabiduría divina*, que, para redimir al hombre de la esclavitud del demonio, se sirvió del mismo medio —la mujer— del que él (el demonio) se había servido para arruinarlo. De esta manera infligía a la serpiente infernal una suprema humillación.

2) Resplandece la *justicia divina*, la cual dispuso que la soberbia y el placer, vedados a Adán y a Eva, fuesen compensados por la humillación y por los dolores inefables del nuevo Adán y de la nueva Eva.

3) Resplandece el *poder divino*, porque Dios, con un medio tan débil y por sí mismo inepto —cual es la mujer— realizó la obra más sublime, fuera de Él, o sea, la redención humana, la reconciliación con Él, la reconquista de la vida sobrenatural de la gracia perdida con el pecado y la reapertura del cielo.

4) Resplandece la *bondad divina*, la cual, lejos de abandonar a la mujer (origen del mal) a la abyección que había merecido, quiso rehabilitarla, de modo que, así como de ella tuvo origen la muerte, de ella tuviese también origen la vida.

2. *Respecto del hombre*. La *corredención*, convenientísima respecto de Dios, nos parece no menos conveniente respecto del hombre. En efecto, era conveniente que también una pura criatura —cual es la Virgen— hubiese dado por el pecado la satisfacción de que era capaz, y que esta satisfacción fuese unida a la del Hombre-Dios Redentor.

Por otra parte, así como un miembro de la humanidad (Eva) había cooperado con Adán a la ruina del género humano, así también era conveniente que otro miembro del género humano, un puro ser humano (María) cooperase a la redención del mismo.

B) *Naturaleza de la corredención mariana*. Establecido el *hecho* de la *corredención* en sentido estricto, con pruebas sacadas de las fuentes mismas de la revelación, es necesario ahora indagar la *naturaleza* misma o la modalidad de tal hecho.

La pasión de Cristo y la compasión de María —como hemos ya demostrado— han obrado nuestra redención. Pero, ¿de qué manera? Santo Tomás (*S. Th.*, III, q. 48) enseña que la pasión de Cristo ha obrado nuestra redención de cuatro modos: a modo de mérito (mereciéndonos la gracia perdida con el pecado); a modo de satisfacción (satisfaciendo por el pecado); a modo de sacrificio (ofreciéndose a sí mismo como víctima sobre la cruz); a modo de redención (ofreciendo sus méritos y sus satisfacciones, adquiridos con el sacrificio de la cruz, como precio de nuestro rescate). Y resulta que María, con su compasión, ha cooperado a nuestra redención en estos cuatro modos,

o sea: mereciendo juntamente con Cristo (al menos *congruo*) la gracia perdida por el hombre; ofreciendo, juntamente con Cristo, la Víctima divina al Eterno Padre por la reconciliación de Él con el hombre; pagando, con Cristo, el precio de nuestra redención (con sus satisfacciones y sus méritos). Sobre estas cuatro modalidades de cooperación a nuestra redención el asentimiento de los que sostienen la cooperación *inmediata* de María a la llamada redención objetiva, puede decirse moralmente unánime.

El desacuerdo comienza cuando se pasa a determinar, en particular, la *naturaleza* de las cuatro llamadas modalidades, según las cuales ha cooperado María a nuestra redención, o sea: la naturaleza de su mérito, la naturaleza de su satisfacción, la naturaleza de su sacrificio y la naturaleza de su influencia en la redención.

1. *Naturaleza del mérito corredentor de María*. El primero en hablar del mérito de María —como ya hemos indicado— ha sido Eadmero de Canterbury (a principios del s. XII), seguido después por Tauler, Ambrosio Catarino, etc. En el s. XVII Juan Martínez de Ripalda († 1648) comenzó a hablar por primera vez (según parece) de la posibilidad, y Cristóbal Ortega († 1686) de la existencia de un mérito *corredentor* «de condigno», contra otros muchos teólogos de aquel siglo que se limitaron a un «de congruo», con el que Salazar formuló un axioma teológico, aceptado más tarde por muchos: «Lo que Cristo nos ha merecido *de condigno*, María nos lo ha merecido *de congruo*» (Cf. los textos en Carol, *op. cit.*, pp. 486 ss.). En el s. XVIII solamente dos sostuvieron el mérito *corredentor* «de condigno»: el franciscano Carlos del Moral y Domingo Losada (Cf. Carol, *op. cit.*, p. 488).

En el s. XIX no se conoce a ninguno que sostenga el mérito «de condigno»; hay, en cambio, muchos que sostienen el mérito «de congruo» (Cf. Carol, *op. cit.*, p. 448). En nuestro siglo XX varios teólogos, especialmente los españoles (en el Congreso Mariológico Internacional de 1950), se han alistado en favor del mérito «de condigno», subdividido por ellos en dos géneros: uno «de condigno ex toto rigore iustitiae» (cuan-

do hay igualdad no sólo entre la obra meritosa, sino también entre el premio y el premiado), y el otro «de condigno ex mera condignitate», esto es: «de condigno relativo», «de condigno sec. quid» (cuando no hay igualdad entre el que premia y el premiado). El primero —así afirman— es propio de Cristo; el segundo, en cambio, es propio de María. Pero los más siguen sosteniendo un mérito «de congruo». Y no faltan quienes prefieren al término «de congruo» el de «supercongruo».

Parece que la cuestión (*de nomine*) podía ser resuelta llamando «de digno» el mérito corredentor de María.

En efecto, el término «de digno» (un mérito *digno* de la misión corredentora de María, fruto de una gracia social) salva la dignidad entre la obra meritosa (el mérito corredentor) y el premio (la redención del género humano), pero no la igualdad entre el que premia y el premiado. El término «de digno», así estudiado, viene por sí solo a significar exactamente, en virtud del mismo significado, la misma realidad que otros expresan con dos términos, el segundo de los cuales es una especie de correctivo del primero (*de condigno ex mera condignitate*, o *de condigno sec. quid*, o *de condigno relativo*).

Por otra parte, siendo de valor infinito el mérito de Cristo, debería ser llamado «meritum excellentiae» (y mejor aún «de condigno ex toto rigore iustitiae», o «de condigno absoluto»). De tal manera los términos mérito «de condigno» y mérito «de congruo» servirían para expresar, en modo bien determinado, el mérito de los simples cristianos, miembros místicos de Cristo.

Aclarada y resuelta de tal forma la escurrida cuestión terminológica de la naturaleza del mérito corredentor de María, parece imposible un desacuerdo posterior, ni siquiera de solas las palabras, entre los que sostienen el mérito corredentor de la nueva Eva.

2. *Naturaleza de la satisfacción corredentora de María.* El primero que habló en forma explícita del valor satisfactorio de María parece que fue (como hemos ya indicado) S. Bernardo: «Ella (María) satisfacía

al Padre por la madre (Eva)» (PL 183, 62). Al melifluido hicieron eco Arnoldo de Chartres, S. Buenaventura y muchísimos más. Todos éstos patrocinan una satisfacción mariana «de congruo»; otros, en cambio (Urrutigoyti, De Vega, Del Moral, Losada), han defendido una satisfacción «de condigno» (Cf. Carol, *op. cit.*, pp. 488-491).

¿Qué diremos a esto?... Parece que también aquí hay que repetir lo que se ha dicho en torno al mérito corredentor de María. Se trata, pues, de una satisfacción «de digno», o sea, digna de su misión corredentora, y no de una satisfacción «de congruo», o bien «de condigno», términos que deben reservarse para el mérito y para la satisfacción de los simples fieles, mientras que la satisfacción redentora de Cristo debe llamarse *de excelencia (satisfactio per excellentiam)*, pues con su valor infinito reparó la infinita malicia del pecado.

3. *Naturaleza de la cooperación de María al sacrificio redentor.* Además del valor meritoso y satisfactorio «de digno», la compasión de María tuvo también valor *co-sacrificial*, es decir, que Ella cooperó a nuestra salvación *a manera de sacrificio*. Esta tercera modalidad de la corredención es una consecuencia lógica de las primeras modalidades, ya que Cristo —con su pasión (muerte *in fieri*)— y María —con su compasión— merecieron y satisficieron *sacrificando*, o sea, ofreciendo (Cristo) y *coofreciendo* (María) el mismo sacrificio redentor. El primero en hablar de la participación de María en el sacrificio de Cristo parece que fue Arnoldo de Chartres (PL 189, 1726), en el s. XII (según hemos ya notado). En los siglos subsiguientes —especialmente en el s. XVII— varios escritores subrayan este aspecto. La discrepancia comienza cuando se trata de determinar si una tal *coofrenda* constituye un acto *sacrificial propio* o *impropiamente* dicho: cuestión íntimamente ligada con la del llamado «sacerdocio de María», muy vivamente discutida en estos últimos años y todavía en discusión. Se pueden distinguir, en general, dos corrientes diametralmente opuestas.

1) La primera sostiene que la ofrenda de María constituye un acto *sacrificial* y

sacerdotal en el verdadero y propio sentido; por consiguiente, admite en María un sacerdocio análogo al sacerdocio sustancial de Cristo, incomparablemente superior, no solamente al sacerdocio místico de todos los fieles, sino incluso al ministerial de los sacerdotes (aun sin tener María el carácter sacerdotal). Así lo afirman, por ej., el P. Petazzi (*Teología Mariana*, Venecia, páginas 43-45), el P. Seiler, H. (*Corredemptrix*, Roma 1939, pp. 14-32, 131, 138) y el P. Sauras, E. (*¿Fue sacerdotal la gracia de María?*, en «Est. Mar.» [1948] 387-424). Según el P. Sauras, la ordenación sacerdotal de María fue constituida por la gracia singular de la maternidad espiritual, análogamente a la gracia capital del Redentor (l. c., p. 424).

2) La segunda corriente —a la que se adhiere la mayoría de los mariólogos—, aun admitiendo que la ofrenda hecha por María en el Calvario (abdicando a los «derechos maternos» que Ella tenía sobre Él) constituye una verdadera y propia cooperación al sacrificio redentor de Cristo, niega, sin embargo, que semejante cooperación revista la modalidad de un verdadero y propio acto *sacrificial* y sacerdotal; por consiguiente, niegan en María un verdadero y propio sacerdocio. Por eso el único sacerdocio que puede y debe atribuirse a la Virgen es el propio de todos los cristianos, aunque en un grado incomparablemente superior, por su singular misión y dignidad. Ella es un miembro *eminente*, singular del cuerpo místico de Cristo. Por eso, con razón, el Santo Oficio ha prohibido que María aparezca representada con vestiduras sacerdotales, y ha vedado el título de «Virgen-sacerdote» (Cf. Laurentin, *Le problème du sacerdoce marial devant le Magistère*, en «Marianum», 10 [1948] 160-178). Se trata de un título por lo menos equívoco, y que por lo mismo debe desterrarse.

4. *Naturaleza de la cooperación de María a la redención misma.* Esta cuarta y última modalidad es como la consecuencia lógica y —se podría decir— la recapitulación, la síntesis de las tres modalidades precedentes, a las que no añade nada real ni positivo. En efecto, la «redención» es una

locución metafórica que expresa, por sí misma, *un pago del precio* hecho a Dios por la liberación del hombre de la esclavitud de Satanás en la que había incurrido pecando. Por eso —en el propio sentido— equivale a liberación del hombre pecador del delito de *culpa* y del delito de *pena* (o sea, de la esclavitud de Satanás), liberación hecha con el sacrificio de la cruz, es decir, con el valor *meritorio* y *satisfactorio* de la pasión de Cristo y de la compasión de María (*precio* de la liberación de la esclavitud).

El primero en hablar de esta modalidad, de una forma manifiesta, parece que fue Arnoldo de Chartres y, más tarde, S. Buenaventura, el ps.-Alberto M. y otros innumerables (Cf. Carol., *op. cit.*, pp. 404-496, 563-568).

Todavía no existe un absoluto acuerdo sobre la naturaleza de esta cuarta modalidad de la cooperación inmediata de María a la redención del género humano. En efecto, se pueden distinguir tres sentencias: la primera es la más común; las otras dos son, más bien, particulares. Sin embargo, no se excluyen, antes bien, en cierto modo, se completan.

1) La primera —la sentencia más común— sostiene que la cooperación inmediata de María a la redención consiste precisamente en el hecho de que sus méritos y sus satisfacciones (junto con los méritos y satisfacciones de Cristo, y apoyados en los mismos) fueron *pedidos* y *aceptados* por el Eterno Padre para la reconciliación del género humano con Él, es decir, que constituyeron el único principio total de nuestra salvación. Así se expresa, entre otros, M.-I. Nicolas, O. P. (*La doctrine de la Corédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la Rédemption*, en «Rev. Thom.», 47 [1947] 20-42), junto con muchos otros.

2) La segunda sentencia explica la cooperación inmediata de María a la redención *cierto influjo moral* que Ella habría ejercido *sobre la voluntad misma de Cristo*, capaz de determinarlo moralmente a ofrecerse a sí mismo en sacrificio por todo el género humano. Él —Cristo— habría sido movido por la ardiente súplica e intercesión

de María, su Madre, que, por consejo divino, representaba a toda la humanidad desde el momento de la encarnación: conmovido por los méritos («de congruo») de Ella, Cristo habría dado a toda la humanidad los méritos («de condigno») de su pasión y muerte, y el Eterno Padre los habría aceptado, junto con los de María, por nuestra redención. La ardiente súplica de María ante el Hijo habría sido, por tanto, una «conditio sine qua non» de la redención del género humano. Resulta, pues, que mientras la primera sentencia concentra la cooperación inmediata de María en la ofrenda del sacrificio de la cruz, esta segunda sentencia la concentra sobre la *voluntad humana* de Cristo. A los que objetan que, según la Sagrada Escritura, Cristo aparece en la realización de la redención completa y únicamente dependiente de la voluntad del Padre, y no de la de la madre, los que sostienen esta segunda sentencia responden diciendo que, en definitiva, depende de la voluntad del Padre Eterno, la cual llega a Cristo por conducto de la voluntad humana de María. Así se expresan los PP. H. Seiler y P. Straeter, S. J. (*De modalitate corredemptionis B. M. Virginis*, en «Gregorianum», 28 [1957] 320-323).

3) La tercera sentencia sostiene que María, como verdadera madre de Cristo, tenía un riguroso derecho de proteger la vida de su divino Hijo contra todos los agresores injustos. Con la abdicación a tal derecho natural (abdicación dolorosa, implícitamente contenida en el consentimiento que libremente había dado a la maternidad mesiánica), obedeciendo al Eterno Padre, removía un impedimento para la inmolación sacrificial del Hijo, y, de tal forma, proporcionaba el elemento *material* para el acto redentor (es decir, proporcionaba aquello de lo que proviene la «materialidad» de la redención: la vida, la sangre del Hijo que se derramaría como «precio» de la redención), en tanto que Cristo constituía el elemento *formal* (o sea, el sacrificio de la propia vida, la efusión de la sangre, «precio» de la redención), en obediencia al decreto al Eterno Padre. En la prevaricación, Adán aparece como principio «formal», mientras

que Eva aparece como principio «material». En efecto, Eva cede a Satanás y presenta a Adán el fruto prohibido, la «materia en torno a la cual» está el pecado de Adán, iniciando de esta manera el pecado («por la mujer tuvo origen el pecado»: *Ecl.* 25, 33); luego Adán «escucha la voz de su mujer» (*Gén.* 3, 17) y, comiendo el fruto recibido de Eva, consume, como principio «formal», el pecado, la ruina de la humanidad.

Por eso nuestra redención depende de la renuncia de Cristo, como de elemento formal, y de la renuncia de María, como de elemento material. Esta renuncia de María no es meramente accesoria, sino que es necesaria, en cuanto que es requerida por disposición divina. Sin embargo, los dos elementos constituyen una sola causa moral de nuestra redención. Además, como la obediencia de Cristo imprime su carácter soteriológico a la cooperación de María, sus méritos en favor nuestro se convierten en corredentores «de condigno». Tal es la opinión del P. Tiburcio Gallus, S. J. (*Ad B. M. Virginis in Redemptione cooperacionem*, en «Divus Thomas» (Plac.) 51 [1948] 113-135; *Id.*, *Mater dolorosa «principium materiale» Redemptionis obiectivae*, en «Marianum», 12 [1950] 227-249).

BIBL.: FRIETHOFF, C., *De Alma Socia Christi Mediatoris*, Roma 1936; DILLENSCHEIDER, CL., C. SS. R., *Marie au service de notre Rédemption: le mérite médiateur de la nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice*, Haguenau 1947; *Id.*, *Pour une Corredemption mariale bien comprise*, en «Marianum», 11 (1949) pp. 121-258; *Id.*, *Le mystère de la Corredemption mariale, Théories nouvelles. Exposé, appréciation critique, synthèse constructive*, Vrin, Paris 1951; CAROL, J. B., O. F. M., *De Corredemptione B. V. Mariae*. Disquisitio positiva. Civitas Vaticana, 1950, 643 pp.; BERTETTO, D., S. D. B., *María Corredentrice. La cooperazione prossima e immediata di María alla Redenzione cristiana*, Ed. Paulinas, Alba, 1951, 146 pp.; el vol. II (1943) y el vol. XIX (1958) de «Est. Mar.» tratan por completo de la redención; también el II vol. (1951) de «Mar.-St.» trata de esta materia.

II. *M. de María en la distribución de las gracias* (o sea, cooperación a la aplicación de los frutos de la redención). La divina tragedia de la redención de los hombres tiene dos actos o aspectos: uno con el que se *efectuó* y otro con el que *continuamente es aplicada* a cada individuo del género humano. La cooperación de María se extiende tanto al uno como al otro de estos dos actos. El primero es llamado por

algunos «mediación terrestre» y el segundo «mediación celeste».

Habiendo ya ilustrado la cooperación de María al primero de estos dos actos (*hecho* y *naturaleza* de la cooperación a la redención), pasaremos ahora a ilustrar el segundo.

También aquí declararemos los dos puntos fundamentales de la cuestión, o sea: 1) el *hecho* de la cooperación de María a la aplicación de los frutos de la redención (es decir, a la distribución de todas las gracias); 2) la *naturaleza* de dicha cooperación.

A) *El hecho de la cooperación de María a la distribución de todas las gracias.*

Preliminares. 1. *Explicación de los términos.* Intentamos probar que María coopera, o sea, que tiene una causalidad (luego determinaremos su *naturaleza*) en la aplicación de los frutos de la redención, es decir, en la distribución de todas y cada una de las gracias divinas, a todos y a cada uno de los hombres (en la llamada redención *subjetiva*). Se trata, por consiguiente, de una cooperación o causalidad universal, ya sea objetiva, ya subjetivamente: *objetivamente*, porque se extiende a *todas* las gracias (gracia santificante, gracias actuales, virtudes teologales y morales infusas, dones del Espíritu Santo, carismas e incluso favores temporales en cuanto que están ordenados al bien espiritual), o sea, que se extiende a todo lo que da, conserva, acrecienta y perfecciona la vida sobrenatural de la gracia divina; *subjetivamente*, porque se extiende a todos los hombres de todos los tiempos, sin excepción alguna, y, por tanto, lo mismo a los que precedieron a María que a los que la han seguido (especialmente después de su gloriosa ascensión): a los primeros a modo de causa *final*, o sea, que Dios ha dado la gracia en atención a los futuros méritos de Cristo y de María; y a los segundos, a modo de causa *eficiente*, al menos moral, es decir, que Dios les ha dado y les da su gracia mediante la *actual* cooperación de María. Esto suele significarse con la expresión metafórica: por voluntad divina «todas las gracias pasan por las manos de María», y también las que nosotros pedimos directamente a Cristo, a

Dios, o a los diferentes santos. Todas las gracias: no hay indicio alguno de excepciones. Con esto, sin embargo, no quiere decirse que no pueda obtenerse de Dios alguna gracia sin pedirla *explícitamente* a María. Se dice *explícitamente*, porque implícitamente se da siempre la invocación a María, desde el punto en que pedimos a Dios la gracia según el orden por Él establecido; y el orden por Él establecido es precisamente el de no conceder gracia alguna sino a través de la cooperación o la causalidad de María.

2. *Nota teológica.* Como esta tesis —según veremos— es enseñada abiertamente y repetidas veces por el magisterio eclesiástico ordinario y universal, sostenemos que ha de ser considerada no sólo como teológicamente cierta, sino incluso como de *fe divina*, aunque todavía no esté solemnemente definida.

3. *Los adversarios.* Los protestantes y los no católicos, en general, niegan esta verdad. Entre los católicos fue rechazada, en el s. XVII, como desprovista de fundamento, por Teófilo Raynaud, S. J. (*Diptycha Mariana*, 10, 14; Op. omn. 7, Lyon 1665, p. 224); en el s. XVIII por Luis Antonio Muratori (Lamindo Pritanio), el cual la trataba de «error», de «exageración devota» (*Della regolata devozione dei Cristiani*; Obras, vol. 6, Arezzo 1768, pp. 199-200), defendida después por un «Anónimo» (sobrino suyo) y por el P. Juan Crisóstomo Trombelli (*B. M. Virginis vita et gesta*, en Bourassé, IV, 27-75). Poco después se han pronunciado de semejante manera los profesores Juan Ude (*Ist Maria die Mutter aller Gnaden?*, Brixen 1928), Antonio Fischer (en «Beilage zur Ausburger Postzeitung», febrero 1924, Cf. «L'ami du Clergé» (42 [1925] pp. 49-51), Poschmann (Cf. «Theologische Revue», 27 [1928] col. 261-265), y Jean Guittou (Cf. Most, G., *Jean Guittou and the Mediatrix of all Graces*, en «The Homiletic and Pastoral Review», 53 [1953] pp. 698-701). Estos admiten que María influye en la comunicación de todas las gracias, no en modo directo, sino sólo en modo indirecto, en cuanto que nos ha dado a Cristo que es la fuente de toda gracia.

1. *La enseñanza del magisterio eclesial-tico*. Los Romanos Pontífices, particularmente en el último siglo, han enseñado repetidas veces esta verdad de un modo explícito y en documentos dirigidos a toda la Iglesia, recurriendo a la fe de la misma. Aquí nos limitaremos a los principales.

1) Benedicto XIV llamó a María Santísima «río celestial por el cual vienen todos los dones de la gracia al corazón de los pobres mortales» (bula *Gloriosae Dominae* del 27 de septiembre de 1748; Op. omn., vol. XVI, ed. Prati 1846, p. 428).

2) Pío VII (1800-1823) llama a María «Dispensadora de todas las gracias» (*Ampliatio privilegiorum ecclesiae B. M. Virginis ab angelo salutatae in coenobio Fratrum Ordinis Servorum B. M. V. Florentiae*, A. D. 1806, en Bourassé, VII, col. 546).

3) Pío IX (1846-1878) afirma que «Dios ha confiado a María el tesoro de todos los bienes, a fin de que todos sepan que a través de Ella obtenemos toda esperanza, toda gracia y toda salvación, pues es su voluntad que obtengamos todas las cosas por medio de María» (en la encíclica *Ubi primum* de 1849).

4) León XIII (1878-1903) hacía esta enérgica afirmación: «Con toda verdad y propiedad es lícito afirmar que, del inmenso tesoro de toda gracia que nos ha traído Cristo (ya que la gracia y la verdad fueron hechas por Jesucristo), nada absolutamente («nihil prorsus») se nos comunica si no es por medio de María, por haberlo establecido Dios así. Y así como a nadie se le da el ir hacia el Padre sino por medio del Hijo, así tampoco puede ir nadie a Cristo, ordinariamente, si no es por medio de su Madre... ¡Cómo resplandece la sabiduría y misericordia en esta disposición de la Providencia divina...! Este plan de tierna misericordia de Dios realizado en María y ratificado por Cristo con su última voluntad, fue comprendido con inmenso gozo, desde el principio, por los santos apóstoles y por los primeros fieles; fue comprendido y enseñado por los venerables padres de la Iglesia; fue unánimemente comprendido, en todos los tiempos, por el pueblo cristiano... Sin una fe divina no se explicaría el po-

derosísimo impulso que nos empuja y nos arrastra dulcemente hacia María» (Enciclica *Octobri mense* del 22 de septiembre de 1891; Cf. ASS 24 [1891] 195-196). Otro tanto repite en las encíclicas *Supremi Apostolatus* de 1883 y *Superiore anno* de 1884.

5) S. Pío X (1903-1914) declara a María «Distribuidora de todas las gracias que Cristo nos ha conquistado con su muerte y con su sangre» (Encicl. *Ad diem illum* del 2 de febrero de 1904; Cf. ASS 36 [1903-1904] 453-454).

6) Benedicto XV (1914-1922) decía que «todas las gracias que el Autor de todo bien se digna conceder a los pobres descendientes de Adán, por un benévolo designio de la Providencia divina, nos vienen a través de las manos de la Santísima Virgen», de lo cual deducía que también la gracia de una buena muerte nos viene por las gracias de María (Cart. Apost. *Inter sodalicia* de 1918: AAS 10 [1918] 182). Declaraba, además (accediendo a un «voto» del P. Lépicier), que «todos los dones, aun los milagros obrados por los santos, debían atribuirse a la mediación de la madre de Dios», porque Ella es llamada por los padres «mediadora de todos los mediadores» (Cf. *Actes de Benoît XV*, vol. II, 1926, p. 22). Finalmente, en 1921, después de la petición del cardenal Mercier, instituyó la fiesta, con misa y oficio, de «María Medianera de todas las gracias» (Cf. «La Vie Diocésaine», 10 [1921] pp. 96-106).

7) Pío XI (1922-1939) llama a María «Medianera de todas las gracias ante Dios» (Encicl. *Miserentissimus Redemptor*; Cf. ASS 20 [1928] 178).

8) Pío XII (1939-1958) enseñó explícitamente esta misma verdad en varios documentos (Cf. Bertetto, D., *La Mediazione celeste di Maria nel Magistero di S. S. Pio XII*, en «Euntes docete», 9 [1956] pp. 134-159). Así, por ejemplo, en el radiomensaje del 13 de mayo de 1946, decía, entre otras cosas: «Asociada como madre y ministra al Rey de los mártires en la obra inefable de la redención humana, está siempre asociada a Él, con un poder casi inmenso, en la distribución de las gracias que provienen de la re-

dención» (Cf. «L'Osservatore Romano», 19 de mayo de 1946; ASS 38 [1946] 266).

A la clara enseñanza de los últimos papas sobre este argumento ha hecho eco el Episcopado en varios concilios provinciales, y en la carta enviada por no menos de 450 obispos al cardenal Mercier en favor de la definición dogmática de la Mediación universal de María en la distribución de todas las gracias (Cf. «Regina dei Cuori», 8 [1921] p. 57).

2. Fundamentos bíblicos.

1) En el *Antiguo Testamento* tenemos el llamado Protoevangelio (*Gén. 3, 15*): «Pongo perpetua enemistad...» En este texto se presenta a María íntima e indisolublemente asociada a Cristo en toda la obra de nuestra salvación; pero la obra de la salvación —según hemos ya advertido en los «preliminares»— abarca dos actos o fases: la adquisición de todas las gracias (la llamada redención objetiva) y la distribución de las mismas (la llamada redención subjetiva). Por consiguiente, hallándose María unida a toda la obra de nuestra salvación, así como cooperó a la adquisición de todas las gracias, así también coopera a la distribución de las mismas.

2) En el *Nuevo Testamento* tenemos la proclamación de la maternidad sobrenatural y universal de María (*Jn. 19, 26-27*), en la cual está implícita la distribución de todas las gracias, porque, al fin, se identifica con ella. María, en efecto, cual madre sobrenatural de todos los hombres, comunica a todos la vida sobrenatural de la gracia (la gracia habitual o santificante), la conserva, la desarrolla, la perfecciona (mediante la gracia actual) hasta que la vida de la gracia se cambie en vida de gloria, y la vida del tiempo en vida de eternidad. Por consiguiente, la maternidad sobrenatural de María, proclamada por Jesús en el Calvario, incluye, por parte de María, la cooperación a la distribución de todas las gracias, de todos los frutos de la redención, y hasta se identifica con ella.

Efectivamente, los beneficios divinos se dividen en dos series: los espirituales y los materiales. Y el primero de la serie de los beneficios espirituales, la santificación del Bau-

tista (*Lc. 1, 41-45*), como el primero de la serie de los beneficios materiales, la conversión del agua en vino en las bodas de Caná de Galilea (*Jn. 2, 1-11*) se obtuvieron con la cooperación de María. Por tanto, no hay inconveniente alguno, antes es sumamente conveniente que también todos los otros beneficios de las mismas dos series se obtengan con el concurso de María.

3. *Fundamentos tradicionales*. La tradición sobre nuestro tema se puede dividir en tres grandes períodos: 1) del s. I al s. VIII; del s. VIII al s. XVI; 3) del s. XVI al s. XX.

1) *Del s. I al s. VIII*. En este primer período la verdad que nos ocupa está contenida de un modo implícito en la doctrina de *María nueva Eva*, asociada a Cristo, nuevo Adán, en la obra de la redención, o sea, en la obra de la regeneración de la humanidad para la vida de la gracia perdida con el pecado de los primeros padres. Eva y María son las primeras madres de la humanidad: Eva físicamente, según la carne, y María espiritualmente, según el espíritu, en el orden sobrenatural de la gracia. Pero sabido es que es propio de la madre dar la vida, conservarla, desarrollarla: lo cual en el orden sobrenatural se identifica —como hemos demostrado ya— con la distribución de todas las gracias, tanto la habitual como las actuales.

El texto más explícito de este primer período es el de Theotoknos, obispo de Livias (del s. VI), en la «Homilía sobre la asunción de la santa Theotókos», n. 9, recientemente editada por Wenger: «Ella se fue al cielo como mediadora de todos... Y como, con toda seguridad, Ella es bien recibida ante Dios, nos alcanza las gracias espirituales... Durante el tiempo en que estuvo sobre la tierra, vigilaba por todos, era como una providencia universal para todos los subordinados. Elevada al cielo, sigue siendo un baluarte inexpugnable para el género humano, intercediendo por nosotros ante su Hijo y Dios» (Wenger, A., A. A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle*. Etudes et Documents, París 1955, pp. 289-291).

2) *Del s. VIII al s. XVI*. En este segundo período y, de una manera particular, en el

s. XII, se da en nuestra tesis el paso de lo implícito a lo explícito. En Oriente: S. Germán de Constantinopla († 733) apostrofa así a María: «Nadie alcanza la salvación si no es por ti, oh Santísima. Nadie sino por ti es librado de los males. Nadie sino por ti recibe los dones. Nadie sino por ti recibe, por misericordia, el don de la gracia» (*Homil. in S. Mariae Zonam*, PG 98, 307). En Occidente: S. Pedro Damiano († 1072) dice así a la Virgen: «En tus manos se hallan los tesoros de las misericordias de Dios» (*Serm. 44, in Nativ. B. M. V.*, PL 144, 740).

Pero el que ha formulado los términos precisos e inequívocos es S. Bernardino († 1153), verdadero «doctor de la mediación de María». Afirma: «Ésta es la voluntad de Aquel que estableció que todo lo obtuviésemos por María... Él te dio a Jesús por mediador. ¿Qué no podrá obtener un tal Hijo de un tal Padre?... María te lo ha dado como hermano. Mas, acaso tengas miedo a Su Divina Majestad, pues, aun hecho hombre, continúa siendo Dios, y deseas tener, además, quien interceda por ti ante Él. ¡Corre a María!» (*In Nativ. B. M. V.*, PL 183, 441). Y en otro lugar: «Dios ha querido que no tengamos nada sin que pase por las manos de María» (*Homil. 3, in Vigil. Nativ. Dom.*, n. 10, PL 183, 100).

Adviértanse aquí tres cosas: 1) se trata de mediación *universal*, que atañe a todas las gracias; 2) se trata de mediación *directa*, es decir, por vía de intercesión, y no solamente *indirecta*, o sea, por habernos dado a Jesús, fuente de toda gracia, como pretende el prof. Ude (*op. cit.*, pp. 86-87); 3) se trata de una mediación que es consecuencia *del querer divino*, de la posición de María, nueva Eva, en el plan divino del orden presente. En este sentido los textos del Doctor Meliflúo han sido estudiados y han sido repetidos de siglo en siglo por papas, teólogos, oradores, poetas (entre los que merece especial mención Alighieri), etc.

De S. Bernardo se hicieron eco sus discípulos y otros innumerables, entre los cuales el ps.-Alberto M., Ricardo de S. Lorenzo, S. Buenaventura, Jaime de Varazze, Juan Gerson, etc. (Cf. Roschini, G., *La Madre de Dios...*, vol. I, pp. 583-604). El ps.-Alber-

to M. dice que María «está llena, numéricamente, de todas las gracias, que todas, numéricamente, pasan por sus manos» (*Mariale*, q. 164). Son también dignos de particular mención Teófanos Niceno y S. Bernardino de Siena. El primero afirma: «Digo en modo alguno que, de todos los dones eximios e increados del Espíritu divino que se nos otorgan y los que se nos otorgarán en lo futuro, y mediante los cuales somos constituidos en hermanos y coherederos de Cristo, la dispensadora y genuina distribuidora es la madre de aquel que, por su inefable bondad, quiere ser llamado nuestro hermano, y eso no sólo porque Ella dispensa los dones de su Hijo, según la naturaleza, a los hermanos de Él, según la gracia, sino también porque Ella se los distribuye a ellos como a propios y genuinos hijos, no sólo por el conocimiento de la naturaleza, sino, más bien, por el de la gracia» (*Sermo in SS. Deiparam*, ed. Jugie, Roma 1935, p. 205).

S. Bernardino de Siena afirma: «Todos los dones, las virtudes y las gracias del Espíritu Santo son concedidos pasando por las manos de Ella y a quien Ella quiere» (*Serm. 5, de Nativ. B. M. V.*, cap. 8, Op. omn., vol. IV, Lugduni 1650, p. 96).

3) *Del s. XVI al s. XX*. En este período no sólo se afirma comúnmente nuestra tesis —como en el período anterior—, sino que incluso es ilustrada, profundizada, precisada, demostrada, discutida y termina trocándose en plenamente victoriosa.

En el s. XVI son dignos de particular mención Santo Tomás de Villanueva, Alfonso Salmerón, Juan Osorio y Pedro Morales. Santo Tomás de Villanueva afirma: «Todo lo que fue dado al género humano, no ha sido dado sin Ella...» (*Concio Dom. 2 post Epiph.*, Ed. de Vitte, t. 4, p. 214; Cf. V. Capánaga, O. S. A. R., *La mediación de la Virgen María según Santo Tomás de Villanueva*, en «Est. Mar.», 1 [1942] pp. 271-283). Alfonso Salmerón afirma otro tanto: «Todos los dones de las gracias y los beneficios de Dios no vienen a nosotros si no es por medio de la Virgen» (*Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum*, tract. V, vol. 3, Coloniae Agripinae 1604,

pp. 39-40). Juan Osorio, S. J., decía: «Como de Ella depende todo nuestro bien, ninguno puede decir: puedo hacer, a excepción de María» (*Concio de singulari devotione ad B. M. Virginem et de eius Rosario*, t. IV, p. 29). Pedro Morales: «Cristo Señor es la fuente, María es el acueducto... Ninguna gracia viene del cielo a la tierra que no pase por las manos de María» (*In cap. I Matthaei*, L. II, Tract. IX, p. 159, Ed. 1869).

En el s. XVII se comienza, con el P. Poiré († 1637), a proponer y a probar nuestro tema *en forma de tesis*, mientras que en el siglo precedente sólo se lo tocaba ocasionalmente. El P. Poiré establece la tesis: «La Santísima Virgen dispone de todas las gracias del Salvador en particular.» Y explica ese «en particular» distinguiendo tres maneras diferentes, a saber: a) por haber recibido en sí al Autor de la gracia; b) porque se compromete a pedir, en general, las gracias necesarias para nuestra salvación; c) porque nos obtiene todas y cada una de las gracias. Y prueba su tesis con tres razones, a saber: a) porque ve distintamente en Dios toda nuestra necesidad; b) porque la madre de Cristo es madre de los cristianos, miembros de Cristo, «llevándonos en sus brazos mientras estemos en la tierra»; c) porque «Ella ha recibido, de manera eminente, las gracias y los favores de todos los estados y de todas las condiciones que se encuentran, así en los ángeles como en los hombres», por haber merecido Ella «a título de conveniencia» todas las gracias merecidas por Cristo «a título de justicia» (*La triple couronne de la B. V. Mère de Dieu*, tr. II, cap. 10, § 3, ed. 1849, pp. 382-386).

Son dignos de particular mención, en el s. XVII, Francisco Suárez, S. Roberto Belarmino, Esteban Binet, S. J., Fernando Quirino de Salazar, S. J., Jorge de Rhodes, S. J., Cristóbal de Vega, S. J., Juan Crasset, S. J., Justino Wiechowita, O. P., Ángel Paciuchelli, el Ven. Olier, S. Juan Eudes, Enrique M. Boudon, Juan B. Novati, Bossuet, etc., y sobre todo S. Luis M. de Montfort, el cual basó en este fundamento mariológico su robusta espiritualidad mariana contenida en el «Tratado de la verdadera devoción» y en el «Secreto de María» (Cf. Roschini, G.,

La Madre de Dios..., vol. I, pp. 622 ss.).

En el s. XVIII nuestra tesis entra en la fase de la *discusión*: tanto la tesis como las pruebas de la misma son sometidas a un examen crítico riguroso que desemboca en la hipercrítica con Luis Antonio Muratori (Lamindo Pritanio) y con su sobrino (Lamindo Pritanio resucitado), que sale en su defensa. A la aserción de Muratori y de su sobrino se opusieron muchos, tanto en Italia como en otras partes (Cf. Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1414 ss.). Se distinguieron, entre todos, el P. Benito Piazza, S. J. (*Christianorum in Sanctos, Sanctorumque Reginam, eorumque festa, imagines, reliquias propensa devotio a praepostera cuiusdam scriptoris reformatione, sacrae potissimum antiquitatis monumentis ac documentis vindicata simul et illustrata*, Palermo 1751), y S. Alfonso M. de Ligorio, para el cual nuestra tesis era «verdadera e indudable», mientras para sus predecesores era solamente «piadosa y probable» (*Las glorias de María*, Introduc., BAC, Madrid 1952). Afirma que semejante tesis «hoy día no puede menos de decirse común entre los teólogos y doctores» (Ibíd.), y «está del todo conforme con los sentimientos de la Iglesia» (Ibíd.).

En el s. XIX, después de la reacción antimuratoriana, nuestra tesis no sólo continuó siendo comúnmente admitida, sin voces discordantes, sino que penetró también, como tesis bien precisada, en los varios tratados teológicos y mariológicos (Cf. Roschini, G., *La madre de Dios...*, vol. I, pp. 642-643).

En el s. XX tenemos el pleno triunfo de la tesis. En efecto, se inicia la publicación de imponentes *monografías* sobre la misma (Godts, Bittremieux, Lépiciér); se da comienzo, por iniciativa del card. Mercier, a un movimiento intenso encaminado a obtener la definición dogmática de la M. de María, para cuyo estudio Benedicto XV instituyó tres comisiones de teólogos: una romana, otra belga y una tercera española; se llega a obtener de Benedicto XV, por obra del card. Mercier († 1921), la «fiesta de María, Mediadora de todas las gracias» (31 de mayo); se inicia la construcción de templos en honor de la Mediadora de todas las gracias: el primero es el erigido por los

PP. Monfortianos en Lovaina en 1922; se organizan congresos para profundizar más y más en la tesis, comenzando por el de Bruselas de 1922.

4. *Razones teológicas.* Todos los principios mariológicos, así el primario como los secundarios, exigen que la Virgen sea proclamada dispensadora de todas las gracias.

Lo exige, ante todo, el primer principio de la mariología, o sea, la *maternidad universal de María*, es decir, la maternidad respecto de Cristo y respecto de los cristianos. Lo exige la *maternidad* (física, natural) *respecto de Cristo*, porque el hijo no puede menos de tener cierta comunidad de bienes con la madre, no puede menos de compartir con Ella su universal dominio, tanto en el reino de la naturaleza como en el de la gracia. Lo exige la *maternidad* (espiritual, sobrenatural) *respecto de todos los cristianos*, a los cuales María debe comunicar la vida sobrenatural de la gracia (la gracia habitual) y todas las gracias que la preparan, la conservan y la desarrollan (las gracias actuales), y por eso existe una trabazón estrechísima, indisoluble, una identidad real entre la maternidad espiritual de María y la distribución de todas las gracias.

Además del primer principio, exigen también esta conclusión todos los principios secundarios de la mariología.

La exige el «*principio de singularidad trascendente*»: en efecto, en virtud de su dignidad singular, trascendente, María tiene un singular y trascendente poder sobre el corazón de Dios, un singular y trascendente dominio en el reino de la gracia.

La exige el «*principio de conveniencia*»: 1) *por parte del Padre*, pues habiendo dado al mundo su divino Hijo por medio de María, era conveniente que diese también al mundo, por medio de María, todas las gracias que se nos concedieron con Él; 2) *por parte del Hijo*, el cual, habiendo asociado la madre a la adquisición del tesoro de todas las gracias, era del todo conveniente que la asociase también a sí en la distribución del mismo; 3) *por parte del Espíritu Santo*, ya que entre el esposo y la esposa hay cierta comunidad de bienes de todos los bienes.

La exige el «*principio de eminencia*»: en efecto, si los santos pueden impetrar de Dios muchas gracias, es lógico suponer que la Reina de los santos, la más próxima a Dios, pueda y deba impetrarlas todas, puesto que las tiene todas merecidas a su modo (*de digno*). Además, en virtud de semejante principio, María ha recibido de modo eminente todas las gracias concedidas a todos los otros, y por eso de Ella redundan en favor de los otros.

La exigen, finalmente, el «*principio de analogía*» o semejanza entre Cristo y María: mediador, por naturaleza, de todo favor, el Hijo; mediadora, por gracia, de todo favor, la madre. Por consiguiente, «acerquémonos con confianza al trono de la gracia», a María, «para hallar misericordia y gracia en el tiempo oportuno».

B) *Naturaleza de la cooperación de María a la distribución de todas las gracias.*

Preliminares. 1. *La singular importancia de la cuestión* se muestra en las grandes consecuencias de la misma con respecto a la relación que une a la Virgen con la vida íntima de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, y con la de sus miembros en particular.

2. *El problema en sus términos precisos.* En torno al *hecho*, o sea, a la existencia del influjo o cooperación de María a la distribución de todas y cada una de las gracias a todos y cada uno de los hombres, existe hoy —como hemos visto ya— un consentimiento moralmente unánime. El desacuerdo comienza cuando se pasa a determinar la *naturaleza* de esta realidad, es decir, si tal influjo o causalidad es solamente *moral*, en cuanto mueve a Dios, con su intercesión, a que conceda la gracia a los hombres; o bien si, además del influjo moral, habrá que admitir también un influjo o causalidad *física*, en el sentido de que Ella coopera con Dios (como instrumento movido por Dios, causa principal) a la producción misma de la gracia en las almas. Unos afirman y otros niegan. La cuestión es del todo análoga a la de la causalidad de la humanidad de Cristo y de los sacramentos de la Nueva Ley en la producción de la gracia.

3. *Tres sentencias.* Una *primera senten-*

cia (la de la causalidad moral) sostiene que *sólo Dios* produce inmediatamente la gracia en las almas, en atención a los méritos y a la intercesión de María Santísima, la cual, según eso, no influiría en dicha producción más que de un modo mediato, esto es, en cuanto que con sus méritos y con su intercesión mueve a Dios (a modo de causa final) a que produzca la gracia en el alma. Por tanto, sólo sería causa moral de la gracia.

Una *segunda sentencia* (la de la causalidad física instrumental *dispositiva* a la gracia) sostiene que María produce inmediatamente en el alma de los hombres, no ya *la gracia* (producida tan sólo por Dios en atención a los méritos y a la intercesión de Ella), sino la *disposición* a la gracia o un título que la exige (o sea, que su acción sería como un instrumento indicador de la persona a la que Dios concedería la gracia, y no un instrumento perfeccionador o productor de la misma). Esta sentencia se reduce a la primera, porque en definitiva es siempre Dios solo el que produce directamente la gracia en el alma, sin servirse de instrumento alguno para semejante producción.

Una *tercera sentencia* (la de la causalidad física instrumental *productora* de la gracia) sostiene que Dios, causa principal, se sirve de María (o sea, de los actos de su inteligencia y de su intercesión) como del instrumento físico para producir en el alma de los hombres la gracia misma (y no una *disposición* o un título que exija la gracia). La misma gracia, por tanto, es producida por Dios, como causa principal, y simultáneamente, como causa instrumental, por la humanidad de Cristo (instrumento hipostáticamente unido a Dios), por María (instrumento separado, supersacramental), por los sacramentos y por sus ministros (otros instrumentos separados), de manera que la misma gracia es, subordinadamente, divina, cristiana, mariana, supersacramental, por ser producida por Dios (causa principal), por Cristo, por María y por los sacramentos (causas instrumentales).

Si este problema se tuviese que resolver con la sola autoridad, o sea, con el número de los partidarios de cada una de las tres

sentencias, la tercera llevaría indiscutiblemente la palma. Una diligente investigación hecha sobre escritos de más de un centenar de mariólogos que tratan de esta cuestión, ha dado este resultado: unos cuarenta, aproximadamente, están a favor de la primera sentencia y de la segunda; unos sesenta se inclinan a favor de la tercera; unos cinco se declaran neutrales. Debe tenerse en cuenta, además, que los defensores de las dos primeras sentencias, salvo raras excepciones, no han tratado la cuestión más que de paso (sin meterse en profundidades), mientras que los partidarios de la tercera sentencia la han tratado de intento y ampliamente. Y, como luego veremos, a la autoridad se añade el peso de la razón en favor de la tercera sentencia.

4. *Síntesis de la doctrina metafísica de las causas.* Para darse perfecta cuenta de la verdad de la tercera sentencia y de la escasa atención que merecen las otras dos, es útil recordar brevemente la doctrina metafísica de las causas.

La causa *eficiente* es la que con su misma acción produce el efecto. La causa *final*, en cambio, es la que mueve a otro a producir el efecto (y por lo mismo no ella misma la que, con su acción, lo produce).

La causa eficiente se subdivide, comúnmente, en física y moral. Causa eficiente *física* es aquella que con su acción física produce el efecto, mientras que la causa eficiente *moral* es aquella que, con su acción moral (con el consejo, con la plegaria, etc.), mueve a otro a producir físicamente el efecto (por lo que se reduce a la causa final).

La causa eficiente física se subdivide, a su vez, en *principal*, si produce el efecto por *propia virtud* (que tiene el ser completo y estable en ella; como, por ej., el que caliente el fuego), y en *instrumental*, si produce el efecto por virtud *derivada* de la causa principal (la cual, por tanto, tiene en sí un ser incompleto, que fluye; como, por ejemplo, la sierra produce un banco) por consiguiente, el instrumento tiene una virtud *propia* (por ej., el serrador, propio de la sierra) y una virtud *instrumental* (por ej., hacer un banco serrando). Con la virtud que le es

propia, el instrumento influye en el efecto de dos maneras: a) induciendo en el sujeto, en torno al cual obra la causa principal, una *disposición previa* al efecto (por ej., la sierra serrando, es decir, cortando la madera, la dispone para recibir la forma de banco); b) *modificando la virtud* recibida de la causa principal, de manera que el efecto (producido junto con la causa principal) sea ciertamente semejante a la causa principal (esto es, al modelo que el carpintero o el artista tiene en su mente), pero que revista asimismo una modalidad derivada del mismo instrumento. El primer modo de iafujo del instrumento (la disposición previa) *precede* al efecto, mientras que el segundo (la modificación de la virtud recibida) *alcanza* el efecto mismo y, por consiguiente, constituye la *razón formal* del instrumento.

Y para prevenir la objeción que podría hacerse en la aplicación de semejante teoría, hay que tener presente que el instrumento de una causa ilimitada, infinita (Dios), y el instrumento de una causa limitada, finita (el hombre), en unas cosas coinciden y en otras difieren. *Coinciden* en que todo el efecto es atribuido *todo él* tanto a la causa principal como a la instrumental, y no una parte a la una y la otra parte a la otra: el efecto procede de entrambos: principalmente de la causa principal y secundariamente de la causa instrumental. *Difieren*, en cambio, en tres cosas, a saber: 1) la causa principal finita (el hombre), para producir un efecto dado, tiene necesidad de la *acción previa dispositiva* del instrumento, porque, dada su limitación, no puede producir inmediatamente el efecto; en cambio, la causa principal infinita (Dios) no tiene necesidad alguna de ella, y puede producir inmediatamente el efecto.

Síguese de esto: 2) que la *acción previa dispositiva* del instrumento de la causa principal finita (de la que necesita) debe estar siempre *proporcionada* al efecto que se ha de producir; porque, de otra suerte, sería inútil el empleo de tal instrumento; al contrario, para la *acción previa dispositiva* de los instrumentos de la causa principal infinita, no se requiere en absoluto que ello

sea proporcionado al efecto que se ha de producir, sino que es suficiente con que ella tenga cierta aptitud con la que pueda realmente concurrir a producir el efecto, porque Dios no se sirve de los instrumentos por necesidad, sino por pura condescendencia, y por eso puede suplir lo que falta al instrumento haciéndolo apto para producir un efecto dado.

Finalmente: 3) el instrumento de la causa principal finita (y por lo mismo *circunscrita* a un lugar determinado), para producir un efecto dado en un determinado sujeto, necesita estar unido con dicho sujeto mediante un *contacto físico*; por el contrario, al instrumento de la causa principal infinita (y, por tanto, *incircunscrita*) real e íntimamente presente en todas las cosas (y, por lo mismo, presente en María y también en todos los hombres) le es suficiente con que esté unido al sujeto en el que opera mediante un *contacto virtual*.

Por consiguiente, por muy lejos que esté de los hombres la Virgen (lo mismo que la humanidad de Cristo), hallándose en el cielo, se da, con todo, un verdadero contacto de virtud (no de supuesto) entre la virtud instrumental de la misma (que en Ella proviene de Dios incircunscrito) y todos los hombres, en quienes se produce el efecto sobrenatural de la gracia, porque la causa principal (Dios), en todas partes presente, puede comunicar en todas partes, a cualquier sujeto, la virtud de la causa instrumental.

Con estas premisas demostraremos cómo la sentencia de la causalidad física instrumental de María en la producción de la gracia en las almas, o sea, en la aplicación de los frutos de la redención, está sólidamente fundada: 1, en el magisterio eclesiástico ordinario; 2, en la Sagrada Escritura; 3, en la tradición; 4, en los principios de la mariología.

1. *La enseñanza del magisterio eclesiástico ordinario*. En varios documentos de los últimos Romanos Pontífices (Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus*; León XIII en la encíclica *Octobri mense* y *Adiutricem populi*; S. Pío X en la encíclica *Ad Diem illum*; Benedicto XV en la encíclica *Inter*

Sodalicia) se pueden ver *varias alusiones*, más o menos claras, a nuestra sentencia. Una mención *explícita* de la misma solamente la tenemos en la encíclica *Ad coeli Reginam* de Pío XII. Allí se dice: «La B. Virgen no sólo tuvo, después de Cristo, el supremo grado de la excelencia y de la perfección, sino también una participación del *influxo* del que con razón se dice que con él reina su Hijo y Redentor en la mente y en la voluntad de los hombres. En efecto, si el Verbo obra los milagros e infunde la gracia por medio de la humanidad que ha tomado, y se sirve de los sacramentos y de sus santos como de instrumentos para la salvación de las almas, ¿por qué no va a poder servirse del ministerio y de la acción de su Madre Santísima para distribuirnos los frutos de la redención?» (Cf. AAS 46 [1954] 636).

La pregunta no es aquí más que una pregunta retórica, y supone, por lo tanto, una respuesta afirmativa. Por eso, el sentido del referido texto no puede ser sino éste: no se puede negar a María lo que ha sido concedido a la humanidad de Cristo, a los sacramentos, a los santos; y como a la humanidad de Cristo, a los sacramentos y a los santos les ha sido concedido el ser los *instrumentos* de Dios (causa principal) para producir en las almas la gracia para su salvación, resulta que eso mismo ha sido concedido a María.

Que la humanidad sacrosanta de Cristo, ante todo, además de causa moral, sea también causa física instrumental que produce la gracia en las almas, es doctrina de Santo Tomás y de casi todos los tomistas, de Suárez, de los Salmanticenses, etc.; y está también conforme con la mayoría de los textos de la Sagrada Escritura y de la tradición y con la misma razón.

Que los sacramentos de la nueva ley sean también causas físicas instrumentales en la producción de la gracia en las almas (que no opondan óbice) puede decirse teológicamente una sentencia cierta, porque la enseñan Santo Tomás, todos los tomistas, muchos teólogos jesuitas y de otras órdenes religiosas, de modo que hay —según Michel— verdaderas «legiones de teólogos»

que militan a favor de la misma (Cf. DthD, *Sacraments*, col. 618). Parece incluso que es la única sentencia conforme con el concilio de Trento, según el cual los sacramentos *contienen* la gracia por los mismos significados y la *confieren* a quienes los reciben. Solamente de la causa instrumental física y perfectiva (y no de la que sólo es dispositiva, y mucho menos de la moral) se puede decir que contiene y confiere (directamente) la gracia. Además, el mismo concilio, hablando de las «causas» de nuestra justificación, o sea, de la gracia, afirma que el bautismo es «causa instrumental» de la misma. Ahora adviértase que por «causa instrumental» de la justificación o de la gracia no se puede entender otra que el instrumento físico propiamente dicho, porque sólo el instrumento físico llega hasta la producción del efecto con su misma acción (modificadora de la causa principal) por hallarse *en medio*, entre la causa principal y el efecto. El instrumento, en efecto (el sacramento), no *mueve* a la causa principal (Dios) a producir el efecto (la gracia), sino que *es movido* por la causa principal (Dios) para producir (juntamente con la misma) el efecto que procede *todo él* de la causa principal y de la instrumental (si bien de maneras diferentes).

Finalmente, que los santos y sus reliquias sean empleados por Dios como instrumentos para la salvación de las almas, para obrar milagros, etc., aparece muy claramente en la hagiografía cristiana.

Es evidente que no puede negarse a la madre de Dios y madre nuestra lo que ha sido concedido a otros (a la humanidad de Cristo, a los sacramentos, a los santos), en todas aquellas cosas que atañen a la santificación de todos y cada uno de los hombres. Por eso la encíclica *Ad coeli Reginam* enseña abiertamente la causalidad física instrumental de María en la producción de la gracia en las almas, o sea, en la aplicación de los frutos de la redención.

2. *Pruebas sacadas de la Sagrada Escritura*. En la Sagrada Escritura se encuentran sólidos fundamentos para nuestra sentencia. En el *Antiguo Testamento*, en el Protoevangelio (*Gén.* 3, 15), María aparece indi-

solublemente asociada a su Hijo Redentor en toda la obra de nuestra salvación; o sea, que no sólo aparece asociada a la adquisición, sino incluso a la distribución de todas las gracias, en modo secundario y subordinado. Según esto, siendo la causalidad de Cristo en la distribución de todas las gracias —según la mayoría de los teólogos— no sólo moral, sino también física instrumental, no se ve por qué motivo no pueda y no deba decirse otro tanto de la cooperación de María a la misma.

En el *Nuevo Testamento* hay un caso típico de la causalidad física instrumental de María en la santificación del Bautista (Lc. 1, 40), santificación hecha por Dios mediante la voz de María (instrumento de tal santificación). De la narración de S. Lucas se desprenden claramente dos cosas: 1) la *santificación* del Bautista, expresada por su gozo en el vientre materno, como aparece por el contexto (se da, en efecto, el cumplimiento de la profecía hecha por el ángel a Zacarías: «Será lleno del Espíritu Santo desde el vientre de su madre»), por la común exposición de los padres, de los teólogos, de los exegetas y por el magisterio eclesiástico ordinario (León XIII en la encíclica *Jucunda semper*); 2) la *causa* de esta santificación fue la voz y la presencia de María, como aparece también por el contexto («Apenas escuchó [Isabel] el saludo de María... se regocijó el niño»: íntima conexión entre los dos hechos), por la autoridad de los padres, de los teólogos, de los exegetas y por el magisterio eclesiástico ordinario (León XIII en la sobredicha encíclica).

Según esto, es suficiente este solo hecho para probar la *posibilidad* de la causalidad física instrumental de María en la producción de la gracia. Este hecho fue evidentemente *conveniente* (se trata, en efecto, de la conveniencia de una cosa ya hecha, y no de la conveniencia de una cosa que se ha de hacer). En consecuencia, respecto de las gracias que siguieron a la santificación del Bautista, no se trata de la conveniencia de hacer una cosa, sino solamente de la conveniencia de *seguir* haciendo una cosa ya hecha, o sea, de continuar, con nuevos esla-

bones de gracia, el primer eslabón de la cadena. Por tanto, en la santificación del Bautista (obra instrumental por la voz de María) se verifica el célebre dicho: *Pudo* (pues lo hizo), *convino* (pues lo hizo), *lo hizo*; o mejor: lo hizo y, por tanto, pudo hacerlo, era conveniente que lo hiciese.

3. *Pruebas sacadas de la tradición.* Se pueden sacar de cuatro fuentes: 1) de la noción de «Mediadora»; 2) de la íntima trabación entre la impetración y la distribución de las gracias; 3) de algunas maneras de hablar de los padres, de los doctores, de los teólogos y de la liturgia; 4) de algunas metáforas que expresan la cooperación de María a la distribución de todas las gracias.

1) *De la plena noción de «Mediadora»* atribuida comúnmente a la Virgen. La mediadora es, en efecto, como un medio entre los dos extremos (Dios y el hombre), llevando al uno las cosas del otro (lleva a Dios las preces del hombre y al hombre los beneficios de Dios). Si la Virgen se limitara solamente a presentar a Dios las preces del hombre (o sea, si no hiciese más que mover a Dios, con su intercesión, a conceder la gracia) sin llevar al hombre los beneficios de Dios (la gracia), ya no sería verdadera y propia mediadora en el pleno sentido de la palabra.

2) *Del íntimo nexo que existe entre la impetración y la distribución de las gracias.* La impetración y la distribución de las gracias son, ciertamente, dos cosas distintas, pero no separadas: son como dos aspectos de una realidad idéntica (la mediación...). La impetración (o intercesión) de María, después de haber sido una señal manifestadora de su voluntad materna con relación a las gracias que ha de pedir para nosotros (movimiento hacia Dios), se convierte en medio (instrumento de Dios) para transmitirnoslas (movimiento hacia el hombre). Así se expresa Lanspergio: Ella [María] «haec filiis suis impetrat, impetrataque dispensat» (*In festo Immac. Conc., Opera, Mosterolii 1892, t. II, p. 38*). Los escritores subrayan unas veces el primer movimiento, otras el segundo, y a veces los dos. El segundo movimiento —evidentemente— supone el primero.

3) *De algunos modos de decir de los padres, de los doctores, de los teólogos y de la liturgia.* Son éstos: a) «Por las manos de María»; b) «Dispensadora de todas las gracias». a) Escribió S. Bernardo: «Dios no ha querido darnos nada que no pasara por las manos de María» (*Serm. III, in Vig. Nativ. Dom., PL 163, 100*). De aquí en adelante, esta manera de hablar ha sido repetida por innumerables teólogos y oradores. La misma Virgen se dignó aparecer a Santa Catalina Labouré con las manos extendidas despidiendo rayos de luz sobre la tierra. Es una metáfora para expresar que todas las gracias derivan *inmediatamente* de María, no como de causa física principal (cosa propia de Dios), sino como de causa física instrumental. No se puede, pues, limitar la acción de María a la sola petición de las gracias: en efecto, las manos, además de ser símbolo de *oración* (recuérdese al orante de las catacumbas), son también, y ante todo, instrumentos de acción.

b) Es también muy frecuente, en la literatura mariana, la expresión: «Dispensadora de todas las gracias». Así, por ej., Juan el Geómetra, en el s. X, escribe: «Ella dispensa a todos todas las cosas, al que quiere, cuando quiere, cuanto quiere y lo que quiere» (*Serm. in Deip. Annuntiat., PG 106, 846*). Eso mismo repiten muchos otros. Y téngase en cuenta que el oficio de impetrar las gracias es distinto del de dispensarlas: el primero se cumple con la oración o intercesión y pertenece al orden de la causalidad moral; en cambio, el segundo se cumple con la acción dispensadora de las gracias ya obtenidas, y pertenece al orden de la causalidad eficiente. Puede darse la impetración de la gracia sin la dispensación de la misma (como en los santos). En la Virgen se dan ambas cosas.

4) *Del uso de algunas metáforas.* Son éstas: a) «Acueducto», «Canal»; b) «María, cuello de la Iglesia».

a) Es muy frecuente, desde el s. VIII, el llamar a María, metafóricamente, «Acueducto» o «Canal» (S. Bernardo tiene un sermón entero sobre el «acueducto»). Es sabido que el acueducto está como un me-

dio entre la fuente (Cristo, fuente de la gracia) y el campo que riega (los hombres); por otra parte, une a la fuente (Cristo) con el campo que se riega (los hombres) y transmite inmediatamente a los hombres el agua (la gracia) de la fuente. Síguese, pues, de ahí que María, junto con Cristo, transmite a la Iglesia y a todos sus miembros la gracia. Limitar la causalidad del acueducto (María) al solo hecho de implorar la gracia (que es *previa* a la transmisión de la misma) equivaldría a despojar la metáfora sobredicha de lo que le es más propio y específico: la unión inmediata del acueducto con el campo que ha de regarse.

Lo que se ha dicho de la metáfora del acueducto se repite respecto de otras similares, como la del «canal», «vena», «vía», «puerta», etc.

b) Desde el s. XI llámase también a María con mucha frecuencia: «Cuello de la Iglesia». El cuello (María) está situado en el medio, entre la cabeza (Cristo) y su cuerpo (la Iglesia con todos sus miembros), y une inmediatamente la cabeza con el cuerpo, para transmitir inmediatamente al cuerpo todos los influjos sobrenaturales de la cabeza, o sea, todas las gracias. De aquí se sigue que María (el cuello), junto con Cristo (la cabeza), transmite inmediatamente a todo el cuerpo (a la Iglesia y a todos sus miembros) los influjos sobrenaturales de la gracia.

4. *Pruebas sacadas de los principios de la mariología.* De todos los principios de la mariología, tanto del primario como de los secundarios, se puede sacar una prueba a favor de nuestra sentencia.

1) *El primer principio de la mariología* se resuelve, en definitiva, en la «maternidad universal», o sea, en la maternidad de María para con Cristo y para con los cristianos.

a) En virtud de la maternidad *para con Cristo* (hombre-Dios y Redentor), María tuvo, por decirlo así, una doble plenitud de gracia: una plenitud *individual* (en cuanto madre del hombre-Dios) y una plenitud *social* (en cuanto madre del Redentor de la humanidad), o sea, una plenitud de redundancia sobre todos los hombres, de manera que también de María, como de Cristo, aunque de una manera subordinada, po-

demos repetir que «todos hemos recibido de la plenitud de Ella».

b) En virtud de su maternidad (espiritual) *para con los cristianos*, María debe dar directamente a todos y a cada uno la vida sobrenatural de la gracia (como la madre da la vida material); luego debe cuidarla (con las gracias actuales) hasta que haya alcanzado en el cielo su perfecto desarrollo: cosas todas que ejercen un verdadero influjo físico directo —instrumental— sobre nosotros. Sin esto Ella no podría llamarse, en el sentido propio y verdadero, madre nuestra sobrenatural, pues no daría la vida de la gracia, ni la cuidaría, sino que solamente movería a Dios (con su intercesión) a darla y a conservarla. Esto nos parece el argumento más poderoso en apoyo de nuestra sentencia.

2) *También los principios secundarios de la mariología* nos llevan a la misma conclusión.

a) En virtud del *principio de singularidad*, María trasciende incomparablemente a todas las puras criaturas, y, por ende, debe trascender también a los santos todos en la erogación de las gracias, en el sentido de que, además de obtenerlas con su intercesión (como los santos), las dispensa también (con una causalidad física instrumental), porque, de otra suerte, no se distinguiría de ellos y no los trascendería.

b) En virtud del *principio de conveniencia*, todo lo que tiene Cristo por naturaleza es conveniente que lo tenga también María por gracia. Y conviniendo a la humanidad de Cristo por naturaleza la causalidad física instrumental en la distribución de las gracias, es conveniente conceder también la misma causalidad a María.

d) En virtud del *principio de analogía* se debe atribuir a la madre del Creador, en cierto modo, todo lo que ha sido concedido por Dios a las criaturas. Y como Dios ha concedido a los sacramentos y a los ministros de los mismos el ser causas físicas instrumentales de la gracia, debió conceder también a María Santísima la misma cosa.

d) En virtud del *principio de analogía* o semejanza con Cristo, a los diferentes privilegios de la humanidad de Cristo co-

rresponden análogos privilegios en María. Y como la humanidad de Cristo es causa física instrumental de la gracia, hay que decir otro tanto de María. Estando asociada a Cristo en el *hecho* de la distribución de todas y cada una de las gracias, no se ve ningún motivo plausible por el cual deba disociarse de Él en el *modo* de distribuirlas.

María, pues, es causa física instrumental en la distribución de las gracias.

Conclusión. De cuanto hemos expuesto aparece cuán continua y real sea la *presencia y la operación* de María en el mundo, en toda la Iglesia y en cada uno de los miembros de la misma.

Presencia laboriosa de María en toda la Iglesia. Es evidente que no se trata de una presencia por esencia, que es exclusiva de Dios; ni de una presencia corporal o por contacto de cantidad, pues ésta es propia de los cuerpos, y el cuerpo de María Santísima, juntamente con el alma, solamente está en el cielo. Se trata, pues, de una presencia virtual, o sea, de una presencia por contacto de virtud, mediante la potencia operativa, presencia semejante a la del sol que, aun encontrándose en el cielo, ilumina, calienta y fecunda a la tierra.

Presencia laboriosa de María también en todos y cada uno de los miembros de la Iglesia.

Como la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, está compuesta de miembros (los cristianos), María está maternal, laboriosamente presente en todos y cada uno de los miembros de la Iglesia, infundiendo en cada uno de ellos la vida sobrenatural de la gracia, conservándola y desarrollándola (con las gracias actuales), hasta que se cambie en vida de gloria. También de María, hechas las debidas proporciones, puede repetirse lo que se dijo de Cristo: «Virtus de illo exibat et sanabat omnes» (Lc. 6, 19).

BIBL.: GODTS, C. SS. R., *De definitivitate Meditationis universalis Deiparae*, Bruselas 1904; BOVER, J., S. I., *De B. V. Maria universalis gratiarum Mediatrice*, Barcinone 1921; BITTREMIEUX, J., *De Mediatione universalis B. M. Virginis quoad gratias*, Bruges 1926; LEBON, J., *La Doctrine de la Médiation Marielle*, Lovaina 1939, extr. de «Eph. Theol. Lov.» 16 (1939) pp. 655-744; DRUWÉ, E., S. I., *La médiation universelle de Marie*, en Du Manoir, I, pp. 417-572; CUERVO, M., O. P., *La Virgen María mediadora de gracia*, en «Ciencia Tom.», 77 (1950) pp. 457-477; SPIAZZI, R., O. P., *La Mediatrice della Riconciliazione umana*, Be-

lardetti, Roma 1951 (Studi Mariani, 4) 450 pp.; GIAMBERARDINI, G., O. F. M., *La meditazione di Maria nella Chiesa Egiziana*, Cairo 1952, VIII-124 pp.; GORDILLO, M., S. I., *La meditazione di Maria Vergine nella teologia bizantina*, en «Rev. Et. Byz.», 11 (1953) págs. 120-128; SEBASTIAN, W., O. F. M., *De B. Virgine Maria universalis gratiarum Mediatrice*, Doctrina Franciscanorum ab an. 1600 ad an. 1730, Romae 1952 (Bibliotheca Mediationis B. V. M.) XXIII-222 pp.; HERMANS, J., S. M. M., *Les modalités de la coopération de Marie dans la distribution des grâces*, Nicolet 1960 (Tracts Marials, 105) 30 pp.; ROSCHINI, G., *De natura influxus B. M. Virginis in applicatione Redemptionis*, en «Maria et Ecclesia», II, pp. 223-295; CÁPANA, V., *La Meditación mariana y la gracia de las conversiones*, Ed. «Dinox», San Sebastián 1962, 207 pp.

MÉJICO. — (V. México.)

MELITÓN (Ps.-S.). — A Melitón, que se presenta como obispo de Sardis y discípulo de S. Juan († 195), y que hace protesta de querer enmendar una narración herética de un tal Leucio sobre la dormición y asunción de María, se debe el *De Transitu Virginis* (PG 5, 1231d-1240a). Se discute el tiempo a que se remonta. Según unos sería de finales del s. v y comienzos del vi (así Balič, C., *Testimonia de Assumptione*, Roma 1948, t. I, pp. 137-138); según el P. Jugie (*La mort et l'Assomption*, Roma 1944, página 112), sería anterior al s. vii, probablemente del 550 aproximadamente.

MERCED (NUESTRA SEÑORA DE LA). Nuestra Señora de la Merced es una advocación y título de la Virgen Santísima originado en España, en la región de Cataluña, y más concretamente en la ciudad de Barcelona. En el desarrollo devocional de esta advocación cabe distinguir tres periodos, en los que es natural que destaque el influjo de la Orden de la Merced, a cuyos orígenes está ligado el título mariano:

1.º Período silencioso y profundo, desde mediados del siglo xiii hasta principios del xvii, exactamente hasta la firma de la bula de canonización de San Raimundo. Durante este tiempo las riadas de cautivos, que acuden a dar las gracias a Santa María de la Merced y reciben el escapulario mercedario, la aclaman como Virgen Redentora, como Madre de misericordia. N.ª S.ª de la Merced no significa nada más que Santa María de la misericordia, Santa María de la redención, o simplemente Redentora de cautivos.

2.º Período de especial protección sobre la Ciudad Condal. La triple aparición, canonizada —valga la expresión— por la bula que otorga a San Raimundo los honores de santo, hace comprender la especial relación y protección de Santa María de la Merced sobre la ciudad de Barcelona y su comarca. Este nuevo aspecto de la advocación quedará siempre en pie para explicar el marianismo de la Orden mercedaria en sus orígenes. Pero de hecho comienza en 1601, y adquiere su cima más esplendorosa con la coronación canónica otorgada por breve pontificio de 31 de mayo de 1888, veinte años después de haber sido declarada patrona.

3.º Se desarrolla principalmente en América. Los mercedarios acompañan a los primeros conquistadores, y su obra evangelizadora puede parangonarse con la de los demás institutos. Llevan, como es natural, su advocación predilecta, N.ª S.ª de la Merced. Aunque en las nuevas tierras se sigue recogiendo la «limosna de la redención», la Virgen de la Merced no es en América centro del maravilloso espectáculo de acción de gracias de parte de los cautivos. Merced, entonces, se relaciona con el sentido etimológico de hacer favor. N.ª S.ª de la Merced será N.ª S.ª del favor, de la gracia, de las *mercedes*. Y es en América, concretamente en Perú, y a mediados del siglo xv, donde esta advocación comienza a ser patronímica de las mujeres en la forma plural: *María de las Mercedes*, o simplemente *Mercedes*. Este desarrollo devocional de América pasó a los países europeos. Fácilmente se conecta con el valor histórico: *merced* = *redención del cautivo*.

Hitos de la devoción a N.ª S.ª de la Merced en América son los numerosos santuarios en donde se venera. Con la independencia de las repúblicas americanas, este culto ha ido en auge. No hay república en donde no tenga la devoción a Santa María de la Merced algún carácter oficial, o no hayan recibido sus santuarios el título de basilica, o no hayan sido coronadas sus imágenes, o no se haya declarado de algún modo su patronazgo. Para mencionar algunos, recordaremos a Argentina, donde

N.ª S.ª de la Merced del Tucumán ha sido oficialmente proclamada Generala de los Ejércitos Argentinos, y en 1912 solemnemente coronada. En Santiago de Chile el templo de la Merced fue elevado al rango de basílica y la imagen canónicamente coronada en 1918. N.ª S.ª de la Merced de Pasto, Colombia, fue canónicamente coronada en 1941. La Merced de la basílica de Quito fue solemnemente coronada en 1918. Y N.ª S.ª de la Merced de Lima, declarada patrona de los campos del Perú y patrona de los Ejércitos peruanos, fue solemnemente coronada en 1921. Y en España no queremos dejar de mencionar a N.ª S.ª de la Merced de Jerez de la Frontera, cuyo templo, elevado al rango de basílica, posee una venerada imagen declarada patrona de la ciudad y su comarca el 27 de junio de 1949 (cardenal Segura y Sáenz, *La esclavitud*, Sevilla 1950, cuyo valor histórico está en los documentos que trae).

La espiritualidad que se encierra en la advocación de N.ª S.ª de la Merced es la que corresponde al misterio de la mediación, tanto en la parte de distribución de las gracias como en la cooperación a la obra redentora. La redención del cautivo, como hecho histórico de la Edad Media, es un trasunto de la redención de la esclavitud del pecado, que constituye el objeto principal del misterio redentor. El aspecto de distribución de gracias se acentúa con el plural: Nuestra Señora de las Mercedes. Ambos elementos y la fundación de una nueva familia religiosa en la Iglesia es lo que principalmente se destaca en la liturgia de la fiesta de la Merced.

Intentamos ahora explicar el origen histórico de este título o advocación.

En el castellano de la Edad Media, «merced» significa la obra de misericordia de redimir al cautivo. «Hacía obra de merced» cuantos particulares o cuantas instituciones religiosas redimían cautivos. La Orden de Santiago y la de la Santísima Trinidad reciben en esta época la denominación de «Orden de la Merced» y sus casas y hospitales destinados a los cautivos o relacionados con su redención eran «casas de merced». «Redimir cautivos —escribe el Pa-

dre Faustino D. Gazulla— se decía que era obra de *merced*; por eso leemos en las Partidas: “Sacar a los omes de cautivo es cosa que place mucho a Dios, porque es obra de merced”» (*La Patrona de Barcelona y su Santuario*, Barcelona 1918, p. 3). Y es curioso que la actual Orden de N.ª S.ª de la Merced no recibe en un principio esta denominación, sino la de «Orden de Santa Eulalia», denominación debida a dos hechos:

1.º El haberse fundado el día de San Lorenzo de 1218 en el altar principal de la catedral barcelonesa, también dedicada a la Santa Cruz, pero cuya principal patrona era Santa Eulalia.

2.º El haber vivido los primeros mercedarios en el Hospital de Santa Eulalia, contiguo al palacio real, que les había donado el rey don Jaime I.

¿Cómo, entonces, se origina la denominación «Orden de Santa María de la Merced» hasta ser exclusiva de los mercedarios, que se transfiere de la Orden a una imagen de la Santísima Virgen —de aquí la advocación: Virgen de la Merced, N.ª S.ª de la Merced— y denomina un hábito, y todo ello localizado en Barcelona?

Antes de acudir, brevísimamente, a los documentos, anticipemos tres hechos:

1.º El hábito que desde un principio vistieron los mercedarios, del todo blanco, es llamado en los documentos: «Hábito de Santa María», y viviendo aún San Pedro Nolasco.

2.º La primera casa y templo que los mercedarios construyen en Barcelona está dedicado no a Santa Eulalia, como sería natural, sino a la Santísima Virgen María, que comienza a ser llamada «de la Merced», como los religiosos que moran en el convento y regentan el templo.

3.º Todos los bienes de la Merced, a excepción de los necesarios para vivir, tenían que ser dedicados a la redención de los cautivos.

La conjunción de estos tres hechos hace que la denominación genérica «merced» = redención del cautivo, denomine un instituto religioso, un hábito y una imagen de la Santísima Virgen, la que ese instituto venera en su primera casa y templo. Histórica-

mente hay una concreción del valor genérico: merced = redención del cautivo, a la significación de Merced = una imagen de la Virgen Santísima, un instituto religioso y su hábito.

Las lecciones del Breviario Romano, en la fiesta particular de la Merced, narran una triple aparición de la Virgen Santísima a San Pedro Nolasco, a San Raimundo de Peñafort y al rey don Jaime I, al objeto de fundar la Orden. En esta narración la Virgen se llama a sí misma Madre de la Merced y Misericordia. Se concedieron dichas lecciones por vez primera el año 1616 (Cf. Llinás, José, *Bullarium*, p. 225). Las reformadas del año 1696 conservan los mismos elementos históricos.

Nos parece fundamental, para explicar la advocación y título de la Merced, hacer una breve incursión por los documentos. Lo cual nos hará formar un juicio exacto acerca del valor de la triple aparición que pasó el Breviario el año 1616 tomada de un documento pontificio anterior: la bula de canonización de S. Raimundo del año 1601.

Los documentos atestiguan una divina inspiración y mandato de la Trinidad en la fundación de la Orden mercedaria. Son estos documentos las primeras *Constituciones* de la Merced del año 1272, un diploma pontificio de Juan XII del año 1318 y un diploma del rey de Aragón del año 1399.

La vez primera que por escrito nos consta que el *mandato*, la *inspiración* y la *institución divina*, con fuente en la Trinidad, se relacionan con la Virgen María, explicando así por qué el hábito mercedario se llama «de Santa María» y a la Virgen se dedica el primer templo por los mercedarios construido, es el año 1414. El P. Antonio Quexal —hoy diríamos Cajal—, General de la Orden de 1406 a 1417, en documento dirigido a la Santa Sede, dice: «... a singular alabanza y gloria de Dios y de su gloriosa Madre la Virgen María, que es el *fundamento y cabeza de nuestra Orden...*» (Gazulla, *Refutación*, p. 230, y *La Orden de N.ª S.ª de la Merced*, pp. 109 y 182).

El mismo P. Gazulla añade, valorando este testimonio: «El P. Quexal fue elegido Maestro General en 1406, de manera que

si su ingreso y formación religiosa fue de bastantes años anterior ... sin ninguna violencia pueden ponerse a mediados del siglo XIV. No nos dice cómo y por qué; pero sus palabras son demasiado elocuentes, y demuestran que él había adquirido de sus mayores la convicción de haber sido la Santísima Virgen la fundadora de su instituto. El testimonio del P. Quexal no hay duda que merece ser tenido muy en cuenta por haber sido una de las personas más honorables de su tiempo, embajador por el rey de Aragón en el Concilio de Constanza y uno de los considerados dignos de ocupar la silla pontificia. Víctima de súbita y rápida enfermedad, murió allí mismo antes de ser elegido Martín V» (*La Orden de N.ª S.ª de la Merced*, pp. 109-110).

Y llegamos, en este mismo siglo XV, al P. Nadal Gaver, General de la Merced de 1441 a 1474, en el cual, por vez primera, aparece la *triple aparición* de la Santísima Virgen, para fundar la Orden, a San Pedro Nolasco, a San Raimundo de Peñafort y al rey don Jaime.

El indudable elemento mariano o influjo de la Virgen Santísima en los orígenes mercedarios, que en el P. Cajal se llama «fundamento y cabeza» de la Orden, ahora se amplifica en la *triple aparición*. El *mandato de la Trinidad* y la *inspiración divina* ahora son explicados con la referida triple aparición. La obra llamada *Speculum fratrum*, del P. Gaver, de 1445, que contiene este relato, ha sido objeto de magníficos análisis críticos por parte de los historiadores mercedarios PP. Serratosa, Guillermo Vázquez Núñez y Faustino D. Gazulla, particularmente este último. La narración dialogada y como en cuadros, del gusto de la época, indica al lector menos avisado que se está revistiendo un hecho y una realidad histórica de ropaje literario. Pero acerca de aquella realidad o hecho, nos encontramos con dos elementos nuevos que es necesario valorar:

1.º Que la indudable intervención de Jaime I en los orígenes mercedarios, en calidad de fundador de la milicia redentora, atestiguada por los documentos, se la hace ahora objeto de la *inspiración y mandato*

divino transmitido por la *aparición* al rey de la Virgen Santísima.

2.º Gaver es el primer autor mercedario que liga a San Raimundo de Peñafort con los orígenes mercedarios, haciéndolo objeto también del *mandato e inspiración* divina transmitidos por la *aparición* de Nuestra Señora.

La crítica moderna excluye a San Raimundo de Peñafort de toda intervención en los orígenes de la Merced, de una parte, y, por otra, ha situado al rey don Jaime, a la luz de los documentos, en el verdadero puesto que le corresponde de fundador de la milicia, pero sin hacerlo objeto de la *aparición*. En torno a este punto y su esclarecimiento versan todos los escritos de los mercedarios, especialmente a partir de la publicación de la obra del dominico O. Vacas Galindo: *San Raimundo de Peñafort, fundador de la Orden de la Merced*, Barcelona 1919. Se funda el P. Vacas en un códice de mediados del siglo XIV, existente en la biblioteca universitaria de Barcelona, en donde, con otras materias, trae una biografía de San Raimundo, biografía que por vez primera relaciona al Santo con los orígenes mercedarios hasta hacerlo el *alma mater* de la fundación y otorgarle el brevuario y las constituciones de los dominicos adaptadas a la vida de los mercedarios. Todo esto lo ignoran los biógrafos anteriores de San Raimundo de Peñafort: el Beato Humberto, Gerardo de Fraschet (1271), Juan de Colonia (1280), Esteban de Salagnac (1290), Bernardo de Guido (1304), Nicolás Triveth (1328). Todo ello no se puede justificar con ningún documento, ni pontificio ni real; está en pugna con la fundación, por el rey, de la milicia redentora. Más aún, el examen crítico de esa llamada *Vita vetus* del códice barcelonés, atribuida a Aymerich, parece demostrar que los textos referentes a la intervención de San Raimundo en los orígenes mercedarios son una interpolación en el relato antiguo. Sea de todo esto lo que fuere, queda claro que fueron los dominicos los primeros en relacionar a San Raimundo con el origen de la Merced. La *Vita vetus* no habla para nada de la *aparición* de la Santísima Virgen. Gaver es el primero que

hace este relato (Cf. Gazulla, *La Orden de N.ª S.ª de la Merced*, pp. 146 y ss.). Esta misma crítica cree explicar suficientemente con la *aparición* de la Virgen Santísima a San Pedro Nolasco por qué el hábito de los mercedarios es llamado «hábito de Santa María», la erección del primer templo a Santa María, y no a Santa Eulalia, encajando con esa *aparición* el *mandato* de la Trinidad, la *inspiración y revelación divina*. Y todo ello sería la razón del cambio de titular y nomenclatura de la Orden, que primero se llama de Santa Eulalia, y después, de Santa María de la Merced.

Esta línea sobria que hallamos trazada en los testimonios escritos que pueden conducirnos a fijar el valor histórico de la advocación de N.ª S.ª de la Merced, la expresa magníficamente la bula de Clemente VII de 21 de octubre de 1530. Se dice que la Orden de la Bienaventurada Virgen María de la Merced, Redención de Cautivos, fue establecida por *revelación* de la misma gloriosa Virgen en la ciudad de Barcelona en la fiesta de San Lorenzo Mártir del año 1218 por el rey de Aragón Jaime, de clara memoria, y *bajo la advocación de la misma Santísima Virgen María*, para que, con el trabajo y la diligencia de los frailes de dicha Orden, los fieles de Cristo, cautivos de los infieles, fuesen redimidos. Aparece la finalidad redentiva como esencial, y no la institución militar o clerical; aparece el rey fundador, fecha de fundación y la intervención de la Virgen Santísima, que se denomina *revelación* (Cf. P. Llinás, *Bullarium*, p. 137, y P. Faustino D. Gazulla, *La Orden de N.ª S.ª de la Merced*, pp. 115-116).

Capital en el desarrollo de la devoción a N.ª S.ª de la Merced es la fecha de 1601. No importa que los historiadores mercedarios, en una loable depuración de elementos, hayan llegado a excluir a San Raimundo de toda intervención en los orígenes de la Merced, ya como fundador, ya como legislador, ya como objeto de la revelación divina con que la Orden se comienza. Porque justamente estos tres puntos son los que comprueba la bula de canonización del Santo en 1601. La bula, pues, recoge y da por buenos los elementos que acerca de

San Raimundo y la Orden de la Merced se encuentran en la *Vita vetus*, atribuida al dominico Aymerich, y en el P. Gaver, y de ser ciertos tales elementos, habría que negar una suma ingente de documentos del siglo XIII y principios del XIV, incluidos los de la Santa Sede que zanján el pleito entre los Maestros laicos y los Generales clérigos, documentos que acreditan el carácter exclusivamente militar de la Orden en la primera centuria con la fundación real y las Constituciones exclusivamente militares, en todos los cuales no hay la más mínima alusión a San Raimundo. No nos admira que la conclusión a que han llegado los historiadores mercedarios para explicar la advocación de N.ª S.ª de la Merced sea la de la revelación a sólo San Pedro Nolasco. Todo esto no es obstáculo para reconocer el papel histórico capital que, a partir de la bula de canonización en 1601, adquiere la advocación de la Merced. Por histórico ahora entendemos el influjo de un determinado hecho en todos los sucesivos.

La bula de 1601 vulgariza en la Iglesia el relato de la *triple aparición* y la función legisladora y rectora en los primeros mercedarios de San Raimundo, hasta el punto de ser la fuente del núcleo central de las lecciones históricas de la fiesta de la Merced, concedida por Paulo V el 12 de julio de 1616. Ya antes el mismo Clemente VIII, que firmó la bula de canonización, en documento dirigido a la Orden el 9 de julio de 1602, que le concede la fórmula para dar la absolución general, repite la *triple aparición*.

El hecho histórico es incontestable. A partir de 1601 la devoción a la Virgen María en el título de la Merced tiene un desarrollo considerable.

El templo de N.ª S.ª de la Merced de Barcelona viene a ser del siglo XVII en adelante el predilecto de las almas marianas de la región catalana, especialmente de Barcelona. Se acentúa con el reconocimiento por Urbano VIII (1628) del culto inmemorial de San Pedro Nolasco, otro de los privilegiados de la *aparición*. La fe de los barceloneses y sus «Concellers» logra, invocando a la Virgen de la Merced, verse

libre de la terrible peste de 1651, de la sequía de 1680 y de la langosta de 1687. La municipalidad y el pueblo la aclaman como patrona, patronazgo canónico de que será testigo el siglo XIX, lo mismo que de la coronación canónica.

A fines del siglo XVII —23 de febrero de 1696— se señala el 24 de septiembre para la fiesta de la Merced, que con rito doble mayor se extiende a la Iglesia universal. Desde 1616 se celebraba en la dominica más próxima a las calendas de agosto (P. Llinás, *Bullarium*, pp. 424-425).

En la actualidad la advocación y título de N.ª S.ª de la Merced tiene más vigencia que nunca. Quizás en ninguna época de la historia, como en la nuestra, se sufra tanto de la privación física de la libertad por profesar el ideal cristiano o, a lo menos, un amor noble a su patria. Pensamos en la Iglesia del silencio, y dentro, también, de los países civilizados pensamos en los que sufren privación de libertad por profesar un ideal político, profesional o ideológico distinto del que tiene el poder. Cuando en cualquiera de estas situaciones surge el encarcelamiento, la prisión, la coacción física, mucho aprovechará encamendarse a la Virgen Santísima de la Merced invocándola como Madre de misericordia y Redentora de cautivos.

BIBL.: P. FAUSTINO D. GAZULLA. Es el principal autor mercedario que ha estudiado el tema. Sus obras: 1.ª, *La Patrona de Barcelona y su Santuario*. Barcelona 1918; 2.ª, *Refutación de un libro titulado «San Raimundo de Peñafort, fundador de la Orden de la Merced»*, Barcelona 1920; 3.ª, *La Orden de Nuestra Señora de la Merced. Estudio histórico-crítico*. Barcelona 1934; P. GUILLERMO VÁZQUEZ NÓÑEZ, *Manual de historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced*, Toledo 1931; P. RAMÓN SERRATOSA, *La Santísima Virgen en la fundación de la Orden de la Merced*. Actas del Primer Congreso Mariológico Mariano celebrado en Roma, 1950. bajo el título general de *Alma Socia Christi*, vol. VII: *Summa Mariana Mercedaria*. Roma 1952, pp. 329-358; Id., *Las Constituciones primitivas de la Merced comparadas con la legislación militar religiosa. Estudio crítico, histórico y canónico*, en la revista «Estudios», 12 (1956) 413-584. Para la actuación de la Merced en América, cf. AVELINO FERRERA ALVAREZ, *La oliva de Pedro Nolasco*, Córdoba (Argentina) 1937, y ÁNGEL CLAVERO NAVARRO, *La redención de cautivos y la Orden de la Merced*, Córdoba (Argentina) 1921.

MES DE MAYO. — En lugar de la diosa Flora y de las obscenas fiestas florales que se celebraban en el mes de M., los cristianos pusieron a María y las castas manifestaciones en honor de Ella. El primero en

asociar a M. la idea de María parece haber sido Alfonso X, rey de España (V. *Alfonso X*, en el s. XIII). Entre sus «Cantos de Santa María» hay uno que comienza con esta invitación: «¡Bien venido, mayo...!», porque, con su serena alegría, nos invita a rogar a María con nuestros cánticos ante sus altares. Los joyeros de París, en el s. XIV, solían llevar a Nuestra Señora, el 1.º de mayo, un «Mayo» sagrado o planta, adornada con brillantes, cintas y emblemas.

En el s. XVI el benedictino Volfango Seidi († 1562) publicaba en 1549, en Mónaco de Baviera, un opúsculo con el título: «Mayo espiritual», que es como un primer esbozo embrional del mes mariano. También S. Felipe Neri († 1596) solía exhortar a los jóvenes a prestar actos de particular obsequio a María (adornar sus imágenes con flores, cantar en su honor, componer ramilletes espirituales, etc.) durante el mes de M.

En el s. XVII los novicios dominicos de Fiesole, con ocasión del «Calendimaggio», organizaron, durante las primeras dominicas de M., particulares demostraciones de homenaje a María. En 1701 estos obsequios se extendieron a todos los domingos de M., y posteriormente a todos los días del mes.

Hacia finales del s. XVII honrábase en Nápoles a la Virgen, en la real iglesia de Santa Clara, durante el mes de M., todas las tardes, durante una hora, con cánticos sagrados y con la bendición con el Santísimo Sacramento. En 1699 el capuchino P. Lorenzo von Schnueffis publicaba una colección de cánticos marianos para el mes de M.

En 1725 esta piadosa práctica fue, por decirlo así, codificada por el jesuita veronense P. Aníbal Dionisi (1679-1754) en su folleto «Il mese di Maria, ossia il mese di M. consacrato a Maria con l'esercizio di vari fiori di virtù proposti ai vari divoti di Lei... da praticarsi nelle case, dai padri di famiglia, nei monasteri, nelle botteghe ecc». Este folleto alcanzó 18 ediciones en el curso de un siglo. En 1758 el P. Lalomia, S. J., en su «Mese di M.» (que alcanzó muy pronto más de 60 ediciones), reemplazó las cotidianas consideraciones morales propuestas por el P. Dionisi, con las consideraciones

sobre la vida, los privilegios y las virtudes de María.

En la primera mitad del s. XVIII el mes de M. pasó de las familias y comunidades religiosas a las iglesias.

Así, en 1739 se practicó en público, en la iglesia parroquial de Grezzana, en el veronesado, por iniciativa del párroco Jerónimo Amigazzi. Muy pronto se extendió esta práctica a casi todas las parroquias veronesas, hasta que los jansenistas impulsaron al obispo Morosini a prohibirla, lo cual no impidió que la piadosa práctica se divulgara por varias ciudades de Italia. Contribuyó mucho a esta difusión el célebre «Mese di Maggio» del P. Alfonso Muzzarelli (1749-1813), publicado en 1785 y enviado por él a todos los obispos de Italia. Sólo en el siglo pasado alcanzó el opúsculo un centenar de ediciones y varias traducciones a lenguas extranjeras. El mismo Muzzarelli introdujo en Roma, en 1803, en el oratorio de Caravita, la piadosa práctica del mes de mayo, que pronto fue imitada por unas veinte iglesias romanas.

Durante la primera mitad del s. XIX esta práctica se extendió ya por casi todas las naciones de Europa, por los Estados Unidos de América e incluso por varias diócesis de China. Pío VII, en 1815, y Pío IX, en 1859, concedieron indulgencias especiales. En la segunda mitad del mismo s. XIX el mes de M. se había ya extendido por casi todas las parroquias del orbe católico.

Al mes de M. se añadieron en lo sucesivo otros dos meses consagrados a la Virgen: el de septiembre, consagrado a la Dolorosa, instituido por los Siervos de María hacia la mitad del s. XIX, y el de octubre, consagrado a la Virgen del Rosario, instituido con ocasión de las apariciones de la Inmaculada en Lourdes, propagado por los PP. Dominicos.

BIBL.: CAMPANA, E., *María nel culto cattolico*, vol. I, pp. 404-447, ed. II, Turín 1943; FERRINI, *Il primo centenario del mese mariano*, Roma 1883; MANGANOTTI, *Il mese di M. nel secolo decimottavo*, Módena 1892; VANNUCCI, P., *Il mese di M. ricercato nella sua istituzione e nelle sue origini*, Florencia 1876; LATIEY, C., *The Month of Mary*, en «Clergy Rev.», 29 (1948) páginas 325-330; RANICH, C., *Le Mois de M.*, en «Paroisse et Lit.», 31 (1949) pp. 169-171.

METODIO DE OLIMPIA (Pseudo). — A él se atribuyó el *Sermo di Simeone et Anna*

(PG 18, 348a-381d), composición posterior a M. de O. († 311 aprox.) y perteneciente al tiempo de las controversias cristológicas (Cf. Aman, E., en el DthC., 10, 1613). Bardenhewer (*Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Freiburg in B., Herder, t. II, ed. 1914, p. 351) lo atribuye a Metodio, Patriarca de Constantinopla (842-846). Esta atribución es insostenible, ya que el sobredicho discurso forma parte de los homilias del s. VII y es, probablemente, del s. V. Los 31 manuscritos citados por Ehrhard están por Metodio de Patara (Cf. Laurentin-Table, p. 158).

MÉXICO. — En la historia mariana de M., la Nueva España, tiene singular relieve el nombre del español Hernán Cortés (1485-1547), el más grande entre los «conquistadores» españoles. Después de haber estado en Santo Domingo en 1504, y en Cuba en 1511, dirigió, en 1519, la conquista del reino de los aztecas, en M. El 8 de noviembre de 1519 entraba en la ciudad de M. El célebre y santo fray Toribio de Benavente (llamado por los indios Motolinia) escribía así de él al rey de España: «Desde su entrada en la Nueva España, ha trabajado mucho por dar a conocer a los indios al único y verdadero Dios y al Espíritu Santo...» Narra también cómo, después de someter las tribus salvajes, solía derribar los ídolos y poner en su lugar imágenes de la Virgen (Cf. Bayle, Fr., S. I., *Cortés y la evangelización de Nueva España*, en «Misionalia Hispanica», vol. 5 [1948] p. 37). Así hizo en Cozumel y en Tabasco, en Campoal y Tlaxcala. Presentaba la cruz o el crucifijo junto con una imagen de la Madre de Dios, y el capellán exponía el misterio de la encarnación (Cf. José Castro Seone, O. M., *El Padre Bartolomé de Olmedo, capellán del ejército de Cortés*, ibid., vol. 6 [1949] 62). En Cozumel las imágenes de María se usaban como señal de amistad; una imagen de María fue colocada en la antigua pirámide ritual de los indios, que dominaba el mar, en donde estaba el ídolo principal (Cf. *Interrogatorio grande de descargos de Cortés*, «Colección 27», 318-319; Torres de Mendoza, ibid., p. 66).

El título más frecuente bajo el cual Cortés y los conquistadores veneraban a la Virgen era el de N.ª S.ª de Guadalupe de Extremadura, venerada en toda España. En todas sus necesidades, en todos los peligros, recurrían a Ella. Esta devoción la propagó Cortés por todo Méjico (Cf. Bayle, art. cit., «Razón y Fe», 83 [1928] p. 505).

Después de haber infligido una gran derrota a los indios de Río de Grijalva, Cortés ordenó que se pusiera delante de ellos un gran cuadro de N.ª S.ª de Guadalupe, la Virgen con el Niño en los brazos, y los obligaba a escuchar una explicación de la doctrina cristiana y del papel de la Virgen en la redención (Cf. «Misionalia Hispanica», 1948, art. cit., p. 18). Cuando los legados del cabecilla Moctezuma admiraron el espectáculo de todo el ejército español arrodillado para el rezo del Angelus, Cortés se dirigió a su capellán Fr. Olmedo y le dijo que era aquella una buena ocasión para explicarles el significado de sus actos religiosos.

En 1519, con motivo de la victoria obtenida sobre los salvajes de Tabasco, el mismo día de la fiesta de la Anunciación, Cortés reconocía públicamente la ayuda recibida de Nuestra Señora en los momentos críticos, y como perenne señal de gratitud ordenó que se construyese una iglesia con el título de «N.ª S.ª de la Victoria», y consagró a Ella la primera colonia española en aquella provincia. Más tarde, los jefes de las tribus tabascanas, atraídos por Nuestra Señora y por su divino Hijo, pedían cuatro mil imágenes, para que Jesús y María extendiesen su dominio sobre sus tribus y sus casas (Cf. De Solís, A., *Historia de la Conquista de México*, Madrid 1822, vol. I, p. 118).

Durante una furiosa batalla con los indios tlaxcalianos, Cortés, próximo a la derrota, se encomendó a la Virgen Inmaculada de Guadalupe e inmediatamente desbarató las fuerzas enemigas, y ocupó una colina estratégica sobre la que habían construido un templo. Cortés mandó derribarlo, y después de la victoria final construyó en aquel lugar una iglesia en honor de N.ª S.ª de los Remedios. Subyugada Tlaxcala, sus guerreros fueron aliados de Cortés en la victoria obtenida

nida sobre la ciudad de M. Como premio a su lealtad, Cortés les dio una bandera de Nuestra Señora hecha a mano (Cf. «Razón y Fe», art. cit., vol. 83, pp. 321-322). El 5 de octubre de 1521, Cortés era nombrado por Carlos V Capitán General de la Nueva España.

En la trágica «Noche triste», cuando los españoles con Cortés fueron asaltados por los indios, se oía a los soldados españoles implorar la ayuda de Nuestra Señora, y el mismo Cortés, que yacía moribundo en el campo de batalla, víctima de la picadura de un escorpión venenoso, prometió a N.ª S.ª de Guadalupe visitar su santuario de Extremadura y ofrecerle dones si salvaba la vida. Habiendo sido oído, cumplió su voto.

Al llegar a España, a pesar de los asuntos urgentes que tenía que tratar con la corte, antes de nada quiso irse al santuario de Guadalupe para hacer allí una novena de vigiliat y de plegarias. Después de haber dado gracias a la Virgen, entre otros dones le ofreció también, como recuerdo, un escorpión esmaltado de perlas y esmeraldas, además de una cantidad de limosnas para los pobres y para la celebración de misas (Cf. Bernal Díaz, *Conquista de Nueva España*, c. 195; Cf. Bayle, C., «Razón y Fe», art. cit., p. 320). En su testamento disponía que se edificasen en M. una iglesia y un seminario para los nativos con el título de la Inmaculada Concepción. Siempre había protegido las misiones franciscanas de M.

La célebre aparición de Nuestra Señora, en la ciudad de M., al indio Juan Diego (v. *Guadalupe*) en los días 9-12 de diciembre de 1531, diez años después de la epopeya de la conquista de la Nueva España (1519-1521), tuvo una influencia singular en la evangelización y en el florecimiento cristiano de todo M. Méjico contaba entonces con dos diócesis y un millón, aproximadamente, de indios bautizados. Lo que más impedía su conversión era la poligamia. La aparición de la Virgen remedió muy pronto la situación: según Motolinia, en el breve curso de siete años (1531-1538), más de ocho millones de indios se habían hecho bautizar (Cf. *Marie*, Nicolet, 1954, p. 33).

A los Franciscanos se juntaron muy pronto los Dominicos y los Agustinos. Hecho único en la Iglesia: ninguna nación se convirtió al cristianismo tan rápidamente como M. Y esto gracias a María y a su aparición. «Todo el país —escribía en 1568 el historiador Bernal Díaz del Castillo— recurre a esta devoción» (Ibíd., p. 34). A esta extraordinaria primavera cristiana y mariana en M. aludía Pío XII en el Radiomensaje del 12 de octubre de 1945 con ocasión del 50.º de la coronación de N.ª S.ª de Guadalupe. Esta Señora es considerada como «la Emperadora de América y Reina de M.».

No hay diócesis ni ciudad de cierta importancia en M. que no tenga algún santuario dedicado a María. Algunas ciudades, como la de Guanajuato y la de Zacatecas, tienen en su escudo la imagen de María. La imagen de N.ª S.ª de Zacatecas (destruida por un incendio) y la de Guanajuato (que existe todavía) fueron donadas a M. por el rey de España en el s. XVI. Los principales santuarios marianos de M. son: N.ª S.ª de la Aldea, patrona de la diócesis de Querétaro (obispo y fieles, incluso ancianos, van allí en peregrinación a pie durante ocho días); N.ª S.ª de Zapopam en Jalisco; N.ª S.ª de S. Juan de los Lagos; N.ª S.ª del Rosario de Talpa, veneradísima en la diócesis de Tepic; N.ª S.ª de los Dolores, patrona de Tepic; N.ª S.ª de Ocotlan y Tlaxcala, patrona de la archidiócesis de Puebla; N.ª S.ª del Socorro, no lejos de la capital de M., etc.

María es honrada en M. bajo unos 200 títulos, pero el principal es el de N.ª S.ª de Guadalupe.

En la reciente persecución religiosa de M., la fe de los mejicanos, junto con la devoción de los mismos a N.ª S.ª de Guadalupe, se ha manifestado de un modo excepcional, con episodios heroicos, dignos de la primera era cristiana.

BIBL.: VARGAS UGARTE, R., S. J., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, 2.ª ed., Editorial Huarques, S. A., Ciudad de Buenos Aires; CARRILLO Y ANCONA, C., *La civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán*, Mérida, Díaz Massa; BONANO, S., C. M. F., *Our Blessed Lady's influence in the discovery of America and during the colonial period of the United States*, en «Eph. Mar.», 5 (1955) pp. 47-60; ROMERO, J. A., S. J., *La pieté du peuple Mexicain envers la Vierge Marie*, en Du Manoir, V, pp. 285-293.

MIGUEL DE S. AGUSTÍN (VON BALLAERT). — Nació en Bruselas en 1622, y a los 18 años emitía los votos religiosos en el Carmelo de su ciudad. Fue durante muchos años profesor de teología, y también Provincial. Dejó unas diez obras, entre las cuales *La vita in Dio ed in Maria* (en flamenco), Malinas 1669 (traducida y publicada por el P. Ignacio del B. G. en *María Madre e Regina*, Roma 1949). En ella habla de una «Vita mariforme» (conforme al beneplácito de la Madre de Dios), cuyo fundamento hace consistir en el principio: «Ninguna gracia es impartida a los hombres sin pasar por las manos de María.» Enseña a vivir, a obrar, a sufrir y a morir con María: «en María y por María.» Inculca esta doctrina a su hija espiritual María Pe-tyt (María de Santa Teresa). Murió en 1680.

BIBL.: JOAQUÍN DE LA SAGRADA FAMILIA, O. C. D., *Esclavitud de amor, piedad filial y vida mariforme*, en «Rev. espir.», 11 (1954) pp. 215-238; JUAN MARÍA DE S. JOSÉ, *Miguel de S. Agustín*, O. C. D., *Intimidad con María*, Ed. Espiritualidad, Madrid 1952, 244 pp.; CATENA, Cl. M., O. C., *La Consacrazione a María in S. Luigi Maria Grigolon de Montfort e nel Ven. M. di S. A., O. Carm.*, en «Analecta O. Carm.», 16 (1951) pp. 3-43.

MILAGROS (N.ª S.ª DE LOS). — Principal santuario mariano de Galicia, en la provincia de Orense. Ciento veinte pequeños pueblos y veinticinco parroquias se divisan desde las torres de este templo levantado por el fervor del pueblo galaico a la Madre de Dios. «N.ª S.ª de la Defensa» es el título dado a la primera imagen colocada en una ermita. La tradición nos dice que un pleito entre dos condes terminó en batalla. El que llevaba la razón era el más pobre de fuerzas. Iba camino de la derrota. En trance apuradísimo invocó a la Virgen, seguro de que haría justicia, y le prometió la erección de una ermita. Fue escuchado y cumplió la promesa. Esta ermita quedó abandonada y se derrumbó. La imagen allí venerada fue hallada mucho tiempo después en el hueco de una encina. Fue trasladada a la parroquia inmediata, de donde desapareció: la hallaron de nuevo en su primera morada. Fueron tantos los milagros por ella obrados que se convirtió en «N.ª S.ª de los Milagros».

El 21 de marzo de 1731 se puso la pri-

mera piedra del actual santuario que sustituye a la ermita. La curación milagrosa de un parálítico por estas fechas entusiasmó al párroco y a los feligreses: todos de común acuerdo costearon el templo barroco de tres naves, más en consonancia con la dignidad de la Madre de Dios. La imagen representa a la Virgen Inmaculada. Por eso su fiesta hasta el siglo XVIII se celebró el 8 de diciembre. Ahora se celebra el 8 de septiembre.

A este santuario «acuden las madres a contar sus cuitas, a consagrar a sus hijos, a encomendar a sus maridos que emigran. A él van jóvenes de ambos sexos a purificar sus amores». Los enfermos suben buscando su salud. Son incontables las curaciones milagrosas. Los PP. Paúles atienden actualmente el santuario dando facilidades a esas masas de peregrinos que corren a glorificar a la madre de Dios y a buscar consuelo para sus almas (Cf. Gil Atrio, C., *Orense mariano*, Orense 1954).

BIBL.: PARADELA, B., *El Santuario de Nuestra Señora de los Milagros*, Madrid 1929.

MILAGROS MARIANOS. — Son innumerables los milagros que se atribuyen a María en el curso de los siglos, y son también muchas las colecciones de tales M. Algunos se encuentran en los *Octo libri Miraculorum* (PL 71, 705-828) de S. Gregorio de Tours (538-594), en los *Dialogorum libri IV* (PL 77, 149-430) de S. Gregorio M. (h. el 540-604), en el libro *De corpore et sanguine Domini* de Pascasio († 865), en algunos opúsculos y cartas de S. Pedro Damiano (especialmente en el *De bono suffragiorum*, PL 145, 559-572, y en el *De variis miraculosis narrationibus et de variis apparitionibus et miraculis*, PL 145, 571-590), en el *Libro árabe del Tránsito de la B. Virgen* (Cf. Rops, *I Vangeli della Vergine*) tal vez del s. x; en algunos escritos de S. Anselmo de Cantorbery († 1124), de Sigberto de Genebloux († 1112); en el *De laude S. Mariae* (PL 156, 537-578) y en el *De vita sua* (PL 156, 837-962); de Guiberto de Nogent († 1124); en Honorio de Autun († 1130), Pedro el Venerable († 1157) y Helinando († 1229). Tenemos también la colección de Soissons (*De miraculis*

B. V. Mariae in Urbe Suessoniensi, PL 179, 1777-1800) debida a Hugo Farsit, hacia 1143; la de Rocamadour (*Miracula Dei Genitricis et perpetuae Virginis Mariae Rupis Amatoris* de 1172 aproximadamente; Cf. Alte, E., en «Bull. de la Soc. scientifique, historique et archéologique de la Corrèze», 28 [1906] pp. 543-597; 29 [1907] pp. 31-242; 339-420); en la de Laon (*De miraculis S. Mariae Laudunensis*, PL 156, 961-1018) compuesta antes de 1150.

Las colecciones latinas más antiguas de M. M., de diferentes orígenes, se remontan a la segunda mitad del s. XII, y son: la del manuscrito de Copenhagen Thott 128, y la del manuscrito Philips 25142 de la universidad de Chicago (editado por E. F. Dexter, *Miracula Sanctae Virginis Mariae*, Madison 1924, p. 61). Hacia 1141, varios M. M. fueron coleccionados por el benedictino Gualtier de Cluny en el opúsculo *De miraculis B. V. Mariae* (PL 173, 1379-1386). Al benedictino inglés Guillermo de Malmesbury se atribuye la colección (todavía inédita) de 55 relatos con el título *Liber Miraculorum Sanctae Dei Genitricis semperque Virginis* (se hallan en la Biblioteca de Salisburgo, n. 97).

A estas colecciones en lengua latina siguieron pronto varias colecciones en las diferentes lenguas de Europa (en Irlanda, España, Alemania, Inglaterra, Provenza, Hungría, Italia) en prosa y en verso, especialmente en los siglos XIII y XIV. Las colecciones italianas de los M. M. se hallan en varios manuscritos de los siglos XIV y XV, de los que nos ha dado una lista Ezio Levi en *Il libro dei cinquanta miracoli della Vergine* (Bologna 1917, pp. XIV-XXXII). La colección italiana más copiosa de los M. M. es la del pisano Duccio di Gano (Cod. Vatic. Barb. Lat. 4032) con 186 narraciones. Sin embargo, la colección que tuvo más fortuna en Italia fue la titulada *Il libro del Cavaliere* (así llamada por el primer milagro) con 74 milagros, editada en Milán por Filippo de Lavagna en 1474 (tuvo después muchísimas ediciones y, recientemente, ha sido nuevamente editado por Pedro Misciattelli, *I miracoli della gloriosa Vergine Maria*, Milán 1929).

El bolandista P. Poncelet (v. bibl.) compiló en 1922 un elenco de los diversos manuscritos del s. VI al XV, dando el «incipit» de cerca de 1.800 milagros y del volumen que contiene su edición completa. En 1920, Holik (v. bibl.) preparaba un suplemento al mismo.

En nuestros días son célebres los prodigios obrados por María Inmaculada en Lourdes (el gabinete médico de comprobación ha aprobado varios miles; v. *Lourdes*). Hay que tener también presente que, incluso en los prodigios obrados por los santos, no está ausente la intervención de María, como declaró Benedicto XV en el discurso motivado por la promulgación de los dos milagros para la canonización de Santa Juana de Arco.

BIBL.: PONCELET, A., S. J., *Miraculorum B. V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta index postea perficiendus*, en «Anal. Boll.», 21 (1902) pp. 241-360; HOLIK, FL., *Index miraculorum marianorum indicii A. Poncelet in Anal. Boll., t. XXI, vulgato superaddendum a Floriano Holik compositus*, Budapestini, typis consortii Stephanaei, 1920, 22 [1] p. 23 cm.; VILLECOURT, L., *Les collections arabes des miracles de la sainte Vierge*, en «Anal. Boll.», 42 (1924) pp. 21-68; 266-287.

MILON DE SAN AMANDO. — Poeta latino que floreció en la segunda mitad del s. IX († h. el 871) en Bélgica. Fue amigo de Hinkmaro. Canta a María en su *Carmen de sobrietate* (MGH, poet. lat. III, 645-647). Así habla de la cooperación de María a la redención: «Sed crucis in ramis pomo pendente salubri — Progenito de carne tua, tu planctibus instans, — gaudia quis (= quae?) mundo veniunt, iam clave recepta — Ducis adoptivos ad coeli culmina natos» (l. c., 645). Y también: «Per te diffusa est in totum gratia mundum» (Ibid.). Lleno de confianza exclama: «Tu mihi protectrix dominatrix auxiliatrix» (l. c., 646).

BIBL.: SCHEFFCZYK, L., *Das Marienheilmis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Erfürte theologische Studien, vol. 5, St. Benno-Verlag, Leipzig 1939, pp. 47; 383 ss.

MISIONES (REINA DE LAS). — Nadie, después de Cristo, tiene tantas y tan estrechas relaciones con las M. como María, su Madre. «En los dos términos «María» y «Misiones» se expresa todo nacimiento, desarrollo y perfeccionamiento del reino de Dios en la tierra, en todos los tiempos y en

todos los campos, en todos los pueblos y en todas las naciones. Solamente por María puede llegar el mundo a Cristo y a Dios» (Freitag, A., *Maria e le M.*, p. 95, v. bibl.).

La revelación cristiana confirmada por la experiencia de los siglos, nos enseña que María es inseparable de Jesús, que el conocimiento y el culto de la una es inseparable del conocimiento y del culto del otro. Por eso los progresos del cristianismo en el mundo van a la par con el progreso de la devoción a María, y viceversa. Las razones de este hecho incontestable son varias.

La primera y fundamental razón hay que buscarla en la imposibilidad de concebir al Verbo encarnado, Cristo, sin aquella «rosa en la que el Verbo divino se hizo carne» (Paraíso, XXIII, 73-74). Aquel mismo decreto que se refería a Cristo, comprendía también a María (v. *Predestinación*). Por eso Cristo y María se presentan indisolublemente unidos en la luz profética (de la mujer del Protoevangelio a la mujer del Apocalipsis), en el deseo, en la esperanza y en el culto de los pueblos. Y también por eso se nos presentan íntimamente unidos mente y corazón, primero con una estrechísima unión física (durante los nueve meses en que Jesús vivió, literalmente, la vida de María) y luego con una estrechísima unión moral, en toda la obra de nuestra salvación, en la adquisición y distribución de todas las gracias de la redención.

La segunda razón la encontramos en la sapientísima disposición de la Providencia divina, la cual ha querido que, así como María fue el camino por el que Jesús vino a nosotros, así fuese el camino por el que nosotros vayamos a Jesús. El movimiento luminoso «Ad Jesum per Mariam» se ha realizado y sigue realizándose en el mundo. María es el camino por el que el hombre va a Cristo: camino fácil, breve, perfecto, seguro.

La tercera razón podíamos encontrarla en la perenne solicitud invisible y, a veces también, visible por la difusión y conservación de la fe en su divino Hijo. Es sintomático, a este respecto, el primer milagro obrado por Cristo en Caná de Galilea, después de la intercesión de María (Jn. 2, 1-11). El

evangelista tiene cuidado en poner de manifiesto que, a través de la primera entre las «señales» generadoras de la fe, «los discípulos creyeron en Él». Por tanto, el primer surtidor de fe cristiana, y el que más cuenta por parte de los mismos pregoneros de la fe, tiene su origen en María. Luego nos dirá la historia que muchos otros milagros marianos empujarán a multitud de almas a la fe de Cristo.

La cuarta razón podemos verla en el delicioso encanto que Ella, en su cualidad de mujer, en su candor de virgen y en su ternura de madre, viene a añadir al dogma cristiano, a todo el cristianismo. La belleza natural y sobrenatural, y la bondad, convierten a la Virgen en verdadero imán de los corazones, en verdadero alimento de las almas ansiosas de luz y de amor. El nombre de María, madre de Dios y madre nuestra, es como mirra preciosa que con su perfume atrae, deleita y recrea. Es el camino deleitable que conduce a Jesús. Hacer que brille la Virgen ante los ojos de los infieles y ver los corazones fascinados y encantados por Ella es todo uno. El cardenal Pie, después de haber relatado cómo S. Francisco Javier había encontrado «rebeldes al evangelio siempre que se había olvidado de mostrar la imagen de la madre al lado de la cruz del Salvador», confirma esta tesis relatando las siguientes afirmaciones salidas de los labios de un misionero: «Cuando se les habla (a los infieles) de Dios Creador, Omnipotente, se quedan pasmados, y si lo adoran, lo hacen temblando; en cambio, cuando se les habla de Jesús y se les dice que este Hijo de Dios ha nacido de una mujer, que ha tenido una madre, y que esta madre de Dios es al mismo tiempo madre de todos los hombres, entonces se deshacen en lágrimas y se muestran rebosantes de alegría» (*Œuvres*, t. VI, pp. 448-449, París 1801).

A nadie, pues, puede causar maravilla el hecho de la pronta y extensa difusión del culto mariano en todos los pueblos en que ha sido predicada la fe de Cristo.

Los frutos maravillosos de este culto, especialmente en el mundo pagano, son verdaderamente incalculables. En efecto, a

nadie puede ocultársele la influencia moralizadora y civilizadora que ejerció por sí misma la cándida y encantadora figura de la Virgen, tan trascendente y al mismo tiempo tan cercana a la humanidad, en la mente, en los corazones, en las costumbres de los infieles. Es particularísimo el influjo que Ella ejerce en la mujer, la cual, privada a menudo de los derechos de persona, se encuentra rebajada al nivel de simple objeto, de esclava del hombre.

Y no es menos notable el influjo ejercido por la Virgen en las artes en los diferentes países del mundo. No exageraba, ciertamente, Nicolás, cuando escribía: «Tout ce qu'il y a eu de grand, de saint, de fort, de fécond, de créateur et de civilisateur dans le monde chrétien s'est inspiré de la dévotion à Marie» (*La Vierge Marie*, t. IV, L. III, c. IX, p. 238).

Una rápida ojeada a los diferentes países del mundo misionero de ayer y de hoy prueba con datos reales la presencia materna y mediadora de María en el mundo misionero, confirmando plenamente las palabras del P. Poiré: «Si se ha visto a la idolatría arrojada de Europa, de Asia, de África y de una parte de América; si han cesado los oráculos, si los templos han sido demolidos, los altares destruidos, los dioses despedazados y arrastrados ignominiosamente por los caminos; si el verdadero Dios ha sido conocido en donde el demonio era adorado, esto se debe, después del Salvador del mundo, a su bienaventurada madre, que ha movido cielo y tierra para esparcir por todas partes las lágrimas de su honradísimo Hijo» (*La triple couronne de la Mère de Dieu*, t. III, pp. 244-245, Casterman, Tournai 1849). Y ya antes que el P. Poiré había escrito con mayor fuerza y autoridad S. Cirilo de Alejandría: «Salve, oh madre de Dios, María, tesoro venerado por todo el mundo..., por quien la preciosa cruz es celebrada y adorada en todo el universo; por quien el cielo se regocija, los ángeles y los arcángeles se alegran, los demonios huyen, el diablo tentador cae del cielo, y la criatura caída es levantada al cielo; por quien toda criatura, amarrada por la locura de los ídolos, ha venido al conocimiento de la

realidad; por quien el santo bautismo y el óleo del regocijo ha sido administrado a los creyentes; por quien en toda la tierra han sido fundadas las iglesias; por quien las gentes son conducidas a la penitencia...; por quien los apóstoles predicaron la salud a las gentes...» (*Homil. IV*, PG 77, 991). Ella —según se expresó Felipe de Harveng— preside los destinos de la Iglesia, siguiendo con ojo vigilante los trabajos de los apóstoles, mientras estén dispersos en el espacio y en el tiempo, siempre pronta a socorrerlos y vigilando sobre cada uno de ellos con corazón de madre (PL 203, 253).

BIBL.: CIARAPPA, A., *Marie e le M.*, en «Euntes» «Revista para seminaristas», mayo 1940, pp. 1-4; CALDENTEY, M., T. O. R., *Nuestra Señora Santa María Reina y Señora de las Misiones según el Beato Ramón Lull*, en «España Misionera», a. 1944, pp. 37-59; LUIS, A., C. SS. R., *La Santísima Virgen y las Misiones: Acción de María en la obra de las Misiones*, en «Illuminare», a. 1948, pp. 16-19; 35-37; CHAPFOUILLE, H., *Les missions et la spiritualité mariale*, en Du Manoir, I, pp. 897-902; MC DONNELL, TH. I., *Queen of the Missions*, en «Am. eccl. rev.», 121 (1949) pp. 441-446; DE MONDFEGANES, PIO M., O. F. M. Cap., *María Santísima y las Misiones*, en «Euntes decet», 2 (1949) pp. 49-63; OMACHEVARRÍA, L., O. F. M., *Reina de las Misiones*, Bilbao (1951), 21 pp.; PERBAL, A., O. M. I., *María Regina delle M.*, en «Euntes docete», 4 (1951) pp. 275-288; COAIG, L., *Congressus marianus Urbaniani Collegii de Propaganda Fide* (Romae, 29-31 octobris 1950), en «Marianum», 13 (1951) pp. 125-127; SEMOIS, A. V., *María en los países de misiones*, en «Enc. Mar. Theotocos», pp. 221-228; COSTANTINI, C., *La Madonna nelle M.*, Roma, Centro Inter. de comparación y síntesis (1954), 16 pp.; DOMÍNGUEZ, O., O. M. I., *Immaculata Conceptio et opus missionarium*, en «Virgo Immaculata», XIII, pp. 152-167; FREITAG, A., *María e le M.*, en «Mariologia» del P. Sträter, III, 1958, pp. 93-120; OGGÉ, E., I. M. C., *La Madonna missionaria*, Turín, ed. Missioni Consolata (1960), XII-356 pp.

MODESTO DE JERUSALÉN (S.). — En el 614 aparece como igumeno en el monasterio de S. Teodosio en el desierto de Judá. Reparó varias iglesias de Jerusalén (entre las cuales la del Calvario), de la que era patriarca en el 630. Murió el 17 de diciembre del 634.

Focio nos hace saber que había leído tres discursos atribuidos a Modesto: uno, *In mulieres unguentiferas*; otro, *In Hypapantem*, y un tercero, *Encomium in Dormitionem SS. Deiparae*, que es el único que ha llegado íntegro hasta nosotros (PG 86, 3277-3312). La autenticidad de este discurso ha sido y es todavía muy discutida (v. Laurentin-Table, p. 168). Se coloca a finales del s. VII o del VIII.

BIBL.: CARLI, L., *L'Encomium in dormitionem SS. Deiparae di S. Modesto di Gerusalemme*, en «Marianum», 2 (1940) pp. 386-400.

MOMBAER, JUAN (1460-1501). — Fue Canónigo Regular Lateranense, abad de Livry (Bélgica). En el cap. 24 de su *Rosetum Exercitiorum Spiritualium, materia praediacabili, admixtum*, apud H. Bordonum, Mediolani 1603, pp. 547-608) expone todo el dogma mariano. Depende mucho de Ricardo de S. Lorenzo.

BIBL.: DEBOGNIE, P., C. SS. R., *Jean Mombaer de Bruxelles, Abbé de Livry, ses écrits et ses réformes*, Lovaina 1928.

MONSABRÉ, SANTIAGO M. LUIS, O. P. Nació en Blois en 1827 y fue admitido por el P. Lacordaire entre los Dominicos en 1835.

Fue uno de los oradores más famosos de su tiempo. Comenzó su carrera oratoria en Lyon, en 1857, y la prosiguió en Bruselas y en Londres. En 1870 fue nombrado oficialmente predicador del púlpito de Notre-Dame de París, y en las cuaresmas de 1873 a 1890 expuso con brillantez todo el «dogma católico», traducido al italiano por monseñor Bonomelli, obispo de Cremona. Dejó varios «discursos» sobre Nuestra Señora contenidos en el vol. *La Vierge Marie. Principaux extraits de ses œuvres, rassemblées par le Chan. J. Chapeau, Lethielleux*, París 1934.

BIBL.: OLLIVIER, P., *Padre M.*, en «Il Rosario. Mémoires dominicaines», a. 1907, pp. 158-60; 209-16; JANVIER, P., en «Nouvelles Religieuses», 15 dic. 1927; 15 de enero, 15 de feb., 15 de mar., 1 de abril de 1928.

MONTSERRAT (SANTA MARÍA DE). Es uno de los principales santuarios marianos de la Cristiandad. Está situado en la montaña llamada Montserrat, por su silueta característica de montaña aserrada. Se trata de un lugar de gran belleza natural, matizada por una abundante vegetación, en medio de la grandiosidad y aridez de sus enormes peñas de conglomerado. Desde tiempo inmemorial fue considerada como una montaña santa.

En el s. IX existían allí varias ermitas. Oliba, el abad de Ripoll y obispo de Vich, fundó el monasterio, convirtiendo en cenobio benedictino la antigua ermita de Santa María (hacia 1023).

La imagen de la Virgen es una hermosa talla románica del s. XII. Está sentada en un trono y tiene al Niño Jesús sentado sobre sus rodillas. El color oscuro de su rostro y de sus manos ha motivado el apelativo, familiar entre los catalanes, de *Moreneta*.

El santuario-monasterio creció rápidamente con la fama de los milagros de la santísima Virgen. El nombre de Montserrat se extendió muy pronto. El rey de Castilla Alfonso el Sabio dedicó seis de sus cantigas a los milagros de Nuestra Señora de Montserrat.

La devoción a la Virgen de Montserrat llegó a Oriente con las conquistas catalano-aragonesas. Después la dinastía imperial española consolidó su culto en la Europa central y la difundió hacia Occidente, con el descubrimiento y la conquista de América.

Intimamente unida al renacer espiritual de su tierra, la piedad de los catalanes hacia la Moreneta se intensificó de un modo muy particular después de la destrucción del santuario, con ocasión de la invasión napoleónica (1811) y de las guerras civiles y trastornos revolucionarios del siglo XIX. Al declarar la Patrona de Cataluña (1881), el papa León XIII consagraba una antigua realidad.

Actualmente Montserrat representa para el pueblo catalán el centro de la vida y la cultura religiosa, desde donde se han iniciado y se sostienen constantemente en el país los movimientos católicos de nuestros días: el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico, el movimiento ecuménico.

Los fieles declaran obtener por medio del contacto con el santuario de Montserrat una piedad mariana profunda, descubriendo allí un conocimiento más teológico de la santísima Virgen, vinculado a la contemplación de la obra redentora de Cristo y de su realización sacramental en la Iglesia.

Entre las instituciones montserratinas merece una mención especial la Escolanía, formada por niños cantores dedicados al culto de la Virgen. Existe desde la época de fundación del monasterio, y ha constituido en todo tiempo uno de los elementos que más han contribuido al esplendor del culto en la montaña santa.

Después de las celebraciones litúrgicas, la

ocupación principal de los monjes consiste en la atención pastoral de los peregrinos, concretada sobre todo en la administración de los sacramentos, particularmente de la confesión y comunión. Hay que notar, además, las tareas docentes para la formación de los monjes jóvenes, que cursan todos los estudios eclesiásticos en el monasterio, y de los escolares. También requiere una atención especial la presencia de los huéspedes, particularmente en las tandas organizadas en la Casa de Ejercicios del monasterio. Finalmente, los monjes se dedican al cultivo de las ciencias eclesiásticas y profanas, que tiene su exponente en publicaciones técnicas y de divulgación. Para ello cuentan con una imprenta, fundada ya en los últimos años del siglo xv, y con una biblioteca de cerca de doscientos mil volúmenes.

El 27 de abril de 1947 el pueblo ofreció a la Virgen de Montserrat un trono de plata, símbolo de una nueva popularización del santuario. Con el aumento de facilidades en las comunicaciones, crece también de día en día el número de los peregrinos.

Existe en Madrid una iglesia dedicada a la Virgen de Montserrat. Centros de la Cofradía de Nuestra Señora de Montserrat se encuentran en todas las grandes ciudades de España.

La antigua difusión por Europa y por tierras de América se ha visto coronada modernamente con las fundaciones monásticas en Australia, Filipinas y Colombia, y con la restauración de la Cofradía y erección de capillas y altares en las ciudades más diversas: Roma, París, Nueva York, Bombay, Jerusalén, Viena, La Habana, Manila, Buenos Aires, Palermo, Alghero, Tokio. Actualmente siete monasterios llevan el nombre de Montserrat: tres en Europa, tres en América, uno en el Extremo Oriente. Los devotos del extranjero organizan visitas colectivas y aun establecen servicios regulares de comunicación con el santuario. Constituye un testimonio elocuente de la amplitud alcanzada en el mundo por la devoción a Nuestra Señora de Montserrat la variedad de lámparas y de banderas de multitud de naciones que se han ofrecido a la Santísima Virgen.

BIBL.: A. ALBAREDA, *Història de Montserrat, Monestir de Montserrat*, 1945, 2.ª ed.; *Què es Montserrat*, 3.ª ed., Abadía de Montserrat, 1962; *Efemérides de Montserrat*, Abadía de Montserrat, 1956; *La Basilica de Montserrat*, Abadía de Montserrat, 1961, 2.ª ed.

MUERTE. — Es de fe que María «al término de su vida terrena, fue elevada en alma y cuerpo a la gloria del cielo» (v. *Asunción*). Se discute entre los teólogos si murió y resucitó, o si bien si fue asunta al cielo en alma y cuerpo sin pasar por la muerte y resurrección. Pío XII, al declarar dogma de fe la asunción, quiso de propio intento prescindir de la cuestión de la m. y resurrección de María, dejándola, por consiguiente, a la libre discusión de los teólogos. Es sabido cómo Pío XII, en diciembre de 1950, al otorgar una indulgencia a una plegaria a la Virgen Asunta para que la recitasen las Congregaciones Marianas, borraba de ella las palabras: «después de vuestra dichosísima muerte» (Cf. «Acies ordinata», dic. de 1950). Vamos a exponer aquí rápidamente los argumentos aducidos tanto por los mortalistas como por los inmortalistas.

I. *Los argumentos de los mortalistas.* En favor de la muerte y de la consiguiente resurrección de María Santísima se aducen los siguientes argumentos:

1) La «tradicición» está toda en favor de la m. de María. Así, por ejemplo, Bartolomé Beverini, O. M. D., para probar la m. de María apela a la «tradicición vetustísima, a la concorde sentencia de los padres latinos y griegos, a la universalidad de los teólogos, a la fe de los historiadores y a los *testigos oculares* (Dionisio el Areopagita)» (*De corporali morte Deiparae*, Ed. C. Balič, O. F. M. [Biblioth. Assumpt. B. M. V., 4] Roma 1950, p. 93). Otro tanto repiten todos los mortalistas, antiguos y modernos (así, por ejemplo, Balič, C., *De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in coelum*, Roma 1945, p. 56; Lennerz, H., *De B. Virgine*, ed. III, Roma 1938, p. 58). Es el argumento principal de los mortalistas.

2) Al argumento tomado de la «tradicición», los mortalistas añaden las cuatro razones teológicas siguientes: 1.ª, la m. de María es consecuencia de su «naturaleza corruptible, no una «pena» del pecado ori-

ginal (contraído); 2.ª, o bien, es consecuencia del pecado original originante que despojó a la naturaleza humana del don preternatural de la inmortalidad; 3.ª, o bien, es una muerte «corredentora» reclamada por la corredención; 4.ª, o bien, finalmente, es una muerte «que asemeja» a Cristo: murió el hijo —dicen—, también debía morir la madre: la conformidad de la madre con el hijo lo exige (v. Scelzi, G., C. SS. R., *La morte della Vergine in conformità con Cristo nel pensiero della Chiesa Greca*, en «Marianum», 19 [1957] pp. 90-114).

II. *Los argumentos de los inmortalistas.* Los inmortalistas demuestran lo infundado de los argumentos aducidos por los mortalistas y aducen argumentos en favor de su tesis.

1. Lo infundado de los argumentos de los mortalistas: 1) La llamada «tradicición» sobre la m. de María no existe, o mejor, procede toda de una fuente inficionada. En efecto, los más antiguos y más autorizados propagadores de esta opinión dependen todos, para su explícita declaración, de un falso testigo «ocular» que se dice haber estado presente, junto con los apóstoles, a la presunta m. de María: el ps.-Dionisio el Areopagita (v.), que vivió hacia fines del s. v, o, más probablemente, en los comienzos del s. III (v. Roschini, G., *Delucidazioni sullo pseudo-Dionigi e la morte de Maria SS.*, en «Palestra del Clero», n. 23, diciembre de 1953). Afirman la m. de María teniendo como base la aserción del falso testigo ocular Dionisio el Areopagita, San Juan de Tesalónica, S. Germán de Constantinopla, S. Andrés de Creta, el ps.-Juan Damasceno (que después entró en el Breviario romano), Santo Tomás de Villanueva, S. Pedro Canisio, Martín del Río, el cardenal Baronio, Cristóbal de Castro, Francisco Suárez, etc. Este último, por ejemplo, enseña: «Hay que decir sin duda alguna que la B. Virgen murió», porque así lo han afirmado «gravísimos y antiquísimos padres» (Damasceno, Epifanio, Andrés de Creta, Juvenal de Jerusalén, Metafraste), «todos los cuales se refieren a Dionisio el Areopagita» (*Comm. ac. Disp. in Tertiam Partem D. Thomae*, Q. XXXVIII, Disp. XX, sec-

1). El ps.-Dionisio hasta finales del s. XVI (y por algunos hasta finales del XX) ha sido considerado como verdadero Dionisio y, por consiguiente, como verdadero testigo «ocular» de la m. de María. Por lo tanto, los diferentes testigos son todos ellos ríos inficionados que derivan de una fuente manchada: el ps.-Dionisio. No se puede hablar, pues, de una tradición «histórica» y, menos todavía, de una tradición «dogmática» transmitida por padres y escritores inducidos a error —según su explícita declaración— por el ps.-Dionisio (v. Roschini, G., *Lo pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SS.*, en «Marianum», 21 [1959] pp. 16-80). Además, muchos de los que afirman la muerte, la justifican con un motivo que no existe en Ella: el haber contraído el pecado original. Estos factores han desempeñado un papel determinante en la tradición histórica sobre la m. de María.

2) Y no parecen menos débiles los argumentos o fundamentos dogmáticos aducidos por los mortalistas. 1.º La llamada muerte-naturaleza (o sea, la muerte, necesidad de la naturaleza) no tiene razón de ser. En efecto, la muerte en el presente orden de la naturaleza elevada al orden sobrenatural (el único orden histórico que, en realidad, ha existido), además de ser consecuencia de la naturaleza (intrínsecamente corruptible, mortal), es también, al mismo tiempo, consecuencia penal (esto es: cese de la fuerza preternatural «extrínseca» capaz de impedir la corruptibilidad intrínseca) tanto en Adán como en sus descendientes. También en Cristo la muerte es «muerte-pena» (no muerte-naturaleza solamente), es decir, pena del pecado ajeno, encaminada a dar vida no sólo a la muerte del alma, sino también a la del cuerpo de todos los culpables descendientes de Adán. Es muy verdadero que la preservación de María de la culpa original sólo excluye «directamente» la mancha de la culpa; pero no es menos verdadero que semejante preservación excluye también por sí misma «indirectamente» la «consecuencia penal» de la culpa, la muerte; a no ser que se pruebe que la muerte ha sido reclamada en Ella por otro título (para Cristo el de «Redentor» y para María el de «Corre-

dentora»). Y con esto entramos en el tercer argumento, en la llamada «muerte-corredentora». Está fuera de duda que Cristo —por orden divina, según vemos en la revelación— hubo de redimirnos con su «muerte-física». Mas de ahí no se sigue, en manera alguna, que la Corredentora tuviera que corredimirnos con la muerte física, siendo suficiente para esto la «muerte mística», al pie de la cruz. La redención del género humano, en efecto, quedó «completa» en el Calvario con la muerte física del Redentor y con la muerte «mística» de María. La Corredentora no es un doble del Redentor. Entre el uno y la otra hay analogía (muerte física en Cristo y muerte mística en María), pero no univocidad (muerte física en los dos). Máxime si se tiene en cuenta que la muerte del Redentor tuvo un valor «sacrificial», que no tuvo la de la Corredentora. Finalmente, 4.º, se da la llamada «muerte-asimiladora», o sea: si murió el hijo, debía morir también la madre, en virtud de la conformidad de la madre con el hijo. A lo que los inmortalistas responden diciendo que el argumento prueba demasiado, y, por consiguiente, no prueba nada. En virtud de semejante «conformidad», se podría concluir también que la Virgen, lo mismo que su divino Hijo, murió «crucificada», con conclusión enteramente falsa. Nuestra Señora en el Calvario fue «crucificada», y murió «místicamente», no «físicamente»: murió con Él en su corazón, «traspasada por la espada del dolor» (así dice León XIII en la encicl. *Jucunda semper*). En efecto, de Cristo Redentor se predijo la pasión «física» (Is. 51); en cambio, de la Corredentora se predijo una «compasión mística» y una «muerte mística» (Lc. 2, 35). Por otra parte, nótese la estridente desemejanza entre la muerte del Hijo (en un océano de dolor) y la de María (en un océano de gozoso amor). Finalmente, los inmortalistas retuercen el argumento de los mortalistas diciendo: murió el hijo; por consiguiente, no debía morir la madre. Y en efecto, la preservación de María de la muerte (como también la preservación de la culpa original, única causa, en el orden presente, de la muerte) es enteramente efecto de la muerte de Cristo:

es el primero y mayor triunfo de la misma. Ella, por los méritos de Cristo su Hijo, fue el único ser humano que se vio libre de la cuádruple mordedura de la serpiente infernal: la mordedura del pecado en el alma, la de la concupiscencia en la carne, la del dolor en el parto y la de la muerte y corrupción en el sepulcro (v. Gallus, T., *Ad argumentum quoddam Conceptionis quo exeunte Medioaevio etiam Assumptio demonstratur*, en «Divus Thomas» [Pl.], a. 1948, pp. 325 ss.). Es, pues, María el único miembro de la humanidad que permaneció puro, íntegro, como salió de las manos de Dios, del todo inmune de los ataques de Satanás.

Según eso, razón tenía el prof. Laurentin, aunque milita entre los mortalistas, al confesar que, «en tanto que todas las conveniencias conducen de una manera convergente y sin restricciones al hecho de la glorificación corporal anticipada de la Santísima Virgen, las conveniencias en favor de la muerte son al mismo tiempo menos numerosas y contrarrestadas [neutralizadas] por otras» (*Compendio di Mariologia*, ed. Paulinas, II ed., Roma 1956, p. 172). Y respecto del género de muerte correspondiente a María (la muerte de amor) observa justamente Laurentin: «No se ve claro por qué un exceso de amor habría llevado consigo la separación del alma, más bien que la asunción de aquel cuerpo virginal» (Ibid., p. 175).

Por consiguiente, ni la «tradición», ni las razones teológicas prueban la m. de Nuestra Señora.

3) Además de rebatir los argumentos de los mortalistas en favor de la m. de María (tradición y razones teológicas), los inmortalistas presentan muchos argumentos en favor de su tesis, tomados tanto de la «tradición» como de la razón teológica.

1.º La «tradición» de la inmortalidad de María. Todos están de acuerdo en reconocer que fue el palestinese S. Epifanio (v.), en el s. iv, el primero en plantearse explícitamente la cuestión sobre cómo terminó la Santísima Virgen su vida terrena. Según el santo, tal fin «no fue ordinario, sino lleno de milagros». Desconoce por completo la existencia de una «tumba» de María en Jerusalén, y sin decidirse ni en pro ni en contra

de la muerte, admite como posible un paso inmediato de María a la gloria del cielo (sin pasar por la muerte), como parece indicar —dice el santo doctor— S. Juan en el cap. XII de su Apocalipsis (*Haer.* 78, 23, PG 42, 737). A principios del s. v el Preste Timoteo de Jerusalén (que parece vivió hacia el 400) afirma que «la Virgen ha permanecido inmortal hasta hoy, porque, el que había morado en Ella, la ha llevado a los lugares de su ascensión» (v. Jugie, M., *La mort et l'Assomption*, pp. 70-76). En el s. vi, un códice del anónimo Piacentino (del a. 570) se limita a decir que «en el mismo valle [de Josafat] está la casa de Santa María, desde la cual dicen que [la Virgen] fue elevada a los cielos» (P. Geyer, *Iitnera Hierosolymitana*, ss. iv-viii, p. 203). En el s. viii decía Tuzaredo que «ninguna historia enseña que Ella [María] haya sido condenada a la pasión o a cualquier género de muerte: "aut qualibet morte mulctari"» (PL 99, 1235c). Por otra parte, es sintomático el más alto silencio adoptado por no pocos padres y escritores sobre la m. de María (por ejemplo, S. Ambrosio, S. Bernardo, Guerrico de Igny, S. Anselmo, S. Bruno de Segni, Pedro de Acqui, Pedro Comestor, Raúl Ardente, etcétera). Puede también notarse que «los teólogos de la asunción han tenido mucha mayor dificultad, e incluso titubeos, para justificar la muerte [aprendida, como confiesan ellos mismos, del falso testigo «ocular» ps.-Dionisio, tenido por ellos como verdadero], que la asunción; algunos confiesan explícitamente su embarazo a este respecto» (Laurentin, l. c., p. 175). En fin, los padres y escritores, aun afirmando la m. de María (basados en el falso testigo ocular Dionisio), han tenido cuidado de eximir a Nuestra Señora de la «corrupción», sin advertir que la verdadera y propia «corrupción» (la sustancial) está constituida precisamente por la separación del alma del cuerpo (ya que el alma es forma sustancial del cuerpo), mientras que la corrupción del cadáver es solamente «empírica», o sea, resolución del cuerpo en los elementos que lo componen. Se podría objetar: que el mismo Cristo sufrió la corrupción sustancial (filosófica, es decir, la separación del alma del cuerpo),

pero no la «empírica». A lo que se responde diciendo que el caso de María habría sido muy diferente del de Cristo, según advierte el mismo Laurentin (l. c., p. 177, nota); puesto que el cuerpo de Cristo muerto conservó siempre su identidad personal, ya que, aun cuando estuvo separado del alma, permaneció siempre hipostáticamente unido a la persona del Verbo, mientras que el cuerpo muerto de María (el cuerpo que había engendrado a la misma Vida) habría perdido su identidad personal, y, por consiguiente, habría permanecido pura y simplemente extraño a la persona de Ella. Siendo esto así, no hay que maravillarse de que no hayan faltado asertores de la inmortalidad de María, no obstante las afirmaciones en contra. Así, en 1667, cierto «Atanasio» (pseudónimo) afirmaba que la muerte de María era «frívola y apócrifa» (v. Beverini, *op. cit.*), y otro escritor del mismo siglo xvii componía un discurso sobre la inmortalidad de María (*Tractatus de Immortalitate B. M. V.*, ed. C. Balič, Roma 1948, p. XXXI). En el s. xviii, un teólogo jesuita, el P. Ignacio de Camargo († 1772), escribía un tratado completo sobre la inmortalidad de María, editado por el P. Balič. En el s. xix, después de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, se encendió una verdadera controversia sobre la m. de la Virgen, capitaneada por el genovés Domingo Arnaldi (v.). Fue seguido por el prof. José Pennacchi, del Ateneo de Propaganda Fide, por Mons. Antonio Virdia, Conventual, obispo de Cariati, por Cayetano Guastalla y Schuvelier, por el P. José M. Angelucci, O. S. M., por el P. Martín Jugie, etc. Después de la definición de la Asunción, ha crecido mucho el número de los que sostienen la inmortalidad de Nuestra Señora: unos quince publicaron escritos en defensa de la misma (v. bibl.).

2.º Razones teológicas en favor de la inmortalidad de María. a) La inmortalidad de María y la Inmaculada Concepción: pena y culpa son correlativas, *de modo que la una no puede darse sin la otra. Según eso, la preservación de la pena está implícita en la preservación de la culpa. Se puede, por tanto, afirmar que la inmortalidad

dad de María está «implícitamente» revelada en la preservación de la culpa original, de la cual, en el orden presente, es consecuencia penal (además de ser condición de naturaleza). María, en efecto, no es una «descendiente cualquiera» de Adán pecador, sino que es una «descendiente singular», excepcional, que no va englobada en todos los otros, porque, mientras todos los otros «han pecado en Adán» y, por lo mismo, han muerto, Ella, y tan sólo Ella, no ha «pecado en Adán» y, por tanto, no ha muerto. Habiendo sido preservada de la culpa (muerte del alma) por vía «excepcional», debía ser también preservada de la pena (muerte del cuerpo, siempre unida en la Sagrada Escritura con la muerte del alma) asimismo por vía «excepcional».

b) La inmortalidad de María y su perpetua virginidad. Hemos dicho ya cómo la verdadera «corrupción» es la sustancial, metafísica (la separación entre el alma y el cuerpo), y no la «empírica» (la resolución del cuerpo en sus elementos). Ahora «cabe preguntarse si Aquel que preservó de la mínima defloración a este cuerpo materno, a este santuario, ha permitido la enajenación, la ruptura, la disgregación que la corrupción metafísica implica» (Laurentin, *op. cit.*, p. 177, nota).

c) La inmortalidad de María y la inmortalidad de la Iglesia. Observa justamente Laurentin: «Bajo muchos aspectos, María se asemeja más a la Iglesia que a Cristo. Con mayor exactitud diríamos que cuando se diferencia de Cristo es para asemejarse a la Iglesia. No murió en el Calvario con Cristo, pero sí está configurada espiritualmente con su muerte, como hace la Iglesia mediante la fe y el baño de regeneración, puede parecer conveniente que comparta también con la Iglesia el privilegio de la inmortalidad. Porque, interpretando bien los textos, parece que la Iglesia no morirá en el día de la Parusía. De afirmarse lo mismo de la «Theotócos», se verificaría de un modo más perfecto la ley según la cual Ella anticipa en su persona (individualmente) todo lo que la Iglesia realiza colectivamente después de Ella, desde el origen sin mancha hasta la glorificación corporal. Ha-

biéndose revestido María de la inmortalidad sin despojarse del cuerpo mortal, sería más perfectamente el ícono escatológico de la Iglesia incorruptible» (*op. cit.*, p. 173). Y confiesa sinceramente Laurentin: «el argumento... nos impresiona». Y concluye: «Es pues presumible que María se revistió de la inmortalidad sin despojarse de su cuerpo mortal» (Ibíd., nota).

BIBL.: GALLUS, T., *La Vergine immortale*, Belardetti, Roma 1949; DE ROSA, MARIO, O. M. I., *Il trionfo della personalità*, en «Marianum», 14 (1952) páginas 321-327; ARGOE MANCINI, S. D. B., *Appunti di Mariologia*, en «Palestra del Clero», 31 (1952) páginas 217-221; P. ROSSI, A. M., O. D. M., *La Bula dogmática «Munificentissimus Deus» y la muerte de la Santísima Virgen*, en «Estudios», 7 (1951) pp. 377-395; P. ANTONINO M. BASSO, O. S. M., *Fu immortale la Madonna?*, en «La Madonna di Monteverico», a. 1951, pp. 150-155; P. ALFONSO LÓPEZ QUINTAS, O. D. M., *Sugerencia sobre la definición dogmática de la Asunción*, en «Estudios», 7 (1951) pp. 215-231; LONKE, J., *De dogmatica definitione Assumptionis Mariae Corporeae*, en «Collationes Brugenses», 47 (1951) p. 437; MARÉ, TH., O. M. I., *L'imortalité de Marie: doctrine conquérante*, en «Notre-Dame du Cap», n. de dic. de 1952, pp. 6-11; P. HERMANO MORIN, O. M. I., *Immortelle parce que Toute Belle*, ibíd., pp. 13-16; MONS. U. LATTANZI, *L'Assunzione di Maria SS. Immacolata nel quadro dell'Escatologia Paolina*, en «Virgo Immacolata», X, pp. 203-207; MONS. P. C. LANDUCCI, *L'ipotesi dell'immortalità corporea dell'Immacolata alla luce del dogma*, ibíd., pp. 208-217; CATALDO DI MARCO, *La Trinitaria della morte*, Tivoli 1954, 66 pp.; CASTONGUAY, E., O. M. I., *La fin terrestre de la Mère de Dieu*, Montreal 1956; trad. ital. de P. LUSTRISIMI, O. S. M., Roma, Ediciones «Marianum», 1957; CIRACENIC, G., *Studio-Conversazione sul Transito di Maria SS.*, epílogo reasuntivo, Nápoles 1957; DRISCOLL, S. E., O. F. M. Cap., *The Blessed Virgin, Our Mother Immortal*, en «Marianum», 21 (1959) pp. 81-92.

MUJER (Y NUESTRA SEÑORA). — En María encontramos la M. ideal, la M. que plenamente corresponde al arquetipo existente *ab aeterno* en la mente de Dios, realizado más tarde en el tiempo; es decir, la M. salida de las manos de Dios antes de ser deformada por la culpa original, en toda su integridad primera. Esta humanidad íntegra existe solamente en el campo femenino, pero no en el masculino. Se da la «mujer ideal», pero no «el hombre ideal». Goethe, en su última escena del *Fausto*, en vez de presentar el eterno vacío y la eterna nada, tentación del espíritu (el «das Ewig-Leere» de que habla Mefistófeles), presenta un tipo femenino capaz de sublimar todo lo creado: «Todo lo que pasa — símbolo es, no más... — Lo inefable — aquí se ha realizado: — el eterno femenino — nos lleva hacia lo alto» («Das Ewig — Weibliche — Zieth uns Hinan»).

«MUNIFICENTISSIMUS DEUS». — Constitución Apostólica de Pío XII, con fecha de 1.º de noviembre de 1950, para la definición dogmática de la asunción. He aquí su esquema:

I. *Introducción.* Dios templa las tribulaciones con las alegrías, tanto en la vida de los pueblos como en la de cada hombre, como también en la de Pío XII, a quien, en medio de tantas tribulaciones, concede la alegría de ver crecer más y más la «piedad mariana», la contemplación y el «sondeo de los privilegios marianos».

II. *Cuerpo de la encíclica.* Dios y la Iglesia en su relación con la asunción corporal de la Virgen.

1. Dios, que amó «ab aeterno» a María, concibió «ab aeterno» un plan sobre Ella, y lo realizó en el tiempo, tanto en lo que se refiere a sus excelsos privilegios como a la manifestación de la armonía de los mismos.

2. La Iglesia ha reconocido siempre la liberalidad de Dios para con María, y la perfecta armonía de los privilegios a Ella concedidos, la ha custodiado, la ha esclarecido cada día más y más, especialmente en nuestros días, en lo que se refiere a la asunción, la cual fue preparando, pidiendo, y cuya «definición» pronunció por boca del Papa.

3. Fe común de la Iglesia en la asunción en nuestros tiempos. 1) La asunción resplandeció con nuevo fulgor desde que Pío IX definió el dogma de la Inmaculada Concepción, ya que son dos verdades «estrechamente unidas» entre sí. 2) Definida, pues, la Inmaculada Concepción, los fieles abrigaron en seguida una esperanza más fundada de ver definida también pronto la asunción. 3) Por eso, no sólo los fieles particulares, sino las autoridades laicas y religiosas, y aun los cardenales, obispos, institutos, etc., y no pocos padres del concilio Vaticano I, presentaron al Papa «peticiones» y «votos» en favor de esta definición; y esas peticiones y esos votos se fueron intensificando después, acompañados y seguidos de estudios y de congresos marianos nacionales e internacionales. 4) Después de este movimiento ascensionista, siempre en aumen-

to, el Papa ruega para obtener luz del Espíritu Santo, ordena y reglamenta estudios más severos sobre el argumento, prescribe que se coleccionen y se valoren todas las peticiones enviadas a la S. Sede. 5) El Papa envía, además, en 1946, una carta encíclica a todos los obispos, pidiéndoles su parecer sobre la definibilidad y sobre la oportunidad de la definición. Los obispos respondieron afirmativamente, casi por unanimidad, a ambas preguntas. 6) Esta singular «conspiratio» (unidad, convergencia) de los obispos y de los fieles provee al Papa de la concorde doctrina del magisterio eclesiástico ordinario y universal, guiado, asistido por el Espíritu de verdad y, por consiguiente, infalible, siendo, por tanto, de suyo doctrina certísima, inerrante, revelada por Dios y, por lo mismo, contenida en el depósito de la revelación.

4. Fe común de la Iglesia en la asunción a través de los siglos: 1) Antigüedad y progreso de esta común fe: a) varios testimonios, «indicios y vestigios». 2) Sagrada Escritura: testigos y reflexiones. Los fieles, instruidos y guiados por sus pastores, han aprendido de las Sagradas Escrituras que la Virgen, según la profecía de Simeón, sufrió mucho en vida y fue herida espiritualmente junto a la cruz del Hijo. 3) Igualmente no encontraron dificultad en admitir que la madre de Dios hubiese muerto del mismo modo que su Hijo. Pero esto no les impidió creer que no estuvo sujeto a la corrupción su sagrado cuerpo. Así, iluminados por la divina gracia y movidos por la piedad filial hacia la madre de Dios, han contemplado con luz cada vez más clara la coherencia y armonía maravillosa de los privilegios de María, inferiores tan sólo a los otorgados a la humanidad de Cristo. 4) Esta misma fe es atestiguada: a) por el culto a la asunción (templos, imágenes, ciudades, diócesis, regiones, institutos dedicados a la asunción); b) por la liturgia, tanto oriental como occidental (fiesta de la Dormición, Asunción, creciente solemnización de la festividad por obra de la S. Sede); c) santos y grandes doctores y teólogos de la Iglesia que han enseñado, no sólo la «incorruptión» del cuerpo exánime de la Virgen, sino tam-

bién su triunfo sobre la muerte y su celestial glorificación, a semejanza del Hijo. Se basaron: a) en la Sagrada Escritura, es decir, en la maternidad (argumento físico) y en la filiación o amor del hijo a su madre (argumento moral); b) y «sobre todo» en la tradición patristica, desde el s. II, en torno al paralelismo Adán-Cristo y Eva-María, y, por consiguiente, en su unión «en la lucha y en la victoria» sobre el demonio y sobre la muerte por él introducida en el mundo.

5. Definición de la asunción hecha por Pío XII, después de haber enumerado los beneficios que de ella se esperan.

III. *Conclusión.* Conminación de penas a los contraventores.

BIBL.: ALDAMA, J. DE, S. J., *Boletín Asuncionista. Los primeros comentarios de la Bula «M. D.»*, en «Est. ecl.», 25 (1951) pp. 375-406; NERNEY, D. S., S. J., *M. D. The Assumption of Our Lady*, en «Studies», 1953, pp. 75-82; PEINADOR, M., *La Bula «M. D.»*, *Consideraciones generales y criterios para su interpretación*, en «Est. Mar.», vol. XII, pp. 17-41.

MÚSICA MARIANA. — Limitándonos al Occidente, la historia de la M. M. comienza con el canto llano u homofónico, que va a desembocar en el canto polifónico, al que sigue la música clásica, romántica y contemporánea.

1. El homenaje que tributa a la Virgen, en la liturgia, el *canto llano u homofónico* (llamado «Gregoriano» de S. Gregorio Magno, el cual, en el s. VI, recogió y codificó melodías en canto unísono ya en uso antes de él) supera incomparablemente al que tributa a todos los otros santos, y sólo es inferior al que tributa a Cristo. Estos actos de homenaje se encuentran en el «Gradual» y en el «Antifonario» o «Vespéral».

En el «Gradual» son dignos de notar el «Ave María» del ofertorio de la IV Dominica de Adviento (en tono octavo) y la antifona del primer tono «ad Benedictus» de la misma dominica (que inspiró la conocida composición polifónica de Victoria), el majestuoso introito «Salve Sancta Parens...» de Sedulio (s. V), las suavísimas melodías para la fiesta de la Purificación «Adorna thalamum tuum, Sion... Amplectere Mariam, quae est coelestis porta...» y para las otras fiestas marianas.

En el «Antifonario» o «Vespéral», baste nombrar las suavísimas melodías de los himnos «Jesu, corona virginum» de S. Ambrosio, el «A solis ortus cardine...» de Sedulio, el «Ave Maris Stella», quizá de Venancio Fortunato († 601), etc.

Entre las melodías marianas gregorianas más recientes no hay que olvidar las maravillosas antifonas «Assumpta est Maria», «Virgo prudentissima, quo progredieris...», «Pulchra es» (de finales del s. XVII), las cuatro antifonas finales de saludo a la Virgen, cuatro joyas, no sólo literarias, sino también musicales, a saber: la conocidísima «Salve Regina» (v.), «Alma Redemptoris Mater» (v.), «Ave Regina coelorum» (v.), «Regina coeli, lactare» (v.), que han inspirado a los musicólogos de todos los tiempos y de todos los lugares.

Entre las «antifonas marianas» son dignas de relieve el «Sub tuum praesidium» (v.), la «Salve, Mater misericordiae», la «Involuta, integra et casta es, Maria», etc.

Además de estos cantos marianos litúrgicos, surge, en varias naciones europeas, una música popular mariana. Así hubo en Italia los «laudes», que se reunían periódicamente para cantar «laudes» a María, con sus «laudari» o colección oficial de «laudes», que se conservan abundantemente en los archivos de las iglesias y de los monasterios. De estos «laudari» surgió en Florencia, en 1233, la orden de los Siervos de María. En España son muy célebres «Las cantigas de Santa María», más de 400 cantos marianos, composiciones literarias de Alfonso X «el Sabio» (1252-1284) (v.), a las que adaptaron composiciones musicales diferentes autores.

2. *El canto polifónico*, o sea, el canto a varias voces (en contraposición al homofónico gregoriano), tiene sus raíces en el s. X. Nació en Francia y en los Países Bajos, y pasó muy pronto a España y a Italia. Todos los grandes maestros de la música polifónica han rendido devoto homenaje a la Virgen con sus canciones, motetes, antifonas, letanías, madrigales a tres, cuatro, seis, ocho voces, etc. Así, por ejemplo, el fundador de la escuela flamenca, Guillermo Dufay († 1474), revistió de notas las primeras estro-

fas de la célebre «Canzone alla Vergine» de Petrarca y compuso varios «Magnificat», el «Stabat Mater», etc.; Joaquín de Prés († 1521) dejó la misa «Ave Maria Stella» y la «Gaudeamus», compuso música para el «Ave María», el «Stabat Mater», etc.; Constancio Festa († 1545), romano, tiene entre sus motetes uno a María Reina.

Tres nombres destacan sobre los demás: Pedro Luis de Palestrina, Orlando di Lasso y Tomás Luis de Victoria. Palestrina († 1594) no sólo es el príncipe de la música sagrada, sino también el príncipe de los musicistas marianos. Dejó doce misas dedicadas a Nuestra Señora, entre las cuales la misa «Assumpta est Maria», 35 «Magnificat» (también a ocho voces), muchos motetes marianos, una «Salve Regina» a cinco voces, un maravilloso «Stabat Mater», una colección de «madrigales espirituales» dedicados a la Virgen, la célebre «Ave María», etc. De Di Lasso († 1594), flamenco, son dignos de nota sus 180 «Magnificat». De Victoria († 1611), español, autor de muchos motetes marianos valiosos, hay que recordar la misa «Ave Maris Stella», el «Magnificat», etc., y, además, el conocidísimo «Ave María» sobre el tema del gregoriano.

A estos máximos exponentes de la polifonía se pueden añadir Cristóbal Morales († 1553), Juan Animuccia († 1571), Pablo Agostini († 1629), autor de los «Salmi della Madonna».

3. *La música clásica, romántica y contemporánea.* Hacia el ocaso del s. XVI la historia de la música registraba una profunda transformación de estilo. Esta transformación comienza con Claudio Monteverdi (1567-1643), Maestro de capilla en Cremona, en Mantua y en S. Marcos de Venecia (1613), atormentado por llegar a formas y expresiones nuevas, ondulando «entre los modos rigurosos de la polifonía tradicional y los modernos, policromados y fantasistas de la asociación de voces e instrumentos» (F. Abbati, *Storia della musica*, II, Milán 1941). A Nuestra Señora ofreció las «Vesperi della Vergine», escritas para seis voces y seis instrumentos, la maravillosa «Cantata sopra Santa Maria», numerosos motetes y «Magnificat», además de la

«Missa Beatissimae Virginis», la «Salve Regina», etc.

Entre los «oratorios» marianos son dignos de mención los cinco oratorios escritos por el palermitano Alejandro Escarlatti († 1757) para glorificar a la Virgen, de la que siempre fue devotísimo: la Santísima Virgen de la Anunciación, la Asunción, la Concepción, la Dolorosa (estupendo) y la Virgen del Rosario. Compuso, además, dos «Stabat Mater».

El protestante Juan Sebastián Bach († 1750) dejó su monumental «Magnificat» para solistas, coro y orquesta, además de una cantata para la Anunciación y otra para la Visitación de María. Nos han dejado notables interpretaciones del «Stabat», Agustín Stefani († 1738), Antonio Vivaldi († 1741), Luis Boccherini († 1805), José Haydín (1809) y, sobre todo, Juan Baut. Pergolesi († 1736). El P. Juan Bautista Martini († 1754) quiso que sus primeras producciones musicales impresas fuesen un homenaje a la Virgen: «Litaniae atque Antiphonae finales», a 4 voces y órgano. Juan Paisiello († 1815), además de los numerosos motetes, dejó el oratorio «La Concepción de la Virgen». Mozart, además de la «misa de coronación», escribió motetes marianos (Ave María, Regina coeli, Letanías) y varios «Magnificat». El célebre gradual «Sancta Maria, Mater Dei» ha sido calificado como un sublime acto de entrega personal a María. Schubert († 1828), además de la conocidísima «Ave María», compuso un «Magnificat», dos «Stabat Mater» y cuatro «Salve Regina». Joaquín Rossini († 1868) ofreció a la Virgen un «Ave María» a 4 voces y el célebre «Stabat Mater», por cierto alitúrgico, mas no privado de puntos de gran potencia. José Verdi († 1901), además de las «Laudi a la Vergine», un «Ave María» y un «Stabat Mater», dedicó también a la Virgen trozos espléndidos del «Otello» (el «Ave María» con el que se abre el último acto), de los «Lombardi alla prima crociata» (el «Ave María», parafraseada «Vergine Santa, Madre di Dio...») y de la «Forza del Destino» («Madre, pietosa Vergine» y «La Vergine degli Angeli»). Otro tanto hicieron Amílcar Ponchielli († 1886) en su «Gioconda» («A te

questo Rosario»), Arrigo Boito († 1918) en su «Mefistofele» («Salve Regina, s'innalzi un' eco...») y Pedro Mascagni († 1945) en la «Cavalleria Rusticana» («Regina Coeli...»).

En nuestros días, entre los más grandes musicólogos que han glorificado a la Virgen, brillan los nombres de Lorenzo Perosi, Rafael Casimiri, Pedro Magri, Licinio Recife, Buenaventura Somma (ha tenido gran fortuna su célebre «Avemaría»), Domingo Bartolucci, Peregrino Santucci, O. S. M., y otros.

Una alusión, finalmente, al homenaje rendido a la Virgen por la música puramente «instrumental», especialmente en los conciertos de órgano, que se introdujo en las iglesias hacia el s. xi. Nos han dejado magníficas piezas marianas para órgano, inspiradas en temas gregorianos, el francés Tite-louze († 1633), Frescobaldi en sus «Fiori musicali» (1695), de los que un grupo entero está dedicado a Nuestra Señora; Monteverdi, Vivaldi, etc.

BIBL.: TARQUINI, A. M., O. S. M., *Maria nell'arte musicale italiana*, en *Maria e l'Italia*, Roma, Sales (1943) pp. 95-100; DUFOURCOQ N. SPYCKET, S., *Esquisse d'un histoire de la musique en l'honneur de la Vierge*, en *Du Manoir*, II, París 1952, pp. 383-400; ANICINI G. CASSIANO DA LANGASCO, *La Virgen en la música*, en «Enc. Mar. Theotócos», pp. 737-748.

MUSO, CORNELIO. — Nació en Piacenza en 1511 y murió en Roma el 9 de enero de 1574. Habiendo ingresado en los Conventuales Menores siendo aún muy joven, fue teólogo profundo y orador célebrimo. En 1541, cuando sólo tenía treinta años, fue elegido obispo de Forlì y Bertinoro y más tarde, en 1544, de Bitonto. Pero nunca llegó a ocupar sus sedes. Subió a los púlpitos de las principales ciudades de Italia. En los sábados de cuaresma de 1540 explicó el cántico «Magnificat» (*Delle Prediche Quaresimali*, Venecia 1596). En 1558 predicó en Zara sobre la «Purificación de la Virgen» (*Prediche Quaresimali del Rev. Mons. C. M. sopra l'Epistole e Vangeli correnti*, etc., Venecia 1596, vol. I, Pred. 4-libr., p. 145). En agosto de 1543 habló en Venecia en la iglesia de los Frailes Menores sobre la «Bienaventurada Virgen» y en Viena, en 1560, sobre la «Pureza y Santidad de María, Madre de Cristo, Verbo de Dios». Dejó también una *Vita di Maria Vergine, Madre del Cristo* (Cacchi, Nápoles 1592).

BIBL.: CANTINI, G., O. F. M. C. M. *dei Frati Minori Conventuali (1151-1574) Predicatore, Scrittore e Teologo al Concilio di Trento*, en «Miscell. Franc.», 41 (1941) pp. 146-174; 424-463.

N

NARSÉS (S.) DE LAMBON. — Himnógrafo armenio del s. xii, autor de himnos a la Virgen.

BIBL.: MÉCÉRIAN, J., S. I., *La Vierge Marie dans la littérature médiévale de la Arménie. Grégoire de Narek et Narsés de Lambon*, Beyruth [Publications de l'Institut de Lettres Orientales] 1954 (Collection Arménologique, 1).

NAZARET. — En tiempo de Cristo y de María había una oscura aldea de Galilea (parte septentrional de Palestina), a 140 km. de Jerusalén. Hoy, en cambio, cuenta con unos 10.000 habitantes, en su mayoría cristianos. La antigua N. debía de ocupar la parte oriental de la villa de hoy, mirando al valle de Esdrelón, al pie del monte Nebi Sain, a unos 300 m. sobre el nivel del mar. Por lo que se desprende de las recientes excavaciones arqueológicas, debía de constar principalmente de grutas excavadas en la pendiente de la colina: las más toscas estaban destinadas a almacenes, y las más cómodas, a las que se añadía por delante alguna estancia rudimentaria, se utilizaban como viviendas. N., como todas las aldeas de la antigua Palestina, estaba junto a una fuente, llamada después «la fuente de la Virgen».

En el lugar donde habitó la sagrada Familia y donde tuvo lugar la anunciación y la encarnación del Verbo han sido erigidos, sucesivamente, cinco santuarios: 1) el primero, prebizantino, descubierto recientemente (Cf. Belarmino Bagatti, *La scoperta di un santuario pre-bizantino a N.*, en «L'Osserv. Rom.», n. 108, 8 de mayo de 1960, p. 5) y que, según el *Cronicon* del Prefecto del Pretorio Flavius Lucius Dexter (amigo de S. Jerónimo y pretor en Palestina

hacia fines del s. iv y comienzos del v), se remontaría a los apóstoles, ya que habría sido consagrado en el año 42 desp. de J. C. por Santiago el Mayor (PL 31, 139-42); 2) el segundo, el bizantino, se remonta a los comienzos del s. v; 3) el tercero data del s. vii y fue erigido por los Cruzados; 4) el cuarto fue levantado por los Franciscanos en 1730; 5) el quinto se está construyendo con la contribución de toda la cristiandad. En más de veinte piezas que quedan del primer santuario se nota algún grafito con el nombre de «María», que parece estaba formando parte de una invocación.

Para comprender el ambiente en que se encontraba el primitivo santuario de N., hay que tener presente cómo en aquel tiempo se conservó durante siglos la parentela de Cristo, cuyo último miembro conocido de los historiadores es S. Conóp, martirizado en Asia en el 249. Delante del juez, que le preguntaba sus datos biográficos, respondió el mártir: «Soy de la ciudad de N. de Galilea, soy pariente de Cristo, a quien rindo culto desde mis antepasados; le reconozco como Dios sobre todos.» Por tanto, si se conservaba en N. la parentela de Jesús, se habían conservado también las propiedades, incluso la casa de la Virgen, y por consiguiente también los recuerdos familiares.

Según Bagatti (v. bibl.), en el s. ii desp. de J. C., N. estaba habitada por hebreos (que permanecieron allí hasta el s. vi), en medio de los cuales el conde José de Tiberiades hizo construir una iglesia para los cristianos.

Los principales santuarios de N. son: 1) el de la Anunciación, en la casa de Ma-

ría; 2) el de la Nutrición o casa de S. José, reconstruido en 1914; 3) la iglesia de S. Gabriel, reconstruida en el s. XVII, junto a la fuente de que habla el *Protoevangelio* de Santiago; 4) el del «Temblor», dedicado a la Virgen (Lc. 4, 30), cuya existencia atestiguaba Poggibonsi en 1347.

BIBL.: BAGATTI, B., *Nazareth*, en «Enc. Catt.», VIII, coll. 1702-1704; OLIVAN, A., O. F. M., *Maria nella sua terra*, Milán 1958.

NEWMAN (Card.), JUAN-ENRIQUE. — Nació en Londres en 1801 de familia calvinista, y en 1824, después de haber hecho sus estudios en Oxford, fue nombrado diácono anglicano, y en 1828 cura de Santa María, la iglesia de la universidad. En 1845 se convertía al catolicismo como consecuencia de haber profundizado en la Escritura y en los padres. En 1847 era ordenado de sacerdote y en 1879 le distinguía León XIII con la púrpura. Murió en Birmingham en 1890, en el Oratorio. En su vida tuvo María una parte preponderante, llevándolo al puerto de la Iglesia. Cuando recibió la confirmación quiso añadir al suyo el nombre de María. Dejó muchos escritos y defendió contra los anglicanos el culto y los privilegios de María, especialmente en el opúsculo *A Letter to the Rev. E. B. Pusey on his recent «Eirenicon»*, Londres 1866. V. también Newman, J. H., card., *The new Eve*, Oxford, N. Bookshop 1952, 96 pp.

BIBL.: FRIEDEL, FR. J., S. M., *The Mariology of N., New York 1928*; CHIMINELLI, P., *Maria nella vita e nel pensiero di J. H. N.*, en «*Studium*», a. 1939, páginas 285-298; MURPHY, T. A., *N. and the devotion to our Lady*, en «*Irish. Ecl. Record.*», 72 (1949) páginas 385-396; DAVIS, F. H., *N. and Our Lady*, en «*Clergy Review*», 34 (1950) pp. 369-379; UNGER, J., O. F. M. Cap., *Cardinal N. and Apocalypse XII*, en «*Theological Studies*», 11 (1950) pp. 356-367; MACHADO DA FONSECA, F., S. J., *N. e o dogma da Assunção*, en «*Verbum*», 7 (1950) pp. 501-506; LAROS, M., *Cardinal N. und das «neue Dogma»*, en «*Neue Ord.*», 5 (1951) pp. 6-26; MESSNER, J., *Das unbeflekte Herz. Litanei und Betrachtungen nach Kard. J. H. N. und M. J. Scheeben*, Marianische Verlag, Innsbruck 1950, 122 pp.; DAVIS, I. H., *La Mariologie de N.*, en Du Manoir, III, 1954, pp. 533-552; ID., *Doctrina mariana Cardinalis N.*, en «*Alma Societas Christiana*», XI, páginas 233-243; LATHOUD, D., A. A., *La Madonna nel pensiero e nella vita di N.*, en «*Unitas*», 7 (1951) pp. 250-260; SCHNEIDER, P., O. S. B., *Marienbild des Anglikanischen N.*, en «*Newman Studies*», Nuernberg 1954; VICTORY, D. J., *The Immaculate Conception in N.*, en «*Euntes docete*», 7 (1954) pp. 147-156; WILLAM, FR. M., J. H. Kard. N. und die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias, en «*Virgo Immaculata*», XIV, pp. 119-146; DU MANOIR, H., S. J., *Marie, nouvelle Eve, dans l'œuvre de N.*, en «*Bull. Soc. Franc. d'Et. Mar.*», 14 (1956) pp. 67-90.

NICARAGUA. — Los comienzos de la colonización de América central fueron poco afortunados. En 1508 Alonso de Ojeda y Diego de Nicuesa alcanzaban del rey de España el derecho de conquistar y colonizar la costa del mar Caribe desde el cabo de Vela, en Venezuela, hasta el cabo de Gracias a Dios, en N. Alonso de Ojeda, en el viaje hacia Santo Domingo, adonde se dirigía en busca de refuerzo, naufragó junto a la costa de Cuba. Estrechado por toda clase de dificultades, se dirigió a la Virgen, cuya imagen llevaba consigo, e hizo voto de dejar dicha imagen en la primera aldea que descubriera, para que allí fuese públicamente venerada, si lo salvaba. Escuchó la Virgen su plegaria haciendo que encontrase al cacique al cual regaló la imagen.

La costa del Pacífico de N., con los territorios vecinos, fue explorada, en 1522, por Gil González Dávila. Éste llevaba siempre consigo, en sus viajes, una imagen de Nuestra Señora. Amenazado, cierto día, por una pavorosa tempestad, González, entumecido por el reumatismo, se confió a Nuestra Señora.

Al llegar a N. el colonizador Francisco Hernández de Córdoba, los indígenas le pidieron cruces e imágenes de María, porque, después de la visita hecha un año antes por Gil González Dávila, habían experimentado su poderoso patrocinio en las enfermedades y en las adversidades de la vida.

El más célebre santuario de N., y puede decirse que de toda la América central, es el de N.ª S.ª de la Concepción de El Viejo. Se trata de una imagen de 50 centímetros de altura aproximadamente, que, según documentos fidedignos, habría sido donada por Santa Teresa de Jesús a su hermano Rodrigo al partir para el Nuevo Mundo, y por éste, o por un hijo suyo, donada después a los Franciscanos de El Viejo.

Son muy veneradas, además, en N., otras cuatro imágenes: la de N.ª S.ª de la Merced, patrona de la ciudad de León; la de N.ª S.ª de la Concepción, imagen venerada en la catedral de Granada, que se remonta al s. XVI, y que se dice haber aparecido, un día, sobre las ondas del lago de N., junto al cual se halla Granada.

Son dignas de mención dos formas folklóricas de culto mariano en N.: la «Purísima» y la «Atabal». La «Purísima» consiste en una novena celebrada por la mayor parte de las familias de N. La imagen de la Virgen es adornada con magnificencia. Se elevan cánticos en su honor, acompañados de silbatos de agua, de tambores, cuernos, etc., por parte de los miembros de la familia, de los vecinos, amigos, etc. Terminadas las preces, se sirve un refresco. Esta novena de la fiesta termina con la «Gritería», el último día de la novena, 7 de diciembre. El saludo tradicional, en tal ocasión, es éste: «¿De dónde nos viene tanta alegría?» Respuesta: «De la Concepción de María.» A medianoche del 7 de diciembre, todas las campanas de la ciudad, de las villas y de las aldeas suenan a fiesta, y se queman fuegos artificiales.

El «Atabal», propio de la ciudad de Granada desde hace siglos, consiste en un enorme tambor que, acompañado de otros tambores más pequeños, recorre todas las calles de la ciudad detrás de la imagen de N.ª S.ª del Rosario, todas las noches del sábado del mes de octubre. El sonido del tambor se interrumpe de cuando en cuando para permitir al pueblo entonar cuartetos y dísticos en honor de Nuestra Señora.

BIBL.: ARGÜELLO, F., *Le Culte Marial en Amérique centrale* (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá) et aux Antilles (Cuba y Puerto Rico), en Du Manoir, V, París 1958, pp. 297-304.

NICÉFORO CHUMNOS. — Él fue quien redactó el *Edictum de festo Dormitionis* (PG 140, 1497c-1526), publicado por Andrónico II, emperador desde el año 1282 al 1328; Cf. Jugie, M., *La mort et l'Assomption*, Roma 1944, p. 329.

NICETAS BIZANTINO. — Floreció en la segunda mitad del s. IX. En la *Refutatio et eversio epistolae ab Armeniae Principe missae* (PG 105, 587a-668c; Cf. PG 105, 583-586) hay elementos sobre la maternidad virginal, sobre la Inmaculada (603a-604a; 623a-624a; 625b-626b; 643c-644c; 653d-654d; 665b-666b), etc.; mientras en la *Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes Arabs* (669a-806d) condena el Corán (la

Confutatio II, 723c-730c, es completamente mariana).

BIBL.: GORDILLO, M., en «Enc. Catt.», VIII, 1837.

NICETAS, DAVID DE PAFLAGONIA. — Escritor bizantino del s. IX-X. Además de la *Oratio in diem natalem SS. Dei Genitricis* (PG 105, 15a-28b), tiene varios elementos marianos en los siguientes escritos: 1) *Oratio in laudem Sancti Andreae* (53d-80c); 2) *Oratio in laudem S. Joannis* (99c-128b); 3) *Oratio in laudem S. Jacobi Alpei* (145d-164c); 4) *Oratio in laudem S. Philippi Apostoli* (163c-196c); 5) *Oratio S. Judae Apostoli* (253b-270b); 6) *Oratio in laudem S. Marci Apostoli* (283d-300d); 7) *Oratio in laudem sanctae Teclae* (301a-336b); 8) *Oratio in laudem sanctae Anastasiae* (335b-372d); 9) *Oratio in laudem S. Hyacinthi Amastrensis* (417d-440d); 10) *Oratio in laudem S. Gregorii Theologi* (439d-488a: sólo la versión latina); 11) *Vita S. Ignatii Archiepiscopi* (487b-574d); 12) *Exegesis Carminum arcanorum Magni Gregorii Theologi* (577b-582d).

En estos pasajes se esclarecen la maternidad divina y virginal, la Inmaculada (553a-554a), la Asunción (123b-126a; 127a-128a) y la Realza (333d-334d; 349-450c).

BIBL.: GORDILLO, M., en «Enc. Catt.», VIII, 1837.

NICOLÁS DE LYRA. — Perteneció a la orden de los Hermanos Menores; nació hacia el año 1270 y murió en 1349. Enseñó teología en la universidad de París desde 1308 a 1310. A partir de 1319 hasta 1324 gobernó la provincia francesa. Dejó, al menos, 12 obras, entre ellas las *Postillae perpetuae in V. et N. T.* (1322-1331), *De differentia translationis nostrae et hebraicae littera V. T.* (1333), *Probatio adventus Christi* (entre 1331 y 1334) y las *Postillae morales seu mysticae* (1339). Son muy interesantes sus apostillas a varios pasajes marianos o que él consideró como tales. La importancia de esas apostillas resalta por el hecho de que son —según el P. Spicq— «*mediae aetatis novissimum vere exegeticum opus*» (*Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* [Bibliothèque Thomiste], XXVI, París 1944, p. 7).

BIBL.: VERNET, F., *Nicolas de Lyre*, en *DhC* (1926) p. 1411 ss.; ADINOLFI, M., O. F. M., *Due strane postille di Nicola di Lyre: Prov. 30, 19d y Sal. 87, 5a*, en «Rivista biblica», 6 (1958) pp. 255-262; *Id.*, *De mariologicis Lyran postillis in Ps. 8, 3; 19, 6c-6; 22, 10-11; 67, 7a*, en «Antonianum», 34 (1959) pp. 322-335; *Id.*, *Maria et Ecclesia in Cantico Canticorum*, en «Divus Thomas», 62 (1959) pp. 559-565; *Id.*, *De Mariologicis Lyran postillis in Prophetis medi aevi exegeteos lumine perpenis*, Jerusalén 1959.

NICOLÁS DE S. ALBANO. — Nació a principios del s. XII, y fue primeramente monje en Motiéramey en Troyes. Tuvo ocasión de conocer a S. Bernardo en el concilio de Sens, en el a. 1141, y fue encargado de llevar al papa Inocencio II los escritos del santo acerca de Abelardo (Cf. PL 182, 357). Sintióse atraído hacia Clara-val, ingresó allí hacia 1145 y, después de la profesión, fue secretario de San Bernardo, cuya confianza defraudó hacia 1151 (Cf. PL 182, 500). Expulsado de Claraval, se retiró, probablemente, a Motiéramey, donde terminó sus días después de 1176. En efecto, la última carta que de él se conserva fue escrita en Motiéramey y va dirigida al arzobispo de Reims (1176-1202).

Su estilo se hace eco, en alto grado, de los discursos marianos de S. Bernardo, a quien llegaron a ser atribuidos.

A él han sido restituidos los siguientes discursos marianos, erróneamente atribuidos a S. Pedro Damiano: 1) *Sermo 11 de Annunt.* (PL 144, 557a-563a = PL 184, 832d-838d); 2) *Sermo 23 in nativ. S. Joannis Baptistae* (PL 144, 627b-637a = PL 184, 991b-1002); 3) *Sermo 40 in Assumpt.* (PL 144, 717a-722c); 4) *Sermo de S. Victore* (PL 144, 732b-733b; *sobre María*: 733cd); 5) *Sermo 44 in Nativ. B. M. V.* (PL 736b-740d); 6) *Homilia 60 de vigilia Natalis Domini* (PL 144, 839b-846a = PL 184, 839); 7) *Anonymi quidam de Nativitate Salvatoris* (PL 944, 848b-853b = PL 184, 827c-832d). Cf. Ryan, J., *Saint Peter Damiani and the sermons of Nicholas of Clairvaux*, en «Mediaeval Studies» (1947) pp. 151-161.

Le pertenecen también el *Liber Magistri Nicholai de celebranda conceptione B. Mariae contra Beatum Bernardum* (editado por C. H. Talbot en «Rev. Bénéd.», 64 [1954] pp. 92-117), como ha demostrado, contra el P. Modrič (*Doctrina de conceptione B. V. Mariae in controversia saec. XII*, en «Virgo

Immaculata», V, 21, nota 31), el P. De Aldama en «Marianum», 22 (1960) pp. 506-511.

BIBL.: MILDNER, F., O. S. M., *The Immaculate Conception in the writings of N. of St. A.*, en «Marianum», 2 (1940) pp. 174-175.

NICOLÁS DE SIENA. — Predicador de la orden de los Siervos de María. En 1301 tomaba parte en el Capítulo de Pistoya; en 1328 era prior en Siena; en 1329 y después en 1342, Provincial en Toscana. En 1341 se encontraba en Venecia. Ocupó los pulpitos de Venecia (en S. Marcos, varias veces), de Milán, de Florencia, de Verona, donde murió en diciembre de 1349.

Escribió: 1) *Postillae in Sacram Scripturam* (ms., Cf. Monumenta O. S. M., t. I, 165); 2) *Conciones per quadragesimum tempus* (ms., Cf. Gianni-Garbi, Ann. O. S. M., t. I, p. 297); 3) *Sermones per totum annum* (ms., *ibid.*); 4) *Explicationes in Pentateucum* (ms., Cf. Mon. O. S. M., t. I, p. 165); 5) *Ars sermocinandi* (ms., Cf. Piermeius, *Memorabilium S. Ord. Serv. B. M. V. Breviarium*, vol. II, Roma 1929, pp. 67-68); 6) *Sermones de Epistolis Dominicalibus ac etiam de Evangelis* (ms. del que se habla en el prefacio de la obra siguiente); 7) *Sermones solemnissimi ac peritiles de singulis Sanctis per anni circulum aegregii Sacre pagine doctoris fratris Nichole de Senis ex ordine Alme religionis Servorum Marie Virginis*, Bononiae, Caligula de Bazaleriis, 1501, 142 ff., f. 2r. Es éste el único trabajo de N. que poseemos actualmente.

BIBL.: LEAHY, I., O. S. M., *The Mariology of Nicholas of Siena*, O. S. M., tesis para la licenciatura en S. Teol. en la Facultad Teol. «Marianum», Roma 1959 (se limita a la Inmaculada Concepción).

NICOLÁS JUAN JACOBO AUGUSTO. — Apologista del s. XIX. Nació en Burdeos en 1807 y murió en Versalles en 1888. Estudió Derecho en Tolosa (1828). Desde 1850 a 1877 recorrió diversos grados de la magistratura. Publicó varios escritos apologéticos que tuvieron considerable éxito. Desde 1855 a 1860, cumpliendo un voto hecho a la Virgen, publicó los «Nouvelles études philosophiques sur le christianisme» en tres partes, que constituyen una suma mariana de alto vuelo y que ejercieron una gran influencia: 1) *La Vierge Marie dans le plan*

divin (París 1855); 2) *La Vierge Marie dans l'Evangile* (*ibid.* 1857); 3) *La Vierge Marie vivant dans l'Eglise* (2 vols., *ibid.* 1860).

BIBL.: LEPEYRE, P., A. N., *sa vie et ses œuvres*, París 1892.

NOVACIANO († h. el 257). — Hacia el año 250 ocupaba un importante puesto entre el clero de Roma. Fue el primero que escribió de teología en lengua latina. En el 251 se puso a la cabeza de un partido rigorista y se convirtió en antipapa, haciéndose consagrar por tres obispos de la Italia meridional. Según Sócrates (*Hist.* 4, 28), habría muerto mártir en tiempo de Valeriano.

Tiene dos alusiones a la profecía de Isaías sobre la Virgen madre del Emmanuel, que se cumplieron en el nacimiento de Cristo (*De Trinitate*, c. 9, PL 3, 927-928; c. 12, 933).

NOVARINO, LUIS (1594-1650). — Clérigo regular teatino. En la obra *Umbra Virginea* (Novarinus, A., C. R. T., *Umbra Virginea apud Ph. Borde et L. Arnaud*, ed. 4.ª, Lugduni 1647) trata de María. Depende en gran parte de Ricardo de S. Lorenzo (lo cita más de 300 veces), a quien él presenta por primera vez como autor del famoso *De laudibus B. M. V.*, erróneamente atribuido a S. Alberto M. y a otros.

NOVATI, JUAN BAUTISTA. — Milanés (1585-1648), de la orden de los Ministros de los Enfermos, de la que fue, además, séptimo Superior General. Fue profesor de filosofía y teología. Dejó varias obras (impresas y manuscritas), entre las cuales la *De eminentia Deiparae Virginis*, 2 vols., infol., t. I, Roma 1630; t. I y t. II, Bolonia 1639; 3.ª ed., Bolonia 1650. Es una verdadera «Suma Mariana». Según el P. Dilenschneider, N., «accuse sur les thèses mariales de Suárez un progrès notable» (*La Mariologie de S. Alphonse M. de Liguori*, vol. I: «Son influence sur les nouveaux des doctrines mariales et de la piété catholique après le tourmente du Protestantisme et du Jansénisme», Fribourg [Suiza] 1931, p. 162). N. había preparado también para la imprenta algunas *Dilucidationes de illi-*

bata Conceptione B. Mariae V. que han quedado inéditas.

BIBL.: MARCUS A DAMBORIGE, *Mariologia P. N.*, Roma 1946.

NUMISMÁTICA MARIANA. — Es un campo vastísimo, que aun no está completamente explorado. Vamos a tratarlo en tres puntos: las entidades que han acuñado medallas marianas; los diferentes tipos de representaciones marianas; las inscripciones grabadas en ellas.

1. *Las entidades que han acuñado medallas marianas.* Son: el imperio de Bizancio (León VI, en el 886-911, Nicéforo II, Juan I, Miguel III, Romano III, Teodoro, Romano IV); ciudades o repúblicas italianas (Pesaro, Siena, Pisa, Bolonia, Módena, Parma, Correggio, Guastalla, Aquileya, Venecia, Mantua, Castiglione delle Stiviere, Mesocco, Sabbioneta, Bellinzona, Casale Monferrato, Frinco, Dezana, Savona, Génova, Loano, Córcega, Civitavecchia, Gubbio, Macerata, Matelica, Perugia, S. Severino, Tivoli, Viterbo); Estado Pontificio (Paulo III, 1534-49, Julio III, Sixto V, Gregorio XIII, Gregorio XIV, Clemente VIII, Urbano VIII, Inocencio X, Alejandro VII, Clemente IX, Clemente X, Inocencio XI, Clemente XI, Paulo V, Gregorio XV, Urbano VIII, Benedicto XIV, Gregorio XVI, Pío XI y Pío XII).

2. *Los diferentes tipos de representaciones marianas.* El busto de la Virgen orante en las monedas bizantinas; la Virgen sentada con su Hijo en los brazos; la Anunciación; la Virgen dando de mamar al Niño; la Virgen adorando al Niño; la Virgen y el Niño con el Doge Juan Corner; Nuestra Señora que apoya los pies sobre la luna en forma de hoz y con el Niño en el brazo izquierdo; la Inmaculada; la Virgen y el Niño sobre las nubes; la Virgen Reina coronada y con nimbo, sosteniendo al Niño y con el cetro en la mano derecha; N.ª S.ª de Crea; N.ª S.ª de la Ghiara de Reggio Emilia; N.ª S.ª de las Flores de Bra; N.ª S.ª de los Montes (Roma); N.ª S.ª de Santa María de Trastevere; Nuestra Señora con un nimbo de estrellas y sobre la media luna; la Virgen en pie y entre nubes con

el Niño; la Virgen con el Niño, sentada entre S. Pedro y S. Pablo; la Virgen sobre el globo y a su lado el Niño semidesnudo con la cabeza despidiendo rayos de luz, en actitud de clavar la lanza en la boca de un dragón tendido a sus pies; la Virgen Asunta al cielo, entre nubes, con una corona de siete estrellas que circunda su cabeza, y por debajo de Ella el iris y nubes; la Virgen con el Niño y algunos santos arrodillados y en actitud orante a sus pies; la Virgen de Loreto; el Pesebre; la adoración de los Magos; la Presentación en el templo; la Virgen en el Cenáculo en medio de los apóstoles y encima de la paloma revoloteando, como símbolo del Espíritu Santo; la Virgen en pie rodeada de ángeles; la Virgen con el Pontífice arrodillado a sus pies; Nuestra Señora Reina de la Paz; Nuestra Señora «Salus Populi Romani», etcétera.

3. *Las inscripciones en las medallas.* En algunas medallas se leen inscripciones muy expresivas, como éstas: «Ave gratia plena Dominus tecum» o «Ecce Ancilla Domini» (en las medallas con la Anunciación); «Civitas Virginis» (de Siena); «Praesidium et decus» (Bologna, con la Virgen de S. Lucas); «Avertisti iram indignacioni» y «Quem genuit adoravit» (Módena y Reggio E., con N.ª S.ª de la Ghiara); «Mille clypei pendentes» (Parma); «Vitam praesta puram» (en las monedas de Francisco Farnesio); «Tu

nos ab hoste proteges» y «Uberum tuorum memores» (Correggio); «Praesidium nostrum», «Regina coeli», «Regina maris» (República de Venecia); «Hac monstrantem viam», «Maria mater misericordiae», «Maria mater gratiae Protectrix nostra» (Mantua); «Advocata Castioni a Stivariis», «Sancta Maria ora pro nobis?» (Castiglione delle Stiviere); «Luna sub pedibus eius» (Sabbioneta); «Omnia auxiliante Maria» (Bellinzona); «Sub tuum praesidium» (Casale Monferrato); «Iter para tutum» (Frinco); «Per Virginem vitam datam» y «Protectrix nostra» (Messerano); «Regina coeli laetare» (Dezana); «Deducet nos mirabiliter dextera tua» (Duques de Savoya); «Virgo Mater proteges» (Savona); «Et rege eos» y «Sub tuum praesidium» (Génova); «Iter para tutum» (Loano); «Monstra te esse matrem» (Córcega y Estado Pontificio); «Sublimis inter sidera», «Unde veniet auxilium mihi», «Virgo concipiet», «Candor lucis aeternae», «Cum me laudent simul astra matutina», «Tota pulchra es», «Causa nostrae laetitiae», «Macula non est in te», «Funda nos in pace», «Lux vera in tenebris lucet» y «Stella nobis est orta Macer», «Dilexi decorem domus tuae», «Sancta Dei Genitrix», «Regina Pacis», etc. (Estado Pontificio).

BIBL.: TROMBELLI, G. C., *Numismata Mariana*, en Bourassé, V, col. 531-540; *Corpus Nummorum Italicorum*, Roma 1910 ss.; AMBROSOLI, S., *Atlante numismatico italiano*, Milán 1956; CASSIANO DA LANGASCO, *Numismatica Mariana*, en «Enc. Mar. Theotócos», páginas 789-95.

O

OCEANÍA. — Los primeros exploradores católicos del continente australiano, españoles y portugueses, acompañados de religiosos en calidad de capellanes, dejaron vestigios de su paso en muchas denominaciones marianas (Santa María, la Asunción, Puerto de la Visitación de la Virgen, etc.) dadas a las nuevas tierras por ellos descubiertas. Así, por ej., el explorador Mendana daba el nombre de «Bahía de la Madre de Dios» a Tatuama, en la Polinesia, donde tomaba tierra el 28 de julio de 1595.

Los misioneros que, en el s. XIX, iniciaron la evangelización de O. fueron devotos entusiastas de María: los Padres de los Sagrados Corazones de Jesús y de María (Picpusianos), los Maristas, los Hermanitos de María, los Misioneros del S. Corazón, los Padres del Verbo Divino, los Padres de las Misiones extranjeras de Milán, los Benedictinos, los Dominicos, los Redentoristas, los Pasionistas, los Jesuitas, los Carmelitas, los Marianistas, los Oblatos de María Inmaculada, los Agustinos, los Franciscanos, los Palotinos, los Capuchinos, los Padres de Mill-Hill, los Siervos de María, etcétera. Y no deben olvidarse las numerosas congregaciones religiosas femeninas, comenzando por las de «Nuestra Señora de la Merced», venida de Irlanda en 1850, cuya casa madre, en Auckland, lleva el título de «Monte Santa María» y cuya primera fundación, en Wellington, tiene el nombre de «Santa María».

Todas las congregaciones religiosas femeninas fundadas en O. tienen por título el nombre de María, o sea: las «Hermanas de María», las Hermanas de la «Pequeña Compañía de María», las «Hijas de María

Inmaculada», las «Pequeñas Hijas de María», las «Hermanas de N.ª S.ª Auxilio de los Cristianos» y las «Hermanas de Nazaret».

Los Padres de Picpus fueron los primeros en entrar en O., en 1826, y tienen por lema: «Ad Jesum per Mariam». Fueron los apóstoles de la «Virgen de la Paz», venerada en Picpus, y a Ella dedicaron la primera iglesia de las islas Hawai.

A los Picpusianos siguieron en 1836 los Maristas, a los que asignó Gregorio XVI la O. occidental, reservando la oriental para los Picpusianos.

Los primeros misioneros maristas que se dirigieron a la evangelización de O. se embarcaron en el puerto del Havre, el 24 de diciembre de 1836, cantando el «Ave, Maria stella» (Cf. «Rivista dell'Esposizione Missionaria Vaticana», 1 [1924] p. 286). El Venerable Colin, su fundador, antes de que abandonasen la marianísima Lyon, les dio la siguiente orden: «Apresuraos siempre a ponerlos bajo la protección de María y a consagrarle cada una de las islas adonde lleguéis, dejando una medalla o una imagen de esta Reina del cielo en señal del dominio que Ella tiene sobre la isla y de la consagración que vosotros le hagáis.» Esta orden fue siempre escrupulosamente ejecutada. Así hicieron, por ej., en Wallis, en Furna, etc. En 1845 Mons. Espalle, apenas hubo llegado a los límites de su jurisdicción, hizo que se le entregase una medalla de Nuestra Señora, y la arrojó al mar, a fin de que tomase posesión de su Vicariato. Asesinado por los indígenas, su sucesor Mons. Collomb repetía el mismo gesto. Apenas llegados a Nueva Zelanda, el primer pensamiento de

los misioneros maristas fue el consagrar aquel inmenso país a la augusta Madre de Dios. El Vicario Apostólico de la O. occidental, Mons. Pompallier, puso la difícil misión bajo el patrocinio de María Santísima Asunta. Dio el nombre de «Santa María» a la primera estación misionera fundada en Papakawan, convertida después en sede del Vicariato Apostólico. Mons. Pompallier tomaba posesión de su sede inaugurando un monumento a Nuestra Señora, que fue proclamada por «Reina de Nueva Zelanda». El obispo de Wallis consagraba, en 1850, su Vicariato de la O. central al Corazón Inmaculado de María. S. Pedro Chanel, protomártir de la O., tan pronto como llegó, después de un año de viajes, a la isla de Futuna, consagró toda aquella isla a la «Reina de las misiones».

Picpusianos y Maristas, mal acogidos por los indígenas (por ej., en Tahití y en Tonga), antes de retirarse grabaron en los árboles el nombre de María, en señal de confiada esperanza, y clavaron allí sus medallas.

Los Padres de las misiones extranjeras de Milán iniciaron, hacia mediados del s. XIX, la cristianización de la Melanesia consagrando a María Inmaculada su misión de Woodlark y de Rook.

Los Padres Misioneros del Sagrado Corazón, hacia finales del s. XIX, iniciaban la evangelización de la Melanesia septentrional y de la Micronesia. La Nueva Guinea, «la isla de la mala gente», fue bañada y fecundada por los sudores apostólicos del siervo de Dios Mons. Enrique Verius, Vic. Ap., el cual, en el día de su primera misa, se ofrecía como «esclavo de María Santísima para ser víctima del Sagrado Corazón de Jesús», prometiendo a la Virgen hacerlo «todo por Ella, con Ella y en Ella, a fin de hacerlo todo en Jesús, por Jesús y con Jesús». Movidado de ardiente pasión filial, consiguió introducir entre los salvajes convertidos la costumbre de saludarse diciendo: «¡Ave, María!»

Los Padres Benedictinos deben la salvación de su monasterio de Nueva Nursia a una intervención milagrosa de N.ª S.ª del Buen Consejo (copia de la de Genazzano, donada por el B. Vicente Pallotti) allí ve-

nerada. En 1874 un violento incendio invadió su monasterio. Los monjes tomaron la imagen de la Virgen y la llevaron en procesión: las llamas, impulsadas por un viento contrario, cambiaron inmediatamente de dirección y se extinguieron. Los indígenas, impresionados por este hecho, se dispusieron a aceptar la semilla evangélica. La devoción de los evangelizadores de O. se manifestó de muchos modos. Hay obispos que toman para su escudo lemas marianos, como éstos: «Duce María» (Mons. Fox), «Sub tuum praesidium» (Mons. Broyer), «Juxta crucem tecum stare» (Mons. Bertroux), «Iter para tutum» (Mons. Coleman), «In Deo salutari meo» (Mons. McGurie), etc.

Goletas, barcas, lanchas, etc., reciben el nombre de María: «N.ª S.ª de la Paz» (P. Bachelot); «Santa María» (Mons. Pompallier, primer Vic. Ap. de la O. occidental); «Estrella de la mañana» (Mons. Bataillon). La «Sociedad de la O.», organizada para el transporte de misioneros por el Pacífico, daba a sus naves los nombres de «Estrella del mar», «Arca de la alianza». «¡Es tan bello —decía el P. Borjon— sentirse en el mar sobre un buque que lleva el nombre de María!»

Otra señal de la marianidad de O. son los innumerables lugares consagrados a María con los nombres de Belén, Nazaret, Inmaculada Concepción (meta de peregrinaciones), Natividad, N.ª S.ª de los Dolores, etc.

En 1887 los Maristas erigían una gran estatua de la Inmaculada en el cabo Meke-tepun, que domina el mar.

Es vivísima la devoción a las medallas de Nuestra Señora en las islas de O.: son esas medallas como el signo distintivo de los católicos. En vez de pedir una «medalla», los indígenas piden «una María». Otro signo distintivo de los católicos de O. es la corona del Rosario: no se contentan con llevarlo en la mano, sino que lo ponen también como collar, en torno al cuello, e incluso entre los cabellos. La corona del Rosario, con sus misterios, ha servido a muchos misioneros de medio para exponer a los indígenas la religión cristiana. Al ver al misionero pasar las cuentas del Rosario, los

indígenas lo creían en comunicación con la divinidad y escuchaban con atención. Es tan común la corona del Rosario, que algunos llegaron a definir la religión católica como «la religión de la corona». Mataafa, rey de Samoa, que se convirtió al cristianismo a finales del s. XIX, fue devotísimo del Rosario. Con él en la mano salvó su ejército avanzando solo contra el enemigo. Su tío, Mataafa Tuituia, era de tal manera entusiasta del rezo del Rosario, que todos los días, poco después de medianoche, acostumbra a despertar a todos sus súbditos para que lo rezasen, lo cual no era del agrado de todos, y por eso no siempre respondían todos a sus «Avenmarías»; entonces él, con un bastonazo, despertaba a los dormilones, y al misionero que intentaba echar un poco de agua en la llama de su celo poco discreto, respondía el anciano diciéndolo: «Tenga paciencia; a aquellos a quienes hoy pego, ayer los mataba.»

En 1844, con ocasión del primer Sínodo Provincial de Sidney, era elegida como Patrona principal de Australia y de Nueva Zelanda la Virgen «Auxilio de los cristianos», cuya fiesta se celebra el 24 de mayo.

Al primer seminario indígena —el de Lano, en la isla de Wallis— se le dio en 1847 el nombre de «Seminario del Corazón Inmaculado de María».

De 2.328 iglesias que hay actualmente en Australia, 438 están dedicadas a María (entre éstas está la catedral de Sidney y la de Tasmania); y de 887 parroquias, 181 tienen título mariano. En Nueva Zelanda, de 449 iglesias, 99 están dedicadas a Nuestra Señora, y de 179 parroquias, 39 llevan título mariano.

Es vivísima la devoción a N.ª S.ª de Loreto, a la Virgen de la Salette, a N.ª S.ª de Lourdes y a la de Fátima.

BIBL.: ROSCHINI, G., *Mariologia*, vol. IV, ed. 2.ª, Roma 1948, pp. 282-283; O'REILLY, P., S. M., *La dévotion à la Sainte Vierge en O.*, en Du Manoir, V, Paris 1958, pp. 485-492; MULCAHY, M., S. M., *Le culte marial en Nouvelle-Zéland*, ibid., pp. 497-505.

«OCTOBRI MENSE ADVENTANTE». — Encíclica de León XIII sobre el Santo Rosario, de 22 de septiembre de 1891. Esquema:

I. *Ocasión de la encíclica*: la vuelta del mes de octubre consagrado a la Virgen del Rosario.

II. *Fin de la encíclica*: redoblamiento del fervor en honrar e invocar a la madre de Dios con el rezo del Rosario. Los grandes males que afligen a la Iglesia y a su Cabeza estimulan a los fieles a rogar con renovado fervor y perseverancia, como hacían los primeros cristianos.

III. *El misericordioso y sapientísimo designio divino*: 1) el inmenso tesoro de gracia que nos legó Cristo no se nos comunica de otro modo que por medio de María, mediadora y madre nuestra; 2) sabiduría de este designio; 3) cómo lo han comprendido los primeros fieles, los padres y todas las generaciones cristianas; 4) instintivo recurso a María para honrarla e invocarla.

IV. *La forma más excelente para honrar e invocar a María*: el Rosario: 1) entretido de misterios para meditar y de oraciones (de Cristo y del arcángel) para recitar con el fin de alimentar la fe, la esperanza y la caridad; 2) es un arma eficazísima —como lo demuestra la historia— para vencer a los enemigos de la fe y para obtener beneficios. Por eso el Rosario se propagó rápidamente y llegó a ser como «la señal de la fe y el compendio del culto que se debe a María»; 3) con el crecer de las dificultades de los tiempos 'crece la devoción al Rosario; 4) la oración es siempre eficaz, aun cuando tal eficacia no siempre se manifieste en ella; 5) a la oración se une la mortificación.

V. *Conclusión*: dulces previsiones de millores de fieles que, en todas las horas del día, con un solo corazón y una sola voz, invocan a María y todo lo esperan de Ella.

ODILÓN DE CLUNY. — Abad benedictino de Cluny, sucesor de S. Mayolo. Fue devotísimo de María, a quien se consagró como siervo: «Tomadme a vuestro servicio. Yo me declaro vuestro siervo para siempre» (Cf. Jotsaud, *Vie de Saint Odilon*, c. 13, n. 44, en «Acta Sanctorum», t. I, Januarii, ed. Amberes 1643, p. 70). Durante el tiempo en que fue abad se introdujeron dos usanzas, que aun se observan hoy día

en algunas congregaciones benedictinas: la de inclinarse o arrodillarse a las palabras del «Te Deum»: «Non horruisti Virginis uterum»; y la de celebrar la fiesta de la Asunción con la misma solemnidad que las de Navidad y de Pascua. Dejó, además, algunos discursos marianos y el himno «Adest dies laetitiae» (PL 142, 999, 1028, 1029, 1035).

BIBL.: RINGHOLZ, O., *S. Odilo der grosse Marienverherer*, Einsiedeln 1922.

ODÓN DE MORIMOND. — Monje cisterciense, muerto en 1161, autor de 4 discursos sobre la fe, sobre la obediencia y sobre la castidad de María (PL 188, 1653-1655).

OGERIO DE LUCEDIO. — Monje cisterciense, abad de Lucedio, diócesis de Vercelli, nacido en 1136 y muerto en 1214. Dejó un tratado «De laudibus sanctae Dei Genitricis» (texto en Leclercq, J., *Manuscrits cisterciens dans les Bibliothèques d'Italie*, en «Anal. S. O. Cisterc.», 5 [1949] p. 108). Una edición completa de los escritos de O. fue hecha por Adriano, G. B., Turín 1873, y luego reproducida por Migne (PL 184, 879-950). Es partidario de la Inmaculada Concepción y de la Asunción corporal de María. Habla también de la Virgen en sus 15 discursos sobre la última Cena. Es, además, autor de cuatro discursos sobre la «Salve Regina» (PL 184, 1059d-1078a).

OLIVI, PEDRO JUAN. — Nació en Sérignan (en el Languedoc) en 1248, y, después de haber ingresado en la orden de los Frailes Menores, estudió en la universidad de París, donde se hizo bachiller. Vuelto a su provincia de Provenza, se dedicó a la enseñanza.

Acusado de rigorismo, de joaquinismo y de separatismo, en 1283 su General, después de un examen de sus escritos hecho por siete teólogos franciscanos, le obligó a firmar 22 proposiciones contrarias a sus enseñanzas. En 1287 fue promovido a Lector de teología en el Estudio general de Santa Cruz en Florencia, y, en 1289, en el de Montpellier. En los últimos años de su vida se retiró al convento de Narbona, en donde murió el 14 de marzo de 1298. El General

Fr. Juan de Murro (1295-1303) ordenó que todos los escritos de O. fuesen quemados y conminó con la excomunión a todos los frailes que los retuviesen. Luego mitigó dicha orden. O., apellidado por sus contemporáneos «el doctor especulativo», es uno de los más fecundos escritores del s. XIII. Entre sus muchos escritos dejó también *Quaestiones quatuor de Domina*, a saber: 1) *De consensu virginali*; 2) *De duodecim victoriis beatae Virginis habitis in duodecim praeliis tentationum*; 3) *De excellentia et perfectione Virginis gloriosae*; 4) *De dolore beatae Virginis in passione Christi*. Estas cuatro cuestiones, densas de doctrina mariana, nos han sido conservadas por S. Bernardino de Siena, que se sirvió de ellas en muchas ocasiones. Casi toda la doctrina de la primera cuestión —ha escrito el P. Pacetti— la pasó S. Bernardino, aun cuando fuera con otro orden, más o menos *literaliter*, a los sermones 5.º y 6.º de su tratado *De beata Virgine*. En cambio, de la segunda, *De duodecim victoriis*, se sirvió únicamente de tres fragmentos encuadrados en dos de sus sermones... De gran parte de la tercera cuestión, *De excellentia et perfectione B. Virginis*, se sirvió en los capítulos 4-7, 9 del art. 2 del sermón 61: *De superadmirabili gratia et gloria Matris Dei*, como también en el cap. 1 del 2.º art. del sermón: *De glorioso nomine Mariae*. Pero de la cuestión oliviana, «*An Virgo doluerit in Passione Christi...*» (v. bibl., pp. 42-44), nada pasó a los sermones de S. Bernardino.

BIBL.: PETRUS JOANNIS OLIVI, O. F. M., *Quaestiones quatuor de Domina*, Edidit P. Dionysius Pacetti, O. F. M., Quaracchi, Florentiae 1954 (Biblioth. Franc. Ascetica Medii Aevi, t. VIII).

ORATORIA MARIANA. — 1. *Oradores orientales.* En los dos primeros siglos de la era cristiana no se halla ningún discurso sobre la Virgen, ya que los padres de aquel tiempo unían en la alabanza a la Madre con el Hijo. El primer discurso mariano del que hay noticia —«discurso sobre la madre de Dios»— parece ser el que en el códice barrociano 142 se atribuye a Pierio de Alejandría († 300), discípulo de Orígenes.

En el s. IV se celebró en Jerusalén (y después en Antioquía y en Asia Menor) la fiesta

de la «Hipante» (o Purificación). La primera homilía que se conoce sobre tal fiesta parece ser la de S. Juan Crisóstomo (v.). Existía, además, en el s. IV, una «conmemoración mariana», que se hacía en una domínica de adviento, y estaba centrada sobre la maternidad virginal de María, que constituyó la primera festividad mariana (convertida después en la fiesta de la Anunciación) y dio origen a una amplia homilética mariana.

En el s. V la definición dogmática efesina de la maternidad divina multiplicaba los panegiristas de la «Theotócos», como Proclo de Constantinopla (v.), Teodoro de Ancira (v.), Hesiquio de Jerusalén (v.), Antipatro de Bostra (v.), Basilio de Seleucia (v.), Crisipo de Jerusalén (v.), Abraham de Éfeso (v.), Sofronio de Jerusalén (v.), S. Modesto de Jerusalén (v.), S. Germán de Constantinopla (v.), S. Andrés de Creta (v.), etc.

Oradores marianos, en Oriente, han sido también: S. Tarasio (v.), Teodoro Estudiativa (v.), Focio Patriarca de Constantinopla (v.), Jorge de Nicomedia (v.), León el Sabio (v.), Santiago Monje (v.), Gregorio Palamás (v.), Nicolás Cabasilas (v.), Teófanes Niceno (v.), Isidoro Glabas (v.), José Briennios (v.), Cirilo Lucaris, Elías Miniatís, Macario de Patmos, etc.

2. *Oradores occidentales.* En el s. IV hallamos rasgos de elocuencia mariana en los escritos de S. Ambrosio (v.), de S. Zenón de Verona (v.), de S. Gaudencio de Brescia (v.); en el s. V, en S. Agustín (v.), S. Jerónimo (v.), S. Pedro Crisólogo (v.), S. Máximo de Turín (v.), etc. Pero los primeros discursos exclusivamente marianos no se hallan hasta el s. VIII, con Ambrosio Autperto (v.). Son particularmente dignos de mención S. Beda el Venerable (v.), S. Pedro Damiano (v.), S. Amadeo de Losanna (v.), el «melifluo» doctor S. Bernardo (v.), S. Antonio de Padua (v.), S. Buenaventura (v.), Santiago de Varazze (v.), autor del «*Mariale aureum*» de 160 sermones, etc.

En el s. XIV los Siervos de María comenzaron a tener, en sus iglesias, todos los sábados al atardecer, un discurso en honor de María, comentando, por lo general, el *Ave-maria, la Salve Regina*, etc.

En el s. XV se distinguieron en ensalzar a la Virgen: S. Vicente Ferrer (v.), Juan Gerson (v.), S. Bernardino de Siena (v.), el P. Ambrosio Spiera, O. S. M. (v.), Dionisio Cartujano (v.), S. Lorenzo Justiniani (v.), Bernardino de Bustis (v.), autor de un *Mariale* que alcanzó varias ediciones y ejerció un gran influjo en el campo oratorio.

En el s. XVI dominan Alfonso Salmerón (v.), Próspero Rossetti, O. S. M., Cornelio Musso, O. F. M. Conv. (v.), Sto. Tomás de Villanueva (v.), etc.

En el s. XVII baste nombrar a A. Vieira, S. J., S. Lorenzo de Brindis (v.), autor de un *Mariale* riquísimo, Jerónimo de Florencia, el P. Justino Miechowita, O. P. (v. *Polonía*), el P. Luis Francisco de Argentan (v.), el P. Pablo Segneri, Bossuet (v.), etc.

Entre los autores marianos del s. XVIII y del s. XIX son dignos de especial mención S. Lorenzo de Puerto Mauricio, S. Alfonso M. de Ligorio (v.), el P. Francisco Pepe, S. J., con sus sermones para todos los sábados del año, Felipe Donadoni, S. Francisco de Jerónimo (el cual, durante veinte años, predicó semanalmente de la Virgen), el P. Joaquín Ventura (v.), el Card. Pie, Monsabré (v.), el Card. Alimonda, etc.

En nuestro siglo recordemos al Card. Maffi, al P. Pinard de la Boullaye, al P. Juan Semeria, al P. A. Arrighini, al P. Luis M. Pazzaglia, O. S. M., al P. Santiago Pesce, C. P., etc.

BIBL.: ROSCHINI, G., *Maria en la O. S.*, en «Enc. Mar. Theotócos», pp. 551-561.

ORDEN SAGRADO. — Escribe el Venerable Olier: «Dios ha realizado dos grandes prodigios en la iglesia: el sacerdote y la Virgen» (*Les Saints Ordres*, cap. IV). Las relaciones entre estos dos grandes prodigios son muchas y estrechísimas.

Todos los teólogos están de acuerdo, ante todo, en que la Virgen no recibió el sacramento del O. sagrado, aunque fuese más digna que cualquier otra pura criatura, ya que por derecho divino son excluidas las mujeres de este sacramento. Sin embargo, recibió con singular abundancia la «cosa» de este sacramento, es decir, un singular po-

der tanto sobre el cuerpo físico como sobre el cuerpo místico de Cristo.

Pero si la Virgen no puede decirse «sacerdote» en sentido propio y verdadero, se puede, sin embargo, hablar del «sacerdocio de María», como se habla del «sacerdocio de los laicos» (I Pe. 2, 9). La Virgen no es, en efecto, un miembro cualquiera del místico cuerpo de Cristo, sino que es el miembro más eminente, después de la cabeza, que es Cristo: es el «cuello», por medio del cual los otros miembros están unidos a la cabeza (a Cristo) y son asociados ya al sacrificio de la cruz (de un modo pasivo, sin actos propios, personales), ya al sacrificio eucarístico (de una manera activa, con actos propios, personales). De ahí se sigue una posición singular, preeminente de María frente al común sacerdocio metafórico de la multitud de los fieles cristianos por su asociación al sacrificio de la cruz y al sacrificio eucarístico. Efectivamente, mientras la asociación de todos los otros cristianos, miembros del cuerpo místico de Cristo, al sacrificio de la cruz fue completamente pasiva, sin actos propios, la asociación de María a tal sacrificio fue con actos propios, personales, ya que Ella «ofreció al Padre» la Víctima del sacrificio juntamente con el Sumo Sacerdote, con el que estaba ligada por una «relación real», de verdadera maternidad física, y lo ofreció «como algo suyo», pues Ella poseía un derecho materno al cual renunció generosamente por la redención del género humano. Por tanto, la Virgen coofreció con el Hijo el sacrificio de la cruz. Pero mientras el Redentor ofrecía un tal sacrificio *sacerdotalmente*, con acción externa sacrificial, entregando voluntariamente su vida, la Corredentora, por su parte, lo ofreció sólo *maternalmente*, con acción interna que no era propiamente sacrificio, sino sólo metafóricamente sacrificial. Pero además de superar, incomparablemente, a todos los otros fieles en la asociación al sacrificio de la cruz, la Virgen los supera también, incomparablemente, en la asociación al sacrificio eucarístico. Este sacrificio, en efecto, es sustancialmente idéntico al de la cruz. Por lo tanto, permanece aún, en el sacrificio eucarístico, aquella relación real de maternidad física hacia el sacerdote principal, y de maternidad espiritual hacia el sacerdote ministerial. Permanece, además, en el sacrificio eucarístico —ya que no ha sido jamás retractado— el ofrecimiento de la Víctima como suya, hecho durante el sacrificio de la cruz. Por lo mismo, la Virgen está espiritualmente presente a cada sacrificio eucarístico, viendo todo en Dios. Ahora, téngase en cuenta que ningún fiel está tan íntimamente asociado al sacrificio eucarístico. Pero tanto en éste como en el de la cruz, la Virgen no realiza la *acción sacrificial*, reservada al sacerdote ministerial, y por lo mismo no puede llamarse sacerdote en sentido propio, sino únicamente en sentido metafórico, aunque de un modo incomparablemente superior al de todos los otros fieles, miembros místicos de Cristo. Conviene mencionar otra gran diferencia entre los fieles y María en lo tocante a la participación en el sacerdocio de Cristo en el sentido ya mencionado: y es que, mientras la participación de todos los fieles en el sacerdocio de Cristo proviene del santo bautismo que los hace místicos miembros de Cristo, la participación de María en el sacerdocio de Cristo proviene de su *maternidad corredentora*, aquella maternidad que la hizo verdadera madre del Sumo Sacerdote y le confirió derecho materno sobre la Víctima del sacrificio de la cruz y del altar.

Según esto, la Virgen es, de un modo del todo particular, Madre, Reina y Maestra del Clero. *Mater Cleri, Regina Cleri, Magistra Cleri*. Y el Clero deberá ser, a su vez, particular hijo, siervo y discípulo de María.

ORÍGENES. — Nació en Egipto (quizás en Alejandría) hacia el 185, y tuvo por padre y educador al mártir Leónidas. A los treinta años fundó el «Didascaleion» de Alejandría para profundizar en la ciencia humana y divina. Más tarde fundó otro más en Cesarea de Palestina. Sus obras, según Eusebio de Cesarea, pasan del millar; pero muchas se han perdido. Comentó casi todos los libros de la Biblia. Murió en Tiro, después de haber sufrido la tortura por la fe, en el 245. O. ejerció un influjo inmenso en

muchos padres, tanto en Oriente como en Occidente (Agustín, Ambrosio, Jerónimo, etcétera). Trata de María en sus libros contra Celso, y en sus escritos exegéticos, particularmente en las «Homiliae in Evang. sec. Lucam» (PG 12, 13, 14). No existe todavía un trabajo definitivo sobre los escritos marianos auténticos de O. La edición crítica de la obra de O. se encuentra en el *Corpus Berolinense* (G. C. S., *Die griechischen christlichen Schriftsteller*). En esta misma

colección, Max Rauer publicaba las *Homilias sobre el Evangelio de Lucas* (Orígenes Werke, IX, 1930). V. los textos, en italiano, en Bertetto, *Maria nel dogma cattolico*, Turín, S. E. I. (1949), pp. 211-242.

BIBL.: KNELLER, A., *Origenes und die geistige Mutterschaft*, en «Zeitschr. für cath. theol.», 47 (1923) pp. 617-632; AQUIUS, A., *The Blessed Virgin in Origen and saint Ambrose*, en «Downside Rev.», 50 (1932) pp. 126-137; VAGAGGINI, G., O. S. B., *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942, 226 pp.; CROUZEL, *Homélies sur Luc.*, Ed. «Sources chrétiennes», Editions du Cerf, 1960. Revisa y perfecciona las conclusiones de Vagaggini.

P

PABLO (S.). — San P. hace, de paso, en sus epístolas una alusión a María, en dos lugares: en la epístola a los gálatas (escrita entre el 48-49, o bien entre el 53-58): «Al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción de hijos» (4, 5); y en la epístola a los romanos, en donde dice: «El Hijo de Dios nació de la estirpe de David según la carne» (1, 3). Son dos textos que en manera alguna deben omitirse. «Nótese bien —observa Laurentin— la estructura de la frase: son cuatro ideas que se corresponden dos a dos, y con precisión armoniosa: *nacido de una mujer para hacer de nosotros hijos adoptivos, sujeto a la ley para redimir a los sujetos a la ley*» (*Compendio di Mariologia*, edic. Paulinas [1956] p. 20). Cristo, por consiguiente, «nace de mujer» para hacernos «hijos adoptivos» de Dios, efectuando, «al llegar la plenitud de los tiempos», la inserción de Cristo en la raza humana. La frase «nacido de mujer» para la redención del hombre degenerado, parece una alusión al Protoevangelio (v.), es decir, a la «descendencia de la mujer» que aplastó la cabeza de la serpiente infernal (*Gén.* 3, 15).

BIBL.: LIVIUS, T., C. SS. R., *Mary in the Epistles, or, the implicate Teaching of the Apostles concerning the Blessed Virgin*, Londres, Burn & Oates, s. a.; BOVER, J., *De B. Virgine universall gratiarum Mediatrice. Protoevangelii Mariologica significatio, Paulinae doctrinae lumine illustrata*, Barcelona 1921; ID., *Los fundamentos de la Mariologia en las Epístolas de San Pablo: El Protoevangelio estudiado a la luz de la Teología de S. Pablo*, en «Est. Ecl.», 2 (1923) pp. 79-93; 134-151; 3 (1924) pp. 28-30; ID., *Spiritualis B. Mariae Virginis maternitas in Christo Jesu B. Pauli documentis comprobata*, en «Verbum Domini», 3 (1923) pp. 307-310; ID., *Pauli doctrina de Christi meditatione Mariae meditationi applicata*, en «Marianum», 4 (1942) pp. 81-89; ID., *Un texto de San P. (Gál. 4, 5) interpretado por S. Ireneo*, en «Est. Ecl.», 17 (1943) pági-

nas 145-161; CLEVES RENZA, F., C. M. F., *Gál. 4, 4a: «Factum ex muliere». Disertación histórico-teológica* (Tesis de licenciatura defendida en la Pont Univ. Gregoriana en 1959).

PABLO (S.) DE LA CRUZ. — Fundador de los Pasionistas. Nació en Ovada (Alejandría) en 1694 y murió en Roma en 1775. El P. Villar lo considera como «el más ilustre místico de su siglo (DSp, art. «Contemplation», col. 2039). Fue un alma intensamente mística y profundamente mariana. Los misterios que más influyeron en su ferviente «marianidad» fueron: la Inmaculada Concepción, la Natividad de María, su Presentación en el templo y su gloriosa Asunción al cielo. En sus escritos aparece con claridad el principio de asociación de María a Cristo en la obra de nuestra redención, la naturaleza de su cooperación formal en la acción santificadora, y la posición de María en la mística.

BIBL.: BASILIO DE S. PABLO, C. P., *La Mariología en el Marianismo de San Pablo de la Cruz*, en «Eph. Mar.», 8 (1958) pp. 125-138.

PABLO DIÁCONO (llamado también Varnefrido). — Nace entre el 720 y el 730, probablemente en Cividale del Friuli. Fue monje de Montecasino. Murió poco después del año 785. Dejó una especie de Antología Oratoria (*El Homiliario de Pablo Diácono*) que sirvió como prontuario de predicación durante la Edad Media, compilado por deseo de Carlomagno (PL 95, 115a-1556c). Hay que poner también de relieve que el Homiliario editado por Migne difiere del Homiliario primitivo reconstruido por F. Wiegand (*Das Homiliarium Karls des Grossen*, Leipzig 1897). V. también Morin, G., *Les sources de l'Homiliaire de Paul Diacre*, en «Rev.

Bénédict., 15 (1898) pp. 400-403; Ratti, A., *L'Omeliario detto di Carlo M. e l'Omeliario di Alano di Farfa*, en «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», serie II, 33 (1900) pp. 481-489.

Para la identificación de los verdaderos autores, cf. Laurentin-Table, pp. 139-140. Son de P. D. la *Homil. 1 de Ass.* (PL 95, 1565d-1569c) y la *Homil. 2 de Ass.* (PL 95, 1569-1574a). Son dos homilías dirigidas a monjas: v. Barré, H., «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 7 (1949) pp. 66-67; Marocco, G., en «Marianum», 12 (1950) pp. 401-403, donde se incluye un fragmento importante olvidado por Migne (col. 1573b). Tema central de las dos sobredichas homilías es la santidad de María. Aunque nuestras alabanzas sean inadecuadas, se dice allí, no podemos, sin embargo, dejar de alabarla, ya sea por su cooperación a nuestra salvación, ya especialmente por su virtud superior a la de todos los demás santos y ángeles. Se afirma explícitamente la asunción. La primera Homilía concluye así: «Habetis adiutricem vestri certaminis gloriosissimam hanc virginem et matrem; quia quae toto mundo protulit languenti salutem, pro universis apud eundem suum natum... intercedit» (PL 95, 1569). La segunda Homilía, a su vez, tiene esta conclusión: «Ad hanc igitur omnium coetuis omnisque sexus concurrere... quia quae omnium castis suis visceribus protulit Redemptorem, universis prompta est opem conferre salutis» (PL 95, 1574).

PAGANISMO. — Respecto de las relaciones del cristianismo (y, por lo que a nosotros se refiere, de las verdades y del culto mariano) con el P. algunos racionalistas han suscitado dos cuestiones, es decir, se han preguntado: 1) la verdad del evangelio sobre la virginal y divina maternidad de María ¿no depende, tal vez, en su origen, de unas verdades análogas contenidas en los mitos paganos?; 2) aun admitiendo que tal verdad no depende, en su origen, de verdades análogas contenidas en los mitos paganos, ¿no habrán sido, tal vez, viciadas en su desarrollo sucesivo en el mundo pagano por influencias paganas? Más en concreto: ¿no habrá influido en el culto cristiano

de María el culto pagano de las diosas-madres?

A estas dos cuestiones una crítica seria y objetiva ha dado ya una respuesta completamente negativa. Expongamos brevemente las dos cuestiones.

I. *Las verdades cristianas sobre la virginal y divina maternidad de María y los mitos paganos.* Los racionalistas, rechazando «a priori», como privados de historicidad, las narraciones de la Infancia de Cristo, especialmente las de S. Lucas, en su intento de dar una explicación natural plausible, han sacado a relucir una multiplicidad sorprendente de hipótesis con las que se proponen echar una especie de puente entre los relatos evangélicos y los mitos paganos en torno al origen extraordinario de los célebres personajes de la antigüedad pagana (por ejemplo, Platón, Alejandro Magno, etc.). Pero la diferencia entre los relatos evangélicos y los mitos paganos es tan grande, que no existe ni un mínimo punto de verosímil contacto entre ellos. La tajante oposición entre el politeísmo pagano y el monoteísmo cristiano excluye cualquier verosímil contacto del uno con el otro. Además, en los mitos paganos las más de las veces se trata de teogamia (unión impura de un dios con una mujer), mientras que en las verdades cristianas se trata de una concepción y de un parto virginal. Se ha intentado, por ejemplo, parangonar el «Espíritu» de Filón de Alejandría (contemporáneo de Cristo), que toma posesión del hombre, lo fecunda y le hace concebir al «Verbo» profético con el «Espíritu Santo», que cubre con su sombra a María y la fecunda (*Quod deus sit imm.*, I). Así Hans Leisegang (en la obra *Pneuma hagion*, 1922). Pero hay que tener presente que el «Espíritu» del que habla Filón es un fluido material sutil, principio de la inspiración dionisíaca (v. Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma, des origines à saint Augustin*, 1945), mientras que el «Espíritu» bíblico no es otro que la potencia divina, por medio de la cual Dios produce sus obras incorruptibles (v. Van Imschoot, *L'Esprit de Jahweh, source de vie, dans l'Ancien Testament*, en «Rev. Bibl.», 1935, pp. 481 ss.). Además, Filón trata de

la inspiración y no de la generación de un hijo.

II. *El culto pagano de las diosas-madres y el culto cristiano de María.* La doctrina mariana, inmune en su origen de influencias paganas, ha estado también inmune de infiltraciones paganas (y, por lo mismo, jamás contaminada) en el curso de su desarrollo en el mundo pagano (grecorromano). Todo lo contrario nos habría de sugerir el hecho de que los paganos, introducidos en masa en la Iglesia cristiana, habrían traído también a ella su mentalidad pagana familiarizada con las divinidades femeninas (por ejemplo, Astarté), de manera que María habría sido la «sustituta» de tales divinidades, es decir, que habría sido convertida en una «diosa», aunque sin osar confesarlo. Tal es, por ejemplo, la tesis sostenida por los protestantes y racionalistas. «Es, de hecho, la antigua madre de los dioses — así dice Eduardo Meyer — que renace a la plenitud de la vida en la diosa María» (*Ursprünge und Anfänge des Christentums*, 1924, pp. 79 ss). Hay que reconocer que ha habido, por desgracia, una infiltración de ese género, es decir, un trasplante de la historia de María en la mitología, pero eso se dio entre los herejes pagano-gnósticos, no entre los católicos. La Iglesia católica ha reaccionado siempre energicamente contra tal corriente (Cf. S. Ireneo, *Adv. haer.*, IV, I, 1; S. Epifanio, *Panarion*, LXXVIII, 23). El culto pagano de la madre de los dioses y el culto cristiano de la madre de Dios son dos realidades del todo heterogéneas. Los paganos adoraban a la madre de los dioses, viendo en ella la fuerza creadora de la vida divinizándola; en cambio, los cristianos rechazaban decididamente semejante adoración o divinización de María, admitiendo tan sólo la veneración. Los paganos veían en la exaltación de las diosas- vírgenes una primavera de la vida consagrada a la maternidad carnal y a la sensualidad, mientras que los cristianos veían en la exaltación de la Virgen María una primavera de la vida consagrada a la maternidad espiritual, enteramente sustraída a las embestidas de los sentidos. Hay que admitir, no obstante, que la Iglesia ha purificado el culto pagano de las

diosas implantando la legítima veneración de María en sustitución de la ilegítima adoración de las diosas; y ha valorizado aquello que podía existir de bueno y de indiferente en aquel culto. Ha purificado los lugares, haciendo surgir, sobre los santuarios de las diosas, los santuarios de María (como, por ejemplo, en Éfeso en el s. III o IV, en Soissons en el s. VI). Ha purificado los templos sustituyendo las fiestas paganas con las fiestas cristianas (así, por ejemplo, la fiesta de la Purificación que coincide con los saturnales romanos, la Asunción con las fiestas campesinas de la mitad de agosto. Cf. «Anal. Boll.», XXXI, p. 105). Por lo tanto, el cristianismo sólo ha retenido y valorizado algunos elementos «materiales» del P.

BIBL.: NOYON, A., *Mariolatric*, en «Dict. Apol.», III, pp. 319-323; ROSCHINI, G., *Mariologia*, III, páginas 232-236; II ed., Roma 1948; RAHNER, H., *Griechische Myten in christlicher Deutung*, Zürich 1945; DANIELOU, J., S. J., *Le culte marial et le P.*, en *Du Manoir*, I, pp. 159-181, con amplia bibliografía sobre los autores heterodoxos.

PALAMÁS, GREGORIO. — Teólogo bizantino del s. XIV, fundador de una nueva orientación doctrinal, llamada palamismo. Nació en Constantinopla en 1269, y, después de haber ilustrado con sus virtudes los monasterios del Athos, fue elegido arzobispo de Tesalónica (Salónica), en donde murió en 1359. Según el P. Jugie, «ningún otro escritor bizantino habló mejor que él de la Todo-Santa» (*L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition orientale*, Roma 1952, p. 226). Su mariología está contenida en sus homilías marianas (PG 91 passim).

BIBL.: JUGIE, M., en *DthC*, XI, col. 1770-1772; GORDILLO, M., S. J., *L'Immacolata Conc. e lo stato di giustizia originale nella mariologia del Palamiti*, en «Virgo Immacolata», IV, pp. 170-195.

PALESTINA. — Es el país donde nació y vivió, y de donde subió al cielo María.

1. *Sobre los lugares del nacimiento y de la infancia.* En Jerusalén, cerca de la puerta oriental, se levanta la iglesia de Santa Ana (del s. XII) en el lugar donde se habría realizado el nacimiento de María. En el año 530 existía ya, cerca de la Piscina probática, una iglesia de «Dama María» probablemente erigida por Eudoxia (444-460) (v. Van der Vliet,

Sainte Marie, ou Elle est née et la Piscine Probatique, Jerusalén-París 1938). En el corazón mismo de la ciudad santa erigía Justiniano, el 10 de noviembre del 543, una iglesia a la Virgen, llamada «Santa María la Nueva» (en oposición a la antigua iglesia de la Natividad), en ruinas en el s. VIII y reconstruida en el s. XII. En el 470 fue erigido, en la región de Jericó, el monasterio y la iglesia de «Nuestra Señora la Madre de Dios de Choziba» en el «desierto» donde se dice que Joaquín pasó, en oración y ayuno, 40 días y 40 noches antes de volver con su rebaño a Jerusalén.

2. *Lugares de la maternidad divina.* A estos santuarios relativos a la infancia de María hay que añadir los dedicados a la maternidad divina. En Nazaret (v.) existe el santuario de la Anunciación erigido a finales del s. III en el lugar donde aconteció ese misterio (v. Vincent-Abel, *Bethléem, le Sanctuaire de la Nativité*, París 1914). En el s. IX existía, a una milla de Nazaret, en el lugar del Precipicio, un monasterio con la iglesia dedicada a «Santa María». Allí está emplazada actualmente la capilla del «Temblor». En el s. XIV, en 'Ain Karim (S. Juan in Montana) surgía el santuario rupestre de la Visitación (v.). La actual iglesia de la Visitación fue abierta al culto en 1946 (v. Bagatti, B., *Il Santuario della Visitazione ad Ain Karim [Montana Judaea]*, Jerusalén 1948).

A medio camino entre Jerusalén y Belén, la noble Ikelia hizo construir la iglesia de «Kathisma», de mediados del s. V, dedicada al «Reposo de la Madre de Dios» (que va ligada al «Protoevangelio de Santiago», XVII, 2), hoy destruida. Allí habría descansado la Virgen en su viaje, antes de dar a luz a Jesús. La gran basílica de la Natividad, construida por Constantino y reconstruida por Justiniano, recibía, a finales del s. VII, el nombre de «Iglesia de Santa María». Es notable una imagen de la Virgen, con dos personas arrodilladas a sus pies con este hexámetro leonino: «Virgo celestis confer solatia mestis.»

En la aldea de El-Bireh (a tres horas de camino al norte de Jerusalén, hacia Galilea) una colonia francesa dedicaba, en el s. XII,

la propia iglesia parroquial a «Santa María», que existía todavía, en gran parte, en 1914. Allí fue donde, según una tradición antigua (excluida, no obstante, por Lc. 2, 11, donde se habla de «una jornada» y no de «tres horas» de viaje), María y José se percataron de la ausencia de Jesús, de 12 años de edad.

3. *Sobre los lugares de la pasión y compasión.* Hay en P. otras iglesias que están consagradas a la Dolorosa. A lo largo del camino recorrido por Jesús hasta llegar al Gólgota se hallaban dos iglesias (hoy desaparecidas) del período carolingio: una de las monjas benedictinas, llamada «Santa María la Grande» (donde se dice que estaba la habitación en que habría estado reclusa la Virgen mientras Jesús se dirigía al Calvario), y la otra, servida por monjes benedictinos, conocida con el nombre de «Santa María de los Latinos» (a causa de la «congoja» sufrida por la Virgen). En el s. XIII existía, además, una capilla dedicada a la «congoja» de la Virgen, erigida en el lugar donde se supone que la Virgen encontró, junto con las piadosas mujeres, al Hijo cargado con la cruz. Allí construyeron una nueva iglesia los armenios católicos, a principios del s. XX. También en el Gólgota, en el conjunto de los edificios del S. Sepulcro, se veneraba en el templo de Santa María Egipciaca la imagen de la Dolorosa (ante la cual se convirtió la santa) y después (en el s. XI) la capilla de Santa María, junto con otra capilla dedicada a S. Juan (el cual había estado al pie de la cruz, con María). En el s. VII se erigió a la Virgen una iglesia cuadrangular, en la proximidad de la puerta meridional del atrio del Gólgota, en donde hoy día se ve la piedra de la unción. Fue derruida en 1009, y al restaurarla en el s. XI se la puso en relación con el embalsamamiento del cuerpo de Jesús. Esta iglesita desapareció con la reconstrucción de la amplia basílica del Santo Sepulcro, levantada por los cruzados. Actualmente los latinos tienen un altar sobre el que se yergue un busto de la Dolorosa, situado entre los dos travesaños orientales de la capilla del Calvario. Por debajo de este altar se encuentra un pedazo de peña sagrada, que fue bañada por la sangre de

Cristo. El patriarcado bizantino tiene una capilla llamada «Madre de Dios Spudei» próxima al tambor de la cúpula del Santo Sepulcro, que existía ya en 1106.

4. *Sobre los lugares del tránsito.* Entre los monasterios restaurados por Justiniano en Judea figuran también el de «Santa María en el Monte de los Olivos», fundado en el s. VII, según una leyenda del «transitus» (mientras la Virgen oraba en el Monte de los Olivos, un ángel le habría anunciado su tránsito y, como señal, le habría ofrecido una palma). La actual iglesia de la «Dormición», erigida hacia 1900, es atendida por los benedictinos de Beuron.

La iglesia de la «tumba» de la Virgen, en Getsemani, según el Typicon georgiano de la Anastasis, fue erigida por el emperador Mauricio (582-602), que impuso, por decreto, el 15 de agosto como día de la Dormición de María. Quizá después de Juvenal, Patriarca de Jerusalén, hacia la mitad del s. V existía ya en aquel tiempo un culto que tenía por objeto un antiguo sepulcro socavado en la base del Monte de los Olivos, en el valle de Josafat. Fue restaurada por Modesto, Patriarca de Jerusalén, la iglesia octogonal, con una columnata circular interna, y destruida por los persas en el 614; fue otra vez reedificada y de nuevo destruida en el s. XI, poco antes de la llegada de los cruzados a los muros de la ciudad santa. Reconstruida de nuevo por los cruzados en 1130, tomó el nombre de «Nuestra Señora de Josafat», título de la abadía benedictina construida en la parte oeste del santuario en los comienzos del reino latino. En 1187, tanto la iglesia superior como la abadía fueron derruidas por Saladino, de modo que sólo quedó la iglesia inferior.

En el s. XII los Hospitalarios construyeron la «Ecclesia Sanctae Dei Genitricis et Virginis Mariae» en el lugar llamado Haceldama.

El santuario del Carmelo se remonta al s. XIII, y constaba de una iglesita erigida por algunos ermitaños llamados «Hermanitos del Carmelo». Lo adquirieron los Carmelitas en 1766 y erigieron en él la iglesia y el convento. Otro santuario mariano se halla en el Garizín, y fue erigido por los cristianos

en tiempo del emperador Zenón en el 484. El emperador Justiniano lo circundó de muros. Hoy día, santuario y murallas están en ruinas. Entre las capillas marianas erigidas en nuestros días en varios lugares de P., pueden mencionarse la de «Nuestra Señora del Carmelo» y la de «María Reparadora» en Jerusalén, la de «Nuestra Señora del Huerto» en Outras, la de la «Anunciación» en Beit Djalal, la del «Ave María» en Ráfat, la de «Nuestra Señora de los Siete Dolores» en la Trapa de Emaús, etc.

BIBL.: VICENT-ABEL, *Jerusalem nouvelle*, París 1914-1926; MONETTI, G., S. J., *Seguitando la Vergine Madre. Pellegrinaggio spirituale mariano attraverso i misteri della vita di Maria SS. e attraverso i monumenti mariani in P.*, I. P. A. G., Rovigo 1948, 116 pp.; LACONI, M. DA, *Lugares e itinerarios marianos de P.*, en «Enc. Mar. Theotocos», pp. 151-161; ABEL, F.-M., O. F. M., *Sanctuaires Mariates en P.*, en Du Manoir, IV, pp. 853-866; BALDI, D., O. F. M., *I Santuari Mariani in Terra Santa*, en «Studi Francescani Liber Annuus», 3 (1952-1953) pp. 219-269; CAUBET ITURBE, F. L., *Jerusalén, ciudad de la Virgen María*, en «Cuad. Bibl.», 11 (1934) pp. 404-411; BALDI, D., O. F. M., *Il Santuario dell'Immacolata Concezione a Gerusalemme. Origine, storia, culto dei Francescani*, en «Antoniano», 29 (1954) pp. 523-542; SAPONARO, M., *Sulle orme di Maria*, en «Il Simbolo», XII, pp. 95-102; STROBEL, A., O. M. I., *L'autenticité du sanctuaire de l'Annonciation à Nazareth*, en «Rev. Univ. Ott.», 26 (1956) páginas 65-74; OLIVAN, A., O. F. M., *Maria nella sua terra*, Milán 1958.

PARAGUAY. — Pío XII, hablando con «el pueblo creyente del P.», decía que había sido siempre devoto de la Sede Apostólica, y «sobre todo, siempre devotísimo de Nuestra Señora, bajo cuya protección y con su ayuda había escrito las más bellas páginas de su gloriosa historia» (Cf. Bertetto, D., *Il magistero mariano di Pio XII*, Roma 1956, p. 456, n. 522).

El gobernador militar de Río de la Plata, don Pedro de Mendoza, entre los navíos de su expedición contaba también con una carabela llamada «La Concepción» (una de las Virgenes conquistadoras), destinada al servicio fluvial. Esta carabela fue acometida por una tormenta al llegar al río Paraguay y se fue a pique: la carga se perdió casi toda, excepto una imagen de la Inmaculada Concepción. El 15 de agosto de 1537, Juan de Salazar y Espinosa inauguraba la fortaleza que dio origen a la capital del P., la ciudad de la Asunción. Era necesaria una imagen de la Asunción y, a falta de ella, se tomó la de la Inmaculada Concepción que se encontraba en la carabela hundida.

De ahí la particular devoción del pueblo paraguayo a la Virgen en el misterio de su Asunción a los cielos, su patrona principal.

La primera «Reducción» misionera, fundada por los PP. Jesuitas en el P. en 1610, se llamó «Reducción de N.ª S.ª de Loreto». Casi 5.000 familias indias «paraguayas» estaban bajo el manto de protección de la Madre y Reina del Universo. Gracias a la evidente ayuda de N.ª S.ª de Loreto, como afirmaban los mismos misioneros, pudo penetrar la predicación evangélica rápidamente y con un feliz resultado aun en medio de los pueblos más feroces y más alejados, como los Guany, los Curus y los Paranas.

Cuando las «Reducciones» del P. fueron asaltadas y devastadas por los Mamelucos de S. Pablo del Brasil, los indios llevaron consigo al destierro las imágenes de Jesús y de María. El B. Roque González de Santa Cruz, mártir, llevaba siempre consigo, en sus viajes apostólicos, una imagen de la Virgen llamada «La Conquistadora», porque solía colocarla en todas las aldeas recientemente conquistadas. Había sido pintada en lienzo por el P. Rodríguez y había sido traída del Perú en 1607. Cuando el Beato fue martirizado, sus perseguidores dividieron en dos partes la imagen de Nuestra Señora. Los soldados españoles recogieron las dos partes de la imagen, las pusieron como trofeo en su bandera y la llevaron a la «Reducción» de N.ª S.ª de Itati.

Los principales santuarios marianos del P. son: 1) N.ª S.ª (Inmaculada) de Caacupé, que en 1770 daba origen al barrio de Caacupé y que es el santuario nacional del P., al que en 1940 comenzó a sustituir una grandiosa basílica: a él concurren todos los años, el 8 de diciembre, más de 120.000 peregrinos; 2) N.ª S.ª (Inmaculada) «Conquistadora», de Asunción; 3) N.ª S.ª de la Asunción de Villa Hayes; 4) N.ª S.ª (Inmaculada) de Capiata. Son también muy veneradas N.ª S.ª de Luján y N.ª S.ª de Itati (ambas en Argentina).

Pío XII, el 13 de junio de 1951, declaraba a N.ª S.ª Asunta Patrona principal de la nación y de las fuerzas armadas del P.

BIBL.: ROJAS, A. S. J., *La dévotion mariale au P. en Du Manoir*, V, París, pp. 433-440.

PASCASIO RADBERTO. — Fue abad del monasterio de Corbia y murió hacia el 865. Compuso para las monjas de Soissons un comentario al salmo «Eruclavit» (PL 120, 913). En el *De partu Virginis* (PL 120, 1367b-1386) P. R. explica en qué sentido el parto de María fue virginal. Escribió también la *Historia de ortu sanctae Mariae* (PL 30, 308-315). Dom Lambot (*L'Homélie du Ps.-Jérôme sur l'Assomption et l'Evangile de la Nativité d'après une lettre inédite d'Hincmar*, en «Riv. Bénéd.», 46 [1934] pp. 265-282) reivindicó a P. R. la célebre *Homilía sobre la Asunción* (PL 30, 126) atribuida a S. Jerónimo. En esta homilía el autor hace varias reservas sobre la Asunción corporal de María, lo que fue causa de que se retardara mucho en los siglos siguientes el desarrollo de la teología asuncionista.

PASSAGLIA, CARLOS. — Nació en 1812 en Pieve S. Carlo (Lucca). Fue primero sacerdote de la Compañía de Jesús; después, a partir de 1854, sacerdote secular, y finalmente suspenso «a divinis» por la audacia de sus ideas políticas y por su insubordinación. Murió en Turín en 1887, habiéndose retractado de sus errores. Entre sus obras está la *De immaculato Deiparae semper virginis conceptu*, en 3 vols. de 1.375 páginas bien apretadas. Es una obra monumental, pero escasa de sentido crítico.

PEDAGOGÍA. — «Para educar bien a los hijos —decía el card. Andrea Ferrari— necesitamos tres madres: nuestra madre, la Iglesia y Nuestra Señora.» La influencia de María en la educación es lealmente reconocida incluso por el pedagogo protestante Foester, en el volumen *Autoridad y libertad*. En ella se basa —según Foester— «la superioridad» de la acción educadora de la Iglesia «relativamente a toda educación que da el Estado».

La razón —base de la influencia de María en la educación de la juventud— hay que buscarla en su maternidad espiritual para con todos los hombres (v. *Maternidad espiritual*). A la madre corresponde, en efecto, por derecho natural, la educación

de los hijos. Es la madre la que, después de haber engendrado físicamente a su hijo, lo debe engendrar, por decirlo así, espiritualmente, o sea, que debe educarlo física, intelectual y moralmente para formar un hombre completo. Pero hay que reconocer que en esta su función educadora, especialmente respecto de nuestra vida espiritual, no se prescinde ni puede prescindirse de nuestra Madre celestial. María está presente de hecho, con la mente, en cada uno de sus hijos, pues los ve continuamente en Dios a todos y a cada uno; está presente con el corazón en cada uno de ellos, pues los ama en Dios; pero está presente, sobre todo, en cada uno de ellos con su acción materna, conservando (con la gracia actual de luz y de fuerza) la vida sobrenatural que nos ha dado, y desarrollándola (con la misma gracia actual) hasta que se halla transformada en vida de gloria, es decir, hasta que cada uno de sus hijos haya alcanzado la plenitud de la edad de Cristo (v. *Mediación*). Además, María se hace presente y visible por medio de la Iglesia, que también es madre nuestra espiritual, ya que la maternidad espiritual de la Iglesia no es más que una extensión, en el tiempo y en el espacio, de la maternidad espiritual de María (v. *Iglesia y María*). Es necesario, por consiguiente, o por lo menos útil, hacerse plenamente conscientes de esta acción pedagógica de María en todos y en cada uno de nosotros.

BIBL.: PENNESI, L., *Il valore della Vergine-Madre nella Educazione Cristiana*, Roma 1932, 44 pp.; VALLENTINI, E., *La P. M. di Don Bosco*, S. E. I., 1953, 70 pp.; VARIOS AUTORES, *Our Lady in Education*, Dayton 1958, VIII-208 pp.

PEDRO (S.) CANISIO. — Nació en Nimega (Holanda) en 1521 y estudió en Colonia. En 1546 ingresó en la Compañía de Jesús y en 1543 fue ordenado de sacerdote. Pasó muchos años en los centros universitarios de Ingolstadt (1549-1552) y de Viena (1552-1569). Así llegó a ser el alma de la Contrarreforma y se le definió como «el apóstol de Alemania». Publicó contra los centuriadores el poderoso volumen polémico *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta*, impreso en Ingolstadt

en 1577 y en 1583 (Cf. Bourassé, VIII, 613-1450), fruto de diligentes investigaciones y de indecible amor. «Por María —escribía— estoy dispuesto hasta dejarme estrangular por los adversarios» («Ego me adversariis etiam pro Maria iugulandum offeram»). Murió en Friburgo (Suiza) en 1597. Pío XI, en 1925, lo declaraba santo y doctor de la Iglesia. Según el card. Osio, «vix quisquam sit a quo magis fuerit [B. Virgo] illustrata». «Ha refutado a más de un centenar de adversarios de Nuestra Señora, citando en su favor a más de noventa padres y escritores de los ocho primeros siglos y utilizando cerca de 110 escritores de los tiempos posteriores» (v. Le Bachelet, en DthC, art. *Canisius*, c. 1526).

BIBL.: VOGT, P. S. J., *Mariae sacrosanctae et Deiparae Virginis Vita ex Opere maiore Sancti Canisii De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genitrice Sacrosanctae brevius comprehensa ac mensibus Iesibusque marianis accomodata*, Marietti, Turini, 1934, 232 pp.; PETRUS CANISIUS, S., *La devoción a la Santísima Virgen*, Buena Prensa, Méjico [1949] 32 pp.; ESCUDERO, J. S. J., *Canisio por la Inmaculada*, en «Miscell. Com.», 22 (1954) pp. 27-88; 327-348.

PEDRO COMESTOR. — Teólogo que nació en Troyes hacia mediados del s. XII y murió en 1179. Fue llamado «Comestor» porque, apasionado por la lectura, era un «devorador» de libros. Fue canciller y director de la escuela teológica de París entre 1169 y 1173. Dante lo recuerda en el Paraíso (XII, 134). Le pertenecen el *Sermo 59 in Assumpt.* 1 (PL 171, 627b-631a) y el *Sermo 60 in Assumpt.* 2 (PL 171, 631b-636b), erróneamente atribuido a Hildeberto de Lavardin.

Es en cambio errónea la atribución a P. C. del *Sermo in Conceptione B. Virginis* (ed. Alva y Astorga, P., en «Radii solis zeli seraphici...», Lovanii 1666, pp. 714-623).

PEDRO (S.) CRISÓLOGO. — Nació, probablemente, en Imola hacia el 380, y fue adscrito al clero de Ravena, del que fue arzobispo en el 425. Durante 25 años nutrió las almas de sus fieles con su sólida y fascinadora elocuencia, por lo que fue llamado «Crisólogo» (= palabra de oro). Murió en el 450. Benedicto XIII lo declaró Doctor de la Iglesia en 1729.

La *Colección de 176 sermones* de P. C.,

reunidos por su sucesor Félix hacia el 715 (PL 52, 183-666), es considerada como auténtica por los críticos de hoy (Cf. Laurentin-Table, pp. 131-132). Entre ellos hay una serie de nueve sermones: cinco acerca de la *Asunción* y cuatro sobre la *Encarnación* (PL 52, 575b-598d). Habla también de María en los siguientes discursos, tenidos como auténticos: 1) *Sermo 64 de Lazari resurr.* (PL 52, 380b); 2) *Sermo 75 de resurr.* (PL 52, 412bc); 3) *Sermo 77 de resurr* (PL 52, 418ab); 4) *Sermo 99 de parabola fermenti* (PL 52, 479a, sobre Eva y María).

Dom A. Olivari acaba de preparar una obra sobre *La Presencia Literaria de San Pedro Crisólogo* y la edición de sus obras para el *Corpus Christianorum* (Laurentin-Table, p. 131).

PEDRO (S.) DAMIÁN. — Nació en Ravena en 1007 e ingresó de joven en el monasterio de Fonte Avellana (diócesis de Gubbio). Creado por Esteban IX (1054-1058) cardenal obispo de Ostia, se dedicó con ardor, como tiempo atrás, a la reforma del clero. Murió en Faenza el 22 de febrero de 1072.

Son auténticos: 1) el *Sermo 61 Nativit. Domini* (PL 144, 846a-848a), erróneamente atribuido a Nicolás de Claraval; 2) el *Sermo 63 de S. Johanne*, sobre la maternidad espiritual de María Santísima (PL 144, 857d-861b = 145, 1150), erróneamente atribuido también a Nicolás de Claraval. Son, en cambio, apócrifos otros discursos atribuidos a S. Pedro Damían y que pertenecen a Nicolás de Claraval (v.).

Son auténticos los *Himnos n. 44-61* (PL 145, 933cd-939b) y el *Himno n. 6* (PL 145, 939b-940d). Es también auténtico el *Paracterium* (PL 145, 940d-941a) (v. Wilmart, A., *Le recueil des poèmes et prières de saint Pierre Damien*, en «Rev. Bénéd.», 41 [1929] pp. 342-357).

BIBL.: BALDASSARRI, S., *La mariologia in S. P. D.*, en «Scuola Catt.», 61 (1933) pp. 304-312.

PEDRO (S.) DE ALEJANDRÍA. — Fue obispo de Alejandría a partir del 300. Murió mártir en el 311. En su *Ex libro de Deitate*, hablando de la concepción virginal y de

la perpetua virginidad de María, llama a la Virgen «gloriosa Nuestra Señora» y usa la expresión «siempre virgen» (PG 18, 511a; Fragm. VII, PG 518b).

PEDRO DE ARGOS. — Obispo del s. IX. Tiene una interesante *Oratio in Conceptionem S. Annae quando concepit sanctam Dei Genitricem* (PG 104, 1351a-1366a), en la cual enseña abiertamente la Inmaculada Concepción de María «flor de la humanidad».

BIBL.: CHEVALIER, en *Répertoire de Sources Historiques*, II, col. 3688; Acta SS. Bolland. mail 1, 428.

PEDRO DE CAPUA. — Fue maestro durante muchos años en París, donde compuso, en 1201-1202, su *Summa Theologica* (todavía inédita), dedicada a Gauthier, arzobispo de Palermo. Se halla en los códices Vat. Lat. 4296, 4303, 4304. En ella habla de cinco fiestas marianas (la Natividad, la Octava de la Navidad, la Purificación, Santa María ad Martyres, la Asunción).

BIBL.: MAROCCO, G., S. D. B., *Nuovi elementi sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «Marianum», 12 (1950) pp. 435-436.

PEDRO DE CELLE. — Abad benedictino, muerto en 1183. Dejó algunos discursos sobre María (PL 202, 674, 848-873).

PEDRO DE COMPOSTELA. — Se trata de Pedro Pelagio, dominico, destinado como lector al convento de Compostela en 1280 y en 1299. Compuso la obra *De consolatione rationis*, dedicada a Berengario II, obispo de Compostela hacia 1317. En este libro, compuesto en el primer cuarto del s. XIV, P. de C. enseña que María «en la misma infusión del alma [al cuerpo] gozó de la plenitud de todas las gracias» (*De consolatione rationis libri duo*, ed. P. Blanco Soto, en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», VIII, 4, Münster i. W. 1912). Por tanto, esta obra ha sido erróneamente atribuida a Pedro de Micha (Cf. Pérez, I. C., *El primer escolástico que propugnó el privilegio inmaculista de María fue un español*, en «Ilustr. del Clero», 32 [1939] pp. 17-20; 57-63; 60-90).

BIBL.: MODRIC, L., O. F. M., *De Petro Compostellano qui primus assertor Immaculatae Conceptionis dicitur*, en «Antonianum», 29 (1954) pp. 563-572.

PEDRO DE SICILIA. — Historiador, al parecer, del s. IX. En su *Historia utilis et refutatio atque eversio haereseos Manichaeorum* (PG 104, 1239a-1304c) refuta los errores de los maniqueos contra la maternidad divina, y tiene buenos elementos sobre la maternidad espiritual (1283b-1284c), sobre la mediación y sobre la Inmaculada (1291d-1292d). Otros elementos se hallan también en el *Sermo II adversus Manichaeos, qui non confitentur benedictae prae omnibus semperque Virginis Dominae nostrae, proprie vereque Deiparae dignitatem...* (1131a-1346b).

BIBL.: DhC, XII, 2045.

PEDRO EL PINTOR. — Murió entre fines del s. XI y principios del XII. Le pertenece el *Liber de sacra Eucharistia* (PL 171, 1193b-1212d, donde se habla de María y la Eucaristía (1199b-1201a = PL 207, 1138c y 1141, Pseudo-Pedro de Blois). Cf. Aman, E., DhC, XII, 2037.

PEDRO EL VENERABLE. — Fue el noveno abad de Cluny, donde murió en 1156, en el día de Navidad, tal como lo había deseado, debido a su devoción al misterio del nacimiento de Cristo de la Virgen. Prescribió la celebración diaria de una misa en el altar de Nuestra Señora; que se cantasen todos los días, en la enfermería, las Horas (Oficio) de la Virgen, y, en fin, que en la procesión de la Asunción y en las grandes fiestas se cantase la «Salve Regina». Motivo de estos mandatos: «el amor supremo e inmenso que toda criatura racional, y con todos los medios de que pueda razonablemente disponer, debe rendir, después de al Autor de todos los bienes, a Aquella que fue la madre del Autor de todos los bienes» (*Statuta*, 76, PL 189, 1048; ibid., 54, 1040; 60, 1041). Dejó varias prosas, antifonas y responsorios marianos (PL 189, 1019; Wilmart, A., en «Rev. Bénéd.», 55 [1939] pp. 65-69).

Niega en María la visión beatífica durante la vida terrena, la omnisciencia y los carismas de los apóstoles. «La piedad y la devoción a la Virgen —dice— no debe ir más

allá de la regla de la fe» (*Epist.* III, 7, PL 189, 184).

BIBL.: LECLERCQ, J., *Pierre le Vénérable, Saint Wandrille* 1946, pp. 219-222; ibid., pp. 13, 309, 337.

PEDRO LOMBARDO. — Nació en Lummello (Novara) hacia fines del s. XI, y en 1159 fue elegido obispo de París; murió al año siguiente. Fue llamado «Magister Sententiarum». A partir de 1140 enseñó en la Escuela catedral de París. Sus «Libri Quatuor Sententiarum», en los cuales habla repetidas veces de Nuestra Señora, fueron el texto base de todas las escuelas teológicas hasta el s. XVI, y fueron comentados por los más grandes doctores escolásticos.

Pertenecen a P. L. el *Sermo 55 in festo Annunt.* (PL 171, 605b-610d), el *Sermo 57 in festo Purific.* y el *Sermo 58 de eodem* (PL 171, 615c-627b). Cf. Hauréau, B., *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 1 (1890) pp. 69-219; De Gellink, J., en DhC, XII, 1961.

PEPIN, GUILLERMO, O. P. — Ingresó de muy joven en la orden dominicana y llegó a ser célebre orador. Recorrió Francia y entre sus oyentes tuvo también al rey Francisco I, que lo estimaba muchísimo. Murió el 18 de enero de 1533, dejando entre sus escritos oratorios dos obras marianas: el *Rosarium Aureum Mysticum* (colección de 55 discursos correspondientes a las 55 cuentas del Rosario, ordenados en cinco décadas, divididas entre sí por cinco discursos sobre la pasión de Cristo) y el *Salutate Mariam* (colección de siete discursos sobre la excelencia, los privilegios y los beneficios del Rosario). La primera edición de esta obrita salió a luz en 1513. Fue nuevamente publicada, junto con el *Rosarium Aureum*, en 1519. Al final del «Prólogo», P. hace esta advertencia al lector: «Si consideras con diligencia la primera palabra de cada uno de los pequeños capítulos, verás, al final, que de ellos resulta este nombre: *Pepinius*, es el mío: Pepin, y quiera Dios que sea escrito en el Libro de la Vida.» Las siete palabras con las que comienzan los siete discursos de P. son: *Praeclarissima, Inviolata, Plurimum, Inductores, Nimio, Vir-*

tus, *Saluberrima* (Cf. Edic. 1519, Parisiis, Chevallon, pp. 2, 5, 8, 10, 12, 15, 18).

BIBL.: POLESTRA, G., O. P., *Il «Salutate Mariam» di Guglielmo Pepin, O. P.* Obrita sobre la devoción y Cofradía del Rosario; traducida al italiano y enriquecida con notas ilustrativas. Ed. «Il Rosario», Florencia 1950.

PÉREZ, NAZARIO. — Nació en Palencia el 12 de enero de 1877. Siendo joven aún ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en Carrión, donde murió el 26 de abril de 1952 con una santa muerte, después de haber llevado una santa vida en diferentes residencias de la Orden. Fue devotísimo de María, de cuyas glorias se mostró apóstol incansable. Al fin de su vida pudo verificarse lo que de joven escribió de sí a manera de epitafio: «Siervo y cantor de María. — Ninguna otra cosa supo — cantar en toda su vida.»

Toda su labor como confesor, como organizador y como escritor fue orientada en el sentido de inculcar en las almas la devoción mariana según el espíritu de San Luis M. Grignon de Monfort.

Colaboró en varias revistas, como *El Mensajero del Corazón de Jesús*, *El Mensajero de María Reina de los Corazones*, *Estrella del Mar*, *Sal Terrae*, *El Pilar*, etc., y toda esa colaboración dio origen a la composición de numerosos opúsculos y algunas obras voluminosas que fue publicando a lo largo de su vida, como *El Secreto de María* (1910), traducción del original francés y primera de sus publicaciones; *Vida Mariana o Exposición de la Perfecta Consagración a la Santísima Virgen* (1910); *Maravillas de las Tres Avemarías* (1911); *Sufrimientos, Grandeza y Poder del Corazón de María en el Calvario* (1912), «de lo mejor que escribió el P. Nazario: sólido, ungido, erudito»; *Magnificat meditado* (1916), traducido al holandés en 1923; *La esclavitud según los antiguos ascetas españoles; Flores de Mayo; Apuntes históricos sobre la devoción a la Virgen del Pilar; Al reinado del Corazón de Jesús por María, Reina de los Corazones* (todos éstos de 1929 a 1931); *Antología Mariana*, t. I (prosa) 1936, t. II (verso) 1931; *María Esperanza de la Iglesia* (1945); *Historia Mariana de España*, obra dividida en

diez libros en los que recoge las gestas marianas del pueblo español, agrupadas en cinco volúmenes en 4.º menor (1940-1946); aunque los testimonios en que se basa no siempre están depurados por el rigor de una sana crítica, son considerados por el autor como «utilizables para probar de algún modo el amor del pueblo a su Reina y Madre»; *Mariología popular*, que primero fue publicándose en la revista «Estrella del Mar» y consta de cinco libros: 1.º, *María en la mente divina*; 2.º, *María en la tierra*; 3.º, *María en la gloria*; 4.º, *María en la Iglesia*; 5.º, *María en las almas*. Murió el autor sin preparar el libro cuarto. Los dos primeros aparecieron en un volumen de 392 páginas en 1949. El tercero y el quinto quedaban ya preparados para la imprenta al morir el autor.

Entre los artículos de revistas que no llegaron a publicarse por separado merecen especial mención los publicados en el curso de muchos años en *El Mensajero de María Reina de los Corazones*. Forman estas tres series: 1.ª, *Ideas de la Verdadera Devoción o Esclavitud en los Santos Padres y escritores eclesiásticos*; 2.ª, *Estudios directos sobre el Tratado de la Verdadera Devoción*, de los que dice su biógrafo que no cree que se hayan hecho otros más completos sobre la materia; 3.ª, *María en las almas*, que luego fue aprovechado por el autor para formar el libro quinto de su *Mariología popular*.

Finalmente debe consignarse aquí la *Biblioteca Mariana Popular Patriótica*, que comenzó a publicar en 1936, poco después de iniciarse la cruzada española de liberación. Del vasto plan que se propuso sólo llegó a publicar siete opúsculos sobre varios temas comprendidos en el título general de la serie A), *La Madre de Dios Capitana de los Ejércitos Españoles*.

BIBL.: CAMILO M.ª ABAD, S. J., *El R. P. Nazario Pérez de la Compañía de Jesús, una vida totalmente consagrada a Nuestra Señora* (Ed. «Sal Terrae»), Santander 1954.

PÉREZ DE VALENCIA, SANTIAGO. — Nació en Ayora (Valencia) hacia el a. 1408, y en 1436 ingresó en la orden agustiniana en Valencia. Desde 1459 a 1479 fue profesor de teología dogmática en la universidad

de Valencia. En 1468 fue elegido obispo cristopolitano y auxiliar de Valencia (cuyo arzobispo era entonces el cardenal Rodrigo Borja, después papa con el nombre de Alejandro VI). Murió en olor de santidad el 30 de agosto de 1490. Entre sus escritos, impresos en un volumen en 1507-1521, está también un interesante comentario al *Canticum Virginis Mariae*, equivalente a un tratado de mariología.

BIBL.: LUIS SUÁREZ, P., C. M. F., *Jacobi Pérez de Valentia in Magnificat Commentarium*, en «Eph. Mar.», 8 (1958) pp. 473-487.

PERRONE, JUAN. — Nació en Chieri, en 1794, y se graduó en teología en Turín, y en 1815 entró en la Compañía de Jesús. Fue profesor y rector (1853-1855) del Colegio romano, Consultor de varias congregaciones y teólogo del concilio Vaticano I. Murió en Roma en 1876. Además de las *Praelectiones Theologiae dogmaticae* (9 vols. y 20 ediciones) dejó el *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu. An dogmatico decreto definitur possit disquisitio theologica*, Roma 1847, que tuvo grandísima influencia en la definición dogmática («Deus omnipotens»).

BIBL.: P. JULIUS A NEMBRO, O. F. M. Cap., G. P., S. J., *La definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione*. Tesis para la licenciatura en teología presentada en 1959-60 en la Pont. Univ. Gregoriana.

PERÚ. — 1. *En la época de la conquista* (1529-1550). El conquistador del P., marqués don Francisco Pizarro, al fundar, el 18 de enero de 1535, en nombre de Carlos V, la ciudad de Lima, ponía con sus manos la primera piedra de la iglesia dedicándola a N.ª S.ª de la Asunción, erigida después en catedral por Paulo III el 14 de mayo de 1541 (Cf. Tobar, M., *Apuntes para la historia eclesidística del P.*, Lima 1873). En la fiesta de la Asunción tomaba parte el gobierno con todas las autoridades (Portal, J., *Lima religiosa*, Lima 1924). La cuñada de Pizarro, doña Inés Muñoz, la primera mujer española que arribó al P., fundó el célebre monasterio de la Concepción en Lima, y ella misma, viuda por segunda vez, fue su primera novicia.

En mayo de 1536, después de ocho meses de lucha por la posesión de Cuzco —la an-

tigua capital del vasto imperio de los incas—, los españoles, mandados por Hernando Pizarro, y asediados por las tropas del inca Mauco, se vieron forzados a atrincherarse bajo los muros de un edificio cubierto de paja (llamado Suntur-Huasi = Casa del Gobierno) encomendándose fervorosamente al Señor, a Nuestra Señora y al señor Santiago. Los indios decidieron incendiarlo. Al llegar el momento previsto, se lanzaron al asalto y arrojaron teas inflamadas sobre el techo. Mas he aquí que, encima del mismo, suspendida en el aire, vieron a una maravillosa Señora con un Niño en los brazos en ademán de apagar el fuego repetidas veces. Atemorizados los indios, se dieron a la fuga. El hecho fue narrado, con algunas variantes accidentales, por el inca Garcilaso, basado en testigos oculares y contemporáneos, en sus *Comentarios Reales*; por Prescott en la *Historia de la conquista del P.* (L. III, c. 10). El edificio (la Casa del Gobierno) sobre cuyo techo se dignó aparecer Nuestra Señora se convirtió en oratorio llamado «Capilla del Triunfo». En 1538 sirvió de catedral —la primera Sede episcopal del P.— hasta que se construyó una nueva, dedicada a la Asunción. En el altar mayor se puso una imagen de «N.ª S.ª del Descenso o del Triunfo» y en la fachada dos inscripciones recuerdan la prodigiosa aparición.

El 15 de agosto de 1539, Gómez de Alvarado fundaba la ciudad de Huánuco y le daba por principal Patrona a la Virgen Asunta (Cf. Richter, F., O. F. M., *El culto de la Asunción en el P.*, en «Actas del Congreso Asuncionista Franciscano de América Latina», Buenos Aires 1949, p. 136).

Asimismo, el 15 de agosto de 1540, García Manuel de Carbajal fundaba la ciudad de Arequipa, que se ha distinguido siempre por su devoción a la Virgen Asunta. En efecto, el Capítulo la declaró oficialmente Patrona de la ciudad. También la catedral, el episcopado y el seminario la eligieron por Patrona, festejándola solemnemente cada año (Cf. Benavente, V. N., *Historia sintética de Arequipa*; Richter, I. c., p. 134).

En 1547, el cacique de Lunahuana (departamento de Lima), don Jerónimo Acoasca, movido por su devoción a la Virgen Asunta,

«hacia donación de un vasto huerto del valor de 500 pesos de oro a la iglesia de N.ª S.ª del Reposo; donación que él hacía espontáneamente para el servicio de Dios y de su bendita Madre...» (*Registro 14 del Archivo Conventual de Lima*, doc. n. 1; Cf. Richter, l. c., pp. 139-140).

Dos departamentos del P. tomaron el nombre de la Virgen: el de «Loreto» y el de la «Madre de Dios». Y en el alma de los indios de tal manera se asentó la devoción a la Virgen, que uno de sus historiadores, el inca Garcilaso, sintió necesidad de hacer hincapié en el hecho de que los indios «no satisfechos con oír a los sacerdotes dar nombres latinos o españoles a la Virgen, se esforzaban por traducirlos a su lenguaje. Ellos la llamaban «Mammancic», que significa «Nuestra Señora y nuestra Madre»; «Coya», Reina; «Nusta», Princesa de sangre real; «Huchanac», la sin pecado; «Diospa Maman», Madre de Dios, y otros de este género.

2. *En la época colonial* (1550-1821). En los casi trescientos años de la época colonial de los virreyes españoles, la historia del P. continúa manifestándose abiertamente mariana, debido, sobre todo, a la labor de los misioneros franciscanos, agustinos y jesuitas. La piedad mariana del P. rivalizaba con la de España. De ello son indicio elocuente las numerosas cofradías, los numerosos santuarios marianos, los particulares homenajes tributados a la Virgen, etc.

El 2 de febrero de 1619, el Consejo Académico de la universidad de S. Marcos de Lima —la primera y más célebre de todo el continente, fundada en 1551— juraba defender el misterio de la Inmaculada Concepción.

La misma universidad de Lima acostumbraba conferir los grados académicos ante el altar de N.ª S.ª de la Antigua.

La primera «Reducción» del P. fue fundada por los Jesuitas en 1638 y fue puesta bajo la protección de la Inmaculada Concepción. Al multiplicarse más tarde las «reducciones» se multiplicaron también los títulos marianos de las mismas.

Los principales santuarios marianos del P., cuyas imágenes han sido solemnemente

coronadas, son: 1) N.ª S.ª de la Merced de Lima (1924); 2) N.ª S.ª del Rosario de Lima (1927); 3) N.ª S.ª de Belén de Cuzco (1933); 4) N.ª S.ª de los Dolores, llamada la Napolitana, de Arequipa (1940); 5) N.ª S.ª de la Puerta de Otuzco (1943); 6) N.ª S.ª de Cocharcas de Apurímac (1947); 7) N.ª S.ª de los Carmelitas de la Legua de Callao (1951); 8) N.ª S.ª del Milagro de Lima (1953); 9) N.ª S.ª de Guadalupe de Pacasmayo (1954). A éstos se pueden añadir los santuarios de N.ª S.ª de los Desamparados de Lima; N.ª S.ª de Copacabana, célebre por haber emitido sudor, venerada desde 1591, en la catedral de Lima y después en una iglesia propia sita en el barrio de San Lázaro; N.ª S.ª de los Dolores de Catamarca; N.ª S.ª del Arco del barrio de S. Miguel de Pallaques; N.ª S.ª del Socorro del puerto de Huanchaco en Trujillo; N.ª S.ª de la Misericordia de Ica, que el 10 de septiembre de 1710 sudó milagrosamente y apareció mucho más hermosa; N.ª S.ª de Huambalpa; N.ª S.ª de Socos; N.ª S.ª de la Candelaria de Caima en Arequipa; N.ª S.ª de Chapi; N.ª S.ª de Characato, que en 1688, después de las plagas de los fieles sedientos, hizo brotar inmediatamente una fuente de agua; N.ª S.ª del Descenso o del Triunfo de Cuzco; N.ª S.ª de Alta Gracia de Marcaconga; N.ª S.ª del Rosario de Pomata; N.ª S.ª de la Asunción de Juli; N.ª S.ª del Rosario en la prov. de Carabaya; N.ª S.ª de la Presentación de Coata y N.ª S.ª del Morro Solar.

3. *En la guerra por la independencia* (1820-1824). En 1820, la ciudad de Trujillo proclamaba su independencia de la dominación española. En esta solemne ocasión, todas las personalidades destacadas de la ciudad, reunidas en el Palacio Municipal, juraron «defender la religión católica, apostólica y romana, la pureza de Santa María Nuestra Señora en el primer instante de su Concepción, y la Patria, hasta la última gota de su sangre».

Con decreto del 22 de septiembre de 1823, el primer Congreso declaraba a N.ª S.ª de la Merced Patrona de los ejércitos del P. Desde aquel año en adelante el 24 de septiembre, fiesta de N.ª S.ª de la Merced, fue considerado como fiesta nacional.

La independencia del P. y de la América del Sur fue decidida en la célebre batalla de Ayacucho. Los generales estaban indecisos entre atacar o no atacar. El general La Mar, jefe de la división peruana, se dirigió con fervor a la Inmaculada en la vigilia de su fiesta y de Ella le vino tal firmeza y tal fe en la victoria que se vio libre de toda duda. Así fue como, el 9 de diciembre de 1824, se decidieron el general Sucre y su Consejo a dar la orden de ataque. La victoria fue completa: el P. era independiente. Para conmemorar el acontecimiento el Gobierno peruano decretaba la celebración anual de la fiesta de la Inmaculada en la catedral de Lima. La misma fiesta debía tener lugar en las capitales de los departamentos, de las provincias y de los distritos.

4. *En el período republicano*. La devoción a María en la república peruana no ha languidecido jamás. Su bandera nacional es testigo de la devoción mariana de los peruanos en el santuario de N.ª S.ª del Pilar de Zaragoza, en España; en el de Luján, en Argentina, y en el de la Inmaculada de Lourdes, en Francia, adonde fue enviada por el Cónsul General del P. en Burdeos, don Pedro Garezón, último comandante del navío «Huascar» en la batalla de Angamos.

En 1904, con ocasión del 50.º de la definición de la Inmaculada Concepción, todas las ciudades del P. celebraron solemnes manifestaciones.

En 1924, con ocasión del I Centenario de la proclamación de N.ª S.ª de la Merced de Lima por Patrona de los ejércitos del P., la imagen de la Merced de Lima fue solemnemente coronada en nombre y con la autoridad de la S. Sede, y tanto el ejército como la marina de la república ofrecieron a su celestial Patrona un cetro de oro.

En 1954, con ocasión del Año Mariano, se celebraba en Lima un Congreso Eucarístico-Mariano.

BIBL.: VARGAS UGARTE, R., S. J., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, 3.ª ed., 2 vols., Madrid 1956; P. SEVERINO DE SANTA TERESA, O. C. D., *Virgenes conquistadoras que Santa Teresa envió a América*, *Victoria* 1951, pp. 325-350; BARTRA, E., S. J., *La devoción mariale au P.*, en Du Manoir, V., París 1958, páginas 441-462.

PILAR (N.ª S.ª DEL). — Santuario nacional español e hispanoamericano. «De todos los templos e imágenes de la Virgen María célebres en España y en el mundo todo, los más antiguos son seguramente la capilla y la imagen de N.ª S.ª del Pilar de Zaragoza.» La tradición dice que la misma Virgen vino en carne mortal a Zaragoza y entregó al apóstol Santiago una imagen suya que se perpetuaría en el correr de los siglos. Los documentos que se poseen sobre esta veneranda tradición se remontan al siglo XII. En este santuario se conservan dos bombas de gran tamaño que cayeron sobre él durante la Cruzada Española de 1936. Minuciosamente examinadas, y comprobado que nada les faltaba, se sacó la conclusión de que no habían estallado por puro milagro.

Todas las naciones hispanoamericanas están representadas en este templo por medio de sus banderas colocadas en los muros del mismo (v. *España*). La afluencia de público no es para descrita. Cada media hora se suceden las misas en el altar de la capilla que ocupa la Virgen. Todas ellas muy concurridas. Dos monaguillos se turnan llevando parvulillos (algunos casi recién nacidos) en brazos al trono de María. Los ponen en contacto con la Divina Señora y se los devuelven a sus dueños. El fervor es indescribible. Todo invita allí a la oración: aquellos atardeceres tan silenciosos a las orillas del Ebro se prestan a maravilla para escuchar la voz de Nuestra Señora que habla al corazón desde el santuario más celebrado del mundo. «Jacobo, siervo del Altísimo, bendito seas de su diestra, y él os llene de su divina gracia.» Estas palabras repite María a todo el que llega a Zaragoza. El que allí va sale realmente con la impresión de que aquella tierra fue escogida y bendecida por la Reina del cielo.

BIBL.: GUTIÉRREZ LASANTA, F., *Nueva Apología Hispánica de la Virgen del Pilar, Reina y Patrona de la Hispanidad*, Zaragoza 1957.

PÍO XII. — Puede llamarsele «el Papa de la Virgen», por antonomasia. Ya desde la infancia fue devotísimo de Ella, y siendo joven de dieciocho años (13 de diciembre de 1894) se alistaba en la «Congr. Mariana». En el bautismo, al nombre de Eugenio se

le añadió el de María (sábado, 4 de marzo de 1876); celebró su primera misa ante la «Salus Populi Romani» de Santa María la Mayor (3 de abril de 1899); hizo su primer discurso, siendo sacerdote, sobre Nuestra Señora; fue consagrado obispo en el mismo día en que se aparecía la Nuestra Señora a los tres pastorcitos de Fátima (17 de mayo de 1917); se le anunció su elevación a la púrpura en la vigilia de la Inmaculada (7 de diciembre de 1929; cuando fue elegido pontífice, el 2 de marzo de 1939, al tomar en sus manos el timón de la navicilla de Pedro, confiaba su pontificado a la «Estrella del mar».

Los actos marianos más memorables de su pontificado son: 1) la consagración de la Iglesia y de todo el género humano al Corazón Inmaculado de María (31 de octubre de 1942); 2) la solemne definición del dogma de la Asunción de la Virgen SS., en alma y cuerpo, a la gloria del cielo (1.º de noviembre de 1950); 3) la promulgación del «Año Mariano» con ocasión del I Centenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción (8 de septiembre de 1953); 4) la solemne institución de la fiesta de «María Reina» como coronamiento del Año Mariano (1.º de noviembre de 1954). Se puso enfermo en la 1.ª dominica de octubre, fiesta de N.ª S.ª del Rosario (5 de octubre de 1958) y expiraba, con el Rosario en las manos, el 9 de octubre.

En los veinte años de su glorioso pontificado, Pío XII publicó cerca de 400 documentos marianos, entre los cuales está la Constitución Apostólica «Munificentissimus Deus» (v.) para la definición de la Asunción; 2 Cartas Encíclicas: la «Fulgens Corona» (v.) del 8 de septiembre de 1953 y «Ad coeli Reginam» (v.) del 11 de octubre de 1954; 6 Cartas Encíclicas: «Saeculo exeunte» del 13 de junio de 1940; «Communium interpretes» del 15 de abril de 1945; «Deiparae Virginis» del 1.º de mayo de 1946; «Auspicia quaedam» del 1.º de mayo de 1948; «Orientales Ecclesiae» del 15 de diciembre de 1952; «Ad Sinarum gentem» del 7 de octubre de 1954; 217 Cartas Apostólicas, 6 Cartas, 59 Alocuciones; 35 Radiomensajes. Existen también cerca de 400 do-

cumentos en los que se hallan alusiones, más o menos notables, a la Virgen y a su devoción.

BIBL.: BERTETO, D., S. D. B., *Il Magistero Mariano di Pio XII*, ed. Paulinas, 1956, 1015 pp.; ID., *La Meditazione celeste di Maria nel magistero di Sua Santità Pio XII*, en «Euntes Docete», 9 (1956) pp. 134-159; BOGAERTS, A. M., O. P., *Paus Pius XII en O. L. Vrouw*, Amberes-West 1957, 409 pp.; ROSCHINI, G., *Pio XII «il Papa de la Madonna»*, en «Marianum», 20 (1958) pp. 313-335; FÁBREGA, I. M., C. M. F., *Doctrina mariológica de Pio XII*, en «Eph. Mar.», 9 (1959) pp. 9-50; SILVA, B. C. DA, C. M., *Pio XII, o Papa mariano*, en «Rev. Ecl. Brasil.», 1958, pp. 889-97; TORRES, I., C. M. F., *Sentido mariano de Pio XII*, en «Ilustr. del Clero», pp. 399-402; BALIĆ, C. O. F. M., *De Mariologia Pii Papae XII*, en «Divinitas», 3 (1959) páginas 670-700.

PLEGARIAS MARIANAS. — 1. *En Oriente.* La primera y fundamental plegaria a María es el «Saludo angélico», o sea, el «Ave María» (Lc. 1, 28; 1, 42 y 45). Es la plegaria mariana por excelencia, que se propagó rápidamente (v. *Ave María*). Las demás plegarias que la sigan no harán más que propagarla y continuarla. A ella siguió, en Oriente, la antifona mariana (la más antigua que se sepa, s. III) «Sub tuum praesidium...» (v.), que ha sido más tarde incorporada, como el *Ave María* (antes de finales del s. VII), a la liturgia romana (como lo atestigua el Responsorial de Compiègne, de fines del s. IX; PL 78, 799d). Los primeros oradores griegos dieron forma literaria a sus elogios y a sus apóstrofes a la Virgen basándose en el saludo del ángel y de Santa Isabel. Así hacía, por ejemplo, en el s. IV, S. Gregorio de Nisa en una homilía que se le atribuye (PG 62, 765), y, en los comienzos del s. V, Severiano de Gábalá, el cual afirma que María «todos los días oye a todos decir: Bienaventurada» (*De mundi creatione*, VI, PG 56, 497), y, en el mismo s. V, S. Nilo de Ancira, el cual atestigua: «En toda nación y en toda lengua, Santa María es llamada bienaventurada, celebrada, exaltada y bendecida» (*Epist.* II, 180, PG 79, 293a). También la homilía pronunciada en Éfeso en el 431 (erróneamente atribuida a S. Cirilo de Alejandría) comienza con este saludo: «Te saludamos, oh María, Madre de Dios, tesoro precioso de todo el universo, lámpara inextinguible...» (*Homil.* IV, PG 77, 992). Y así dice Proclo de Constantinopla: «¡Vencremos igualmente a Ma-

ría!... Digámosle: Tú eres bendita entre las mujeres; Tú, la única que has traído remedio a la tristeza de Eva» (Ps.-Chrisostomus, *In Annuntiat.*, PG 50, 795-6). Otro tanto han hecho Teodoro de Ancira, Hesiquio de Jerusalén, Basilio de Seleucia y Crisipo de Jerusalén (v. Barré, H., *Les premières prières...*, pp. 128-131, v. bibl.). La más bella plegaria mariana de Oriente es sin duda el célebre himno *Acátisto* (v.), acaso de S. Román el Melodioso.

2. *En Occidente.* El Occidente sigue en esto con discreto retraso al Oriente. Los indicios más antiguos, en Occidente, de plegaria (o germen de plegaria) a María pueden encontrarse en los grafitos recientemente descubiertos en las excavaciones de las grutas vaticanas, junto a la tumba de S. Pedro. Adosado al muro (el muro Rojo), en inmediata vecindad con la «Memoria» del Príncipe de los apóstoles, se ha descubierto otro muro (el llamado muro g), en el cual han aparecido innumerables «grafitos», anteriores, con toda probabilidad, al a. 315. En ellos se invoca a Dios, Uno y Trino, a Cristo y a María. El nombre de la madre de Dios se asocia constantemente en dichos grafitos al nombre de Cristo, y, a veces, se junta a ambos el nombre de Pedro. Hay también un grafito que presenta los nombres de Cristo, de María y de Pedro unidos entre sí y coronados por la aclamación de victoria: «NICA»: lo que revela un culto común (de veneración y de invocación) de Cristo, de María y de Pedro, por parte de los fieles de Roma, con anterioridad al a. 315. En los sobredichos «grafitos», la plegaria a María (como a Cristo) está sintetizada en una sola y elocuentísima palabra: «María» (Cf. «L'Osserv. Rom.», 19 marzo 1959; Guarducci Margherita, *La tomba di Pietro. Notizie antiche e nuove scoperte*, Ed. Studium, Roma 1959, pp. 87 ss.).

En los poetas latinos se hallan bellas oraciones a María, por ejemplo, en S. Paulino de Nola (*Carmen*, VI, 118-123 y 151-158; PL 61, 444-5), en Sedulio (*Carmen Paschale*, II, 63-69, PL 19, 599a-600a y 599b), en Venancio Fortunato (*Miscell.* VIII, 4, PL 88, 265), etc. Otras oraciones se hallan en varios discursos (Cf. Barré, I. c., pp. 138-141).

Es digna de relieve la plegaria en las inscripciones halladas entre las ruinas de algunas basílicas cristianas de África: «Sancta Maria, aiuba nos» (Cf. Diehl, *Inscriptiones Latinae christianae veteres*, Berlín 1925, t. I, p. 458, n. 2362). Y no es menos bella la fervorosa plegaria dirigida a la Virgen por San Ildelfonso de Toledo (*De virginitate perpetua beatae Mariae*, c. 1, PL 96, 58a-59b; c. 12, PL 96, 105-106b 5). Varias oraciones marianas se hallan en la liturgia romana, en la mozárabe, en Francia y en las islas británicas. En la segunda mitad del s. VIII, y acaso antes, se abre, puede decirse, una fuente perenne de P. M., hasta las clásicas plegarias de S. Anselmo (v.), de Eadmero (v.), de S. Alfonso M. de Ligorio (v.), de Pío XII, etcétera.

BIBL.: PAZZAGLIA, L., O. S. M., *Freshiere a Maria*, Torino, Berruti, s. d.; BARRÉ, H., *Les premières prières mariales de l'Occident*, en «Marianum», 21 (1959) páginas 128-173.

POLONIA. — También en esta nación existe la costumbre, desde hace varios siglos, de invocar a la Virgen como «Reina de P.». El primer monumento de la literatura polaca es el himno *Bogurodzica* (= Madre de Dios), compuesto por S. Adalberto Mártir (a finales del s. X), apóstol de P. Este espléndido cántico comienza y acaba con una invocación a la Virgen. Desde los tiempos más remotos se cantó este himno en las iglesias y en las casas. Fue también el primer himno nacional, y hasta el s. XVI lo cantaban los guerreros polacos antes de las batallas. Sólo hacia el s. XVI cayó en desuso bajo el influjo del protestantismo, y también a causa de los arcaísmos que contenía. Se cree que fue cantado por última vez, antes de la batalla de Chochim, el 28 de septiembre de 1621, en la cual el ejército polaco, compuesto de sesenta mil hombres, derrotó a 400.000 turcos. En el momento más crítico de la batalla se vio a la Virgen Santísima con el Niño Jesús en los brazos y a sus pies a S. Estanislao de Kostka que oraba por la victoria del ejército polaco. En nuestros días todavía se canta este himno todos los domingos en la iglesia catedral de Gniezno (sede principal de P.) delante de la tumba de S. Adalberto, y en la catedral de

Plock, durante el mes de mayo. Muchos otros himnos marianos, popularísimos, se oyen cantar por doquier. Los mejores poetas polacos han cantado a María, comenzando por el más grande de ellos, Adán Mickiewicz. La historia del culto mariano en P. está toda ella estrechamente ligada con la historia nacional: «Tú —así canta una poesía popular— has armado a tu pueblo para la guerra, Tú has rechazado las fuerzas del Islam, Tú has humillado a los turcos presuntuosos, Tú nos has protegido bajo tu manto. Defiende, oh poderosa Virgen, a tu reino. ¡No te olvides de que eres nuestra Reina!»

El Rosario introducido en P. por los PP. Dominicos se difundió rápidamente por todo el reino. También el escapulario, en especial el del Carmen, se difundió rápidamente. Sobre el pecho del célebre general polaco Estanislao Zolkiewski, gran canciller de la corona, caído heroicamente en 1620 en Cecora ante los ataques turcos, se halló, más de doscientos años después de su muerte, un escapulario y un bastón en donde se habían grabado estas palabras: «Siervo de María» (Cf. Sadoc Bavacj, O. P., *Pamialki miasta Zolkwi* [= Los monumentos de la ciudad de Zolkiew], p. 216).

Una de las devociones marianas más particularmente del agrado de los polacos es la llamada misa del «Rorate» (por la primera palabra del Introito). Es una misa votiva en honor de la Virgen, que se canta ya desde mediados del s. XIII, durante el advenimiento, al amanecer, en todas las iglesias, como grato recuerdo de los beneficios impartidos por la Virgen a los hijos de P.

También el «Oficio parvo de la Inmaculada Concepción, atribuido al B. Ladislao, patrono de Varsovia († 1505), se canta, generalmente, todos los domingos, en las aldeas y en las casas privadas (v. Swider, L., *Horulae Matris Dei seu Officium Parvum de Immaculata Conceptione B. M. Virginis eiusque mira cum cantu populari per Poloniam expansio*, en «Virgo Immaculata», XV, pp. 339-364). Digno de particular relieve es el acontecimiento narrado por el poeta polaco Mauricio Goslawski en su poema «Po-dole». En 1699 los turcos restituyeron a

los polacos la ciudad de Kiamieniec-Podolski, pero con la condición de que su alminar quedara intacto. Los polacos aceptaron y mantuvieron su promesa. Pero tuvieron el cuidado de poner encima de la medialuna una imagen de María. La catedral de Breslau y la iglesia de Nuestra Señora de Cracovia poseían un colegio de sacerdotes seculares, instituido únicamente para cantar el oficio de la Virgen. Con Juan Sobieski, que en 1683 alcanzaba sobre los turcos la célebre victoria de Viena, se relaciona la fiesta del Nombre de María, instituida, como acto de gratitud, por Inocencio XI.

No se debe olvidar el llamado milagro del Vístula de 1920. El capellán militar, Ignacio Skorupka, había dicho delante de muchos testigos: «La Virgen, nuestra Reina, no permitirá que nuestro pueblo sea engullido. El día de la Asunción será día de victoria.» Y efectivamente, el 15 de agosto de 1920 se detuvo la marcha de la marea roja sobre Europa.

Las iglesias erigidas por los polacos en honor de María y las imágenes milagrosas de la Virgen son innumerables. En los territorios de la antigua P., once de las 29 iglesias catedrales están dedicadas a los misterios de la vida de María. Sólo la diócesis de Cracovia tiene 39 de sus 417 iglesias parroquiales dedicadas a la Virgen.

Cracovia posee unas treinta imágenes y estatuas de Nuestra Señora. Son más de 450 las imágenes y estatuas milagrosas de toda P., de las cuales 31 han sido solemnemente coronadas por el Cabildo Vaticano (24 en el s. XVIII y 4 en el s. XIX). La más célebre de estas imágenes es la de N.ª S.ª de Czéstochowa. Es el verdadero palladium de P., el lugar más santo de la nación. La tradición se la atribuye a S. Lucas (v.). Refiere la leyenda que, a principios del s. IV, la emperatriz Santa Elena habría llevado esta imagen a Constantinopla, y de allí, en el s. X o XII, habría sido transportada a la pequeña Rusia, entonces católica; y, finalmente, en 1382 fue llevada a Czéstochowa, convirtiéndose en el centro mariano más importante de P.

Entre las congregaciones marianas existentes en P. son dignas de nota: la «Orden

de los Alumnos regulares de la Inmaculada Concepción», fundada por el Ven. Estanislao Papczynski (1631-1707), cuyos religiosos visiten como los sacerdotes seculares, pero de blanco; la «Congregación de las Hermanas de la Inmaculada Concepción», fundada en 1854 por Josefina Karska y María Marcelina Darowska; la «Congregación de las pequeñas Siervas de Nuestra Señora», fundada en 1850; la «Familia de María», fundada en Varsovia en 1856; la «Congregación de las Hijas de N.ª S.ª de los Dolores», etc.

Son muchas las costumbres particulares marianas del pueblo polaco. En la mayor parte de las diócesis, la fiesta de la Purificación, de la Anunciación, de la Natividad y de la Inmaculada son precedidas de una vigilia con ayuno y abstinencia, conforme a esta máxima: «El que ama a María, no olvida su vigilia.» Por respeto a la Virgen, hasta hace unos cien años, a ninguna niña se le imponía el nombre de María.

Entre los mariólogos polacos es merecidamente célebre el P. Justino Micchowita, O. P., en su poderosa obra *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas B. M. V....*, Parisiis 1672. Son 421 doctas disertaciones sobre Nuestra Señora. El mes de mayo fue introducido en P. en 1837, y el mes de septiembre, consagrado a los dolores de María, en 1892, en Cracovia. Y no debemos tampoco olvidar al siervo de Dios Maximiliano Kolbe (v.), auténtico caballero de María.

El 8 de septiembre de 1946 toda la nación fue solemnemente consagrada al Corazón Inmaculado de María, en presencia de todo el episcopado polaco y de un millón de fieles.

BIBL.: P. VALERIANO MROWINOWKI, S. J., *Oczki Matki Boskiej Poloce* (El culto de Nuestra Señora en P.). Cracovia 1898; MARYAN DE BARTYNOWSKI, *Le culte de Notre-Dame en Pologne*, en «Compte rendu du Congrès Marial tenu à Lyon, 1900», pp. 565-578; BRUCHINAŁSKI, W., *Bibliografia Mariologii Polskiej*, en «Księga Pamiatkowa Marianska», I, pp. 1-313. I wów 1905 (desde el período de los incunables hasta 1902, vienen enumerados 3.546 números); MIECZYSŁAW SKRUP-LEK, *Krolowa Korony Polskiej* (Reina de la Corona de P.), Leopoldis 1930, 372 pp.; JARZEBOWSKI, B.-F., *Krolestwo Marii-Polska* (= P., reino de María), Detroit 1935; BROSIK, A., *Imagines miraculose*, Poznan 1935; DABROWSKI, R., O. F. M. Cap., *De verering van de Maeder Gods in Polen*, en «Standaard v. Maria», 25 (1949) pp. 160-183; 173-179; LIPINSKI, E., *La P. Mariale*, en «Marianum», 16 (1954) pp. 374-376; W. K., *Mostra mariana polacca in Roma*, en «Antemurale», 1 (1954) pp. 152-155; PATUKIEWICZ, W., *De ecclesiis*

Assumptioni B. M. Virginis in P. dicatis, en «Alma Socia Christi», X, pp. 412-419; SZOSTKIEWICZ, ZBIGNIEW, WESOLY, *Bibliographia Mariana Polonorum ab a. 1903 ad a. 1955*, Roma, Ed. «Marianum», 1956, VI-76 pp.; WINOWSKA, M., *Le culte marial en Pologne*, en Du Manoir, IV, 1956, pp. 683-709; GAWLINA, G., P., *Regnum Mariae*, Roma 1957, pp. 71-77; MALEP, W., *Acc. Mariana Int., Sanktaria Mathi Bozej w Polsce* (= santuarios marianos en P.), en «Homo Dei», 26 (1957) pp. 874-888; RUBIN, L., *Dottrina e culto dell'Immacolata Concezione in P. prima della definizione dogmatica*, en «Virgo Immaculata», XIV, pp. 424-431; WOJONOWSKI, J., C. SS. R., *Roz wój Matki Bozej in Polsce* (Progreso del culto de la Madre de Dios en P.), en «Homo Dei», 26 (1957) pp. 846-862; PRZYBYLSKI, B., en «Homo Dei», Nicoleit, Centre Marial Canadien [Tracts Marials n. 101], sept. 1959, 27 pp.; Id., *Etudes Mariales en P.*, en «Marianum», 21 (1959) pp. 231-252.

POMPEYA. — Es uno de los santuarios marianos más célebres de Italia. El valle de Pompeya, hace aproximadamente un siglo, era un lugar habitado por cerca de un centenar de agricultores, sin adecuada asistencia espiritual. Pero se interesó por ellos el feligrés Bartolomé Longo (1841-1926), que se había dado a una vida intensamente cristiana. El 13 de noviembre de 1876 hizo llevar allí un viejo cuadro en tela de N.ª S.ª del Rosario. El culto a aquella prodigiosa imagen y las peregrinaciones crecieron de tal forma, que dieron origen al actual santuario, encomendado primeramente a los PP. Dominicos y después, en 1934, a los Padres Redentoristas, como penitenciaros, con la dirección confiada al clero secular. El 8 de mayo de 1887, la prodigiosa imagen recibía la primera corona de oro bendecida por León XIII. El 7 de mayo de 1891, el cardenal Mónaco La Valletta, Legado Pontificio, consagraba el templo. En 1887 se erigió, junto al santuario, el hospicio femenino; en 1892 el hospicio para los hijos de los encarcelados; en 1922 el hospicio docente «Sagrado Corazón» para las hijas de los encarcelados. El 13 de marzo de 1894, León XIII aceptaba de Bartolomé Longo la donación del edificio del santuario, de las propiedades y de los institutos erigidos en torno a él; desmembraba el territorio de la diócesis de Nola, sometiéndolo directamente a la S. Sede, representada por un delegado apostólico. El 26 de abril de 1926, el santuario, con su territorio, fue erigido en Prelatura «Nullius» bajo el título de la B. Virgen del Rosario. El 8 de mayo de 1926, Pío XI concedía al prelado jurisdicción ordinaria.

El templo, incapaz ya para dar cabida al gentío que allí se reunía de todas partes de Italia y del mundo, fue ampliado (quintuplicado) y el 8 de mayo de 1939 fue solemnemente consagrado. En el mismo año de 1939 surgía la suntuosa «Casa del Peregrino» para acoger a los devotos. Posteriormente se instalaron el observatorio geodinámico, el museo vesubiano, el observatorio sísmico-meteorológico, etc. En el santuario de P. nació la famosa «súplica» que se recita dos veces al año, en todo el mundo.

El culto de N.ª S.ª de P. se ha difundido por todo el mundo.

BIBL.: LONGO, B., *Storia del Santuario, Pompei 1890*; SPREAFICO, E. M., *Il Servo di Dio Bartolo Longo*, 2 vols., Pompei 1944-47.

PORTUGAL. — El título que tuvo P. desde el s. XII, cuando fue sustraído al dominio de los moros, fue el de «Tierra de Santa María» (Cf. Ribero Vicira de Castro, *María e P.*, en «Actas del Congreso Mariano Mundial de 1904», pp. 254-257), y como tal se ha mostrado desde la fundación de la monarquía. Su célebre fundador, Alfonso Henriques (1128-1185), unido por estrecha amistad con S. Bernardo y con sus monjes, confió a sus plegarias la causa de su nación en la célebre batalla de Santarem y de Lisboa, por él librada en 1147. Esta victoria señaló el definitivo triunfo sobre los moros y la estable firmeza de P. En acción de gracias, la nación entera fue consagrada a la Virgen, como Patrona y Madre de todos los portugueses. Como perenne documento de este voto Alfonso Henriques hacía construir para los cistercienses el monumental templo de Santa María de Alcobaça, el monasterio más grande y más famoso de toda la nación.

En el campo de la memorable batalla, para perpetua acción de gracias, erigió la basílica de N.ª S.ª de la Victoria. El documento relativo a este voto, hecho con el consentimiento de los vasallos y firmado en la catedral de Lamego el 28 de abril de 1142, fue hallado en el monasterio de Alcobaça. Todas las catedrales del reino están dedicadas a la Asunción de María; casi un tercio de las iglesias parroquiales (1.033 entre 3.855) están dedicadas a Nuestra Señora

bajo varios títulos, como: «Santa María» (237), la Asunción (153), la Concepción (150). Para las iglesias no parroquiales y para las capillas la proporción es todavía mayor. La ciudad de Porto, que tiene en su escudo la imagen de María, es considerada desde el s. XII como «Civitas Virginis».

En los ss. XIV y XV conquistó P. en nombre de María y sustrajo a los moros gran parte del África del Norte, consagrando a María mezquitas, como la de Ceuta, bajo la advocación de N.ª S.ª de África, y la de Alcacer-Señer bajo el título de N.ª S.ª de la Concepción. En nombre de María descubrió P. el Congo y las costas occidentales del continente negro, y Vasco de Gama abrió el camino de las Indias y de todo el Oriente. Por María, Pedro Álvarez Cabral descubrió el Brasil, y sus misioneros han difundido la luz del evangelio en las cinco partes del mundo.

El rey Juan IV, el restaurador del reino contra la ocupación española, ordenaba el 6 de diciembre de 1644 que todas las ciudades, municipios y aldeas de su reino tomasen por «Patrona» a la Inmaculada Concepción. Después de él, en 1646, las Cortes, en una junta plenaria, elegían a la Inmaculada como Patrona («Padroeira») del reino y de todas sus posesiones y juraron defender, aun a costa de su vida, la verdad de la Inmaculada Concepción. Un decreto del 26 de marzo de 1646 ratificaba la decisión de las Cortes. Juan IV decretó también que nadie pudiera recibir grados académicos en la universidad de Coimbra, ni ser profesor, sin el previo juramento de confesar y defender, en privado y en público, la Inmaculada Concepción de María. Hizo, además, acuñar medallas en oro y plata con la efigie de la Inmaculada («Tutelarís regni»). Animado de los mismos sentimientos, el rey Juan VI, cofrade de los «Esclavos de la Concepción», estando en el Brasil, el 6 de febrero de 1818 instituyó la insigne orden militar de «N.ª S.ª de la Concepción».

Una costumbre exclusiva del pueblo portugués es la de dar a los bautizados, como «madrina», a María, mediante un «procurador» que la representa. Éste, en el momento de la administración del bautismo, toca con

la mano al niño, en nombre de la Virgen, sirviéndose al efecto, como de instrumento simbólico, de la corona o de cualquier otro objeto de alguna de sus imágenes.

Todavía en nuestros tiempos, cada año, en todas las fortalezas y castillos de P. y de sus colonias, el estruendo de la artillería, por tres veces consecutivas, recuerda todos los años el 8 de diciembre a los portugueses que ese día es de gran solemnidad para su nación. Cinco facultades de la universidad de Coimbra (teología, derecho, filosofía, matemáticas y medicina) dejan para este día la solemne distribución de los premios.

Recientemente, después de las célebres apariciones ocurridas en Fátima en 1917, todo P. ha sido repetidas veces, y de un modo solemnísimamente, consagrado por sus obispos a María.

BIBL.: PIMENTEL, A., *Historia do culto de Nossa Senhora em P.*, Lisboa 1899; OLIVEIRA DIAS, J. DE, *Notre-Dame dans la piété populaire portugaise*, en Du Manoir, IV, pp. 613-642, con amplia bibliografía, particularmente sobre Fátima; ANÓNIMO, *Fátima, altar do mundo*, Occidental Editora, Porto 1953, 416 pp.; *Atualidade de Fátima*, Ediciones C. E. R. R., Roma 1954, 214 pp.; DA COSTA, AVELINO DE JESUS, *A Virgem Maria - Padroeira de Portugal na Idade Média*, en «Lusitania Sacra», 2 (1957) pp. 7-49.

PREDESTINACIÓN DE MARÍA. — Expondremos dos puntos: en qué consiste y cuáles son sus características.

I. *En qué consiste.* 1. *Distinción entre Providencia y P.* Entre «Providencia» y P. hay cierta distinción. El objeto de la Providencia divina, en efecto, es mucho más extenso que el objeto de la P. Objeto de la Providencia son todas las criaturas (pues la Providencia se identifica con la causalidad divina, y es, por tanto, universal, como es universal la causalidad divina); objeto de la P. son sólo las criaturas intelectuales, puesto que la P. atañe a la unión sobrenatural e inmediata con Dios, de la cual tan sólo las criaturas intelectuales (ángeles y hombres) son capaces. Por este motivo, la P. es una parte, la más noble, de la Providencia divina.

Hay que distinguir, en efecto, un cuádruple modo de presencia o de unión de Dios con las cosas creadas, a saber: un modo común, un modo especial, un modo especialísimo y un modo supremo.

1) Un modo *común*, o sea, una presencia o unión común de Dios con las cosas creadas, por medio de su poder (el que da y conserva el ser) y de su esencia (que es indivisible de su poder). Tal presencia y unión de Dios con las cosas creadas se verifica en todos los seres inferiores al hombre (minerales, vegetales y animales). En todos estos seres, Dios está presente y unido a ellos *subjetivamente* (ya que no es ni conocido ni amado por ellos). Éste es el *orden común*.

2) Un modo *especial*. En las criaturas intelectuales (ángeles y hombres) Dios está presente y unido a ellos *objetivamente*, es decir, como objeto de conocimiento y de amor *natural* a través de las cosas creadas. Éste es el *orden de la naturaleza* (orden que, para el hombre y para el ángel, es solamente hipotético y que en realidad jamás ha existido, pues tanto el ángel como el hombre fueron creados y al mismo tiempo elevados al orden sobrenatural de la gracia, es decir, a la unión especialísima con Dios).

3) Un modo de presencia y de unión *especialísima*. Se verifica cuando Dios está sobrenaturalmente presente y unido a la criatura intelectual (ángeles y hombres) como objeto de conocimiento y de amor *sobrenatural*, por medio de la gracia divina que asimismo es origen de la gloria (= visión de Dios, belleza y bondad infinita, tal como es en sí mismo, y no a través de las criaturas). Es éste el *orden de la gracia*, que aventaja incomparablemente al orden de la naturaleza, es decir, que es un modo especialísimo de unión inmediata de Dios con las criaturas intelectuales (ángeles y hombres) *mediante la operación* de su inteligencia (visión beatífica de Dios, seguida del gozo beatífico).

4) Un modo de presencia y de unión *supremo*, único. Se verifica cuando Dios está presente y unido inmediata y sobrenaturalmente al hombre *mediante el ser* (o sea, unión sustancial hipostática), unión mediante la cual la naturaleza humana es elevada a subsistir en la persona divina del Verbo, juntamente con la naturaleza divina. Es éste el llamado *orden hipostático*.

que aventaja incomparablemente tanto al orden de la naturaleza como al de la gracia. Es propio de Cristo, y también, en cierto sentido, de María, ya que también Ella pertenece intrínsecamente al orden hipostático (no ya a la unión hipostática), por haber sido el instrumento del cual se ha servido Dios para efectuar la unión hipostática de la naturaleza humana de Cristo con la persona divina del Verbo. Tanto la humanidad de Cristo como la maternidad divina de María dicen relación directa e inmediata con la persona divina del Verbo: la primera —la humanidad de Cristo— dice relación de *unión*; la segunda, en cambio —la maternidad divina—, dice relación de *generación* según la naturaleza humana. Los dos primeros modos de presencia y de unión son objeto de la Providencia común; el tercero y el cuarto lo son de la Providencia especial, o sea, de la P.

2. *La P. en general.* Pasemos ahora a exponer el concepto de P.

Como el modo *especialísimo* y el modo *supremo* de presencia y de unión de Dios con su criatura intelectual son ambos *sobrenaturales* y, por lo mismo, exceden al orden y a las fuerzas naturales, síguese de ahí que, para su realización, se requiere, por parte de Dios, una particular elevación de la criatura intelectual, ya sea a modo de unión según la operación (el *especialísimo* del orden de la gracia), ya a modo de unión según el ser (el *supremo*, el orden hipostático). Y conforme a eso, la doble elevación sobrenatural de la criatura intelectual, por parte de Dios, al sobredicho doble orden sobrenatural de unión con Él es lo que se llama (P. a ser hijo adoptivo de Dios, y P. a ser hijo natural de Dios) P. a la unión inmediata sobrenatural con Dios según la operación y P. a la unión inmediata sobrenatural según el ser.

La P. no es, pues, otra cosa que *«el acto de la voluntad con el cual el Creador, desde la eternidad, eleva y destina a la criatura intelectual a la unión sobrenatural inmediata con Él o según la operación o según el ser, unión que ha de realizarse en el tiempo mediante la gracia»*.

«Praedestinatio proprie accepta, est quae-

dam divina praecordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore» (S. Th., III, q. 24, a. 1).

3. *La P. de María.* Como todos los bienaventurados del cielo, e incomparablemente más que ellos, María ha sido, sin duda alguna, predestinada a la unión sobrenatural inmediata con Dios mediante la operación del entendimiento, es decir, a la visión beatífica, a la gloria del cielo, al más alto grado de gloria. Pero, además de esto, Ella ha sido predestinada a ser madre del Verbo encarnado, o sea, a ser instrumento de unión de la persona divina del Verbo con la naturaleza humana de Cristo. En virtud de esta predestinación a la maternidad divina, María viene a pertenecer, intrínsecamente, al orden hipostático, o sea, al orden de la unión de Dios con el hombre conforme al ser. Y aun podemos decir que fue consecuencia de esta intrínseca pertenencia al orden hipostático (al cual fue predestinada juntamente con Cristo por un mismo decreto) el haber sido Ella predestinada, no sólo a la gracia y a la gloria, sino incluso al más alto grado de gracia y de gloria (después de Cristo). Por eso fue primero predestinada a la maternidad divina (a la pertenencia intrínseca al orden hipostático) y después a la gracia y a la gloria (o sea, al orden de la gracia y de la gloria). «María fue elegida —enseña Suárez— para un determinado grado de gloria, porque antes había sido ya preelegida para la dignidad de madre de Dios» (*De Mysteriorum vitae Christi*, d. 1, s. 3, n. 3). Y, en efecto, el término primero e inmediato de la P. en una criatura es el que supera en dignidad a todas las otras cosas. Y como la maternidad divina supera incomparablemente a todas las otras, a la gracia y a la gloria, puesto que pertenece al orden hipostático (superior al orden de la gracia y de la gloria), de ahí se sigue que el término primero e inmediato de la P. de María fue la maternidad divina, y después, en virtud y en vista de la maternidad divina, la gracia (que la hizo digna de la maternidad divina) y la gloria.

4. *Diferencia entre la P. de María y nuestra P.* De lo que hemos dicho, se sigue

una triple diferencia entre la P. de María y nuestra P. Se diferencian, en efecto, en cuanto al término, en cuanto a la especie y en cuanto a la extensión.

1) *En cuanto al término.* Nuestra P. ha tenido por término la unión sobrenatural, inmediata con Dios *mediante la operación*, o sea, la P. a la gloria (que se ha de alcanzar mediante la gracia); la P. de María, en cambio, ha tenido por término, primero, la maternidad divina (a causa de su intrínseca pertenencia al orden hipostático), y después, como consecuencia necesaria, la unión con Dios *mediante la operación*, o sea, la gloria eterna.

2) *En cuanto a la especie.* Entre nuestra P. y la de María no sólo existe diferencia de grado (mayor o menor), sino que existe también diferencia de especie, ya que la P. a la maternidad divina (perteneciente intrínsecamente al orden hipostático) es específicamente diversa de la P. a la gloria mediante la gracia. Pero esta segunda sólo difiere de la nuestra en el grado.

La P. de María es, pues, por una parte semejante a la de Cristo y por otra a la nuestra. Por consiguiente, no es lícito levantar a Nuestra Señora al mismo nivel de Cristo, pero tampoco es lícito rebajarla hasta nuestro nivel, haciendo de Ella una santa, la más santa de todos los santos, y nada más. María está como en medio, entre Cristo y nosotros (y toda la Iglesia), en un puesto enteramente suyo, sólo suyo. Ella, en virtud de su misma P., constituye un mundo de por sí, un orden de por sí.

3) *En cuanto a la extensión.* Diversa en cuanto al término y en cuanto a la especie, la P. de María es también diversa de la nuestra en cuanto a la extensión. En nosotros sólo abarca los efectos sobrenaturales, es decir, la gracia y la gloria (el fin sobrenatural y los medios a él proporcionados), pero no los efectos naturales, o sea, la existencia, nuestras facultades, etc. Estos efectos naturales son producidos en nosotros por la Providencia común, no por la P. En María, en cambio, la P. abarca todos los efectos que se encuentran en Ella, tanto los naturales (existencia, facultades, etcétera) como los sobrenaturales (elevación

a la maternidad divina, gracia, gloria). Todo en Ella es efecto de la P. Mientras en nosotros los efectos sobrenaturales de la P. o Providencia especial (la gloria eterna) son separables de los efectos naturales propios de la Providencia común (existencia, facultades, etc.), en María, en cambio, los efectos sobrenaturales (maternidad divina y la consiguiente gracia y gloria) son inseparables de los efectos naturales (existencia, facultades, etc.), porque María fue creada por Dios únicamente para que fuese madre del Hombre-Dios, Redentor (y, en consecuencia, llena de gracia y de gloria), de modo que sin dicha maternidad divina Ella *ni siquiera existiría*, o sea, no habría tenido este efecto fundamental que en nosotros se deriva de la Providencia común. Todo es, pues, en María, efecto de la P. En otros términos: mientras en María los efectos naturales (existencia, facultades, etc., objeto de la Providencia común) nunca serían realidad sin los efectos sobrenaturales (maternidad divina, gracia, gloria, objeto de la Providencia especial, o sea, de la P.), en nosotros, en cambio, pueden darse los efectos naturales (objeto de la Providencia común) sin los efectos sobrenaturales (objeto de la Providencia especial, o sea, de la P.). La P. de María tiene, por consiguiente, mayor extensión que nuestra P., pues mientras nuestra P. sólo se extiende a los efectos sobrenaturales, y no a los naturales (propios de la Providencia común), la P. de María, por el contrario, se extiende a todos los efectos que hay en Ella, tanto naturales como sobrenaturales, o sea, abarca toda su persona, su mismo ser, su existencia.

II. *Características de la P. de María.* La P. de María se nos presenta con cuatro notas características, o sea: es singular, gratuita, anterior a la de todos los otros y causa secundaria de la de todos los otros. En otros términos, María es «término fijo de eterno consejo» (Par., XXXIII, 3), o sea, ha sido predestinada de un modo singular, gratuito, anterior a la P. de los otros y concausa de la de los otros. Las dos primeras notas características (singularidad y gratuidad) son comúnmente admitidas; pero las otras dos

(anterioridad y causalidad) son todavía discutidas entre los mariólogos.

1. *P. singular.* Decimos: «La P. de María fue singular, ya que fue predestinada a su singular misión de madre universal (tanto de Cristo como de los cristianos) por el mismo decreto por el que Cristo fue predestinado a Hijo de Dios (con su cuerpo físico) y Redentor de la humanidad (con su cuerpo místico).»

1) *Declaración de la proposición.* En Dios —acto purísimo, simplicísimo— hay un único decreto *formal* que abarca todas las cosas, las de todos los tiempos, o sea, todas las cosas que existieron, que existen y que existirán. Este decreto, formalmente único, es, con todo, virtualmente múltiple, es decir, abarca muchos decretos virtuales; y estos decretos virtuales son tantas cuantas son las cosas realmente distintas entre sí y de cualquier modo independientes entre sí. Esto asentado, digamos que el decreto (virtual) con el que Dios predestinaba a Jesús es idéntico a aquel con el que predestinaba a María, su madre. Pero este decreto relativo a Jesús y a María (virtualmente) es diverso de aquel con el que Dios predestinaba a todos los otros.

2) *Pruebas de la proposición.* a) Tal es la enseñanza del *magisterio eclesialógico ordinario* en tres documentos pontificios: a) la bula «*Ineffabilis Deus*» de Pío IX («uno eodemque decreto»); b) la constitución apostólica «*Munificentissimus Deus*» de Pío XII; c) el radiomensaje de Pío XII para el Congreso Mariano de Chile del 31 de diciembre de 1950 (Cf. Hilario Marín, S. J., *Doctrina Pontificia, IV, Documentos Marianos*, BAC [1954] pp. 173; 635; 665).

b) Tal es la *enseñanza de la Sagrada Escritura*, la cual, desde el Génesis (3, 15) hasta el Apocalipsis (c. 12) presenta a Jesús y a María indisolublemente unidos en el cumplimiento de su singular misión: señal evidente de su unión en idéntico decreto de P. «Cuantas veces —así S. Pío X— se habla proféticamente en la Sagrada Escritura de la “gracia que había de aparecer entre nosotros”, el Salvador de los hombres es casi siempre presentado juntamente con su santísima madre... En una palabra, po-

demostramos que, después de Cristo, encontramos en María el fin de la ley y el cumplimiento de las figuras y de las profecías» (Encíclica «*Ad diem illum*». Cf. o. c., página 368).

Efectivamente, el Redentor, en el primer anuncio hecho por Dios inmediatamente después de la caída de nuestros primeros padres, fue presentado como «linaje de la mujer» (Gén. 3, 15), es decir, como «hecho de mujer», según se expresará S. Pablo —con evidente alusión a dicho anuncio profético— al consignar el acontecimiento (Gál. 4, 4). El Emmanuel profetizado por Isaías es llamado hijo de la Virgen (Is. 7, 14). Él es la «flor» que brota de la raíz de Jesé (Is. 11, 1). Los primeros adoradores judíos del nacido Redentor —los pastores— «hallaron a María y al Niño» (Lc. 2, 16). Los primeros adoradores gentiles del mismo —los magos— «hallaron al Niño con María su madre» (Mt. 2, 11). En las bodas de Caná, al comienzo de la vida pública y al primer milagro, «estaba presente la Madre de Jesús» (Jn. 2, 1). En el Calvario, junto a la cruz, «allí estaba su Madre» (Jn. 19, 25). Donde está Jesús allí está también María, y donde está María allí está también Jesús, que es la razón de ser de María. Esta especie de compenetración entre Jesús y María, esta simultánea presencia, esta indisoluble unión, revelan la unidad del decreto divino del que hablan Pío IX y Pío XII.

c) Tal es la *enseñanza de la razón.* Ésta nos dice que los dos términos «madre» e «hijo» son correlativos. Y los correlativos son necesariamente simultáneos: «sunt simul»: el uno no puede estar sin el otro, el uno no es concebible sin el otro. María fue, por consiguiente, destinada a ser «madre universal» con el mismo decreto con el que Cristo fue predestinado a ser Hijo de Dios y Redentor del hombre. Por consiguiente, la P. de María fue singular, única, diversa de la de los demás predestinados, incomparablemente superior a la de los otros. María, juntamente con Cristo, ocupa, desde la eternidad, un puesto singularísimo en la mente y en el corazón de Dios, un puesto que trasciende, sin comparación, el que ocupan todos los demás.

2. *P. gratuita.* Decimos: «La P. de María (como la de Cristo) a su singular misión ha sido del todo gratuita, tanto en lo que se refiere a la maternidad universal como en lo que atañe a la gloria eterna.»

1) *Fue gratuita, en primer lugar, la P. a la maternidad universal tanto para con Cristo como para con los cristianos.* De dos formas se puede suponer que María ha merecido la encarnación: en el sentido de que la encarnación fuese decretada en atención a sus méritos, y en el sentido de que la encarnación (ya decretada, sin sus méritos) fuese efectuada por Dios, en atención a sus méritos, por medio de Ella y no por medio de otra mujer.

Pero resulta que María no pudo merecer la encarnación del Verbo (ni, por consiguiente, el ser madre de Cristo y de los cristianos, o sea, madre universal) en ninguno de los modos sobredichos, es decir, que, en primer lugar, no pudo merecer que la encarnación del Verbo fuese decretada, y, en segundo lugar, no pudo merecer que, una vez decretada, fuese efectuada por medio de Ella y no por medio de otra mujer. Por consiguiente, la encarnación fue decretada por Dios gratuitamente, y fue efectuada por Dios por medio de Ella gratuitamente, puramente por su liberalidad, o sea, que Dios la escogió, de entre todas las mujeres, para ser instrumento de la encarnación del Verbo.

En efecto, la encarnación del Verbo (sin la cual la maternidad, tanto respecto de Cristo como respecto de los cristianos, es del todo ininteligible) es principio, es decir, causa de todo mérito. La maternidad universal fue la primera y más fundamental gracia o don gratuito (carisma) que María recibió de Dios.

Se puede, no obstante, afirmar con el Angélico que María mereció la maternidad universal (o sea, mereció que la encarnación del Verbo se efectuase por medio de Ella) en el sentido de que con su plena correspondencia a la plenitud de la gracia (efecto de la encarnación, concedida en vista de la maternidad universal) mereció aquel grado excelso de pureza y santidad que la hizo digna de ser madre del Hombre-Dios Re-

dentor y de todos los redimidos (*III Sent.*, d. 4, q. 3, a. 1, ad 6; *S. Th.*, III, q. 2, a. 11, ad 3).

2) *Fue gratuita, en segundo lugar, la P. de María a la gloria eterna.* Ésta, en efecto, es en María una consecuencia moralmente necesaria de la predestinación a la maternidad universal (respecto de Dios y respecto de los hombres). Pero la P. de María a la maternidad universal fue gratuita; y de ahí se sigue que también fue gratuita la P. de María a la gloria eterna.

Eso no obstante, también María —lo mismo que todos los demás elegidos— consiguió la gloria eterna con méritos adquiridos durante su vida terrena, es decir, no sin su cooperación, libre y meritoria, a la gracia divina. La Virgen es, por tanto, la criatura en la que resplandece con todo su fulgor, más que en ninguna otra, la munificencia divina.

3. *P. anterior a la de los otros.* Decimos: «La P. de María (juntamente con la de Cristo) a su singular misión es anterior a la de todos los otros.»

La sentencia tomista y la escotista. a) Según la escuela tomista, Dios habría querido primero a nuestros progenitores con la permisión de su culpa, y después a Cristo y a María como remedio de la culpa; de modo que, en virtud del presente decreto («vi praesentis decreti»), la encarnación (y, por consiguiente, la existencia de Cristo y de María) depende de la permisión de la culpa de nuestros primeros padres como de condición «sine qua non»; por lo mismo, si Adán no hubiese pecado, el Verbo no se habría encarnado. La Escritura y los Padres, en efecto, no asignan a la encarnación otro motivo que el pecado, o sea, la redención del pecado.

b) Según la escuela escotista, por el contrario, Dios quiso primeramente a Cristo y a María (o sea, la encarnación por su intrínseca excelencia, como complemento y coronamiento de la creación), y después a Adán y a Eva con la permisión de su culpa; de modo que la encarnación habría sido del todo independiente de la permisión de la culpa; y, por consiguiente, si Adán no hubiese pecado, el Verbo se hubiera en-

carnado lo mismo, no en carne pasible, sino en carne impasible. Antes de Escoto propuso ya esta sentencia Ruperto de Deutz, en el s. XII. En confirmación de esto, la Escritura y no pocos padres y escritores eclesiásticos ensalzan el primado absoluto de Cristo sobre todas las cosas (no ligado a la permisión de la culpa), de modo que Cristo es la primera cosa querida por Dios entre todas las otras, y, por tanto, es independiente de todas. Todas las cosas son como medios para el fin (Cristo).

2) *He aquí nuestra tesis conciliadora.* Dios quiso la encarnación (y, por lo mismo, a Cristo y a María) en conexión con la permisión de la culpa de Adán, como remedio a la misma (no en dependencia de la culpa de Adán, ni tampoco sólo por sí misma sin conexión alguna con la culpa de Adán); de manera que si Adán no hubiese pecado (o sea, en la hipótesis de que Adán no hubiese pecado) no sabríamos, al menos con certeza, si el Verbo habría encarnado.

a) La encarnación (la existencia de Cristo y de María) fue querida y decretada por Dios en conexión con la permisión de la culpa de Adán. La encarnación fue, en efecto, decretada por Dios *ab aeterno*, como efectivamente se realizó en el tiempo, y dado que la encarnación se realizó en el tiempo en conexión con la permisión de la culpa de Adán, de ahí se sigue que fue decretada por Dios *ab aeterno* en conexión con la permisión de la culpa de Adán. Esta conexión resulta de la revelación, o sea, de la Sagrada Escritura y de la tradición, y, por consiguiente, ni nadie la niega, ni puede negarla. Todos cantan con la Iglesia: «Por nosotros los hombres y por nuestra salud (el Verbo) bajó de los cielos y se encarnó.» La revelación (la Sagrada Escritura y la tradición), por su parte, no dice enteramente que la encarnación haya sido decretada por Dios *ab aeterno* en dependencia de la culpa (como querría la escuela tomista), ya que la revelación habla sólo de conexión y no de dependencia. Si hablase de dependencia (más que de simple conexión), todos tendrían que admitir una tal dependencia. Una cosa es conexión y otra dependencia. Una cosa puede estar en conexión con otra (o sea, unida

estrechamente a otra) sin que por esto dependa de esta otra. Por otra parte, la revelación (la Escritura y la tradición) no dice que la encarnación haya sido decretada *ab aeterno* por Dios, sólo, exclusivamente, *por sí misma*, sin conexión alguna con el pecado (como quisiera la escuela escotista), puesto que la revelación habla abiertamente de tal conexión. Esta innegable conexión (en el presente orden histórico, el que efectivamente ha sido ejecutado por Dios, entre tantos órdenes posibles) no compromete de ningún modo el primado absoluto de Cristo, puesto que —como hemos ya advertido— del hecho de que una cosa esté en conexión con otra no se sigue en manera alguna que dependa de esta otra. Antes bien, en nuestro caso, como lo que es menos noble está ordenado a lo que es más noble, es la permisión del pecado (máximo mal) la que está ordenada a la encarnación, o sea, a Cristo (máximo bien) y a María. La permisión del pecado fue decretada por Dios con miras a Cristo y a su mayor gloria. Por tanto, la conexión de la encarnación con el pecado es como *conditio sine qua non* para salvar el primado absoluto de Cristo, o sea, su independencia del pecado.

b) Si Adán no hubiese pecado, ¿se habría dado la encarnación?... La única respuesta lógica y cierta es ésta: en el orden presente (el elegido de hecho por Dios *ab aeterno* y realizado por Él en el tiempo) la encarnación está indudablemente conexas con el pecado. Esto asentado, si, por hipótesis, prescindimos del pecado, tendremos un orden diverso del presente. Un orden en el cual se supone el pecado es, en efecto, muy diverso de un orden en el que, por hipótesis, no se supone el pecado, o sea, es un orden puramente posible (uno de tantos órdenes posibles) del que *nada sabemos* con certeza. En tal hipótesis, por tanto, Dios habría podido encarnarse igualmente y habría también podido no encarnarse. La encarnación depende de la libre voluntad de Dios, y lo que depende de la libre voluntad de Dios no se puede conocer a no ser por medio de la revelación; pero la revelación habla solamente del presente orden histórico (en el cual la revelación está conexas con el

pecado) y no de un orden posible (en el cual, por hipótesis, no habría habido pecado). Por consiguiente, privados de tal revelación, no podemos hacer otra cosa que concluir: en la hipótesis de que Dios no hubiese permitido el pecado, ignoramos si el Verbo se habría encarnado igualmente o no. Prescindir del pecado, aunque sólo sea por simple hipótesis, equivale a salir del orden presente (el único querido, de hecho, por Dios) para entrar en un orden puramente posible, hipotético, del cual *nada dice* la revelación.

3) *La parte viva y la parte caduca de las dos sentencias.* a) La sentencia tomista tiene de bueno y de vivo que salva por completo el carácter redentor de la encarnación del Verbo e insiste en el único decreto divino que ha tenido eficacia. Lo que tiene de caduco es la negación del primado absoluto de Cristo (y de María), puesto que lo supone ligado con la permisión divina de la culpa de nuestros progenitores, haciéndolo depender de la misma, de modo que Dios habría querido primero al hombre con el pecado, y luego la encarnación del Verbo.

b) La sentencia escotista tiene de bueno y de vivo que salva el primado de Cristo, ya que no lo liga, es decir, no lo hace depender de la permisión divina de la culpa. Con todo, tiene de malo que prescinde del presente decreto relativo a la encarnación, el único decreto eficaz, el cual no sólo abarca la sustancia de la encarnación, sino más bien la encarnación en concreto, como de hecho ha acaecido, con todas sus circunstancias, y la primera entre todas es la pasibilidad de la carne de Cristo por hallarse en conexión con la redención de la culpa. Acerca de la supuesta encarnación en carne impasible, fruto de un decreto divino condicionado por la libre elección de Adán, nada dice la revelación y, por consiguiente, nada podemos afirmar, al menos con certeza.

La conciliación de las dos sentencias se podría lograr si, en vez de hablar de dependencia de la encarnación de la permisión de la culpa (como hace la escuela tomista) o de independencia (como hace la escuela escotista), se hablase de simple conexión, en el orden presente, de la encarnación con la

culpa que se debe expiar: lo cual es lo único autorizado del modo de hablar de la revelación (Escritura y Padres).

De esta manera se concilian las dos sentencias, salvando lo que en sí tienen de verdadero y rechazando lo que en sí tienen de caduco.

Se salva, ante todo, en la sentencia conciliadora, lo que hay de vivo tanto en la sentencia tomista (la encarnación redentora, en virtud de la conexión de la encarnación con la culpa) como en la sentencia escotista (el primado absoluto de Cristo, que en nada queda rebajado o comprometido por la conexión de la encarnación con la culpa).

Se evita, en segundo lugar, todo cuanto hay de caduco tanto en la sentencia tomista (el hecho, no probado ni probable, de la dependencia de la encarnación de la culpa) como en la escotista (la negación de la conexión de la encarnación con el pecado). En efecto, si se niega esta conexión, los escotistas se ven forzados a distinguir en Dios un doble decreto: uno absoluto (que atañe a la sustancia de la encarnación) y otro condicionado, hipotético (que atañe a la circunstancia de la pasibilidad o de la impasibilidad de la carne del Verbo encarnado). Es fácil comprender la conexión (en el orden presente) de la encarnación en carne pasible con el pecado, puesto que lo supone. Sólo en un orden diferente del presente orden histórico, en el que, por hipótesis, no habría existido el pecado, se habría podido verificar una encarnación en carne impasible. Pero de este orden posible —repetimos— nada sabemos, al menos con certeza, por la simple razón de que Dios nada nos ha dicho de ello.

4. *P. causa de la de los otros.* «La P. de María es causa secundaria (subordinada a la de Cristo, causa primaria) de la P. de todos los otros.»

Todos admiten que la P. de María a la maternidad universal es, cuando menos, causa mediata (o sea, mediante Cristo) de la P. de todos los otros. Pero no todos admiten que sea también causa inmediata (juntamente con Cristo) de la P. de todos los otros. Eso lo niegan los que niegan la cooperación inmediata de María a la redención del mun-

do, o sea, a nuestra salvación; lo conceden, en cambio, quienes admiten esa cooperación, de suerte que Dios habría predispuesto desde la eternidad que nuestra salvación fuese obrada por medio de Cristo y de María (no sólo por Cristo, o bien por María mediante Cristo).

Efectivamente, María es causa secundaria en todo aquello en que Cristo es causa primaria; y como Cristo es causa primaria eficiente de la P. de todos los otros, María es causa secundaria eficiente (puesto que la mereció *de digno*, mientras que Cristo la mereció con mérito de *excelencia*) de la P. de todos los otros.

Puede asimismo notarse que la P. de María, además de ser (juntamente con la primaria de Cristo) causa secundaria eficiente, es también causa secundaria *ejemplar* y causa secundaria *final* de la P. de todos los otros. Es causa secundaria *ejemplar* en el sentido de que la P. de todos los otros a la gloria eterna es moldeada, secundariamente, en la de Ella (además de serlo, y primariamente, en la de Cristo). Es causa secundaria *final* en el sentido de que la P. de todos los otros a la vida eterna está dirigida, secundariamente, a la gloria de María, además de serlo (y primariamente) a la gloria de Cristo.

BIBL.: ALLEN, W., *The predestination of Mary in the light of modern controversy*, en «Mar.-St.», 2 (1951) pp. 178-192; A. M., *La prédestination de Marie ne fait-elle qu'un avec la prédestination du Christ?*, en «Ami du Clergé», 62 (1952) pp. 776-777; PHILIPS, G., *De electione B. V. Mariae*, en «Alma Socia Christi», III, pp. 1-20; OBERSKI, J., *De doctrina S. Scripturae de praedestinatione B. V. Mariae ad suam singularem missionem*, ibid., XI, pp. 68-78; PÉREZ, A., *Primado de Cristo y María según los teólogos mercenarios*, ibid., VII, pp. 1-34; KERRIGAN, A., O. F. M., *The predestination of Mary according to St. Cyril of Alexandria*, ibid., III, 34-56; DOOLAN, A., O. P., «*Ab aeterno ordinata sum*», ibid., pp. 21-26; RABITTE, E., O. F. M., *Mother and Son*, ibid., pp. 27-33; PLASMANN, TH., O. F. M., *Uno eodemque decreto (Maria Immaculata praesinata in Sacra Pagina)*, en «Virgo Immaculata», III, pp. 174-197; GIGON, A., O. P., *De praedestinatione Virginis Immaculatae*, ibid., IX, pp. 116-123; BONNEVOY, J. FR., O. F. M., *The predestination of Our Blessed Lady*, en Carol., «Mariology», II, págs. 154-176; FEKES, C., *Maria im Heilsplan Gottes*, Leutesdorf am Rhein 1954, 46 pp.; DE ROSA, M., O. F. M., *Primato di Cristo e motivo dell'Incarnazione*, en «Divus Thomas», 69 (1956) pp. 396-403.

PRESENTACIÓN DE MARÍA. — Es un episodio de la vida de María narrado, por primera vez, en el apócrifo «Protoevangelio de Santiago» (v.), del s. II.

I. *La P. en la narración de los apócrifos.* El Protoevangelio de Santiago la cuenta así: «Habiendo llegado [María] a la edad de dos años, dijo Joaquín a Ana: «Llévemola al templo del Señor para cumplir la promesa que hicimos, no sea que el Señor nos la reclame y nuestra ofrenda resulte ya inaceptable ante sus ojos.» Ana respondió: «Esperemos todavía hasta que cumpla los tres años, no sea que la niña vaya a tener añoranza de nosotros.» Y Joaquín respondió: «Esperemos.»

»Al llegar a los tres años, dijo Joaquín: «Llamad a las doncellas hebreas que están sin mancilla y que tomen sendas candelas encendidas [para que la acompañen], no sea que la niña se vuelva atrás y su corazón sea cautivado por alguna cosa fuera del templo de Dios.» Y así lo hicieron, mientras iban subiendo al templo de Dios. Y la recibió el sacerdote, quien, después de haberla besado, la bendijo y exclamó: «El Señor ha engrandecido tu nombre por todas las generaciones, pues al fin de los tiempos [I Pet. 1, 20] manifestará en ti su redención a los hijos de Israel.»

»Entonces la hizo sentar sobre la tercera grada del altar, y el Señor la revistió de gracia, y ella danzó con sus piecitos, *haciéndose querer de toda la casa de Israel* [I Re. 18, 16].

»Bajaron sus padres, llenos de admiración, *alabando al Señor Dios* [Lc. 2, 20] porque la niña no se había vuelto atrás. Y María permaneció en el templo como una palomita, recibiendo alimento de mano de un ángel» (Cf. De Santos Otero, A., *Evangelios Apócrifos*, BAC, Madrid 1956, págs. 157-159). El episodio fue ampliado y dramatizado más tarde por otros evangelios apócrifos. Así, por ej., el ps.-Mateo, IV, y el *De Nativitate Mariae*, VI, 1, hablan de 15 (en lugar de tres) gradas del altar, «porque (según declara el *De Nativitate Mariae*), como el templo estaba edificado sobre un monte, no se podía llegar al altar de los holocaustos, que estaba fuera de su recinto, sino por medio de gradas» (o. c., p. 266). Estas 15 gradas se ponían en relación con los 15 salmos graduales (Sal. 119-133).

II. *La P. en los Padres y escritores de*

la Iglesia. El episodio de la P. lo cuentan también S. Gregorio Niseno, en el s. IV (*Orat. in diem Natalem Christi*, PG 46, 1139), Teodoro de Ancira, de la primera mitad del s. V (*Homil. VI in S. Deiparam et in Nativ. Dom.*, PG 77, 1427), el himnógrafo Jorge, del s. VII (Cf. Pitra, *Anal. spic. solesm.*, p. 275). En el s. VIII la P. fue celebrada por S. Germán de Constantinopla (*In Praesent. Deip.*, PG 98, 291), por S. Andrés de Creta (*Or. I in Nativ. B. M. V.*, PG 98, 815a) y por S. Juan Damasceno (*De fide orthodox.*, I, 4, c. 14, PG 94, 1159a). En el s. IX hay el testimonio de Epifanio monje (*De Vita B. Mariae*, n. 5, PG 120, 1916), de S. Teodoro Estudita (*Doctrina chron. Monasterii Studii* en mayo, *Nova Bibl. Patrum*, t. II), de Jorge de Nicomedia (*Serm. VI de ingressu Virginis in templum*, PG 100, 143b), de Simón Metafraste (*Or. de S. Maria*, n. 2, PG 115, 531c). En el s. X hablan de la P. el emperador León el Sabio (*In B. Mariae Praesentat.*, PG 107, 11-22) y S. Fulberto de Chartres (*De nativ. B. M. V.*, PL 141, 324). En el s. XI tenemos a Santiago Monje (Cf. Ballerini, *Silloge Monumentorum ad mysterium conceptionis Immaculatae Virginis Deiparae illustrandum*, Roma 1854-56, t. II, 590-632), a Jorge Cedreno (*Hist. compend.*, PG 121, 362c) y a Teofilacto de Bulgaria (PG 126, 144). En el s. XII, la atestiguan Teodoro Prodromos (PG 133, 1177-78) y el autor del *Christus patiens* (PG 38, 244). En el s. XIII tenemos a Neófito Recluso (en el cód. 1189 del fondo griego de la Bibl. Nac. de París) y a Bartolomé de Trento («Vita et actus Sanctorum per anni circulum», cap. 105).

Hasta el s. XVI nadie pensó en negar o poner en duda este episodio de la vida de María. Los primeros que lo negaron fueron los centuriadores de Magdeburgo, refutados por S. Pedro Canisio. Entre los católicos, el primero en dar valor a la negación de los centuriadores fue el dominico P. Jacinto Serry (1659-1738) en la obra *Exercitationes historicae, criticae, polemicae de Christo eiusque Virgine Matre*, Venetiis 1719, cc. 18 y 19, pp. 125-137, obra puesta en el índice en 1722. Según Serry, la P. de María es «dudosa y del todo incierta» (op. cit., p. 128).

El cardenal Lambertini, más tarde Benedicto XIV, afirma: «Nos, que ni siquiera un ápiec querremos apartarnos de la sentencia común de la Iglesia, afirmamos que la Bienaventurada Virgen fue presentada en el templo para que allí recibiese una educación adecuada» (*Delle feste di G. C. (...) e della B. Vergine Maria*, Venecia 1767, pp. 321-24).

III. *La P. en la liturgia.* La celebración de la fiesta de la P. el 21 de noviembre parece que está en relación con la fiesta aniversario de la dedicación de la iglesia de Santa María erigida por Justiniano I en el año 543 para localizar, según parece, el acontecimiento de la P. En Occidente, en cambio, ya comenzó a aparecer, aisladamente, por los ss. X y XII (Cf. Löw, en «Enc. Catt.», IX, col. 1367). Comenzó después a hacerse universal en el año 1372, por obra de Felipe de Mazières, embajador francés en Chipre. Gregorio XI la incluyó en el Calendario Romano. Pío IV la introdujo en el Breviario Romano. San Pío V la suprimió, pero Sixto V, en 1585, la prescribió nuevamente a toda la Iglesia. Clemente VIII, en 1602, la elevó al rito de doble mayor.

IV. *La P. en la iconografía.* La primera representación de la P. es la que se encuentra en la «lastra» de S. Maximino de Provenza, donde se lee, encima de la cabeza de la Virgen orante: «*Maria Virgo — Ministra de — Templo Gerosolae*» (Cf. DALC, X, 2, col. 1787-88). En el s. X se halla el episodio de la P. en una miniatura del Menologio griego del Vaticano (Cf. Rohault de Fleury, *La Vierge*, I, París 1878, p. 52). En el s. XI se halla el mismo episodio en las miniaturas del libro de homilías de Santiago Monje (v. la reproducción en Venturi, *La Madone, représentation de la Vierge dans l'art italien*, París, s. d., p. 108). En el s. XIV se fija, por así decir, el tema que será después el dominante, o sea: se ve a la santa niña, acompañada de Joaquín y de Ana —los cuales se quedan con otros espectadores a la debida distancia—, subiendo ella sola por una escalinata que se alza delante del templo, donde es acogida por el Sumo Sacerdote. Las más célebres representaciones de la P. son las de Giotto, Tadeo Gaddi, Guirlandayo, Tiziano, etc.

PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA MARIOLOGÍA. — Sobre esta cuestión fundamental hay diferentes opiniones. Pueden reducirse a tres grupos: I) los que lo niegan y lo ponen en duda o discuten su utilidad; II) los de concepción cristológica; III) los de concepción eclesiológica.

I. Al primer grupo pertenecen el Padre J. F. Bonnefoy, O. F. M., el P. C. Zimara y el Ab. Bonnichon. El primero niega la existencia de un primer principio mariológico porque la mariología no es una ciencia independiente («sui iuris») y ni siquiera es una ciencia subalterna de la teología o de la revelación (Cf. *La primauté absolue de Notre Seigneur Jésus-Christ et de la Très-Sainte Vierge*, en «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», a. 1939, pp. 88 ss.). Mas otros han hecho notar que la mariología, como parte de la teología, no tiene ciertamente un primer principio «independiente» (pues no se puede, en realidad, explicar la maternidad de María sin la encarnación del Redentor). Pero si se considera a la mariología como un tratado independiente, cuyas conclusiones deben depender de un principio, tiene que tener necesariamente un P. F., supremo y primero, del cual dependa la organización científica, la unidad y la solidez de la doctrina en él expuesta, aun cuando, bajo otro aspecto, ese principio dependa, a su vez, de otro principio, de otro tratado teológico (el de la encarnación). Por eso, se puede hablar legítimamente de un primer principio mariológico, con el que se relacionan todas las demás verdades mariológicas. Negar un P. F. en la mariología equivale a negar su unidad y su constitución orgánica.

Ha dudado de la existencia de este primer principio el P. C. Zimara (Cf. *Literarische Besprechungen*, en «Divus Thomas», Frib. 15 [1937] pp. 113-115), pero sin aducir razón alguna.

En cambio, Bonnichon (*Rapport sur la pratique de l'enseignement de la Théologie Mariale*, en «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 1936, pp. 60-62) se ha opuesto a la utilidad de un primer principio mariológico: propone renunciar a un tratado mariológico orgánico, y aconseja relacionar las diferentes tesis mariológicas con los diferentes trata-

dos de teología. Así tendremos, por ejemplo, la Inmaculada Concepción como corolario del «de peccato originali»; la maternidad divina, como parte del «de Verbo Incarnato»; la corredención que deberá agregarse al «de Christo Redemptore»; la asunción al «de Novissimis»; la mediación de la gracia al «de Ecclesia»; su gracia personal y su virtud a la moral cristiana. «Este proyecto de descomposición del tratado mariano tradicional —observa el P. Dillenschneider—, no obstante las ventajas reales que ello entraña, correría el peligro de comprometer el cuadro de conjunto de la vocación de María y de disminuir su importancia» (*II Principio primo...*, p. 18; v. bibl.).

Se trata, por consiguiente, individualizar la clave de todo el tratado sobre Nuestra Señora.

Admitida, pues, la existencia de este P. F. como lazo de unión entre las distintas partes de la mariología, los mariólogos, en especial en estos últimos tiempos, han procurado individualizarlo, aunque no han llegado a ponerse completamente de acuerdo. Las diferentes sentencias sobre el primer principio se pueden reducir a dos sentencias o concepciones: la cristológica y la eclesiológica, según que María sea puesta en relación con la cristología o con la eclesiológica. En el pasado ha predominado la corriente cristológica (o sea, María ha sido puesta en contacto viviente con Cristo, del que es madre y asociada en la obra de la redención); en estos últimos años, en cambio, por iniciativa de algunos teólogos (especialmente alemanes), ha comenzado a formarse la corriente o concepción eclesiológica (considerando a María en contacto con la Iglesia, de la que es miembro).

II. *Corriente cristológica.* Los que siguen esta primera concepción se pueden dividir en dos clases: 1) los que admiten un solo primer principio, simple o compuesto; 2) los que sostienen un doble primer principio.

1. *Un solo principio simple* sería:

1) La «maternidad divina», tomada no en su significado puramente fisiológico y material, sino en su significado adecuado físico-moral con todas las exigencias de gracia que implica. Así piensan S. Lorenzo de

Brindis (*Mariale*, serm. VIII, in Concept. Immac., § 1, Padua 1928, p. 479), Suárez (*De Incarnatione*, q. 27, disp. 1, sect. 2, ed. Venecia 1746, t. XVII), el card. Lépicier (*Tractatus de B. M. V. Matre Dei*, ed. 5, Roma 1926, pp. 91-92), Fernández, O. P. (en «Ciencia Tomista», sept-oct. 1928, n. 113, p. 149), Philippon (en «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 1936, pp. 210-211), Pohle-Gierens (*Lehrbuch der Dogmatik*, ed. IX, Paderborn, t. II, p. 248), P. Llamera, O. P. (*La Maternidad espiritual de María*, en «Est. Mar.», 3 [1944] pp. 67-162), P. Gagnebet, O. P. (*Questions Mariales*, en «Angelicum», 22 [1945] pp. 164-171), etc.

Contra este primer principio se suele objetar que, si se pone de relieve la maternidad física de María con relación a Cristo (Hombre-Dios), no se pone igualmente de relieve su maternidad espiritual para con todos los cristianos (miembros místicos de Cristo). Semejante primer principio prescinde de la economía de nuestra redención. Además, no dimana de la mariología, sino que es algo immanente a la misma. Por eso, otros mariólogos han buscado en otra parte tal principio fundamental.

2) Otros, para unir a María con la economía de nuestra redención (de la cual prescinde por sí misma la maternidad divina), defienden como principio primario el título de «nueva Eva» o Corredentora, que le dieron los Padres desde el s. II. De aquí se deriva la maternidad divina como medio para la realización del oficio de «nueva Eva». Tal es la sentencia del P. Alameda (*El primer principio...*, pp. 163-186, v. bibl.), del P. Rábanos, C. M. (*La Corredención de María en la Sagrada Escritura*, en «Est. Mar.», 2 [1943] pp. 9-59), etc.

Al principio de María «nueva Eva», asociada a Cristo «nuevo Adán» en la redención, se puede reducir el primer principio propuesto por el P. Sánchez Céspedes, L. (*El Misterio de María...*, v. bibl.): «Cristo y la Virgen constituyen esencialmente un solo principio, naturalmente activo, integralmente completo en orden a la redención del género humano.»

Esta interpretación tiene el defecto opuesto de la primera: en efecto, mientras pone

de relieve la relación de María con los cristianos (los redimidos, místico cuerpo de Cristo), deja en el olvido la relación de Ella con Cristo, o sea, la maternidad divina, la cual ilógicamente quedaría subordinada a la misión salvadora de María. Por eso, otros mariólogos se han pronunciado por un principio único, no simple, sino compuesto.

Un único principio compuesto: a la maternidad divina en cuanto tal, algunos mariólogos añaden una nota característica que, aunque sólo con términos diferentes, viene a determinar la realización concreta de dicha maternidad. En este segundo grupo se pueden incluir las seis sentencias siguientes: 1) maternidad divina concreta o histórica; 2) maternidad matrimonial; 3) maternidad corredentora o soteriológica; 4) maternidad del Cristo total; 5) maternidad perfectísima o dignísima; 6) maternidad mesiánica.

1) La primera es la «maternidad divina concreta o histórica», tal como se nos presenta en la Sagrada Escritura y en la tradición, en cuanto comprende la asociación al Redentor. Así el P. Bover, S. J., en el Congreso de Sevilla de 1929 (*Síntesis orgánica de la Mariología...*, en «Crónica oficial del Congreso Mariano», Madrid 1930, pp. 252-275). Así piensan también el P. Bernard, O. P. (*Le mystère de Marie*, ed. IV, Desclée, 1957, pp. 17-25), el P. Cuervo, O. P. (*Boletín de Teología dogmática*, en «Ciencia Tomista», 56 [1937] p. 141; ibíd. 51 [1935] p. 189), y el P. E. Esteve, O. C. (*La Asunción corporal y los principios de la Mariología*, en «Est. Mar.», 6 [1947] p. 225), etc.

2) Otros propugnan la «maternidad matrimonial». Así Scheeben (*Handbuch der Katholische Dogmatik*, Frib. Br. 1882, t. III, pp. 455-629). Con su libre consentimiento a la encarnación del Verbo, María consiguió la más íntima unión que se puede concebir con Cristo (misión para la que estaba predestinada por Dios): la de ser «Esposa» personal del Redentor y «Madre» personal de todos los redimidos. Por consiguiente, esta relación con el Verbo encarnado nos presenta a María indisolublemente unida al mismo bajo dos aspectos o conceptos que

constituyen una misma realidad, o sea, el «carácter personal» de María. Se trata, pues, de una relación «materno-matrimonial» (Cf. Feckes, C., *Die Bräutliche Gottes-Mutter*, Frib. Br. 1936; ed. II, Essen 1951; Kerkvoorde, A., O. S. B., *La Mère Virginale du Sauveur*, Desclée 1953; Carozzi, G., *Sposa e Madre di Dio*, Brescia 1955; Druwé, E., *Position et structure du Traité Marial*, en «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 1936, pp. 24-29). Por eso, María no es una madre como todas las otras: su maternidad presenta un carácter especial que le pertenece a Ella sola, ya que, además de una correlación materna, lleva consigo un carácter matrimonial, o sea, un don libre y recíproco del hijo (preexistente) a la madre y de la madre al hijo, como entre los esposos. Ninguna madre ha tenido un hijo preexistente a ella misma, y, por consiguiente, escogida por él mismo; y Él quiso que Ella diese libremente su consentimiento a esta elección.

Se ha observado, empero, que esta relación de «Madre» y «Esposa» nos deja un tanto perplejos, ya que se trata de dos conceptos tomados el uno en sentido propio (madre) y el otro en sentido metafórico (esposa). Según Philips, se trataría aquí de un desequilibrio engorroso (*Perspectives mariologiques, Marie et l'Eglise*, 1951-53, en «*Marianum*», 15 [1953] p. 443).

3) Otros insisten en la «maternidad coredentora», o sea: «María es madre del Redentor en cuanto tal.» Así el P. B. H. Merkelbach, O. P. (*Mariologia*, París 1939, p. 91), ya que su consentimiento dado libremente recaía sobre dos objetos: el ser madre y el ser asociada al Redentor. Así piensan también el P. L. Leloir (*La Médiation Mariale dans la théologie contemporaine*, Bruges 1933, pp. 82-83), el P. Benz, O. S. B. (en «*Divus Thomas*», Frib. 15 [1937] p. 107), Lebon (*L'élaboration d'un traité théologique de Mariologie est-elle possible?*, en «*Journées sacerdotales Mariales*», Dinant 1951), P. Garrigou-Lagrange, O. P. (*La Mère du Sauveur et notre vie chrétienne*, Lyon 1941), etcétera.

Contra este primer principio hay quien hace observar que el concepto de madre de Cristo y el concepto de asociada al Reden-

tor son dos conceptos distintos que no pueden reducirse a uno solo.

4) Para evitar esta duplicidad de conceptos, otros recurren al principio: «María es madre del Cristo total» (tanto de la cabeza como de los miembros). Así piensan el P. N. García Garcés, C. M. F. (Cf. *Crónica oficial del Congreso Mariano Nacional 1940*, Zaragoza 1942, pp. 44-45), el P. A. Luis, C. SS. R. (*Principio fundamental...*, pp. 187-217, v. bibl.).

Pero puede observarse que esta formulación carece de aquella claridad y evidencia que es propia del primer principio.

5) Otros han recurrido a la «maternidad perfectísima o dignísima». Así de Gruyter (*De Beata Maria Regina*. Disquisitio positivo-speculativa, Boscoduci 1934, pp. 104-105, 122-123) y el P. Vacas, O. P. (*Maternidad divina de María*, Manila 1952, pp. 124-126), el cual prueba que a un tal principio convienen todas las propiedades del primer principio, o sea: fue revelado, no puede ser probado por otro, por medio de él se prueban todos los otros, no puede ponerse en duda y está incluido en todo otro raciocinio.

Contra esta afirmación se puede objetar que expresa la maternidad para con Cristo, pero no la maternidad para con los cristianos, místicos miembros de Cristo.

6) Han recurrido otros a la «maternidad mesiánica», esto es, a la maternidad divina de María, maternidad personal, soteriológica y ecuménica. Así el P. Dillenschneider. Según él, este principio: a) es verdadera y totalmente escriturístico; b) es suficientemente amplio para abarcar todos los componentes del misterio de María, y suficientemente uno para constituir el punto de convergencia de todos los elementos que integran la teología mariana; tiene su puesto en el cuadro de la salvación humana (*Il principio primo...*, p. 172, v. bibl.).

Contra esta sentencia ha propuesto diversas observaciones el P. P. Lustrissimi, O. S. M. (*Il principio fondamentale...*, pp. 267-268, v. bibl.). Esto es nuevo en su expresión verbal, pero no en el concepto que expresa, concepto idéntico al ya expresado en otras sentencias (por ejemplo, Merkelbach, Garrigou-Lagrange, etc.).

2. *Supremo principio mariológico doble.* Algunos mariólogos hacen constar que el concepto de «madre de Dios» y el de «nueva Eva» (asociada al nuevo Adán, «principium consortii»), por más que estén íntima e indisolublemente «unidos», siguen siendo, sin embargo, dos conceptos «formalmente» distintos, irreducibles a un solo concepto. Por consiguiente, se debe hablar, no de un solo principio mariológico, sino de dos principios sobre los cuales se apoya todo el edificio mariológico.

Esto supuesto, algunos mariólogos han fundado su mariología sobre estos dos primeros principios: «maternidad divina» y «maternidad de gracia». Así procedió S. Alfonso M. de Ligorio, como ha demostrado el P. Dillenschneider (*La Mariologie de S. Alphonse. Source et Synthèse doctrinale*, Fribourg [Suiza] [1934], pp. 58-59).

En cambio, el P. Terrier, S. J., ha fundado su mariología sobre la maternidad divina y sobre la asociación a la obra redentora, dándole el título de *La Madre de Dios y Madre de los hombres* (2 vols., Madrid 1928).

El prof. I. Bittremieux, de la universidad de Lovaina, proponía y defendía, como supremos, estos dos principios: *La B. Virgen es Madre de Dios y La B. Virgen es consorte (asociada) de su Hijo Redentor (De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Brugis 1926; *De principio supremo*, pp. 251-253, v. bibl.). Otro tanto sostienen el P. J. Keuppens (*Mariologiae Compendium*, II ed., 1947, p. 14) y G. Alastruey (*Tratado de la Virgen Santísima*, IV ed., Madrid 1956, p. 3).

Tratándose de dos principios dependientes (y no independientes) es inevitable el defender la primacía absoluta del uno sobre el otro. Según esto, no se puede hablar de dos principios supremos, sino que se debe hablar necesariamente de un solo principio supremo.

III. *Corriente eclesiológica.* Algunos teólogos recentísimos (especialmente alemanes), para reaccionar contra la corriente o concepción «cristológica», al establecer un principio fundamental de toda la mariología, han creado una corriente «eclesiológica», fundada

en las relaciones que ligan a María con la Iglesia o con la humanidad redimida, antes que sobre aquellas que las ligan a Cristo. Esta nueva tentativa, hecha por Köster, por Semmelroth, por Rahner y por Müller, ha revestido varias formas, según los distintos autores.

1. El P. Köster (*Die Magd des Herrn*, 1947, y *Unus Mediator*, Limburg-Lahn 1954) afirma que Cristo, como cabeza de la humanidad necesitada de redención, es su único representante ante Dios Padre. Solamente Él ha pronunciado, en nombre de la humanidad, su «sí» de aceptación a la oferta misericordiosa del Padre. María, en cambio, representa a la humanidad necesitada de redención delante de Cristo (no delante del Padre) a título de miembro prerredimido (no como cabeza). Como tal, Ella acoge al Salvador, en nombre de la humanidad, con su «fiat»; como tal, y con su «fiat» constante, Ella penetra, en nombre de la humanidad, en todo el misterio redentor de su Hijo y recoge para nosotros los frutos de redención. En este sentido, Ella es «como la cumbre personal de la humanidad necesitada de redención delante de su Redentor». Según esto, Köster enuncia así su principio fundamental: «María es, a título de miembro («gliedhaft»), la representante y el vértice de la humanidad por salvar, y de la humanidad salvada, la Iglesia, en su alianza salvífica con Dios, ante el único mediador, el Hijo de Dios hecho hombre» (*Die Magd des Herrn*). De este modo, Ella es uno de nosotros, porque pertenece a la humanidad por redimir y redimida; se distingue de Cristo en que no es, como Él, cabeza de la humanidad, sino únicamente representante de la misma ante el único mediador.

Este principio abstracto se concreta en otros principios concretos, comenzando por la maternidad divina, sin la cual la personalidad de María se reduciría a una personalidad abstracta.

En contra de este principio, se ha objetado lógicamente que la función de María, como representante de la humanidad, no puede comprenderse si se prescinde de su maternidad divina. Es, pues, su maternidad divina la que hace comprender su función

de representante de la humanidad; por consiguiente, en ella se debe apoyar el principio fundamental de la mariología.

2. El P. Semmelroth, S. J. (*Urbild der Kirche*, Würzburg 1950), considera como P. F. de la mariología éste: «María es el prototipo de la Iglesia.» Este principio domina, según él, todo el destino de María. Ella (en el orden de intención) es madre y esposa de Cristo porque debía ser prototipo de la Iglesia. «No es el Cristo histórico — así se explica Semmelroth — tal como aparece en la maternidad divina, el que está en el mismo centro de nuestra redención. En el centro de la economía salvadora se levanta el Cristo absoluto, Cristo con su Iglesia que, como esposa, está delante de Él, hace propia su obra y recoge los frutos para distribuirlos entre sus miembros. La Iglesia está, sin embargo, unida a Cristo de tal modo que, sin perder nada de su condición de esposa, que la coloca ante Él, es al mismo tiempo su cuerpo místico, unida a Él orgánicamente como a su cabeza.» María, como prototipo de la Iglesia, «está estrechamente unida a ella, porque Ella es la Iglesia en germen («die Kirche im Keim»), ya que lleva en sí la plenitud de la gracia de la Iglesia, para efundirla después en la Iglesia que se extiende en el espacio y en el tiempo. En el misterio de la maternidad divina, María está unida al Cristo histórico: como símbolo y prototipo de la Iglesia, está unida al Cristo místico, a quien el Padre todo lo ha sometido (Ef. 1, 23). Así, pues, el Cristo de nuestra salvación es Cristo y su Iglesia».

No puede negarse que María haya sido elegida como prototipo (representante) de la Iglesia; pero esto se debe (como consecuencia) al hecho de su predestinación a la maternidad divina (intrínsecamente soteriológica), o sea, a ser madre de Cristo cabeza, en el cual la Iglesia está preformada. Por eso, en primer lugar debe ponerse la maternidad divina, y luego el hecho de ser el prototipo de la Iglesia. Además, este principio es demasiado oscuro (o sea, que carece de la evidencia de que debe gozar el primer principio), porque la Iglesia puede tomarse en varios sentidos (por ejemplo, la comuni-

dad jerárquica, de la cual no es verdaderamente el prototipo). En fin — como observa el P. Dillenschneider — «si María representa a la Iglesia en el "fiat" de la anunciación, es porque la representa en su significado más vasto de humanidad necesitada de redención. Por esta razón, al principio de Semmelroth, prefiere Köster otro cuyo alcance universal sobresalga inmediatamente» (*op. cit.*, p. 67).

3. Rahner (*Le principe fondamentale de la théologie mariale*, en «Rech. Sc. Rel.», 1954) se aparta de los dos precedentes negando que María represente, en la encarnación y en el Calvario, a la Iglesia o a la humanidad por salvar; y afirma que María es la que, con el «sí» de su fe, introdujo al Salvador en el mundo, o sea, que hizo realizable tanto la redención objetiva (para todo el género humano) como la subjetiva (para Ella misma). Tenemos así en María «el ejemplo más perfecto de la redención, el prototipo de la Iglesia rescatada».

Así, pues, el P. F. de la mariología, según Rahner, sería éste: «María es la criatura más perfectamente redimida.»

Pero también en esta sentencia de Rahner hay el inconveniente de dejar demasiado en la sombra la maternidad divina. Y más si se tiene en cuenta que es precisamente la maternidad divina la que hace posible la redención subjetiva, y por eso la precede lógicamente (ya que sólo es comprensible a través de ella).

4. Luis Müller, en fin, como conclusión de un estudio suyo sobre María y la Iglesia, proponía, como hipótesis, un nuevo primer principio mariológico, de concepción eclesiológica, distinto de los tres precedentes: «María es la llena de gracia.» La maternidad divina sería una consecuencia o, más bien, el efecto formal de la «plenitud de gracia» (*Ecclesia-Maria*, Friburgo, Suiza, 1951).

Pero también aquí la maternidad divina queda aminorada y subordinada a la plenitud de gracia, siendo la plenitud de gracia la que está subordinada, como medio al fin, a la maternidad divina. Además: no es la fe de María a la palabra de Dios la razón formal de su divina maternidad — como sostie-

ne Müller —, sino la disposición necesaria para tal maternidad. En fin, «las bases patristicas de dicha síntesis parecen vacilantes». Así el P. Congar, O. P. (*Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, en «Rev. sc. phil. et théol.», 38 [1954] pp. 28 ss.).

Concluyendo: ninguna de las diferentes sentencias sobredichas (tanto cristológicas como eclesiológicas) parece inmune de justas críticas, especialmente las eclesiológicas (v. *Iglesia y María*), las cuales exageran la identificación de María con la Iglesia (con menoscabo del carácter institucional de la Iglesia jerárquica) y amenazan con rebajar a María al nivel de los demás miembros de la Iglesia (con menoscabo de su misión personal de madre de Cristo Redentor, en cuanto tal). Respecto de las sentencias de la corriente cristológica, parece que la idea fundamental que cada una expresa, aun cuando aparezca con fórmulas diversas, sustancialmente es la misma: su «maternidad universal», es decir, la maternidad para con Cristo y para con los cristianos, para con el Redentor y para con los redimidos, para con la cabeza (físicamente) y para con sus miembros (espiritualmente, sobrenaturalmente). La maternidad física o natural de María respecto de Cristo, Redentor, está esencialmente ordenada a la maternidad espiritual o sobrenatural de los cristianos (miembros de Cristo), de los redimidos. María es, pues, la madre, la madre de todos, la madre universal. Ésta parece ser la idea madre de toda la mariología. A este simple concepto de «maternidad universal» se reducen — según parece — todos los privilegios concedidos por Dios a la Virgen. Por tanto, el primer principio de la mariología se puede enunciar así: «María es la madre universal» (tanto de Cristo como de los cristianos).

BIBL.: BITTREMIEUX, I., *De principio supremo Mariologiae*, en «Eph. Theol. Lov.», 8 (1931) pp. 250-251; ROSCHINI, G., *Il primo principio della Mariologia*, en «Marianum», 9 (1947) pp. 90-114; LUIS, A., C. SS. R., *Principio fundamental o primario. ¿Cómo enunciarlo si se da ese único principio?*, en «Est. Mar.», 3 (1944) pp. 187-217; ALAMEDA, S., O. S. B., *El primer principio mariológico según los Padres*, ibid., pp. 163-167; VOLLERT, C., S. J., *The fundamental principle of Mariology*, en Carol., «Mariology», II, pp. 30-87; RAHNER, K., S. J., *Le principe fondamental de la théologie mariale*, en «Rech. Sc. Rel.», 42 (1954) pp. 481-522; SÁNCHEZ CÉSPEDES, L., S. J., *El misterio de María. Mariología bíblica. Primera parte: Cristo y María, un solo principio redentor*, Sal Terrae, Santander 1955,

287 pp. (Bibliotheca Comillensis); MAHOMAY, P., O. P., *The unitive principle of marian theology*, en «Thomist», 18 (1955) pp. 443-479; SCHILLEBECKX, H., O. P., *Mutua correlatio inter redemptionem obiectivam camque subiectivam B. M. Virginis in ordine ad eius maternitatem erga Christum et nos, ut principium fundamentale mariologiae*, en «VIRGO Immaculata», IX, págs. 305-421; DILLENSCHNEIDER, C., C. SS. R., *Il principio primo della teologia Mariana* (Roma), ed. Aires (1957), 201 pp. (Colección «Sagitta». Problemas y documentos); PATFOORT, A., O. P., *Le principe premier de la Mariologie?*, en «Rev. Sc. Phil. Théol.», 41 (1957) pp. 445-454; BARTOLOMEI, T., O. S. M., *La maternità divina di Maria in se stessa e come primo e supremo principio della Mariologia*, en «Divus Thomas» (Plac.), 60 (1957) pp. 160-193; LUSTRISSIMI, P., O. S. M., *Il principio fondamentale di Mariologia*, en «Marianum», 21 (1959) pp. 253-269.

PRINCIPIOS MARIOLÓGICOS. — Entre los factores que han contribuido notablemente al desarrollo de la mariología, la historia de esta parte de la ciencia teológica enumera también la determinación cada vez más precisa de sus principios, así como de los fundamentos y del valor de los mismos.

Examinemos dos puntos: 1) la importancia de tales principios para la ciencia mariana; 2) la evolución histórica de tales principios en la mariología.

I. *La importancia de los P. M.* «Principio» (de *primum capere*), etimológicamente significa aquello que viene primero (en el orden cronológico), o aquello que es comienzo, origen del ser (en el orden ontológico), o aquello que es comienzo de conocimiento (en el orden lógico). Por consiguiente, una cosa puede ser antes que otra de tres maneras: 1) o en el orden cronológico; 2) o en el orden ontológico; 3) o en el orden lógico.

El principio comprendido en el primer modo (o sea, en el sentido de primero en el orden cronológico) ha llegado a quedar como muy secundario, casi fuera de uso. Se usa mucho más, sin comparación, en los otros dos significados (en el orden ontológico y en el orden lógico). En estos dos sentidos ha tomado, precisamente, el nombre de «principio de Aristóteles» (*Met.* I, 3 ss.). En efecto, según dicho filósofo «es principio primero aquel por el cual una cosa es o se cambia (principio ontológico), o es conocida (principio lógico)». Y aplicando esta su definición, es decir, poniendo un ejemplo, dice: «Son, pues, principios la naturaleza, los elementos, el pensamiento, la deliberación, la sustancia, el fin» (l. c., V, 1). Por consi-

guiente, todas las causas son *principios*. Y como los principios lógicos son también causa en el orden lógico, Aristóteles desarrolla con cierta amplitud la doctrina o teoría que a ellos se refiere. Para Aristóteles, principio lógico o «principio de la demostración es la proposición inmediata, o sea, aquella que no se deriva de otra proposición» (*Anal. Post. I, 72, n. 7*). Tales proposiciones, o axiomas, o principios inmediatos, «son por sí y es necesario que sean inde demostrables» (I. c., cc. 3 y 2). Entre estos principios, en el orden lógico, sobresale el principio llamado principio de contradicción «sobre el cual, como advierte Santo Tomás, se fundan todos los otros principios» (*S. Th., I-II, q. 94, a. 2*). Los principios son como «las semillas de las ciencias».

Cuando hablamos de P. M., intentamos hablar, evidentemente, de principios en el orden lógico (no en el orden cronológico u ontológico), o sea, intentamos hablar de proposiciones de por sí evidentes, sin previa demostración. Estos P. M. son conocidos, no con la razón, sino mediante la revelación, como todos los demás principios teológicos. Así como entre los principios «de razón» hay uno que es el primero entre los primeros y que es la base de todas las demostraciones y del cual todos los otros dependen (el llamado principio de contradicción), así entre los diferentes principios «revelados» tiene que haber uno que sea el primero entre los primeros y que sea como la base de toda la ciencia mariana.

Esto supuesto, la singular importancia de los principios en el desarrollo de la ciencia mariana es obvia. En la mariología ocurre lo que suele suceder en otras ciencias o en parte de las ciencias, como ha puesto de relieve eficazmente Francisco Chiesa: «El mundo está lleno de casos en los cuales, puesto un principio, se derivan consecuencias admirables» («*Lectiones Theologiae dogmaticae*», vol. III, Alba Pompeiae 1930, p. 315).

II. *Evolución histórica de los P. M.* La cuestión sobre los principios de la mariología ha sido tratada *ex professo* principalmente por mariólogos postridentinos. En efecto, en el período que precede al concilio

de Trento, el primero y último en tratar *ex professo* de los principios fundamentales de la mariología fue el célebre canciller de la universidad de París, Juan Gerson († 1420) (v.), en la *Epistola Cancellarii Parisiensis de susceptione humanitatis Christi allegorica et tropologica* («Opera», Parisiis 1606, t. I, col. 451 ss.).

Después del concilio de Trento, particularmente en los ss. XVI y XVII, desarrollaron, con mayor o menor riqueza, un tal tema, S. Lorenzo de Brindis (1559-1619), Bartolomé de los Ríos, O. E. S. A. (v.) (en el prefacio a su *Hierarchia Mariana*, Antuerpiae 1641), Teófilo Raynaud, S. J. (1582-1663), en sus *Diptyca Mariana*, Juan María Zamoro, O. F. M. Cap. (en la obra *De eminentissima Deiparae perfectione*, Venetiis 1629, L. I, cap. 22, nn. 6, 85).

S. Lorenzo de Brindis (v.) fue quien empezó a distinguir el primer principio de la mariología (la divina maternidad) de los principios secundarios (la singularidad, la conveniencia, la eminencia y la analogía o semejanza con Cristo). (Cf. Roschini, G., *La Mariologia di S. Lorenzo da Brindisi*, Padua 1951, pp. 16-62).

Justamente a principios de este siglo, el P. G. B. Terrien, S. J., desarrolló notablemente la teoría de los P. M., basándose sobre todo en Gerson. En el libro tercero del primer volumen de su obra *La Madre de Dios y Madre de los hombres* (2 vols., Madrid 1928) trató ampliamente de la «maternidad divina», dignidad en cierto sentido infinita, como «principio, centro y clave de los privilegios todos de María», o sea, de todos los privilegios «de naturaleza, de gracia y de gloria», ya que todos están incluidos, al menos *virtualmente*, en el título de madre de Dios. En prueba de ello aducía tres razones, a saber: 1) porque los reclama, a título de «disposición» a su dignidad sin par; 2) porque su *unión* con el principio de la gracia es la más estrecha de todas; 3) a causa del *amor* de la madre al hijo y del hijo a la madre. Una vez determinado el primer principio de la mariología, el P. Terrien pasa a determinar otros dos principios o «reglas», como él las llama, «últimas para determinar las prerrogativas par-

ticulares pertenecientes a la maternidad divina», o sea, el principio de «eminencia» y el de «conveniencia». Y no falta una fugaz alusión al principio de «analogía» o semejanza con Cristo (L. III, cap. 1, n. 1).

Veinte años más tarde, en 1920, la cuestión de los P. M. era reanudada por Girard, con el artículo «Principes directeurs de la théologie mariale», en la «*Revue du Clergé Français*», 12 (1920) 5 ss.

En 1931 (el año del XV centenario del concilio de Éfeso y de la definición dogmática de la maternidad divina) la cuestión de los principios de la mariología y, de una manera del todo particular, la cuestión de un primero y supremo principio capaz de reducir a orgánica unidad el tratado «de Beata», recibió un fuerte impulso por parte del Can. José Bittremieux, profesor de la universidad católica de Lovaina e iniciador de las jornadas marianas («Mariale Dagen») de Tongerlo, en Bélgica. En las «*Ephemerides Theologicae Lovanienses*» (7 [1935] 249-251) publicó un artículo sobre el «De principio supremo Mariologiae». Luego reanudaba la cuestión en la misma revista (8 [1936] 607-609) y en la obra «*Marialia*» (Bruselas 1936, pp. 16-29). A Bittremieux hicieron eco: en España el P. Bover, S. J. (*Síntesis orgánica de la Mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo*, Madrid 1929), en Alemania el prof. Feckes (*Das fundamentalprinzip der Mariologie*, en «*Scientia Sacra*», a. 1935, pp. 252-276), el P. Deneffe, S. J. (*Het grond-principe der Mariologie*, en «*Mariale Dagen van Tongerlo*», 6 [1936] páginas 70-82), el P. Nuy, S. J. (*Ibid.*, 6 [1936] pp. 23-41), en Bélgica el P. Druwé, S. J., en Francia (*Position et structure du Traite Marial*, en «*Bull. Soc. Franç. Et. Mar.*», a. 1936, pp. 16-29).

En 1933 el P. E. Neubert, marianista, en la obra *Marie dans le dogme* (París 1933, pp. 273-326), exponía con discreta amplitud los principios fundamentales de la mariología (el principio de conveniencia y el principio de analogía o semejanza con Cristo).

En el año 1938 el P. Carlos Balič, en su opúsculo *De Regula fundamentali Theologiae Marianae Scotisticae* (Sibenik 1938),

aclaraba ampliamente el llamado «principio de conveniencia, que ha jugado un papel tan importante en el desarrollo de la teología mariana entre los escritores franciscanos». En el mismo año 1938 el P. Keuppens, en su *Mariologiae compendium* (pp. 14-19), hablaba con discreta amplitud tanto del primer principio como de los demás principios fundamentales de la mariología (conveniencia, eminencia, analogía).

Dada la fundamental importancia de la cuestión, en 1940 el autor de este diccionario reanudaba y trataba de un modo más profundo la cuestión de los principios de la mariología, tanto la del primero como la de los secundarios, y publicaba *De principiis fundamentalibus Mariologiae* (Extracto de «*Marianum*», vol. II, a. 1940, pp. 217-250; 362-385). Y hablando de los principios secundarios, a los tres principios bien conocidos —conveniencia (v.), eminencia (v.) y analogía (v.) o semejanza con Cristo— añadía un cuarto, que había de ser antepuesto a los otros tres, o sea, el principio de «singularidad trascendente» (v.), que coloca a María, en virtud de su singular misión, por encima de todas las demás puras criaturas, reivindicando privilegios enteramente singulares. Este cuarto principio mariológico ha sido después aceptado por no pocos.

La «Sociedad Mariológica Española», en efecto, en su tercera semana mariana, la de 1944, tomaba como tema general la cuestión de los principios fundamentales de la mariología. Las diferentes relaciones fueron publicadas en el volumen II de «*Estudios Marianos*» (Madrid 1944). Fue sometido a discusión y a revisión crítica todo cuanto había sido ya expuesto, sobre la cuestión, en el sobredicho trabajo. El ejemplo de la «Sociedad Mariológica Española» fue imitado por la «Sociedad Mariológica Americana» en la reunión celebrada en Paterson del 5 al 6 de enero de 1959 (v. «*Mar-St.*», 10 [1959]).

PROCLO (S.). — Orador bizantino que vivió en la primera mitad del s. w. En el 428-30 se levantó contra Nestorio, entonces obispo de Constantinopla, en defensa del título «*Theotócos*». En el 426 fue nombrado

obispo de Cícico, pero no pudo tomar posesión de la diócesis por la oposición de sus diocesanos. En el 434 subía a la silla episcopal de Constantinopla, donde murió en el 446. Es el enérgico panegirista de la «Theotócos».

Dejó tres importantes homilias marianas: 1) *Oratio de laudibus sanctae Mariae* (PG 65, 679-692) (Cf. Schwartz, *Acta Conciliorum oecumenorum*, vol. I, parte I, fasc. 1 [1927] 103-109); 2) *Oratio de laudibus sanctae Mariae* (II), PG 65, 715-722 (= PG 59, 707-710: ps.-Crisóstomo): corresponde a la primera parte de una homilia atribuida a Attico (v.), pero es trabajo auténtico de Proclo (Cf. Del Fabbro, D., en *Marianum*, 8 [1946] pp. 214-217 y 219); Laurentin-Table, pp. 164-165; 3) *Homilia in Annuntiationem* (?) (PG 10, 1171-1178; ps.-Gregorio Taumaturgo) = (PG 50, 791-796: ps.-Crisóstomo). Cf. Del Fabbro, I. c., pp. 228-230; Laurentin-Table, p. 57, admite que Proclo, entre aquellos a quienes esta homilia es atribuida, «c'est le candidat le plus probable». Bauer y Marx se la atribuyen a P. (v. bibl.).

BIBL.: BAUER, F. X., *Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag zur Kirchen und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts*, München 1919; MARX, B., *Procliana. Untersuchungen über den homilischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, Münster i. W. 1940.

PROFECÍAS MARIANAS. — Son cuatro: I. La «mujer» del Protoevangelio (*Gén.* 3, 15); II. La «Virgen-Madre» del Emmanuel (*Is.* 7, 14); III. La «mujer-prodigio» (*Jer.* 3, 22); IV. La «esposa» del Cantar de los Cantares.

I. *La «mujer» del Protoevangelio* (*Gén.* 3, 15). Es la primera entre todas las profecías: primera no sólo cronológicamente, sino también ontológicamente, por su importancia, la cual se deduce: 1) del autor (Dios mismo, no un simple profeta); 2) del objeto (el desquite de la humanidad sobre Satanás, o sea, la redención del género humano); 3) del destino (se refiere no a un pueblo, sino a todos los pueblos, a toda la humanidad). Es, por tanto, «el oráculo de los oráculos», «la reina de todas las profecías».

1. *Qué es.* Con el término protoevangelio

se entiende el primer anuncio profético de la redención hecho por Dios mismo inmediatamente después de la caída de nuestros primeros padres Adán y Eva (*Gén.* 3, 15).

2. *El título.* El término protoevangelio, aplicado al primer anuncio de la redención, se halla (acaso por primera vez) en 1638, en el teólogo protestante Lorenzo Rhetius, el cual pone de relieve que la «dignidad» de este vaticinio se desprende del título mismo que se merece: «Protoevangelii enim nomen meretur, quia est primum evangelium, laetum istud nuntium primum, quod genus humanum gratia Dei privatum erexit...» (Rhetius, L., *Evangelium Primum, hoc est, Scholastica consideratio dulcissimae, simul ac antiquissimae Promissionis, de semine Mulieris*, Gedani 1638, p. 1, n. 1). Un siglo después, el término protoevangelio se había hecho ya casi de uso común. El primero entre los teólogos católicos en usar y justificar este término parece haber sido el minorita Guillermo Smits (1770). En efecto, se halla en su obra *Genesis Vulgatae editionis, versione belgica, notis grammaticilibus, litterariis, criticis, etc., dilucidata*, Antverpiae et Amstelodami 1753. En nuestros días el término protoevangelio no sólo se ha hecho común, sino también único, técnico para designar la célebre profecía (v. Roschini, G., *Come e quando è sorto il titolo di «Protoevangelos»*, en *Marianum*, 18 [1956] pp. 344-347). Pío XII usó este término en la constitución dogmática «Munificentissimus Deus».

3. *El texto y el contexto.* Valiéndose de Eva, desobediente, la serpiente (el diablo) incitó a Adán, en el paraíso terrenal, a desobedecer el precepto recibido de Dios, perdiendo así, para él y para toda la humanidad, la amistad divina. Dios, en su infinita misericordia, prometió a nuestros primeros padres el desquite sobre aquel que los había vencido, es decir, preanunció la redención de la humanidad y la recuperación de la vida de la gracia por medio del nuevo Adán y de la nueva Eva, Cristo y María. Y así, dirigiéndose a la serpiente, Dios le dijo: «Pongo perpetua enemistad entre ti y la mujer y entre tu linaje y el suyo: éste [el linaje] te aplastará (*shuf*) la

cabeza y tú le morderás a él el calcañar (*Gén.* 3, 15). Cf. Zolli, E., *Il verbo «shuf» nella letteratura antico-testamentaria*, en «Marianum», 10 (1948) pp. 252-287.

¿Quién es aquella «mujer»? ¿Quién es aquel «linaje de la mujer»? De la contestación a estas dos preguntas depende la interpretación mariológica del texto del protoevangelio, texto «de fundamental importancia para la mariología» (Zolli, E., I. c., p. 282).

Para los no católicos (y también para algún que otro católico) aquella «mujer» no sería otra que Eva, y aquel «linaje de la mujer» no sería otro que la humanidad, incluido Cristo Redentor. Pero para los católicos aquella «mujer» es María (o en sentido literal o, al menos, en sentido típico), y aquel «linaje de la mujer» es Cristo Redentor, cabeza de la humanidad redimida y regenerada para la vida sobrenatural de la gracia perdida con el pecado de nuestros primeros padres.

4. *La interpretación del magisterio eclesiástico* ha enseñado repetidas veces el sentido mariológico del protoevangelio. Lo han enseñado, sobre todo, varios sumos pontífices en documentos solemnes.

Ya en su tiempo, S. Pío V afirmaba que María «con su retoño aplastó la cabeza de la serpiente tortuosa» (Cf. ASS, Augustus, I, 430).

Pío IX, en la bula dogmática «Ineffabilis Deus», enseña que María, «estrecha e inefablemente unida a Cristo, fue con Él y por Él la eterna enemiga de la serpiente venenosa, y la venció plenamente aplastándole la cabeza con su pie inmaculado» (Coll. Lacensis, 6, 839). Y termina la encíclica afirmando que la «Beatísima Virgen aplastó la cabeza venenosa de la crudelísima serpiente y trajo al mundo la salvación». Basándose en ese texto («divina eloquia... illustrant atque declarant») definió él el dogma de la Inmaculada.

León XIII, en la encíclica «Augustissimae Virginis», escribía: «Al principio de los siglos, cuando nuestros primeros padres, a causa de su pecado, se mancharon a sí mismos y mancharon a su descendencia con una mancha común, la augusta Virgen María

fue constituida como prenda de salvación y de restauración futura» (Cf. ASS 30, 129).

S. Pío X, en la encíclica «Ad diem illum», supone muchas veces el sentido mariológico del protoevangelio. Un ejemplo: «Nos sentimos que Ella es aquella Virgen poderosísima que con su pie virginal aplastó la cabeza de la serpiente infernal» (ASS 36 [1904] 462).

Pío XI, en la encíclica «Divini Redemptoris», afirma que «la Inmaculada Madre de Dios, así como un día aplastó la cabeza de la serpiente infernal, así es siempre una ayuda segurísima» (AAS 29 [1937] 96).

Pío XII, en la encíclica «Munificentissimus Deus», recalando la doctrina de la encíclica «Ineffabilis Deus», presenta a María Santísima «estrechísimamente unida, cual nueva Eva al nuevo Adán, en la batalla contra el enemigo infernal que, como estaba predicho en el protoevangelio, se concluiría con una victoria completa sobre el pecado y sobre la muerte» (AAS 42 [1950] 768). Afirma que la verdad de la asunción corporal de María a la gloria del cielo «se apoya en la Sagrada Escritura» (Ibid., página 769) y se basa principalmente en el protoevangelio como sobre su «último fundamento». El mismo Pío XII, en la encíclica «Fulgens corona» (8 de septiembre de 1953), afirma que «el primer fundamento de semejante doctrina (de la Inmaculada Concepción) se encuentra en la misma Sagrada Escritura, en la que el Creador de todas las cosas, después de la miserable caída de Adán, dijo estas palabras a la serpiente: «Pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo...» Por tanto, no sólo se afirma el sentido mariológico del protoevangelio, sino que también se afirma que él constituye el primer fundamento del dogma de la Inmaculada Concepción.

A todos estos documentos tan explícitos se debe añadir también el célebre «Postulatum Vaticanum C.» (Cf. Hentrich-De Moos, *Petitiones de assumptione corporea B. V. Mariae in coelum ad S. Sedem delatae*, Romae 1942, I, pp. 97-104), en el que 113 padres del concilio Vaticano pedían la definición dogmática de la asunción basándose en el protoevangelio, y a éstos hay que añadir

otros varios centenares de obispos (Ibíd., II, pp. 732-734).

5. *La interpretación de los padres y de los escritores de la Iglesia.* En la bula «Ineffabilis Deus», Pío IX afirma que «los padres y escritores de la Iglesia (...) enseñaron que en este divino oráculo (Gén. 3, 15) fue profetizado de un modo claro y manifiesto el misericordioso Redentor del género humano [en el linaje de la mujer] y fue designada su Beatísima Madre, la Virgen María [en la "mujer"]» (Acta Pii IX, vol. I, P. I, p. 597). Esta afirmación, tomada en sentido obvio, significa que la interpretación cristológico-mariológica del protoevangelio es la interpretación tradicional. A pesar de ello, no ha faltado, recientemente, quien ha impugnado esta obvia interpretación de las palabras de Pío IX, escribiendo: «Las palabras [de Pío IX] quizá puedan entenderse en el sentido de que entre los padres y escritores de la Iglesia se hallan quienes han expuesto el texto en este sentido» (Así el P. E. Lennerz, S. J., *Duae quaestiones de Bulla «Ineffabilis Deus»*, en «Gregorianum», 24 [1934] p. 356), y Drewniak, L., en la obra *Die mariologische Deutung von Gn. 3, 15, in der Väterzeit*, Breslau 1934; y así también (siguiendo a Drewniak y Lennerz) el P. F. Ceuppens, O. P., en la primera edición de la obra *De Mariologia Biblica*, Marietti, Turín 1948, p. 23 (si bien, en la edición de 1951, el P. Ceuppens se retractaba de todo cuanto había afirmado en la primera y volvía a la interpretación mariológica del protoevangelio).

Según Drewniak, la mayor parte de los padres de la época patristica no interpretaron el protoevangelio en sentido mariológico. Drewniak examinó a 38 de ellos y sacó la siguiente conclusión: 8 son favorables y 30 contrarios al sentido mariológico del protoevangelio. Los 8 favorables son: Ireneo y Cipriano (ss. II-III); Epifanio, Isidoro Pelusiota, Efrén Siro, el autor de la carta al amigo enfermo, León M. y Aurelio Prudencio (ss. IV-V). De los 30 que no admiten el sentido mariológico, algunos dan una interpretación moral (Orígenes, Basilio M., Procopio de Gaza); otros dan una interpretación muy extraña (Procopio, Cirilo Ale-

jandrino, Pedro Crisólogo, el autor del «Opus imperfectum in Matthaem», Alcino Ecdicio Avito, Claudio Mario Víctor); otros exponen un sentido puramente natural (Crisóstomo, Jerónimo, Severiano, Lucifero de Cagliari, Cipriano Gall.); otros dan una interpretación puramente cristológica (Hipólito, Clemente Alejandrino, Alejandro de Alejandría, Metodio de Olimpia, Novaciano, Ambrosio); uno refiere tanto la interpretación mariológica como la no mariológica (Isidoro de Sevilla); otros, en fin, dan una interpretación breve, indeterminada, casi ininteligible (Tertuliano, Gregorio Nacianceno, Cirilo de Jerusalén); hay también quien no trata del protoevangelio (Clemente de Alejandría).

De este análisis resulta: 1) que las interpretaciones no mariológicas del P., en la época patristica, son de diversa especie y se fundan, en su mayor parte, en la vetus latina, que, en vez de fundarse en la lección: «Ipsa (o ipse) conteret caput tuum», tenía: «Ipse tuum observabit caput», críticamente insostenible; 2) que ninguna de estas especies de interpretación (moral, naturalista, etcétera) excluye la mariológica; 3) que la interpretación mariológica, además de ser la que exegéticamente está más fundada, es también la que cuenta con el número más elevado de intérpretes (con relación a cada una de las no mariológicas).

Hay que advertir, no obstante —con el P. Gallus—, que durante la edad patristica no sólo 8 —como afirma Drewniak—, sino 12 padres, que representan toda la Iglesia (según las diferentes partes en las que entonces estaba difundida), dieron al protoevangelio una interpretación mariológica (Cf. Gallus, T., S. J., *Interpretatio mariologica P. (Gn. 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*, Roma 1949, p. 170). Además, la interpretación mariológica está confirmada por la cristológica (dada por Hipólito, Clemente de Alejandría, Metodio de Olimpia, Novaciano, Ambrosio), aparte de que no pocos padres desarrollan el antiguo paralelismo «Eva-María», en el cual la interpretación cristológico-mariológica «está virtualmente contenida», ya que los más antiguos (Justino, Ireneo, Epifanio,

Crisipo) la unen explícitamente con el protoevangelio (Ibíd., p. 171).

Se ha objetado que el sentido mariológico del protoevangelio se deriva de la lección «ipsa conteret» de la Vulgata (en lugar del «ipsum conteret» del texto masorético). Pero esto es insostenible, porque la interpretación mariológica del protoevangelio, siendo más antigua que la lección «ipsa», no puede derivarse de ella.

Respecto de los «escritores de la Iglesia», en el tiempo postpatristico, conviene decir que la interpretación no mariológica del protoevangelio, en sus formas distintas, prevalece hasta el siglo XIII, a causa de la autoridad de la glosa ordinaria que ofrecía la interpretación de S. Agustín y de S. Gregorio M. En el s. XIII, sin embargo, esta interpretación no mariológica inicia un rápido descenso: comienza a prevalecer la mariológica, hasta cambiar —según Santiago Pérez de Valencia— la sentencia «de todos los doctores». En tiempo del concilio de Trento, Lutero objetaba a los católicos que seguían «todos» la interpretación idolátrica mariana de las palabras: «Ella te aplastará la cabeza.» Se puede, pues, justamente afirmar que la interpretación mariológica del protoevangelio «es la exégesis tradicional católica». Hasta entre los protestantes y racionalistas apenas se encuentra quien haya excluido a María del protoevangelio. Con razón, pues, Pío XII, en la encíclica «Fulgens corona» (8 de septiembre de 1953) no sólo reafirma explícitamente el sentido mariológico del protoevangelio, sino que asegura además explícitamente que «no pocos santos padres y doctores de la Iglesia, así como muchos autorizados exegetas, lo han referido a María».

BIBL.: ARENDT, G., *De habitudine protoevangelii ad Immaculatam Deiparae Conceptionem*, Roma 1904, pp. 181-224; GALLUS, T., S. J., *De interpretatione mariologica Protoevangelii (Gn. 3, 15) tempore postpatristico usque ad concilium Tridentinum*, Roma 1949; Ib., *Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis*, 2 vols., Roma 1954; LAURENTIN, R., *L'interprétation du Génèse, 3, 15 dans la Tradition jusqu'au début du XIII^e siècle*, en «Bull. Soc. Franç. Ét. Mar.», 12 (1954) pp. 79-156; BERTELLI, V. G., *L'interpretazione mariologica del P. dopo la bolla: «Ineffabilis Deus» di Pio IX (1854-1948)*, en «Marianum», 13 (1951) pp. 257-291; Ib., *Il senso mariologico pieno ed il senso letterale del P. (Gn. 3, 15) dalla «Ineffabilis Deus» al 1948*, ibid., 13 (1951) pp. 369-396; VOSTÉ, G., O. P., *Le Proto-Evangile selon l'exégèse de*

Mar Iso'dad de Merw (ca. 580), en «Biblica», 29 (1948) pp. 313-320; MEHLMANN, J., O. S. B., *Suplemento a Historia da Interpretatio de Gn. 3, 15*, en «Revista de Cultura Bíblica», 2 (1958) pp. 211-223.

6. *La interpretación de los escritores contemporáneos.* Se pueden reducir a cuatro.

Primera sentencia: la «mujer» del P., en sentido literal, es Eva, y solamente Eva, y el «linaje de la mujer» es el género humano, descendiente de Eva. Así De Vaux (*La Génèse [la bible de Jérusalem]*, 1951, p. 47 ss.), Chaine (*Le livre de la Génèse [Lectio divina]*, 3, 1948, p. 50), Clamer (*La Génèse [en la Bible de Pirot-Clamer]*, I, 1, 1953, pp. 193-141, y, especialmente, Heinisch (*Problemi di storia primordiale biblica*, trad. de A. Paredi, Brescia 1950, pp. 96-103). El argumento principal está tomado del hecho de que el texto y el contexto del protoevangelio tratan de Eva, la única «mujer» entonces existente y de la cual, hasta aquel momento, se había hablado. Esta razón tendría fuerza si «la mujer» fuese el nombre propio de Eva, pero no es así, sino que se trata de un nombre común que puede aplicarse lo mismo a Eva que a cualquier otra persona de sexo femenino. No se puede, pues, aplicar a Eva, porque ésta, en la Biblia (Rom. 5, 15), es considerada (con Adán) como protagonista de la derrota hasta Cristo y, por consiguiente, sería ilógicamente presentada (con Adán) en el mismo tiempo (hasta Cristo) como protagonista de la victoria. Se trata de una profecía y, por tanto, de una mujer futura, distinta de Eva. Más que el hagiógrafo es Dios el que habla. Uno es el contexto ontológico y gramatical y otro el lógico y profético.

Segunda sentencia: la «mujer» del protoevangelio, en sentido literal, es María y sólo María, y el «linaje de la mujer» es Cristo. Esta interpretación —según la investigación hecha por Bertelli— es seguida por la mayoría de los intérpretes (93 entre 166 siguen esta sentencia) y es digna de gran consideración ya por la fama de los que así opinan (pertenecen a órdenes, escuelas y nacionalidades diversas), ya por la abundancia y solidez de los argumentos aducidos (art. cit., pp. 378-394). Baste recordar los nombres de Patrizi, Lamy, Schaefer, Fillion, Bover,

De Fonseca, entre los exegetas; Perrone, Passaglia, Billot, Lépiciér, Terrien, De la Broise, Van Noort, Bittremieux, Carol, entre los teólogos. Los argumentos en favor de esta sentencia se toman de las enseñanzas del magisterio eclesiástico, del paralelismo bíblico, de la tradición patristica y de la monumental.

1) *Las enseñanzas del magisterio eclesiástico*. Éste aparece: a) en la liturgia: el P. se menciona en las fiestas de la Inmaculada y de la Asunción; b) en la antiquísima versión «ipsa» de la Vulgata, en uso desde el tiempo de S. Jerónimo (siglos IV-V); en los solemnes documentos pontificios: la bula dogmática «Ineffabilis Deus» y la encíclica «Fulgens corona» ven en el protoevangelio el fundamento bíblico del dogma de la Inmaculada Concepción; la constitución dogmática «Munificentissimus Deus» ve en él el fundamento bíblico del dogma de la asunción.

2) *El paralelismo bíblico*. Es quintuple: a) la «mujer» virgen-madre del Gé. (3, 15) y la «virgen-madre de Isaías» (7, 14); b) la escena del Edén (Gén. 3, 15) y la de Nazaret (Lc. 26-38); el ángel de las tinieblas y Eva, de una parte, tratan de la ruina del género humano; mientras, por otra parte, el ángel de la luz y la nueva Eva tratan de la redención del mismo; c) el «linaje de la mujer» al principio de los tiempos (Gén. 3, 15) y el Hijo de Dios «hecho hombre de una mujer» en la plenitud de los tiempos (Gál. 4, 41): «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que (desde el tiempo de Adán) estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción filial (perdida con el pecado); d) la «mujer» («mulier») del Génesis (3, 15) y la «mujer» («mulier») del Calvario (Jn. 19, 26); e) la «mujer» del Génesis (3, 15) y la «mujer» del Apocalipsis (12, 1 ss.) en la lucha, unida al hijo, contra el dragón infernal, llamado la «antigua serpiente» (la del Gé. 3, 15).

3) *La tradición patristica*. Muchos padres —como queda ya notado— ven en la «mujer» del protoevangelio, no precisamente a Eva, que fue causa de la ruina, sino a

María, que fue causa de la salvación, causa del desquite sobre la serpiente infernal.

4) *La tradición monumental*. Desde la más remota antigüedad (v. *Iconografía*), María ha sido representada por el arte sagrado en actitud de aplastar la cabeza de la serpiente infernal: es la mujer del Gé. 3, 15.

Contra esta interpretación, además del acostumbrado contexto, se objeta la siguiente: a) El protoevangelio es la primera profecía y, por consiguiente, ha de ser necesariamente vaga e indeterminada. No puede tratarse, pues, de una persona determinada, o sea, de Cristo, de María (Cf. Bertelli, art. cit., pp. 258-269). Pero los defensores del sentido mariológico responden que la profecía permanece igualmente vaga, indeterminada, ya que Cristo está representado en el «linaje de la mujer» y María en la «mujer».

b) Eva —se objeta todavía—, habiendo sido el objeto de la caída, debía ser también el objeto del desquite. Y los defensores responden que, si esto se dice de Eva, con mayor razón debería decirse de Adán, objeto primario de la caída; pero vemos que el objeto del rescate no fue, en realidad, el primer Adán, sino sólo el segundo, Cristo. Los caídos, el primer Adán y la primera Eva, no pudiendo levantarse por sí mismos, fueron levantados por el nuevo Adán y por la nueva Eva, por Cristo y por María.

c) La profecía del protoevangelio —se dice— debería ser interpretada «por el hombre crítico» de distinta manera de como la interpreta «el hombre de fe», es decir, independientemente del cumplimiento, del magisterio y de la tradición. Pero los defensores hacen observar justamente que semejante independencia es contraria a la hermenéutica católica y ha sido repetidas veces condenada por la Iglesia en varios documentos, el último de los cuales es la encíclica «Humani generis» (Cf. *Enchir. Bibl.*, n. 611). No puede haber aquí ninguna oposición entre el hombre «crítico» o de ciencia y el hombre «de fe».

Tercera sentencia, como conciliatoria de las dos precedentes: la «mujer» del protoevangelio es tanto Eva como María, y el «linaje de la mujer» es tanto el género hu-

mano como Cristo en él incluido. Esta sentencia puede subdividirse en dos: 1) la «mujer» del protoevangelio sería Eva, en sentido literal, como tipo, y María, en sentido espiritual, como antitipo. Así opinan un centenar de autores, en su mayoría exegetas (77), entre los cuales Hummelauer, Lagrange, Vigouroux, Lusseau-Collomb, Bonnetain, Dillenschneider, etc. (Cf. en Bertelli, art. cit., pp. 276-291). Pero en esta sentencia son muy difíciles de encontrar los requisitos para un sentido típico. En efecto, para conocer que Eva fue elevada por Dios a ser tipo de María, se requiere la revelación divina, y no consta que exista tal revelación; 2) otros, descartada esta interpretación, sostienen que la «mujer» del protoevangelio sería Eva en sentido próximo, obvio, y María en sentido remoto, profundo, superior y pleno («sensus plenior») y, por tanto, primero en la intención divina. Así opinan Hetzenauer, el cardenal Bea, Teófilo de Orbiso, Parente, Garrigou-Lagrange, Hitz, etc. (Cf. Bertelli, art. cit., pp. 370-371). Las perfectas enemistades predichas por Dios —así afirman, en general— no pueden verificarse ni en Eva (porque fue vencida) ni en sus descendientes (como es evidente). Por consiguiente, no pueden verificarse sino en Cristo y en María, instrumentos de nuestra reparación (análogos a los de nuestra perdición). Los adversarios de esta interpretación han advertido que ésta sólo prueba que no se puede excluir a María del protoevangelio, pero no que se deba incluir a Eva: y, efectivamente, en el v. 15 se habla de una mujer futura (se trata de una profecía) y, por consiguiente, distinta de Eva.

Cuarta sentencia: es contraria a las tres precedentes. La «mujer» del protoevangelio no sería ni María sólo, ni Eva sólo, ni Eva y María juntas, sino que sería la «mujer en general», o sea, el sexo femenino, y, por consiguiente, se trataría de un destino de hostilidad, de un estado de guerra que se prolonga en el porvenir. El sexo femenino, según la revelación sucesiva, sería así un pavoroso castigo para Satanás, pero sólo porque a este sexo pertenece María.

Así piensan J. Coppens (*Le P.*, en «Eph. Theol. Lov.», 26 [1950] pp. 14-29), E. Gal-

biati (en *María nel Cristianesimo*, 2.^a ed., La Favilla [1953] pp. 11-12), etc.

Contra esta interpretación se puede observar que no está en armonía con la exégesis tradicional.

BIBL.: BEA, A., S. J., *María SS. nel P.* (Gn. 3, 15), en «Marianum», 15 (1953) pp. 1-21; SPEDALIERI, F., S. J., *Il P.*, en «Marianum», 15 (1953) pp. 528-554; UNGER, D., O. F. M. Cap., *The First-Gospel* (Gn. 3, 15), Franciscan Institute Publications, Theology Series n. 3 (Boufaert, E. M.), S. Bonaventure, New York 1954; DA FONSECA, L. G., S. J., *La «donna» del P.* (Gn. 3, 15) *alla luce del Vangelo*, en «Marianum», 16 (1954) pp. 209-227; MARIANI, B., O. F. M., *L'Immacolata nel P.* (Gn. 3, 15), en «Virgo Immacolata», II, pp. 29-99.

Según esto, en la «mujer» del protoevangelio está trazada, en sus rasgos fundamentales, la imagen de María: su singular misión y sus singulares privilegios. Y, en efecto, la «mujer» del P.:

1) No es una mujer común, sino *singular*, trascendente, del todo opuesta al demonio, de manera que al primero y mayor rebelde a Dios, al primero y mayor enemigo y malhechor de la humanidad, se opone la primera y más grande sierva de Dios, la primera y más grande amiga y bienhechora de la humanidad.

2) Es una mujer que fue llamada, *explícitamente*, «Madre del linaje» que «aplastará la cabeza» del demonio. He ahí, en síntesis, la singular misión de María: *la maternidad*. Y en la expresión «Madre del linaje» podemos ver también *implícitamente* expresada su *maternidad universal*, o sea, su maternidad, tanto respecto del *Dios-Redentor* (el cual, para aplastar la cabeza de la serpiente infernal, no puede ser una pura criatura, sino que debe ser *Dios*) como respecto de los *redimidos*, sus miembros, y, por tanto, incluidos en él, como «linaje» de la «mujer».

3) Es una mujer *mediadora* (de reconciliación y de salvación) entre Dios y los hombres, en cuanto íntima e indisolublemente unida con el Redentor en la lucha (la enemistad) contra la serpiente infernal y en la victoria (el aplastamiento de la cabeza) sobre él. María se nos presenta como el reverso de Eva, y Cristo como el reverso de Adán. Ella se nos representa no sólo como madre del Redentor (cooperación remota a la redención), sino también como

asociada a su persona y a su obra, o sea, en la lucha y en el triunfo (cooperación próxima).

4) Es una mujer que tiene, junto con Cristo, un evidente primado sobre la humanidad entera, a la que Ella, junto con Cristo, ha redimido y libertado del dominio de Satanás, y a la que ha llevado de nuevo al dominio de Dios.

5) Es una mujer que está representada: a) en estado de absoluta y perenne enemistad con el demonio, siempre vencedora y, por consiguiente, siempre amiga de Dios (y, por tanto, Inmaculada); b) madre del hijo al que se llama «linaje de la mujer», con exclusión del «linaje del hombre» (y, por eso, Virgen-Madre); c) como triunfadora sobre el demonio y sobre su obra, es decir, sobre el pecado (Inmaculada) y sobre la muerte (y por eso llevada al cielo en alma y cuerpo).

Tenemos, pues, en el protoevangelio el primero y más profundo germen de toda la mariología. En él está María esbozada en sus rasgos principales. Las profecías sucesivas no harán más que subrayar, realzar con mayor fuerza ora uno, ora otro de estos rasgos fundamentales.

II. *La Virgen-Madre del Emmanuel* (Is. 7, 14). Texto: «Oye, pues, casa de David: ¿Os es poco todavía molestar a los hombres, que molestáis también a mi Dios? El Señor mismo os dará por eso la señal: He aquí que la virgen grávida da a luz un hijo y se llama Emmanuel.»

Ese «Emmanuel», según el contexto, es el Mesías, el Dios poderoso («El Gibbor», nombre reservado a Yavé en Is. 20, 21; Dt. 10, 17; Jer. 32, 18; 2 Esd. 9, 32). Su madre es, pues, la madre del Mesías, la madre de Dios. Y como aquella virgen, permaneciendo tal, fue madre del Emmanuel, de ahí se sigue que Ella será también virgen y madre. Sentido de la profecía: «Es tan cierto que los enemigos no aniquilarán —como se han propuesto— la casa y la estirpe de David, que después de ocho siglos subsistirá todavía, puesto que de una Virgen de la estirpe de David nacerá el Emmanuel.» El cumplimiento de esta profecía fue registrado por S. Mateo (1, 18, 25).

Esta profecía determina con mayor exactitud la del protoevangelio (Gén. 3, 15) en dos cosas: 1) la madre del «linaje» es una virgen-madre; 2) y como aquel linaje es Dios («El Gibbor»), de ahí se sigue que la virgen-madre es madre de Dios. A la «virgen-madre» de Isaías hace eco Miqueas, el cual habla de «aquella que ha de dar a luz» en Belén como de una mujer que se supone ya conocida.

III. *La mujer-prodigio de Jeremías* (Jer. 31, 22). El profeta se dirige al pueblo de Israel que se halla en el destierro y lo invita a volver a la patria con estas palabras: «Vuelve, virgen de Israel; retorna a tus ciudades: ¿Hasta cuándo has de andar titubeando, hija descarriada?» Y para inducirla a que vuelva a la patria, el profeta alega este motivo: «Pues hará Dios una cosa nueva en la tierra: una mujer (nequebah) circundará (sobeb) a un varón (gèber).»

Según S. Jerónimo y los mejores intérpretes, incluso recientes, la mujer o «hembra» de que se habla es María, en el sentido de que, sin obra de hombre, circundó al hombre-Dios en su seno (In Jer., PL 24, 880-881). Heinisch, que, hace algunos años (Cf. *Christus, der Erlöser im Alten Testament*, Gratz 1955, pp. 190-191), la combatía, hoy ha acabado por aceptarla (Cf. *Theologie des Alten Testament* [Bonner Bibelwerk], Bonn 1940).

Según otros, en cambio, aquella «mujer» es María, madre benigna y proveedora de Cristo y de la Iglesia (cuerpo místico de Cristo). Es el hombre quien de ordinario provee a la mujer. Aquí, en cambio, es la mujer la que provee al hombre. Esta interpretación, según el P. Cloven, está sufragada por la filosofía y el contexto (Cf. *Femina circumdabit virum*. Jer. 31, 22b [Vulg.], en «Verbum Domini», 16 [1936] pp. 295-304).

Según Kipper, aquella «mujer» es María que protege (rodeará) a Cristo (el hombre) (De restitutione populi Israel apud profetam Jeremiam..., São Leopoldo 1957, pp. 31-34-37). Como se ve, esta interpretación sólo se aparta de la del P. Cloven en que la palabra «varón» está tomada en sentido individual (Cristo), excluyendo el colectivo (el cuerpo místico de Cristo).

Los que no admiten la interpretación mariológica del texto de Jeremías, ven generalmente en aquella «mujer» al pueblo de Israel y en aquel «varón» a Dios. El sentido, por tanto, de este texto sería: «El pueblo de Israel retornará a Dios su esposo y lo rodeará de su amor.» Mas si es así, se objeta: ¿dónde está lo nuevo, lo inaudito? Parece, pues, que la interpretación mariológica es la más fundada.

IV. *La «Esposa» fidelísima del Cantar de los Cantares.*

El «Esposo» del que se habla es Dios, es el hombre-Dios; la «Esposa» es la Iglesia, y, de un modo completamente singular, aquella que es el miembro más eminente de la Iglesia, el cuello que une a todos los otros miembros con su cabeza: María.

En el Cantar de los Cantares se presenta a María:

1) Como una criatura singular, única, que trasciende a todas las demás criaturas, y por todas proclamada «Bienaventurada»: «Son sesenta las vírgenes, ochenta esposas de segundo orden y doncellas sin número; pero una es mi paloma, mi perfecta, la única hija de su madre, la predilecta de quien la engendró. La han visto las doncellas y la han proclamado Bienaventurada» (Cant. 6, 7-8).

2) «Terrible» como un ejército en orden de batalla (6, 3-9), igual que la mujer del protoevangelio (Gén. 3, 15).

3) Como dotada de una fuerza singular, única, trascendente: «Eres toda bella —exclama el esposo, extasiado—, ¡oh amiga mía!, y no hay tacha en ti» (Cant. 4, 7); «como lirio entre los cardos, es mi amada entre las doncellas» (2, 2).

4) Como dotada de trascendental belleza: es llamada, por tres veces, «la más hermosa entre las mujeres» (1, 7; 5, 9; 5, 17); es comparada a un «jardín cerrado», y a una «fuente sellada» (4, 12); una que «se alza como aurora, hermosa cual la luna, espléndida como el sol» (6, 9).

«La figura de María en el Antiguo Testamento —pone de relieve el cardenal Bea— es más rica y más excelsa de cuanto se pudo pensar en un primer tiempo... Esta figura esbozada en el Antiguo Testamento se yergue ante nosotros con toda su delicada y

fúlgida majestad» (Sträter, *Mariologia*, 1955, pp. 38-40).

PROPEDEÚTICA MARIANA. — Es la parte (de introducción) de la mariología que tiene por objeto la exposición de todos aquellos conocimientos que preparan y allanan el camino que debe seguirse para alcanzar un pleno conocimiento de la doctrina que se refiere a María.

Estos conocimientos previos, por otra parte comunes a todas las ciencias, se reducen a siete, a saber: 1) la definición (v.); 2) la división (v.); 3) las fuentes (v.); 4) los principios fundamentales (v.), a los cuales siguen las distintas conclusiones; 5) la bibliografía (v.), que facilita la investigación y la documentación.

BIBL.: ROSCHINI, G., O. S. M., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, I. Propedéutica mariológica, Madrid 1955.

PROTESTANTES. — Respecto de la mariología, entre los católicos y los P. existen divergencias profundas tanto de método como de doctrina.

1. *Divergencias de método.* Tales divergencias atañen, ante todo y sobre todo, al magisterio eclesiástico, al cual fue confiada por Cristo, fundador de la Iglesia, la custodia y la exposición de la revelación divina. En cambio, para los P. existe el libre examen, la libre interpretación de la Sagrada Escritura, única fuente y norma de la fe. Otras divergencias, además de ésta que es fundamental, se refieren al concepto que tienen los P. de la redención (sustitución penal de Cristo en lugar de los hombres, los cuales nada tienen que hacer por propia cuenta) de la gracia (extrínseca imputación de la santidad de Cristo al pecador, el cual permanece intrínsecamente corrompido e insano), etc.

Estas divergencias de método han llevado necesariamente a divergencias de doctrina.

2. *Divergencias de doctrina.* Los corifeos de la Reforma, a diferencia de sus sucesores, no negaron todas las verdades marianas. Lutero, además de la maternidad divina (de la que hizo un elogio admirable), admitió su inmundidad de toda culpa, incluida la original (al menos hasta 1527) y, más o menos,

también, según parece, la ascunción en alma y cuerpo al cielo (Cf. Grisar, H., *Luther*, 1911, vol. II, p. 797). Zuinglio admite la «Virgen eternamente pura», «Madre de Jesucristo», y ensalzaba sus virtudes, particularmente la fe y la perpetua virginidad «en el parto y también después del parto», «ensalzada por Dios en el gozo eterno, por encima de todas las criaturas, tanto santos como ángeles» (Cf. *Stimmen aus Maria Laach*, 43 [1892] p. 464). También Calvino creía en la perpetua virginidad de María, ensalzaba sus virtudes, y la tenía por nuestro modelo, nuestra maestra (Cf. Calvini, *Opera quae superfuertunt*, ed. Brunsvigensis, vol. 39, *Index nominum et rerum*, p. 129).

Los tres sobredichos corifecs (Lutero después de varios titubeos) refutaron el culto y la invocación de María como mediadora y abogada ante Dios, lo que consideraron como una ofensa a Cristo, único mediador, y que hace de María «un ídolo».

Muchos de sus sucesores han ido todavía más allá, negando la inmaculada concepción, la ascunción, la virginidad perpetua, etc.

En nuestros días, sin embargo, sobre todo entre aquellos sectores protestantes que anhelan la unidad de las iglesias cristianas, no ha faltado algún acercamiento. Así, en la conferencia pancristiana de Edimburgo (en 1937), la mariología fue llamada «el centro vital de una teología ecuménica», y en la ses. IV de la conferencia, después de profundas discusiones, se propuso el siguiente voto: «El puesto de la madre de Cristo ha sido considerado por la sesión, y todos han convenido en que Ella deberá tener un puesto eminente en la estimación cristiana. Recomendamos a las iglesias un ulterior estudio de este problema» (Cf. «Herder-Korrespondenz», 3 [1948-49]: *Prot. Realenciclopädie*, vol. XIII, p. 528). En la entrevista celebrada por algunos teólogos protestantes en 1949, en Heidelberg, Wolf confesaba que los protestantes habían abandonado sin razón la mariología (Ibid., p. 404). El teólogo luterano Hans Asmussen ha publicado recientemente una mariología protestante con el título de «María madre de Dios», donde afirma, entre otras cosas: «No se da Jesús sin María»; «Ella, siguiendo a Cristo,

participa en su mediación», pero no dice aún que se deba invocar.

Recientemente, un grupo de teólogos protestantes luteranos de Dresde ha publicado un opúsculo con el título de «La verdad por encima de todo», donde abiertamente condenan la hostilidad de los P. a la devoción de Nuestra Señora, que se remonta a los primeros siglos de la era cristiana. «Sería necesario —se decía entre otras cosas— haber perdido todo sentido de responsabilidad cristiana para no escuchar la voz de Dios por medio de María, solamente porque esta voz nos llega por medio de la Iglesia católica.» E invitan con insistencia a sus correligionarios a «no rechazar la tabla de salvación que, por medio de la Virgen, tiende Dios a los pueblos amenazados de exterminio por parte de los ateos», y sostienen que los P. no debían poner impedimento al estudio del «problema mariano» (Cf. «La Madonna», 7 [1919] p. 57).

BIBL.: DALATRE, L., *La Vierge chez les Protestants d'Allemagne*, en «Rev. Apol.», 55 (1932) pp. 323-339; PHILIBS, G., *L'opposition protestante à la Mariologie*, en «Marianum», 15 (1949) pp. 469-488; CRIVELLI, C., S. J., *Notre-Dame et les Protestants*, en Du Manoir, I, París 1949, pp. 677-693; BUFFON, V., O. S. M., *Il problema mariano nel Cattolicesimo, nella storia e nel presente*. Síntesis de un libro de G. Miegge sobre Nuestra Señora, en «Marianum», 12 (1950) pp. 313-331; MAURY, E., *Le Protestantisme et la Vierge Marie*, Col. «Protestantismo», n. 12, París 1950; RÜSCH, E. G., *Wir Protestanten und Maria*, San Galo 1951; SCHIMMELPFENNIG, R., *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952; HAMER, J., O. P., *Mariologie et théologie protestante*, en «Div. Thom.» (Frib.), 30 (1952) pp. 437-468; LICCIARDO, D., S. D., B., *Los errores protestantes sobre la Santísima Virgen María*, Buenos Aires 1954, p. 413; BEA, A., S. J., *María y los Protestantes*, en «Enc. Mar. Teotócos», pp. 339-343; BUFFON, V., O. S. M., *La Vergine nel Protestantismo*, reseña de algunas recientes publicaciones de la Iglesia reformada, en «Marianum», 19 (1957) pp. 523-567; BERTETTO, D., S. D. B., *María e i Protestanti*, Roma, Descicé y C. (1957) p. 282 (I), «Teología e vita»; v. la reseña hecha por el P. Buffon, V., en «Marianum», 20 (1958) pp. 272-275; BERENGUERAS DE VILAR, A., *María en la devoción y en la teología protestantes*, en «Verdad y Vida», 17 (1959) pp. 593-622.

PROTOEVANGELIO. — (v. *Profecías marianas*).

PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO. Apócrifo del N. T.

I. *El título.* En los manuscritos griegos se halla este título: «Historia de Santiago sobre la natividad de María.» Pero el descubridor de este apócrifo, Santiago Postel, S. J. (s. XVI), le dio el título de «P. de S.», y

desde entonces ha llevado esa denominación.

II. *El autor.* Finge ser el apóstol Santiago, primer obispo de Jerusalén, primo de N. S. Jesucristo. En realidad es un autor desconocido, cristiano del s. II. Su finalidad fue llenar las lagunas de los evangelios canónicos sobre la vida de María.

III. *El argumento.* El P. de S. consta de 25 cc. En los cc. 1-17 se narra la vida de María antes de la anunciación (completamente silenciada por los evangelios canónicos): los nombres de los padres de María, Joaquín y Ana, su esterilidad, el anuncio del nacimiento de una hija, el nacimiento de la misma, la presentación en el templo, su desposorio con S. José, etc. En los cc. 18-25 se repite la narración de los evangelios canónicos de la infancia de Cristo (Mt. 1-2; Lc. 1-2) con la añadidura de algunas particularidades, como, por ejemplo, la prueba de la virginidad de María después del parto, por obra de dos matronas, la muerte de Zacarías por Herodes por no querer revelar el lugar donde estaba escondida Isabel con el niño Juan para huir de la matanza de los inocentes, etc.

IV. *El tiempo en que fue compuesto.* Estudios muy recientes han contribuido notablemente a determinar la forma primitiva y el tiempo de la composición, imponiendo una completa renovación de las conclusiones dadas hasta el presente.

La primera y notable contribución fue aportada por G. Garitte, profesor de la universidad de Lovaina, con el art. *Le Protévangile de Jacque en géorgien*, en «Le Museon», 70 (1957) pp. 233-265. Nos presentó un texto atestiguado desde el 864, pero que carece del final actual (cc. 22-24).

Otra contribución ha sido aportada por Miguel Testuz, con el opúsculo *Papyrus Bodmer 5, Nativité de Marie* (Biblioteca Bodmeriana), 1958, 52 pp., papiro que, según el examen paleográfico, se remonta al s. III. Este contiene, en cuatro fragmentos, un nuevo texto del P., muy semejante al de los manuscritos tardíos. Contiene también el final llamado «Apocryphum Zachariae», donde la crítica (siguiendo a Harnack, C. Michel y Peeters) ha visto una añadidura del

s. VI. Sobre este *Papiro Bodmer* el P. De Stricker, S. J., de Lovaina, está preparando la fundamental obra: *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5*, con una edición crítica del texto griego y una nueva traducción (Colletion «Subsidia hagiographica» a cargo de los Bolandistas). Según el P. De Stricker, el texto del P. existía ya en todas sus partes, en el s. III. El texto largo —contrariamente a cuanto se suponía hasta ahora— es el texto auténtico, y el mismo *Papyrus Bodmer 5* es deficiente justamente en los puntos en que es más breve que las versiones y que los manuscritos. La obra toda entera existía ya a finales, y quizás a mediados, del s. II. La lección «ha concebido» (en lugar de «concebirá»), en el anuncio del ángel a Joaquín y a Ana, es críticamente cierta, ya que tiene a su favor todos los textos antiguos.

BIBL.: FERLER, O., *Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer 5*, en «Freiburger Zeitschr. für Philosophie und Theologie», 1959, págs. 23-35; PERITTO, L., O. S. M., *La «Natività di Maria»*, en «Marianum», 22 (1960) pp. 176-196.

PRUDENCIO. — Es el mayor poeta cristiano latino. Nació, según parece, en Calahorra (España) en el 348, y murió después del 405. En sus composiciones métricas, tanto líricas como didácticas, ensalza la virginal maternidad de la madre de Dios, su cooperación a la redención (en el himno III de su «Cathemerinon» da una interpretación mariológica al protoevangelio, *Gén. 3, 15*) y, de una manera implícita, afirma su inmunidad de la culpa original.

BIBL.: I. TEXTOS: ARÉVALO, F., *Aurelii P. Clementis Carmina*, 2 vols., Roma 1788-1789; ed. reproducida en PL 59-60; BERGMAN, en CSEL, LXI, Vindobonae-Lipsiae, Hölder-Pichler-Tempsky A.-G., 1926.
II. ESTUDIOS: RODRIGUEZ, I., O. F. M., *Mariología en P.*, en «Est. Mar.», V, Madrid 1946, p. 347.

PUERTO RICO. — En la isla de P. R. es célebre el santuario de N.ª S.ª de Montserrat, situado en la ciudad de Hormigueros, a 9 kilómetros de Mayagüez. Se remonta, al parecer, al s. XVI, y fue construido por González y por su hijo Gerardo en acción de gracias por un beneficio recibido.

BIBL.: ARGÜELLO, F., *Le culte marial en Amérique centrale* (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá) et aux Antilles (Cuba y Puerto Rico), en Du Manoir, V, París 1958, pp. 297-304.

PURGATORIO. — Sobre las relaciones de María con el P. nada se encuentra en la Sagrada Escritura. Expondremos el argumento según el magisterio de la Iglesia, la tradición cristiana y la razón teológica.

I. *El magisterio de la Iglesia.* En la célebre «Bula Sabatina» de Juan XXII (1316-1334) a los Carmelitas y a aquellos que hubiesen llevado el escapulario propio de su orden, se dice que la Virgen, en una visión del sobredicho pontífice, hizo esta promesa: «Yo, madre, el sábado después de su muerte, descenderé amablemente y libraré a todos aquellos que encuentre en el purgatorio, para llevarlos al monte santo de la vida eterna» (Cf. Xiberta, B., O. C., *De visione S. Simonis Stock*, Roma 1950, p. 155). De aquí la costumbre que luego se impuso de pintar a N.ª S.ª del Carmen en actitud de descender por entre las llamas del P. para librar a las almas allí detenidas, costumbre condenada por la Sagrada Congregación de las Indulgencias, porque «semejante representación puede ser causa de error para los ignorantes y simples» (Cf. Du Manoir, V., París 1958, p. 900). Se trata de una pseudo-bula, inventada por un falsario.

En la bula «Ex clementi» de Clemente VII (1523-1534), con fecha 12 de agosto de 1530, el Pontífice no se fijaba en la bajada de Nuestra Señora al P., y la sustituía «por la ayuda» a las almas allí afligidas, mediante sus continuas intercesiones, los piadosos sufragios y la especial protección» (Cf. Xiberta, B., *op. cit.*, p. 145). Antes de esta bula, el mismo papa había preparado otra (que nunca fue expedida) con el título «Dilecte fili», con fecha de 15 de mayo de 1528, en la cual se corregía la pseudo-bula de Juan XXII. No es, pues, exacto todo lo que, recientemente, ha escrito el P. Enrique María del SS. Sacramento: «Le premier à se lever pour la défense du Privilege Sabbatin, c'est Clément (1523-1534), dans la bulle «Ex clementi Sedis Apostolicae» du 12 août 1530, approuvant les privileges de l'Ordre du Carmel; il ratifie pleinement et sans conditions le Privilege Sabbatin; en se référant explicitement à la bulle de Jean XXII» (Cf. Marie, Nicolet, Quebec 1952, n. de nov.-dic., p. 33, col. 1).

En la lección 6.ª de la fiesta de N.ª S.ª del Carmen se dice solamente que los que observen las condiciones requeridas, «cuando se encuentren en el fuego del P. serán consolados, con maternal afecto, por la Virgen, y, con su intercesión, como piadosamente se cree, serán cuanto antes llevados a la patria celestial». Tampoco aquí se dice nada de una liberación «en el primer sábado después de la muerte ni de la bajada» de la Virgen al P.

En lo sucesivo, el magisterio de la Iglesia se ha pronunciado siempre en el sentido de la bula clementina «Ex clementi». Así, por ejemplo, Paulo V, mediante su decreto del Santo Oficio, decía el 20 de enero de 1613: «Se permite a los PP. Carmelitas predicar que el pueblo cristiano puede piadosamente creer que la Virgen con su continua intercesión, con sus sufragios y méritos, y con su especial protección, ayudará, después de su tránsito, especialmente en día de sábado (que es el día a Ella consagrado) a las almas de los hermanos y cofrades muertos en estado de gracia, y que llevaron en vida el hábito, observaron, según su estado, la castidad y recitaron el oficio parvo, o bien, si no sabían recitarlo, observaron los ayunos prescritos por la Iglesia, se abstuvieron de comer carne el miércoles y sábado cuando no coincida con ellos la fiesta de la Natividad del Señor» (Cf. Xiberta, B., *op. cit.*, p. 72).

Es digno de notarse lo acaecido en Bruselas en 1688. Con ocasión de la fiesta de N.ª S.ª del Carmen, los Carmelitas publicaron e hicieron fijar un manifiesto en el que se hacía mención «del santo escapulario que Ella dio a S. Simón Stock, General de dicha orden, diciéndole estas palabras: «Recibe, amadísimo hijo, este escapulario de tu orden, el cual será en adelante la señal de mi cofradía; y todos los que mueran en la orden no irán al fuego eterno», y que, apareciéndose al Papa Juan XXII, le declaró que Ella libraría del P. a los de esta cofradía el primer sábado después de su muerte» (Cf. Monsignani, *Relazione di tutti i successi, provisioni e decreti ammessi circa il Privilegio, o sia Bolla chiamata Sabbatina, dall'anno 1603 sino al presente 1718*, Arch. Gen. O. Carm. Confr., II, 1 f., 13r-14r, en

Esteve, H. M., *De valore spirituali devotionis St. Scapularis*, I, Pars Generalis, Romae 1953, pp. 77-78).

Pero en la mañana del 11 de julio, unos desconocidos hicieron fijar otro manifiesto en el que «se exhortaba al pueblo a no creer en nada de cuanto ponderaban los Carmelitas acerca de sus indulgencias» (Ibid., p. 77). El Internuncio Apostólico en Bélgica llevó el asunto al S. Oficio, que, mediante un decreto de 10 de octubre de 1688, reprochó tal proceder, e impuso al Prior General de los Carmelitas la obligación de castigar con la privación de voz activa y pasiva y con otras penas al autor del sobredicho manifiesto indicador de indulgencias y privilegios, «praeter et ultra sensum decreti S. Congregationis S. Officii sub Paulo V» (Ibid., p. 78). No es, pues, lícito recurrir al descenso de María SS. al P. para librar de él a las almas de los hermanos y cofrades el primer sábado después de su muerte.

Pío XII, en la carta «Neminem profecto» del 11 de febrero de 1950, con ocasión del VII Centenario del escapulario de N.ª S.ª del Carmen decía: «El sagrado escapulario es ciertamente, como vestido mariano, señal y garantía de la protección de la madre de Dios; pero no piensen quienes se lo ponen que podrán conseguir la vida eterna en la pereza y en la cobardía espiritual... Reconozcan en el memorial de la misma Virgen un espejo de humildad y de castidad..., un compendio de modestia y de sencillez..., una elocuente expresión simbólica de plegaria, con que imploren la ayuda divina..., una invitación a la consagración al sacratísimo Corazón de la Virgen Inmaculada, que recientemente hemos vivamente recomendado. Por su parte la písisima madre no dejará de interceder ante Dios, a fin de que sus hijos que en el P. expían sus culpas logren cuanto antes la patria celestial, según el llamado privilegio sabatino transmitido por la tradición» (Cf. Tondini, A., *Le Encicliche Mariane*, II ed., Roma 1954, pp. 579-581). Tampoco aquí, como es evidente, hay alusión alguna a la liberación de las almas del P. en el primer sábado después de su muerte.

Y no hay que olvidar el hecho de que la Iglesia, en la oración litúrgica por los bien-

hechores difuntos, implora la liberación de las almas del P. por la intercesión de María: «Beata Maria semper Virgine intercedente cum omnibus sanctis tuis ad perpetuae beatitudinis consortium pervenire concedas.» La Iglesia, además, ha aprobado varias asociaciones que ponen en especial relación a María con las almas del P., como éstas: a) la Cofradía «en honor de la dolorosísima pasión de Cristo y de la Virgen de los Dolores para consolar y asistir a todas las almas del P.», fundada en 1448 en Roma, en el Camposanto Teutón, por el Penitenciario Juan Golnerer de Nüremberg; b) la Cofradía de Santa María del Sufragio, establecida en Roma en 1592; c) la Archicofradía de la Asunción de María para alivio de las almas pacientes, fundada en Roma en la iglesia de Santa María in Monterone en 1841, aprobada y enriquecida con indulgencias por Gregorio XVI; d) la Cofradía de N.ª S.ª del Sufragio, fundada en Nîmes en 1857, elevada después, en 1862, en Archicofradía por Pío IX, etc.

II. *La tradición cristiana.* El primer documento que parece hacer alusión a una especie de relación de protección de María en favor de los difuntos, es la célebre representación de la Virgen-Madre sobre la bóveda de una cámara sepulcral del cementerio de Priscila, del s. II. ¿Por qué se quiso escoger a María como ornamento de aquella cámara sepulcral? No parece inverosímil pensar que la familia de aquel difunto haya querido recomendarlo a la augusta madre de Dios, poniéndolo así bajo su maternal protección. Se trataría, pues, de una invocación implícita de la Virgen en favor de los difuntos.

Tanto en Oriente como en Occidente, esta invocación implícita de la Virgen por el eterno descanso de los difuntos se hacía explícita en algunos epitafios del s. IV.

Pero sólo en la Edad Media aparece la Virgen, en varios documentos, como Madre y consoladora de las almas que se purifican en el P., y como libertadora de las mismas. El primero en exponer las relaciones de María con las almas del P., parece ser S. Pedro Damiano (988-1072). Dice haber oído narrar a un piadoso sacerdote llamado Juan un

hecho acaecido en Roma pocos años antes. En su tiempo era costumbre celebrar en Roma con gran solemnidad las llamadas «Vigilias», que consistían en velar en oración y en prácticas devotas. Los cristianos, reunidos en diversos grupos, con cirios encendidos y cantando himnos sagrados, recorrían durante toda la noche las principales iglesias y catacumbas. Y sucedió que en una de estas «Vigilias», la de la Asunción, una piadosa mujer llamada Marocia, que había muerto hacía un año, se apareció a su nuera entre la gente que estaba orando en la iglesia de «Ara coeli». Al principio ésta, no creyendo a sus ojos, pensó que se trataba de algo que se le asemejaba; pero después, fijándose más y más en la aparición y pareciéndole que era exactamente la difunta su parienta, para cerciorarse, esperó a que saliese de la iglesia, y cuando se vio cerca de ella exclamó: «Marocia, ¿eres tú verdaderamente?» Y habiendo ésta hecho señas de que sí, dijo: «¿Cómo puede ser, si ya has muerto hace un año?» Marocia le respondió: «Sábete que he sufrido grandes penas en el P. y hubiese tenido que sufrir todavía quién sabe cuánto; pero la Virgen bendita me ha librado hoy, y lo que ha hecho conmigo ha hecho también con otras muchas almas; y así mañana, día de su Asunción, entrarán en el paraíso más almas que habitantes hay en Roma. Y ésta es la causa de que tú me veas ahora; pues visitamos todos los sagrados lugares dedicados a nuestra gloriosa Señora, para darle gracias vivamente por su misericordia... No dudes en absoluto ni de mí ni de cuanto te digo: no se trata de una ilusión, y como prueba de ello, sábete que tú no vivirás ya mucho: morirás precisamente el próximo año en esta misma noche...» Dicho esto desapareció. La predicción se cumplió: la nuera murió en ese día señalado, habiéndose preparado, al efecto, con una vida santa y penitente (Opusc. XXXIV, *Disputatio de variis apparitionibus et miraculis*, cap. 3, PL 145, 586-87).

En algunas piedras rúnicas del s. XI, en la Escandinavia, se leía, entre otras cosas: «La Madre de Dios le asista [al difunto] más de lo que él merezca (v. *Escandinavia*).

S. Bernardo (1090-1153) afirma que «hacia María, como hacia un centro, se dirigen los ojos de los que habitan en el cielo y en el P. ... los habitantes del cielo para hallar descanso en Ella y los del P. para hallar su liberación» (*Serm. II de Pentecoste*, 4, PL 182, 1497).

El ps.-Buenaventura aplica a la Virgen las palabras de la Sabiduría: «Yo he penetrado en la profundidad del abismo» (*Ecl.* 24, 8). «Este abismo —dice el S. Doctor— no es otro que el P., adonde María descende para consolar con su presencia las almas santas que allí se encuentran detenidas» (*Psalterium B. M. Virginis*).

S. Vicente Ferrer (1350-1417), comentando las palabras: «Y vio Dios que la luz era buena», dice: «He aquí la Natividad de la Virgen María... Ella, en efecto, es buena para los ángeles...; buena para los hombres...; buena para los pecadores...; buena para los justos...; buena para los santos Padres...; buena para las almas del P., porque por medio de Ella son aliviadas...»: «bona animabus de purgatorio, quia per eam habent suffragium» (*Serm. de Sanctis*, serm. 2, *de Nativ. B. M. V.*, n. 7, Coloniae Agrippinae 1676, p. 469).

El ps.-Alberto M., en una comparación entre el poder de María y el del Papa, afirma que el poder de María sobrepasa al del Papa, «porque el Papa tiene la plenitud del poder en esta vida, pero no en el cielo, ni en el P., ni en el infierno; la Virgen, en cambio, tiene todo el poder en el cielo, en el P. y en el infierno...» (*Mariale super missus est*, ed. Borgnet, vol. XXXVII, p. 87a). Otro tanto se afirma en la *Biblia mariana* del mismo ps.-Alberto M.

Dionisio el Cartujano (1402-1471) afirma que María, en las fiestas de Navidad y de la Resurrección de Cristo, acostumbra descender al P., acompañada de coros de ángeles, para libentar a muchas almas de aquellas penas (*In solemnitate Assumptionis B. M. V.*, serm. 2, Opera, vol. XXXII, Tornaci 1906, p. 320, col. 2; vol. II, Coloniae 1523, p. 279, col. 1).

Juan Gerson (1363-1429) afirma que «María goza del privilegio de librar del P. a sus siervos». Y en un discurso sobre la asunción,

dice en la peroración: «No es increíble que Cristo haya estado hoy [en la Asunción] acompañado de miles de ángeles, llevando consigo a los prisioneros del P. en honor de esta coronación de la Reina de misericordia y Señora de todas las gracias, a cuyo imperio están sometidos todos los reinos, como también a su nombre todos doblan la rodilla, en el cielo, en la tierra y en los infiernos» (*Super Magnificat*, Op., t. IV, p. 287).

Juan de Langoueznou, abad de Landévenec, en el himno «Languentibus» (del s. XIV) tiene esta bella estrofa: «Clavis David quae coelum aperis — nunc beata succurre miseris — qui tormentis torquentur asperis, — educ eos de domo carceris, — o Maria!» (Cf. Rouzie, L., *Le Purgatoire*, Téqui 1918, p. 290).

S. Bernardino de Siena afirma que la B. V. María «tiene dominio en el reino del P. Por eso dice: “Y caminé sobre las olas del mar” (*Ecl.* 24, 8). Las penas del P. son llamadas *olas*, porque son transitorias...; se añade del *mar*, porque son amargas. De estas penas libra la B. Virgen lo antes posible a sus devotos.» Aun más: «Y sobre las olas del mar caminé, esto es, visitando y socorriendo las necesidades y los tormentos de mis devotos, antes que los de todos los que allí se encuentran, porque son sus hijos, siendo hijos de la gracia y confirmados en gracia y seguros de la gloria» (*Sermones pro festivitibus SS. et Imm. B. M.*, serm. 3, *De glorioso nomine V. M.*, art. 2, cap. 3, Venetiis 1745, IV, 80, col. 2).

Del s. XVI al s. XX. El P. Francisco Poiré, S. J. (1548-1617), refiere varios hechos para demostrar «cómo la Santísima Virgen alivia a los suyos en medio de las llamas del P., y cómo se preocupa de sus cuerpos» (*La triple couronne de la Bienheureuse Vierge Mère de Dieu*, t. II, tr. 3, cap. 13, § 6, ed. de 1858, pp. 456 ss.).

Según Cristóbal de Vega (1595-1692), de tres maneras puede la Virgen socorrer a las afligidas almas: a) obteniendo que Jesús les aplique sus propios méritos infinitos; b) aplicándoles los méritos, por Ella adquiridos durante la vida y que constituyen el tesoro de la Iglesia; c) suplicando ardientemente a su

divino Hijo para que estimule a los vivos a que hagan sufragios por los difuntos (*Theologia Mariana*, vol. II, Pal. 27, cert. 3: «Utrum Deipara in inferos imperium suum protendat», pp. 361 ss.).

S. Alfonso M. de Liguorio (1696-1787), en sus *Glorias de María*, cap. VIII, § 2 («María socorre a sus devotos en el P.»), después de haber citado varios ejemplos (visiones, revelaciones, milagros), sintetiza cuanto se había escrito antes de él, y concluye afirmando que puede obtenernos la gracia de evitar el P., y que «si deseamos hacer sufragios por las almas santas del P., procuremos pedirselo a la Santísima Virgen en todas nuestras oraciones, aplicando por ellas especialmente el santo rosario que les proporciona gran consuelo».

El P. Gaspar Oliden, teatino, en el s. XVII, daba, por decirlo así, un carácter mariano al llamado «voto heroico» en favor de las afligidas almas, invitando a los fieles a poner en las manos de María sus obras satisfactorias y sus sufragios para que disponga de ellos como le plazca, en favor de las almas santas del P. (Cf. DSp., fasc. I, col. 177, art. «Act héroïque»).

En el Congreso Mariano celebrado en Fourvière, en 1900, uno de los 15 votos era éste: «Inspirándose en las palabras de San Bernardino de Siena: “Beata Virgo in regno Purgatorii dominium tenet”, y deseando ver proclamar, en la plegaria pública, la universalidad del dominio misericordioso de la Virgen, el Congreso expresa el voto de que las Letanías Lauretanas sean enriquecidas con otra invocación, a saber: *Solatium defunctorum* o *Regina Purgatorii* — ora pro nobis.»

El P. Terrien, S. J., en la obra *La Madre de los hombres*, Libro X, cap. 2, hace una feliz síntesis de cuanto se había escrito antes de él, sobre el interesante argumento, demostrando esa realidad y la asistencia especial de María a sus devotos que se hallan en el P.

En 1917, al aparecerse María a los tres pastorcitos de Fátima, les enseñó a repetir, después de cada decena del rosario, la plegaria: «Oh Jesús, perdónanos nuestros pecados, presérvanos del fuego eterno y libra

a las almas del P., especialmente a las más necesitadas de vuestra misericordia.»

El cardenal Lépiciér, O. S. M., en su Tratado sobre Nuestra Señora, indica dos razones para probar su asistencia a las almas del P.: porque es su madre y porque su liberación del P. y su admisión en el cielo (donde conocen y aman a Dios más perfectamente) es para mayor gloria de Dios. De cuatro modos ejerce Ella su maternal asistencia, a saber: a) implorando de Cristo la aplicación de sus méritos infinitos; b) presentando a Dios sus mismos sobreabundantes méritos; c) excitando eficazmente a los justos de la tierra a practicar obras satisfactorias en su favor; d) suplicando a Dios que los sufragios de los que ya están a salvo en el paraíso o condenados en el infierno sean aplicados de manera especial a las almas del P. (*Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei*, Roma 1926, p. 529).

En 1928, la basílica de N.ª S.ª de Montligeon (diócesis de Séz) fue consagrada a María «Liberadora de las almas del P.»

III. *La razón teológica.* Las particulares relaciones entre María y las almas santas del P. se fundan en la singular misión de madre universal, tanto de Dios como de los hombres, de mediadora universal y de reina universal.

a) Se fundan, sobre todo, en su singular misión de madre universal, tanto de Dios como de los hombres, o sea, en el amor singular que la une a entrambos. Como madre de Dios, a quien Ella ama con todo su ser, desea y promueve con todas sus fuerzas su mayor gloria, es decir, que sea cuanto antes y cada vez más conocido y amado por el mayor número de almas: y esto se obtiene, precisamente, librando el mayor número posible de almas del P., haciéndolas partícipes de la visión y del amor beatífico, que constituyen el más alto grado de gloria que el alma puede dar a Dios. Como madre de los hombres, Ella es también madre, de un modo particular, de las almas que penan en el P., porque ya están confirmadas en la vida sobrenatural de la gracia divina; las ama, pues, de un modo particular, porque son también los que más sufren de todos sus hijos; y amándolos de un modo

particular, tiene, de una manera del todo particular, un cuidado maternal de ellos.

b) Las relaciones de María con las almas del P. se fundan, en segundo lugar, en su singular misión de mediadora universal entre Dios y los hombres. Ella, con Cristo, a todos ha merecido el paraíso: puede, pues, apelar a los méritos de Cristo, y, además, a sus propios méritos, en favor de aquellas almas que, entre todas, están sujetas a mayores dolores, porque la menor pena del P.—según Santo Tomás—supera al máximo dolor de la vida (*IV Sent.*, dist. XXI, q. 1, quaest. 3). Entre los redimidos, los que más presión hacen en el corazón de la mediadora universal son los que más sufren y los que, al mismo tiempo, más desean saciar su atormentadora sed en las límpidas aguas de la fuente de la vida, Dios.

c) El tercer fundamento teológico de las relaciones entre María y las almas del P. debe buscarse en su singular misión de reina de todo el universo, no sólo del cielo y de la tierra, sino también del P.; como tal, Ella tiene poder, dominio, con Cristo Rey, no sólo en el cielo y en la tierra, sino también en el reino del P., como han hecho notar varios escritores. Se vale, pues, de su dominio para hacer sentir su real y maternal presencia de todos los modos y con todos los medios que le son posibles, es decir: ofreciendo al Eterno Padre ya los méritos y las satisfacciones de Cristo, ya sus propios méritos y satisfacciones; moviendo a los santos del cielo y a los justos de la tierra a interceder por ellos, de forma que toda la Iglesia, tanto la triunfante como la militante, se sienta íntimamente unida a la purgante, pidiendo que los sufragios hechos por las almas que no los necesitan (los bienaventurados y los condenados) aprovechen a aquellos que los necesitan en alto grado.

BIBL.: M. MARÍA DE LA VISITACIÓN, *Marie et le P.*, en *Du Manoir*, V, París 1958, pp. 889-917.

PURIFICACIÓN (FIESTA DE LA).—I. *En Oriente* se llamaba *Hipapante* o Presentación del Niño Jesús en el templo, para la ofrenda del hijo y para la purificación de la madre, cuarenta días después del nacimiento del hijo. El más antiguo documento

que nos revela la existencia de esta fiesta, en Jerusalén, es la «*Peregrinatio Aetheriae*» o «*Itinerarium Eteriae*». En él se dice que a finales del s. IV se celebraba esta fiesta en Jerusalén, cuarenta días después de la Epifanía, que era entonces considerada como la fiesta de Navidad. Esta fiesta está atestiguada, en aquel tiempo, en el Asia Menor, en una homilía de Anfiloquio de Iconio (v.). Fuera de Iconio y Jerusalén, parece que, hacia finales del s. IV, también se celebraba en Antioquia, como se deduce de una homilía reivindicada recientemente a S. Juan Crisóstomo (v.) por E. Bickersteth (*John Chrysostom and the early history of the Hypapante*, en «*Atti dell'VIII Congresso Internazionale*

di studi bizantini» (Palermo 3-10 de abril de 1951), vol. II [= *Studi bizantini e neoellenici*, vol. VIII, Roma 1953] pp. 401-404).

II. *En Occidente* la fiesta de la P. se celebraba ya bajo Sergio I (687-701) junto con otras tres fiestas marianas (Cf. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, t. I, p. 376). S. Beda el Venerable es el primero en hablar de las velas que solían llevarse en la solemne procesión. La primera mención de la bendición de las candelas se encuentra en el *Ordo* del canónigo Benito (primera mitad del s. XII).

BIBL.: BATHIFOL, *La cérémonie de la P.* (Cahiers Catholiques, 1923, pp. 134-196); DE BRUYNE, *L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations*, en «*Rev. Bénéd.*», 34 (1922) pp. 14-26; MICHEL, R., *La P. de la Vierge, la Chandeleur et les Relevailles*, en «*Rev. Diocés. de Tournai*», 2 (1947) pp. 385-395.

R

RABANO MAURO. — Benedictino, nacido en Maguncia hacia el 784, donde murió en el 856. Fue discípulo de Aimón en Fulda y más tarde de Alcuino en Tours. Ordenado de sacerdote en el 814, fue director de la escuela de Fulda. En el 822 fue elegido abad y en el 847 arzobispo de Maguncia. Se le dio el título de «praeceptor Germaniae». Comentó casi todos los libros de la Sagrada Escritura. Dejó la homilía *In Assumpt. sanctae Mariae* (PL 110, 55b-56 d); y los himnos: 1) *In purificatione sanctae Mariae* (PL 112, 1658); 2) *In solemnitate sanctae Mariae* (PL 112, 1059); 3) *Versus de annuntiatione Mariae* (PL 112, 1665).

La *Homil. 38, in Natali sanctae Mariae* (PL 110, 54bd: adaptación de PL 39, 2104-2106, ps.-Agustín, sermo 194, «de Annunt.») fue compuesta por un autor desconocido de finales del s. VII o comienzos del VIII.

BIBL.: HUHNS, I., *Marienbild in den Schriften des Rabanus Maurus*, en «Scholastik», 31 (1956) páginas 515-532.

RADIO. — También la radio ha sido puesta al servicio de la reina del universo, mediante transmisiones marianas, en el sentido más extenso de la palabra, comenzando por la Estación de Radio Vaticana, inaugurada por el mismo inventor en 1931.

En 1936, la R.-Philips de Río de Janeiro, en la hora católica, transmitía, todos los sábados de mes, una serie de conferencias marianas a cargo del P. Peregrino M. Poli, O. S. M.

Desde 1937, en los Estados Unidos de América, la llamada «Novena Perpetua» en honor de la Dolorosa, instituida en Chicago por el P. Santiago M. Keane, O. S. M. (y extendida después a otras 2.000 iglesias de

América y del extranjero), era transmitida por R. en un número siempre creciente de estaciones.

Frecuentes transmisiones marianas tuvieron lugar, de un modo particular, durante el Año Mariano de 1954, por estaciones de R. de todas las naciones del orbe.

Digna de particular mención es la cruzada del Rosario en familia por medio de la R., promovida por el P. Patricio Peyton, C. S. C., a través del «slogan»: «La familia que ora unida, vive unida»: cerca de 400 estaciones de R. han transmitido el programa del P. Peyton, seguido por millones de americanos. Y no debe pasarse en silencio, por lo que a América se refiere, el programa «Una flor a Nuestra Señora», ofrecido semanalmente por la célebre actriz italo-americana María Iannella.

RAFAEL SANZIO (o Santi). — Nació en Urbino el viernes santo de 1483, murió en Roma, a los treinta y siete años de edad, el viernes santo de 1520 y fue sepultado en el Pantheon. Pintó unas cincuenta Vírgenes, y entre ellas la «Madonna del Gran Duque» (Florencia, Pitti), la «Madonna Tempi» (Mónaco), la «Madonna del Jilguero» (Chantilly), la «Bella Jardinera» (Louvre), la «Madonna Colonna» (Berlín), la «Madonna de Alba» (Leningrado, Ermitage), la «Madonna de la diadema» o «Virgen del velo» (Louvre), la «Madonna de Foligno» (Vaticano), la «Madonna del Pez» (Madrid, Prado), la «Madonna de los Candelabros» (Londres, Galería Nacional), la «Madonna de la Silla» (Florencia, Pitti), la «Madonna de la tienda» (Mónaco), la «Madonna de S. Sixto» (Dresde), etc. R. recorrió todo el

ciclo de la vida de María. Un crítico del arte, Gruyer, ha escrito que las Madonnas de R. «son las almas más bellas del mundo en los cuerpos más bellos que se pueden imaginar» (*Les Vierges de Raphaël*, t. I, Introd., p. VIII). Todos convienen en el segundo inciso, pero no todos están lo mismo de acuerdo en el primero.

BIBL.: GALETTI, N. - CAMESASCA, E., *Enciclopedia della pittura italiana*, vol. III, Garzanti 1951, pp. 20-63, con abundante bibliografía.

RAIMUNDO JORDANO. — Fue canónigo regular de S. Agustín, «licentiatus in decretis». En 1377 fue preboste de Uzès, y después abad de Selles-sur-Cher (diócesis de Bourges). «Tritemio» y otros lo creían erróneamente del s. IX-X. Por humildad —según algunos— se puso el sobrenombre de «Idiota», al que sus admiradores le unieron el de «Sabio» («Sabio Idiota»). Murió hacia 1381. Publicó con el nombre de «Idiota» las *Contemplationes de B. Virgine*. Sus obras fueron publicadas, con el verdadero nombre del autor, por el jesuita Teófilo Raynaud en tres sucesivas ediciones (Lyon 1632-1638; París 1654) (Raymundus Jordanus, *Opera Omnia*, edita a T. Raynaud, S. J., Quesnel, París 1654). La obra mariana lleva el título de *Opus plenum de B. Virgine scriptum anno 1380*, pp. 311-468. En sus *Contemplationes*, R. J. reproduce, en cuanto a la sustancia y sin las repeticiones, el *De laudibus B. M. V.* de Ricardo de S. Lorenzo (v.), poniéndolo bajo la forma de piadosa y humilde plegaria.

Las *Contemplationes de B. Virgine* de R. J. fueron también reproducidas por Bourrassé, IV, col. 851-1098.

BIBL.: PROVESAN, E., *Un místico ignoto del XIV sec., R. Jordanus, detto «Idiota»*, en «Vita cristiana», 17 (1948) pp. 335-349; 429-439.

RATRANNO. — Fue monje de Corbeya. Murió en el 868. En su libro *De eo quod Christus ex virgine natus est* defiende la virginidad de María antes del nacimiento de Cristo (PL 121, 81).

RAYNAUD, TEÓFILO, S. J. (1583-1663). En su siglo fue tenido por un verdadero portento de ingenio y erudición. Entre sus

obras, contenidas en 19 vols. en folio, están también los *Marialia* (Raynaudus, Th., S. J., *Marialia*: 1. *Diptyca Mariana*; 2. *Scapulare Marianum illustratum et defensum*; 3. *De retinendo titulo Immaculatae Conceptionis*; 4. *Nomenclator Marianus a titulis B. Virginis contextus, cum glossario*; 5. *Parascevasticum, septiduanis antiphonis praefixum*, Opera Omnia, vol. VIII, Lyon 1665).

En los *Dyptica Mariana* (Gracianópolis 1643) refuta las falsas prerrogativas de María y defiende las verdaderas. En el *Scapulare Marianum* (París 1654) defiende valerosamente, contra Launoy, la autenticidad del escapulario del Carmen. En el *De retinendo titulo Immaculatae Conceptionis* (Colonia 1651) defiende, contra los que la negaban, la legitimidad del título «Inmaculada» atribuido a la «Concepción» de María. En el *Nomenclator Marianus* (Lyon 1639) recoge todos los títulos atribuidos con más frecuencia por la tradición a María (junos 960!).

BIBL.: BROUILLARD, R., *Th. R.*, en DthC, volumen XIII, 1823.

REALLEZA DE MARÍA. — Es la segunda gran consecuencia de la maternidad universal de María, o sea, de su singular misión de madre tanto de Dios (madre física) como de los hombres (madre espiritual).

I. *Preliminares.* 1. *El concepto de «Rey» y de «Reina».* Los términos «rey», «reina» (que tienen por sinónimos los de «señor», «señora», etc.), se derivan del verbo latino «regere», o sea, ordenar, conducir las cosas a su propio fin. Por consiguiente —como expone Santo Tomás—, se llaman «rey» o «reina» aquellos que tienen por oficio regir, gobernar, es decir, guiar a la sociedad al fin que le es propio (*De regimine principum*, L. I, c. 1). Por lo cual el «rey» o la «reina» tienen una verdadera y propia supremacía, no sólo de excelencia, sino también de dominio, de poder sobre todos los otros miembros de la sociedad que gobiernan.

Relativamente al término de «reina» hay que notar, además, que se pueden distinguir tres clases de reinas, a saber: 1) la reinamadre (del rey); 2) la reina-esposa (del rey); 3) la reina-rey, es decir, un rey de sexo femenino (como, por ej., la reina de Holanda,

la reina de Inglaterra, etc.). María —según veremos— sólo puede ser saludada como «Reina» en los dos primeros sentidos, en el de Reina-Madre y en el de Reina-Esposa (del Rey).

2. *Los adversarios de la R. de M.* Han negado la R. de M. los siguientes: Erasmo de Rotterdam (por la razón de que el título de «Reina» no se encuentra en la Sagrada Escritura), Lutero (el cual afirma que sólo «Cristo es Rey y Señor... María no es mi Reina», *Werke*, t. 10, pp. 313 ss.), Calvino (el cual tenía el título de «Reina» por uno de los más «ilusorios» que daban los «papistas» a María) y los jansenistas (en los famosos *Monita Salutaria* de Widenfeld, donde María es presentada como «sierva» igual a nosotros, y no como reina).

II. *El hecho de la R. de M.* No es una pura opinión teológica, sino una verdad teológicamente cierta, en el sentido preciso en que está presentada por la encíclica «Ad coeli Reginam».

1. *La enseñanza del magisterio eclesialístico.* Está contenida, en amplia síntesis, en la encíclica «Ad coeli Reginam» de Pío XII, del 24 de octubre de 1954 (AAS 46 [1954] pp. 625-640). En ella se ilustra ampliamente tanto el hecho como la naturaleza de la R. de M. «Los supremos pastores de la Iglesia —se lee en ella— no dejaron de aprobar y alentar la devoción del pueblo cristiano a la celeste madre y reina.» Y cita, en confirmación, a S. Martín I (s. vii), S. Agatón (s. vii), Gregorio II (s. viii), Sixto IV (s. xv), Benedicto XIV (s. xviii), etc. A éstos se pueden añadir: Inocencio III (s. xiii), Nicolás IV (s. xiii), Juan XXII (s. xiii), Bonifacio IX (s. xiv), Paulo V (s. xvii), Clemente XIII (s. xviii), Pío VI (s. xviii), Pío VII (s. xix), Pío IX (s. xix), León XIII (s. xix), S. Pío X, Benedicto XV y Pío XI.

Afirman que la R. de M. es una realeza no sólo de nombre, ni sólo de primacía y excelencia (especialmente después de Benedicto XIV), sino también de verdadero y propio dominio, o sea, «una participación de aquel *influxo* con que se dice justamente que su Hijo y Redentor nuestro reina sobre la mente y sobre la voluntad de los hombres» («Ad coeli Reginam»). Veamos ahora

de dónde ha sacado el magisterio eclesialístico esta verdad, que no lo ha sido sino de la Sagrada Escritura y de la tradición.

2. *Bases escriturísticas.* En ninguna parte de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, es llamada María expresa y directamente «reina», razón por la cual Erasmo de Rotterdam —como hemos ya afirmado— no admitía este título mariano que, sin embargo, encuentra una solidísima base en la Sagrada Escritura.

La encíclica «Ad coeli Reginam» pone de relieve principalmente dos textos: el anuncio del ángel (Lc. 1, 26-38) y el saludo de Isabel (Lc. 1, 43). En el primero tenemos como «el anuncio del cielo»; en el segundo, «el eco de la tierra». Dice Pío XII: «Los antiguos escritores de la Iglesia, basándose en las palabras del arcángel Gabriel que predijo el reino eterno del Hijo de María (Lc. 1, 33-34) y en el hecho de que Isabel se haya inclinado ante Ella llamándola «madre de mi Señor» (denominándola «madre del Rey» y «madre del Señor»), han querido significar que de la realeza del Hijo debe provenir a la madre cierta elevación y preeminencia» (Cf. n. 4). Estos dos pasajes bíblicos aparecen de nuevo y son desarrollados en la tercera parte de la encíclica.

a) *El anuncio del ángel.* El ángel Gabriel hace saber a María dos cosas: 1) que Ella concebirá y dará a luz un Hijo al cual «el Señor dará el trono de David, su padre»; 2) «que reinará para siempre en la casa de Jacob, y su reino no tendrá fin». ¿No será, pues, también reina la anunciada madre del que venía a ser Rey para siempre?... «De ahí se sigue lógicamente —así la encíclica, después de haber referido el anuncio del ángel— que Ella misma es reina, ya que ha dado la vida a un Hijo que, en el mismo instante de la concepción, incluso como hombre, era Rey y Señor de todas las cosas, por la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo. S. Juan Damasceno escribe, pues, con todo derecho: «Se convirtió en verdadera señora de toda la creación en el momento en que se hizo madre del Creador» (*De fide orthodoxa*, IV, c. 14, PG 94, 1158); y al mismo arcángel

Gabriel puede llamársele el primer heraldo de la dignidad real de María» (n. 12). A este «anuncio del cielo» hecho por un ángel hizo pronto eco el «saludo de la tierra» dirigido a María por una santa, inspirada por Dios, «repleta Spiritu Sancto».

b) *El saludo de Santa Isabel*. Esta pariente de María, «llena del Espíritu Santo», saluda a la Virgen, llamándola «madre de mi Señor», o sea, madre del Soberano, del Rey del universo, y, por consiguiente —como concluía Orígenes—, «mi señora y soberana» (*Homil. VII in S. Lucam*, PG 13, 1902). «Los antiguos escritores de la Iglesia —pone de relieve la encíclica—, fijándose en las palabras de Santa Isabel que se inclinó delante de Ella, llamándola “madre del Señor”... han querido significar que de la realeza del Hijo debe provenir cierta elevación y preeminencia a la madre» (n. 4).

A estos textos puede añadirse otro: el cap. XII del Apocalipsis (v.), donde María aparece como vencedora, con Cristo, en la lucha contra la serpiente, para la reconquista del género humano, y, consiguientemente, como reina gloriosa en el reino de la gloria.

La idea fundamental de todo el cap. XII del Apocalipsis es ésta: antagonismo absoluto, lucha entre la «Mujer» por antonomasia (con su Hijo) y el «dragón» (la antigua «serpiente»), y la completa victoria de la «Mujer» (con su Hijo) sobre el «dragón».

Notemos: 1) S. Juan, en el Apocalipsis (compuesto por él hacia el año 95 d. de J. C.), nos presenta a la «Mujer» (María) como *madre del verdadero Rey del universo* (Aquel que «regirá al mundo con vara de hierro») en lucha con el coronado usurpador del «principado» sobre el mundo (*Jn. 12, 31; 14, 30; 16, 11*): dos realezas (una verdadera, legítima, y otra usurpada) en lucha por el principado del universo; 2) la «Mujer», con el Rey su Hijo, obtiene una completa victoria sobre el «dragón», y queda convertida en Reina, junto con el Hijo Rey, por derecho de conquista (sobre serlo ya por derecho de naturaleza); 3) por eso la «Mujer» se nos presenta aquí bajo el aspecto de majestuosa Reina, «Reina de la tierra y del cielo... en el fulgor de su gloria» (Jugie,

La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, p. 35). Se presenta, en efecto, con un «aparato real», en una posición que sobrepaja a todo el universo creado. «Este aparato real —pone de relieve Jugie— simboliza, sin duda, el dominio universal: el cielo está representado por el sol y por la luna; la tierra, por las doce estrellas, símbolo de las doce tribus de Israel, o sea, de toda la tierra, y también de los doce apóstoles, representantes de toda la Iglesia (*Ap. 21, 14*).»

3. *Bases tradicionales*. Pone de relieve justamente la encíclica «Ad coeli Reginam» que la R. de M. no es «ciertamente una verdad nueva propuesta al pueblo cristiano, ya que el fundamento y las razones de la dignidad real de María, copiosamente expresadas en todos los tiempos, se encuentran en los documentos antiguos de la Iglesia y en los libros sagrados de la liturgia».

Siguiendo el ejemplo del P. Barré (*Marie reine du monde*, en «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 1937, pp. 21-75; *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles*, en «Rech. de science religieuse», 1939, pp. 129-162; 301-334), la historia de la doctrina de la R. de M. puede dividirse en tres grandes períodos, cada uno de los cuales presenta algunas características particulares, a saber: a) del s. I al s. IX (período de formación); b) del s. IX al s. XVI (período del desarrollo); c) del s. XVI al s. XX (período de triunfo).

Primer período: del s. I al IX. Es el período de la formación o formulación. Trataremos de poner en claro los factores que la han presidido y determinado.

La primera expresión elemental de la R. de M. la encontramos en el arte paleocristiano de las catacumbas. En una pintura (la adoración de los Magos) de las catacumbas de Priscila, que se remonta al s. II, María Santísima presenta un tocado que trae a la memoria el de las emperatrices de aquel tiempo. En los siglos III y IV se la representa majestuosamente sentada. Así se comienza el desarrollo del germen real mariano contenido en dos relatos evangélicos: la anunciación («madre de uno que será Rey») y la visitación («madre del Señor»).

a) «Madre de uno que será Rey»: de esta expresión del ángel a «madre del Rey»,

el paso (el primer paso en el desarrollo de la doctrina de la R. de M.) es brevísimo y facilísimo: si Cristo es Rey, María Santísima, su madre, es «madre del Rey». Además, de «madre del Rey» a «reina», reinar, madre, el paso (el segundo paso) es también brevísimo y facilísimo. Así, por ej., procedió Crisipo de Jerusalén. María Santísima es llamada «madre del Rey» por S. Efrén, por Hesiquio de Jerusalén (*De S. Maria Deipara*, homilía, PG 92, 1368), por Sedulio (*Opus paschale*, PL 18, 599), por Prudencio (*Dittochaenum*, 27, PL 60, 102), etc.

b) «Madre del Señor»: también de esta expresión (de Santa Isabel) a «Señora» (en el sentido de Dominadora) el paso es brevísimo y facilísimo. El primero en deducirlo fue, al parecer, Orígenes: «Tú, madre de mi Señor, tú, señora mía» (*Homil. in S. Lucam*, homil. VII [de la cadena de Macario Christocéfalo], PG 13, 1901cd). Otro tanto hizo S. Efrén (*Hymni de B. M.*, XVI, 6, ed. Lamy, II, 590; ed. Assemani, III, 524), etcétera. S. Jerónimo refiere que «María», en siríaco, significa «señora» (*Liber de nominibus hebraicis*, PL 29, 842). Esta interpretación del nombre de María influyó mucho en los escritores subsiguientes, por ejemplo, en S. Pedro Crisólogo (*Sermo 142, De Annuntiat. B. M. V.*, PL 52, 579).

Notable factor de desarrollo fue la definición efesina de la divina maternidad de María, íntimamente unida con el primer y fundamental título de su realeza (el derecho de naturaleza).

En el s. VI, Leoncio de Bizancio llama a María «reina», «la sancta regina» (*Adv. Nestorianos*, L. III, c. 9, PG 86, 1641). Román el Melodioso la llama «reina del mundo» y la describe como sentada en el trono de su Hijo (Cf. Pitra, *Anal. Sacra. Solesm.*, Paris 1876, p. 515). También en el discurso *De Simeone et Anna*, atribuido a S. Metodio, María es llamada «vera regina» (PG 18, 359), mientras que Venancio Fortunato (si es auténtico) la llama «feliz reina», «reina junto al Hijo Rey» (*De laudatione Mariae*, PL 88, 282). Así, pues, al título de «reina» se añaden los diferentes epítetos (santa, verdadera, feliz).

Theoteknos, obispo de Livias (entre el

550 y el 650), parece haber sido el primero en aplicar a María el salmo mesiánico 44: «Astittit regina...» (Cf. Wenger, A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle*, París 1955, p. 275). En este salmo, a la derecha del «rey» mesiánico, está la «reina» con manto real.

En este primer período se afirma, pues, generalmente el hecho (expresado por el nombre) de la R. de M. con varios epítetos. Influyeron notablemente en el desarrollo de la doctrina realmariana los diversos discursos sobre la Asunción, con ocasión de la celestial glorificación de María.

En el s. VII son dignos de mención: San Modesto de Jerusalén, Juan de Tesalónica y S. Ildefonso de Toledo. S. Modesto aplica a María el versículo 10 del salmo 44: «A tu diestra está la reina...» y llama a Nuestra Señora «soberana de los mortales» (*Encomium in dormitionem SS. Dominae nostrae semper Virginis Mariae*, n. 10, PG 86, 3289, 3290). Juan de Tesalónica llama a María «soberana señora de todo el universo», «bienaventurada soberana del mundo» (*Homil. in Dormit.*, PO 19, 375). S. Ildefonso de Toledo sobrepasa a todos sus predecesores en ensalzar la R. de M. y su completo dominio sobre él (*De virginitate perpetua B. M. V.*, PL 96, 58, 105, 107). Es el primer gran cantor de la R. de M.

En el s. VIII, S. Andrés de Creta nos presenta a María como reina en la predicción profética (*Homil. IV in Nativ. B. M.*, PG 97, 872), reina en su nacimiento (*Homil. III in Nativ. B. M.*, PG 97, 833), reina en su entrada en el cielo (*Homil. I, II, III in Dormit. B. M.*, PG 97, 1045). S. Juan Damasceno no sólo habla de María Reina, de María Soberana de toda criatura (*Homil. 2 in Dormit.*, PG 96, 721), sino que indica, además, en su maternidad divina, el fundamento de tal realeza (Ibid.). Ambrosio Autperto, además de llamar a María «verdadera reina de los cielos» (*Serm. 208 in festo Assumpt.*, PL 39, 2130), pone de relieve su cualidad de madre y esposa del Rey de reyes (Ibid., 2134). Se comienza así a hacer referencia al segundo título fundamental de la R. de M.: el de «esposa» del rey, que la

hace «reina-esposa» (además del título de «reina-madre»).

Segundo periodo: del s. ix al xvi. Es el período del desarrollo. La Edad Media heredó la doctrina de la realeza mariana del período patrístico, le dio mayor desarrollo y la hizo popular con las representaciones del arte (la coronación de María) y con las fórmulas de plegarias (por ej., la «Salve Regina»).

En el s. ix sobresale, entre todos, José el Hímnografo, el cual habla de María como soberana de la tierra y del cielo, por lo menos en 239 pasajes de sus himnos.

En el s. x es digno de mención Juan el Geómetra, gran cantor de la R. de M. Describe a la Virgen «vestida de un manto con reflejos de oro y a punto de ser proclamada por reina de toda la naturaleza creada... y a tomar lugar a la diestra de su Hijo y Rey» (*Laus in Dormit. B. M. Virginis*, en Wenger, A., *L'Assomption...*, p. 365, n. 1). La llama «nuestra común soberana» (p. 371, n. 10) y afirma que Ella fue llevada por Jesús en alma y cuerpo «a reinar con Él», «de manera que por Ella nuestra naturaleza fue introducida en los cielos y reina sobre todas las cosas tanto visibles como invisibles» (p. 393, n. 41). «Hoy —dice— esta capital (Constantinopla) y reina de las ciudades se pone esta vestidura tejida de oro y de variedad de la reina del universo y su propia reina, como una fortaleza o una armadura, o más bien como una corona o cinturón real... Ataviada con esta vestidura y ceñida con este cinturón, nuestra ciudad mantiene, por medio de Ella, el imperio y el reino de todo el universo...» (pp. 296-297, n. 45). La Virgen elevada al cielo es la «común reina del universo, que conserva un reino indestructible, en segundo después de la real Trinidad, revestida de toda su riqueza real, admirada y venerada por todos...» (p. 405, n. 57). Da gracias, pues, al Señor «de que se haya dignado... establecerla por reina del universo, del cielo y de la tierra» (p. 407, n. 59). Dirigiéndote, pues, a la celestial reina, dile: «Ahora que has sido constituida reina, a la derecha del Rey..., que recibes de las manos de tu Hijo y Dios la diadema de gracia, el cetro del

reino, el cinturón y la púrpura, símbolos del *poder universal*, de la luz que dimana de toda tu persona, y de la divinización de tu naturaleza; ahora, pues, escucha, oh hija: los ricos del pueblo imploran tu rostro, todos los que, según la dignidad o la virtud, son nuestros intercesores ante Aquel que intercede por nosotros... El Rey misericordioso se hace, si cabe, más misericordioso todavía, Él que ha escogido a esta reina por su misericordiosa bondad, y que quiso que esta reina tan misericordiosa fuese su madre y, al mismo tiempo, mediadora y reconciliadora ante Él... La cual aplaca su justa ira, en todo momento, y envía a todos sus misericordias y derrama a profusión sus larguezas» (p. 409, nn. 61-63). Y concluye: «¡Reina sobre tu pueblo y sobre tu herencia!» (p. 415, 70). Una homilía que es toda ella un himno a la R. de M.

En el s. xi surge la «Salve Regina», de autor incierto, auténtico himno de la R. de M. Tenemos, además, a S. Pedro Damiano, que celebra de muchas maneras la R. de M. Le da los títulos de «domina mundi, coeli regina» (*Serm. 40 in Assumpt. B. V. M.*, PL 144, 717), «virgen regia» (Ibid.), «reina que se sienta a la diestra del Señor de los ejércitos con vestido dorado» (Ibid.), «reina del mundo» (*Serm. 46 in Nativ. B. V. M.*, PL 144, 753), «verdadera reina del cielo» (*Serm. 44 in Nativ. B. V. M.*, PL 144, 738). Es también digno de mención S. Anselmo de Luca. En los escritos a él atribuidos, particularmente en las «Meditaciones de salutacione B. V. M.» y en las «Meditaciones super Salve Regina», establece la base de la R. de M. en la maternidad divina: «Tú fuiste señora por razón de la dignidad, porque fuiste madre del Rey; por razón de la virtud, primera entre las vírgenes; por razón del lugar, porque tu trono está sobre el trono de los ángeles» (PL 149, 582). S. Anselmo de Cantorbery, en las preces y en los himnos a él atribuidos, gusta de subrayar la misericordia de la reina, llamándola «la reina misericordiosa» (*Or. 46*, PL 158, 942), «reina clementísima» (Ibid., 943).

En el s. xii, entre los muchos cantores de la R. de M., se distingue Eadmero de Cantorbery, citado con frecuencia en la encí-

clica «Ad coeli Reginam». Pone por base de la R. de M. la maternidad divina y la corredención, o sea, el título de naturaleza y el de conquista. Da así el primer esbozo del doble fundamento de la R. de M.

En el s. xiii sobresalen S. Buenaventura, Conrado de Sajonia y, de un modo particular, el ps.-Alberto Magno, en el famoso *Mariale*. Según este último, María es reina en sentido propio y formal. «Por el mismo dominio y reino por el que el Hijo lleva el nombre de Rey, Ella lleva el de reina. Fue hecha verdaderamente —dice el Damasceno— señora de todas las criaturas por el hecho de ser madre del Creador» (*Mariale*, q. 168, Opera, 20, p. 123). Aun más: «Llábase en sentido propio reina de Francia a aquella que en realidad y por derecho es señora de todos aquellos que están en Francia; y como la Beatísima Virgen, en sentido verdadero y propio y por derecho, es señora de todos aquellos que están en la misericordia de Dios, por lo mismo Ella es en sentido propio *reina de misericordia*» (Ibid., q. 163, p. 113). Enseña que la «Beatísima Virgen fue subida al cielo para que ayudase a los que se han de salvar y para que participase en el reino... Ella sola obtiene el consorcio en el reino porque había participado en el trabajo» para la reconquista del género humano (*Mariale*, q. 43, 20, 42). Su reino se extiende tanto cuanto el de Dios: «Ella... es señora de todos aquellos de quienes Dios es Señor» (Ibid., q. 29). «María tiene todo el poder en el cielo, en el purgatorio y en el infierno» (Ibid., q. 43, p. 43) (Cf. Amorós, L., *La realeza de María en el «Mariale» atribuido a S. Alberto Magno*, en «Est. Mar.», 17 [1959] pp. 129-150). Con el ps.-Alberto Magno la doctrina realmariana adquiere mayor desarrollo y precisión.

Las mismas ideas se expresan más o menos en otra obra erróneamente atribuida a S. Alberto Magno: los *Libri XII de Laudibus B. M. V.* (entre las Obras de S. Alberto M., vol. 20, pero que en realidad pertenecen a Ricardo de S. Lorenzo). Estas ideas son más o menos repetidas en los siglos subsiguientes, hasta el xvii.

En el s. xiv merecen especial mención Dante Alighieri, cantor de la R. de M. en

su «Divina Comedia» (Cf. Socche, B., *La Madonna Regina dell'Universo nella Divina Commedia*, Reggio E. 1955) y Gregorio Palamás (*Homilia 37 in SS. Dormitionem purissimae Dominae Nostrae* (PG 151, passim)).

En el s. xv baste nombrar, entre otros, a Juan Gerson, S. Bernardino de Siena y Dionisio el Cartujano. Gerson pone de relieve que, en virtud de la maternidad divina, María «tiene algo así como autoridad y natural dominio sobre el Señor de todo el mundo y, con mayor razón, sobre todo aquello que está sujeto al Señor, de modo que ante su nombre todo dobla la rodilla en el cielo, en la tierra y en el infierno...» (*Serm. de Annuntiat. B. V. M.*, n. 3, Opera Omnia, Antuerpiae 1706, col. 7366-67). San Bernardino de Siena ensalza el soberano poder de la Virgen sobre todas las criaturas: «Tantas criaturas sirven a la B. Virgen cuantas sirven a la Trinidad, o sea, todas las criaturas, cualquiera que sea su grado entre las cosas creadas, ya espirituales, como los ángeles, ya racionales, como los hombres, ya corporales, como los cuerpos celestes y los elementos, y todas las cosas que se hallan sea en el cielo, sea en la tierra, tanto condenados como bienaventurados, todas las cosas, en fin, al estar sujetas al divino imperio lo están también al de la Virgen gloriosa. Aquel que era Dios sirvió a la madre en la tierra... Se puede decir con verdad: al divino imperio sirven todas las cosas, incluso la Virgen. Y es asimismo verdadera la afirmación: al imperio de la Virgen sirven todas las cosas, incluso Dios» (*Serm. 5 de B. V. M.*, cap. 6, Opera Omnia, Venetiis 1745, vol. 4, p. 92).

Dionisio el Cartujano se hace eco de S. Alberto Magno (*De dignitate et laudibus B. M. V.*, Opera minora, Tornaci 1908, vol. 4, pp. 125-166).

Tercer periodo: del s. xvi al xx. Es el período del triunfo. En este tercer período tenemos el pleno desarrollo y el pleno triunfo de la R. de M. Además de consolidarse y reivindicarse el hecho, es cuidadosamente estudiada y profundizada la naturaleza del mismo y el poder real de María.

En el s. xvi, S. Pedro Canisio defiende valerosamente, contra los protestantes, la

R. de M. (junto con las demás prerrogativas), apelando a la Iglesia (no sólo latina, sino también griega y siríaca), la cual «ya desde siglos la saluda y predica públicamente, con solemne epíteto, llamándola «reina del cielo» (*De Maria Virgine incomparabili*, Lib. 5, cap. 13, en Bourassé, vol. 9, col. 150).

En el s. XVII se despierta entre los teólogos un particular interés por la R. de M. mediante discusiones y precisiones, iniciándose de esta manera la edad de oro de tal realeza. Baste citar a Francisco Suárez, S. Lorenzo de Brindis, Antonio Spinelli, Fernando Quirino de Salazar, Francisco Poiré, Justino Miechowita, Cristóbal de Vega y, de modo particular, Bartolomé de los Ríos (Cf. Musters, A., O. E. S. A., *La souveraineté de la Vierge d'après les écrits mariologiques de Barthélemy de los Ríos*, Bruges 1946), el cual ejerció gran influjo en los escritores subsiguientes.

El s. XVIII está dominado por dos figuras gigantes: S. Luis M. de Montfort (Cf. Cadieux, M.-M., *La royauté universelle de Marie dans l'œuvre de saint Louis-Marie de Montfort*, en «Alma Socia Christi», vol. 8, Romae 1953, pp. 97-132) y S. Alfonso María de Ligorio (Cf. O. Conell, F. J., *St. Alphonsus and the Queenship of Mary*, en «Alma Socia Christi», vol. 3, Romae 1952, pp. 122-126).

En el s. XIX tuvieron un notable influjo en la doctrina realmariana Pío IX y León XIII. Pío IX, en la alocución «Quod votis omnibus», pronunciada en la primera sesión del concilio Vaticano I (8 de diciembre de 1868), invocaba a María como «Ecclesiae Regina» (*Pii IX Pont. Max. Acta*, Pars I, vol. 5, Romae, pp. 109-115), y en la bula «Ineffabilis Deus», además del hecho de la universal R. de M., ilustraba también el real poder de intercesión (Cf. Tondini, *Le Encicliche Mariane*, Roma 1950, pp. 29-57). En 1875, Pío IX aprobaba el título de «Inmaculada Virgen, Reina del universo» para la imagen de la capilla de Monte Pío IX, sobre los Alpes (Cf. Geenen, *Maria Konigin*, pp. 80-81). León XIII, en sus ocho encíclicas marianas, tiene elocuentes alusiones a la R. de M. Con Breve del 15 de junio

de 1875, indulgenciaba la jaculatoria «Maria, dominare nostri, Tu et Filius tuus!», y en 1902 hacía coronar en Friburgo, Suiza, en su nombre, la imagen de María «Reina del universo».

En 1830 la Virgen Santísima se aparecía a Santa Catalina Labouré como mediadora y reina del mundo, y esta aparición originó el movimiento por la consagración del mundo a María como reina del universo. En 1864 algunos obispos dirigían a Pío IX una súplica en la que expresaban el voto de los fieles en favor de la solemne proclamación de la R. de M.

Finalmente, el s. XX puede llamarse el siglo de la R. de M. En efecto, se iniciaba bajo los auspicios de la misma. El congreso de Lyon (en 1900) emitía un voto por la consagración del universo «a la reina del universo», por la institución de la «fiesta de la realeza universal de María» y por la inclusión, en las Letanías Lauretanas, de la invocación: «Reina del universo, rogad por nosotros.» Dos años después, el Congreso Internacional de Friburgo (en 1902) emitía, el primero entre todos, este voto: «Que el Romano Pontífice se digne proclamar solemnemente a María Reina del universo, e instituir, bajo este título, una fiesta que se celebre el 31 de mayo.» Y adelantándose a eso, se consagraron solemnemente a María, en una plaza pública, la ciudad y el cantón de Friburgo, y se coronó solemnemente una imagen de Nuestra Señora, bajo el título de *Reina del universo*.

Cuatro años más tarde, en 1906, la sección francesa del Congreso Internacional de Einsiedeln, después de una información sobre la realeza universal de María, emitía el voto siguiente: «Que tenga a bien Su Santidad consagrar solemnemente el universo a la Santísima Virgen bajo el título de *Reina del universo*, establecer una fiesta a la realeza universal de María con oficio y misa propios que sirvan de clausura al mes de María.» Seis años después, en 1912, el Congreso Mariano Internacional de Tréveris se proponía ilustrar, con la aprobación de la Santa Sede, la R. de M. bajo el aspecto teológico, histórico y moral.

En 1919, en el Congreso Mariano de Co-

lombia celebrado en Bogotá, N.ª S.ª de Chiquinquirá era solemnemente coronada y proclamada *Reina de Colombia*.

En 1933, por iniciativa de María Desideri, surgía en Roma un «Movimiento Internacional Pro Regalitate Mariae» (puesto, en 1941, bajo la presidencia de S. E. Mons. Alfonso M. De Sanctis, obispo de Todi y presidente de los Congresos Eucarísticos Italianos). La finalidad de este movimiento era recoger las adhesiones del episcopado mundial en favor de la institución de la fiesta de la R. de M. El órgano del movimiento es la revista «La Regalita di Maria». Llegaron así a recogerse más de mil adhesiones (entre ellas las de 51 cardenales), reunidas en 12 gruesos volúmenes presentados a Pío XII por el P. Roschini, vicepresidente del piadoso movimiento.

En el mismo año 1933, S. E. Mons. Ángel M. Hiral, vicario apostólico de Port-Saïd, bendecía y colocaba la primera piedra de una catedral dedicada a María *Reina del mundo*, consagrada después solemnemente por el cardenal Dougherty, en nombre del papa, el 13 de enero de 1937. En aquella ocasión todo el vicariato era solemnemente consagrado a la celestial reina. Pío XI concedía a todo el vicariato del Canal de Suez la facultad de añadir a las Letanías Lauretanas la invocación: *Regina mundi, ora pro nobis*.

En 1938, con ocasión del III Centenario de la solemne consagración de Francia a María por el rey Luis XIII, se celebraba en Boulogne-sur-Mer (del 20 al 24 de julio) un Congreso Nacional Mariano todo sobre el tema: «La R. de M. considerada bajo el aspecto positivo, dogmático y moral.» Entre los votos del Congreso figuraba también el de añadir a las Letanías Lauretanas la invocación: «Reina del universo, rogad por nosotros.»

En 1938 todo el episcopado peruano enviaba al Santo Padre una súplica en favor de la institución de la fiesta de la R. de M. Otro tanto hacía el episcopado de Colombia, y en 1952, el episcopado canadiense.

En 1940 el Congreso Nacional Mariano de Zaragoza abogaba por tres cosas: por la propagación, entre los fieles, de la doc-

trina de la R. de M., por la institución de la correspondiente fiesta litúrgica y por la inserción en las Letanías Lauretanas de la invocación: «Reina del universo, rogad por nosotros.»

Uno de los principales efectos de este movimiento realmariano fue un verdadero florecer de los estudios sobre la R. de M., comenzando por el trabajo teológico de De Gruyter, con el título: *De Maria Regina* (Boscoduci 1935), al que siguieron otros muchos estudios así de índole positiva como especulativa.

En 1953 la Sociedad Mariológica Americana celebraba en Cleveland sus anuales sesiones de estudio sobre la R. de M. y enviaba al pontífice una petición por la institución de la fiesta de la R. de M. (Cf. «Mar. St.», vol. 4, 1953).

En la tarde del 19 de junio de 1954 «L'Observatore Romano» lanzaba al mundo el jubiloso anuncio de que el Padre Santo, Pío XII, el 1.º de noviembre, solemnidad de Todos los Santos, en la clausura del Congreso Internacional Mariológico-Mariano (casi todo sobre la R. de M.) proclamaría la fiesta litúrgica de la R. de M. El 11 de octubre se publicaba la encíclica «Ad coeli Reginam», y el 1.º de noviembre de 1954 Pío XII, en la basílica vaticana, como en señal tangible de la realeza, tan solemnemente proclamada poco antes, coronó con sus augustas manos y con una nueva diadema real preciosísima la veneradísima imagen de María «Salus Populi Romani».

4. *Razones teológicas.* También la universal R. de M. se entrelaza con todos los principios mariológicos, tanto con el primario como con los secundarios, y es una lógica exigencia de los mismos.

1) En virtud del principio primario, o sea, la *maternidad universal*, respecto de Cristo y de los cristianos, María debe ser llamada, en sentido verdadero y propio, reina del universo.

a) Como *madre de Cristo*, ante todo. Efectivamente, Cristo, el Hombre-Dios, es verdadero Rey del universo, Rey por naturaleza, al que fue dado todo poder en el cielo y en la tierra, y nació de Ella como Rey; síguese, pues, de ahí que su madre

es llamada naturalmente reina, en sentido verdadero y propio, por derecho mismo de naturaleza. La realeza es una consecuencia de esta maternidad: una maternidad regia. Puso de relieve justamente S. Bernardino de Siena: «Ser madre de Dios es mucho más que ser señora de las criaturas de Dios, ya que esto segundo depende de lo primero, como la rama depende de la raíz» (*Serm. 3 de nomine Mariae*, Op. Omnia, t. 4, Lugduni 1550, p. 826).

b) Como madre de los cristianos, místicos miembros de Cristo cabeza. María, en efecto, como corredentora, junto con Cristo Redentor, los ha regenerado para la vida sobrenatural de la gracia, perdida con el pecado, o sea, los ha reconquistado, librándolos del dominio de Satanás y haciéndolos súbditos del reino de Cristo; por consiguiente, si Cristo, como Redentor, es Rey por derecho de conquista, María, como corredentora, por el mismo título, debe proclamarse reina.

2) También los cuatro principios secundarios exigen, a su modo, la R. de M.

a) La exige el principio de singularidad o trascendencia. En virtud de este principio, María —análogamente a Cristo— tiene una primacía de excelencia sobre todas las cosas, ya que la dignidad de su persona —como advertía S. Bernardino de Siena— «trasciende toda dignidad de los ministros y de los siervos» (L. c., p. 826). Por eso la Iglesia llama a María en las Letanías Lauretanas «Reina» de los ángeles y de todos los santos, patriarcas, profetas, mártires, confesores, vírgenes. Una tal realeza de excelencia (*ratione excellentiae*) da a la Virgen cierto derecho a la realeza de poder (*ratione potestatis*), puesto que el recto orden exige que los superiores gobiernen a los inferiores, que los más dignos (superioridad intrínseca) gobiernen a los menos dignos (superioridad extrínseca).

b) La exige el principio de conveniencia. Se trata —téngase en cuenta— no de una simple conveniencia (cuyo opuesto no es inconveniente), sino de una conveniencia, por así decir, calificada (cuyo opuesto es inconveniente). Sería, en efecto, inconveniente que la madre de un rey no fuera

también reina, y que la comparticipe del rey en la reconquista de un reino no fuera partícipe de la realeza, o sea, del dominio sobre aquel reino.

c) La exige el principio de eminencia. Todo lo que de más perfecto, de más digno se encuentra en lo creado, debe encontrarse también en María, de algún modo. Y como entre las dignidades de lo creado está también la de reina, o sea, de esposa y de madre de un rey, también esta dignidad y perfección debe hallarse en María de modo eminente. Tanto más cuanto que los reyes y las reinas de la tierra no son más que simples vicarios y representantes del Rey y de la Reina del cielo, a ellos sometidos, por lo que Jesús es el Rey de reyes y María es la Reina de las reinas. De aquí se sigue también que Cristo es mucho más rey que todos los reyes de la tierra, y que María es mucho más reina que todas las reinas de la tierra. María no es súbdita de Cristo Rey, sino su asociada.

d) La exige el principio de analogía o semejanza con Cristo. Las prerrogativas y la dignidad de María son análogas a las prerrogativas y a la dignidad de Cristo. De ahí se sigue, por lo mismo, que a la realeza de Cristo debe corresponder, análogamente, la R. de M. Todo hijo, en efecto, es como una prolongación de su madre, de la misma manera, en cierto modo, que el fruto es prolongación del árbol que lo produce. Madre e hijo, esposa y esposo se asemejan. El fulgor del hijo se refleja enteramente en la madre; el del esposo, en la esposa. Y como María es madre de Cristo Rey, y es también su esposa en la regeneración sobrenatural de la humanidad, síguese de ahí que María deba asemejarse a Cristo, su Hijo y su Esposo, también en la dignidad real. María fue predestinada como reina juntamente con Cristo Rey del universo.

III. *Naturaleza de la R. de M. 1. Dificultad de la cuestión.* Una cosa es el hecho y otra la naturaleza del hecho. El hecho, en cuanto hecho, es fácilmente cognoscible, mientras que la naturaleza del hecho es muy difícil de conocer.

Según esto, podemos afirmar, sin temor de exagerar, que, cuanto más claro es el

hecho de la R. de M. (atestiguada de modo imponente tanto por la tradición cristiana como por la liturgia), tanto más oscura es la naturaleza de tal hecho. Nada tiene, pues, de extraño que el entendimiento de los teólogos haya tenido que trabajar mucho para descubrir la naturaleza de la R. de M., y que aun en la actualidad estemos bastante lejos de un vulgar conocimiento. La cuestión, empero, parece estar bastante madura, especialmente después de la encíclica pontificia «Ad coeli Reginam».

2. *Síntesis histórica de la cuestión.* Ayuda mucho, para llegar a formarse una idea más o menos precisa de la naturaleza de la R. de M., seguir paso a paso los laboriosos esfuerzos de los teólogos en la solución de este arduo problema.

El mérito de haber iniciado la investigación de tan noble tema corresponde al doctor L. J. De Gruyter, el cual, por vez primera, ofreció en 1934 a la mariología una monografía completa sobre la R. de M. (De Gruyter, L. J., *De Beata Maria Regina*, Boscoduci 1934). De Gruyter, holandés, acaso bajo el influjo del concepto de reina de su país (la cual, en definitiva, no es más que un rey de sexo femenino, con todos los poderes de un rey), presentaba a María como una reina revestida, como Cristo, de todos los poderes de un rey, esto es, del poder legislativo, judicial y ejecutivo, con el intento de «dirigir las muchedumbres de una sociedad perfecta a su fin común» (*Op. cit.*, pp. 144 ss.).

Este mismo camino seguía, en el mismo año 1934, el P. Ernesto Mura (*Le Corps Mystique du Christ*, t. II, c. X, pp. 157 ss., París 1934), y en 1936 el P. Gaspar Frie-thoff, O. P. (*De Alma Socia Christi Mediatoris*, Romae 1936).

La primera reacción a esta corriente primitiva se originó en una recensión crítica del P. Congar, O. P., de la obra de De Gruyter. Hacía observar, muy oportunamente, que el concepto de reina es muy distinto del de rey, ya que supone funciones muy diversas con relación al bien común de los pueblos (Cf. «Rev. Sc. Phil. et Théol.», 25 [1936] p. 761). Pero el P. Congar no pasaba más adelante.

Al P. Congar hacía eco el P. Barré, el cual subrayaba que el concepto de realeza «n'est pas univoque mais "analogue": la royauté d'un roi n'est pas identique à celle d'une reine —j'intends d'une reine; mère ou épouse d'un roi effectivement régnant— et la même définition ne peut convenir également à toutes deux. Sur un fond commun assez imprécis, viennent se greffer des divergences essentielles» (Barré, *Marie, Reine du Monde*, en «Boll. Soc. Franç. Et. Mar.», a. 1937, p. 33). La realeza de una madre o esposa del rey (o sea, de una reina) consistiría —según el P. Barré— en la influencia que ella ejerce sobre el rey, con el cual está íntimamente unida; y esta influencia «s'exerce doublement: par son pouvoir d'intercession...; par son prestige personnel» (art. cit., p. 34). Se trataría, pues, de una realeza que ejerce su real influjo más sobre el rey que sobre sus súbditos, al menos directamente. Limita, en efecto, la influencia de María al orden moral, o sea, a la sola intercesión eficaz, universal, materna; sin extenderla al orden físico instrumental (Ibid., p. 68).

El P. Clemente Dillenschneider, además de aceptar las posiciones del P. Barré, añade un nuevo elemento: el del dominio de María Reina sobre todos sus súbditos, esto es, un verdadero poder legislativo, constituido por el poder que ejerce la madre de Dios en el orden de la gracia, ya que la ley del Nuevo Testamento, según Santo Tomás (*S. Th.*, I-II, q. 116, a. 1), no es más que la gracia del Espíritu Santo (Dillenschneider, Cl., C. SS. R., *De la souveraineté de Marie. Rapport de théologie dogmatique dans «Souveraineté de Marie»*. Congrès Marial de Boulogne-sur-Mer [juillet 1938] pp. 126 ss.). Era éste un nuevo paso adelante en la solución del problema de la realeza mariana. El P. Dillenschneider, no obstante, limitaba este dominio de María sobre la gracia al solo poder de intercesión, dado que sólo en esto es Ella autónoma, independiente, mientras que en la producción de la gracia y en la distribución de la misma es dependiente de Cristo, como instrumento subordinado a Él. Con razón, pues, los PP. Franquesa y Sebastián hacían la observación de que también en la intercesión María depende de

Cristo y está subordinada a Él, en virtud de la asociación con Él (Franquesa, P. - Sebastián, F., C. M. F., *Quaestiones de Regalitate Mariae*, en «Eph. Mar.», 5 [1955] p. 398).

Estos dos autores hacen observar, además, que el concepto de «reina» difiere esencialmente del concepto de «rey». Pero el concepto de «reina» depende del concepto de «rey»; por eso ellos procuran determinar primero el concepto de «rey» para pasar después a determinar el de «reina».

Según esto, del examen de algunas tesis de Santo Tomás (especialmente de las del «De regimine Principum») se deduce que son dos las notas esenciales del concepto de «rey»: la primera está constituida por la *eminencia* (o preeminencia), esto es, la primacía sobre todos los súbditos (elemento estático); la segunda, a su vez, está constituida por el *dominio* sobre los súbditos para dirigirlos a un fin común (elemento dinámico, que se deriva del estático).

La primera nota esencial está constituida por la *eminencia*, o sea, por la primacía sobre los demás, que —según los sobredichos autores— puede ser metafórica o propia; si es metafórica, tenemos una *realeza metafórica* (por ej., la rosa es la reina de las flores; el león es el rey de la selva); en cambio, si es propia, tenemos una *realeza propia* (por ej., el rey de Bélgica). Sin esta primacía, la *realeza* es inconcebible.

La segunda nota esencial, derivación de la primera, está constituida por el *dominio* que el rey tiene sobre sus súbditos. Este dominio pertenece al orden moral, no al físico, ya que es con el mando con lo que dirige a los súbditos al fin común. Los otros poderes (por ej., el coercitivo) no están contenidos en el concepto de rey.

Y pasando a determinar el concepto de «reina», los dos sobredichos autores ponen de relieve la analogía que media entre los dos términos hombre-mujer y rey-reina. El hombre y la mujer —según el designio del Creador— se completan, tanto física como psíquicamente, de modo que de entrambos resulta el hombre completo, perfecto. Dígase otro tanto del binomio «rey-reina»: son dos individuos que, en la dirección de

sus súbditos al fin común, se completan recíprocamente, de modo que de su unión resulta un único principio total y perfecto de régimen y de gobierno. En virtud de esta íntima unión de la reina con el rey en cuanto rey, la reina viene a ser partícipe de la preeminencia o primado del rey (elemento estático) y de su dominio sobre los súbditos (elemento dinámico), un dominio característicamente materno (mientras que el del rey es característicamente paterno). El concepto de «reina» es, pues, una derivación y una participación del concepto de «rey».

Suele preguntarse, entre los teólogos, si el concepto de «reina» incluye una verdadera, real e inmediata eficiencia sobre los súbditos. Los dos sobredichos autores deciden la cuestión afirmativamente. El concepto de «reina» —dicen— «no sólo no excluye, sino que pide una verdadera y real eficiencia sobre los súbditos, de modo que la reina, dentro de los límites de sus derechos específicos, participa de lleno de la autoridad, esto es, del regio dominio». «No es contrario, sino conforme a la naturaleza de las cosas, que la reina, junto con el rey, constituya un principio de gobierno.»

Creemos que los sobredichos autores han conseguido trazar, en lo sustancial, el camino adecuado para alcanzar una solución satisfactoria de la ardua cuestión considerada a la luz de la encíclica «Ad coeli Reginam», aunque algunas de sus expresiones o deducciones nos parezcan —como diremos— no del todo exactas.

3. *Criterios para resolver la cuestión.* Cuatro criterios —a nuestro parecer— deben guiarnos en la solución del arduo problema de la naturaleza de la R. de M., a saber: 1) el título de «reina» no es un mero «símbolo», sino que contiene un verdadero sentido teológico; 2) determinación del concepto o significado primordial de los términos «rey» y «reina»; 3) analogía del término «realeza»; 4) distinción entre los fundamentos y las notas características o esenciales de la «realeza».

1) *El título de «reina» no es un mero «símbolo», sino que contiene un verdadero sentido teológico.* Ante todo hay que admitir que el título de «reina», dado por la

Iglesia a María, es un título que contiene un real sentido teológico, como se echa de ver con claridad meridiana por toda la encíclica «Ad coeli Reginam». Parece, pues, completamente equivocada la opinión expresada recientemente por un profesor de teología (*Le basi dogmatiche per costruire una vera devozione a Maria*, Trento 1954, p. 58). Según él, la «R. de M.» (como su «maternidad espiritual») no sería más que un *símbolo* y, para más, medieval, hoy casi en desuso. Y la razón con que se ha querido justificar la afirmada vacuidad del «símbolo» de reina es ésta: Jesús es «nuestro único Señor y Padre en el verdadero sentido de la palabra». Esta razón, empero, no tiene en cuenta para nada la distinción que media entre lo que es por esencia (exclusivo de Dios, del Creador) y lo que es por participación. Por eso la encíclica afirma que María «participa de la dignidad real» de Cristo. No se trata, pues, de un *símbolo* falto de realidad teológica, sino de un título lleno de significado, lo mismo que lleno de gloria.

2) *El concepto primordial de los términos de «rey», «reina».* Es necesario, en segundo lugar, determinar bien el concepto primordial, fundamental y esencial del término «rey», «reina», prescindiendo de las diferentes formas accidentales, jurídicas, que ha revestido a través de los siglos (como, por ej., la forma republicana, en la cual el llamado presidente de la república no es, en definitiva, más que un «rey»). Es necesario, pues, tomar este término en su significado primordial, fundamental. En efecto, tomado en este sentido, el término «rey» (lo mismo que el de «presidente de la república») no expresa sino una cabeza suprema de una multitud (en una sociedad perfecta) y que, por lo mismo, tiene, como tal, dos características, a saber: 1) una preeminencia o primacía no sólo de honor, sino también de dominio sobre todos los demás miembros de la multitud; 2) un real influjo sobre ellos, con el intento de guiarlos al fin común de la sociedad.

Según esto, es evidente que está fuera de lugar la objeción según la cual el sistema monárquico hoy ha pasado de moda (Cf. «Eph. Mar.», 1 [1951] p. 529). Aquí,

en efecto, no viene a cuento la cuestión de monarquía o república, sino de primacía y dominio sobre los pueblos, o sea, de algo que es común a las dos formas, tanto a la monarquía como a la república.

Y está menos fuera de su sitio la ilación que algunos habrían querido hacer de la solemne proclamación de la R. de M. que tuvo lugar el 1.º de noviembre de 1954 por parte de Pío XII: una preferencia por parte de la Iglesia de la forma monárquica sobre la republicana. Esta ilógica ilación quedó ya desbaratada por el mismo pontífice con estas palabras pronunciadas en aquel memorable día: «Aun menos que la de su divino Hijo, la R. de M. no debe concebirse en analogía con la *realeza* de la vida política moderna. No se pueden, sin duda alguna, representar las maravillas del cielo si no es mediante las palabras y las expresiones, muy imperfectas, del lenguaje humano; pero esto no quiere decir que, para honrar a María, haya que adherirse a una determinada forma de gobierno o a una particular estructura política» (Cf. «L'Osservatore Romano», 2-3 de noviembre de 1954).

3) *Analogía del término «realeza».* Conviene determinar bien, en tercer lugar, el papel importantísimo que tiene la analogía en la presente cuestión. Analogía, en efecto, no es ni univocidad ni equivocidad (esto es, ni identidad ni diversidad), sino que es semejanza unida a desemejanza. Así, por ej., el término «ente» se aplica tanto a Dios como a la criatura, no en sentido unívoco, es decir, idéntico (ya que Dios es ente por esencia, mientras que las criaturas son entes por participación), ni tampoco en sentido equivoco, es decir, del todo diverso (ya que tanto Dios como las criaturas son verdaderos entes), sino solamente en sentido análogo (pues se trata de una semejanza que lleva consigo desemejanza).

La analogía se da, pues, cuando el término es común, y la cosa expresada por el término es la misma, pero según cierta proporción; así, por ej., el término «cabeza» se puede aplicar, según cierta proporción, tanto al padre de familia como al rey de una nación, naturalmente con las debidas proporciones. En tal sentido se verifica la

analogía entre la realeza de Cristo y la R. de M. El término «realeza» se aplica tanto a Cristo como a María; pero la cosa significada por el nombre (la eminencia o primacía sobre los súbditos y el dominio sobre ellos) es ciertamente la misma, pero según cierta proporción, o sea, que se trata de una realeza materna, matrimonial; de una realeza propia de la madre y de la esposa del rey.

Así, pues, en virtud de su asociación a Cristo Rey, ya como madre suya, ya como a Él asociada en la reconquista del género humano caído bajo la esclavitud del demonio (es decir, en la regeneración sobrenatural de la humanidad), María es verdadera y propia reina, o sea, es partícipe de la realeza de Cristo, su Hijo y su Esposo.

Procediendo de este modo, se evita el error de quienes hacen de la R. de M. una especie de *reproducción* casi *unívoca*, un duplicado de la realeza de Cristo, siendo así que se trata sólo de una participación de la misma, tal como la puede participar una madre y una esposa del rey.

Puede decirse que existe igualmente una analogía de proporcionalidad propia entre la R. de M. y la realeza de las reinas de la tierra, o sea que, así como la realeza de las reinas de la tierra es una participación de la del rey terreno, así la realeza de la reina del cielo es una participación de la de Cristo, Rey de los reyes. Procediendo de este modo se evita el peligro de hacer de María Reina una especie de duplicado de las reinas de la tierra, cuando entre las dos realezas hay una distancia moralmente infinita.

Por tanto, la naturaleza de la R. de M. está determinada análogamente a la naturaleza de la realeza de Cristo (de la cual es una participación), y no análogamente a la naturaleza de la realeza de las reinas de la tierra. Pío XII se expresó así: «Es cierto que en sentido *pleno, propio y absoluto*, solamente Jesucristo, Dios y hombre, es Rey; sin embargo, también María, tanto en cuanto madre de Cristo Dios como en cuanto asociada en la obra del divino Redentor... *participa* la dignidad real, aun cuando no sea sino de manera limitada y análoga (Cf. Encicl., n. 14).

La R. de M. no es, pues, una disminución de la realeza de Cristo, como tampoco la realeza de una reina de la tierra lo es de la realeza de su esposo. Otro tanto se puede decir de la eficiencia de Dios y de la de las criaturas. Dios, comunicando su eficiencia a las criaturas, no disminuye, en manera alguna, la suya.

4) *Distinción entre los fundamentos y las notas características de la R. de M.* Hay que distinguir bien, en cuarto lugar, entre los fundamentos de la realeza y las notas características, esenciales de la misma.

No pocos teólogos, en efecto, confunden estas dos cosas netamente distintas (aunque íntimamente unidas), identificando las notas características que constituyen la naturaleza de la R. de M. con los títulos o los fundamentos dogmáticos de la misma.

Los *fundamentos* de la R. de M., según la encíclica (Cf. nn. 12, 13), son dos: la maternidad divina y la unión con Cristo en la obra de nuestro rescate; o, si se quiere, la asociación de María a Cristo Rey, tanto en virtud de su maternidad divina como en virtud de su cooperación a toda la obra de nuestra salvación. La encíclica es bastante clara y explícita sobre esto: «Así como Cristo, el nuevo Adán, es nuestro Rey no sólo por ser Hijo de Dios, sino también por ser nuestro Redentor, así también, según cierta analogía, se puede afirmar que la Beatísima Virgen es reina, no sólo por ser madre de Dios, sino también porque, cual nueva Eva, fue asociada al nuevo Adán.» Y más abajo, recalando estos dos títulos, dice: «También María, sea como madre de Cristo Dios, sea como socia del divino Redentor en la lucha contra los enemigos y en el triunfo obtenido sobre todos ellos, participa de la dignidad real.»

Y dice también: «La Beatísima Virgen debe ser proclamada reina no tan sólo por su maternidad divina, sino también por la parte singular que, por voluntad de Dios, tuvo en la obra de nuestra eterna salvación.»

Son, pues, dos los fundamentos dogmáticos o los títulos de la R. de M.: la maternidad divina y la corredención.

En cambio, los constitutivos de la misma realeza son —como veremos— tres, a sa-

ber: preeminencia real, poder real o dominio y eficacia de intercesión. Son éstas las tres dotes o características reales que se derivan (y que, por lo mismo, son distintas) —según la encíclica— de la íntima unión o asociación de María a Cristo.

Cae, pues, por su peso que la R. de M., como cualquier otra realeza, es una función social, o, mejor, la suprema función social que se armoniza plenamente con su maternidad universal (la maternidad del Cristo total, cabeza y miembros) y con su mediación universal.

4. *Solución de la cuestión.* Sobre la maternidad divina y sobre la corredención, como sobre dos inmovibles bases o columnas, se apoya, pues, la real diadema de María. Esto enseña la encíclica «Ad coeli Reginam». Después de haber hablado de la asociación de María a Cristo Dios como madre y como corredentora, Pío XII prosigue (Cf. n. 14): «De esta unión [de María] con Cristo Rey [como madre y corredentora] le proviene esa espléndida preeminencia que supera la excelencia de todas las cosas creadas; de esta misma unión con Cristo nace aquel real poder, por el que Ella puede distribuir los tesoros del reino del divino Redentor; finalmente, en esta misma unión con Cristo tiene origen la inagotable eficacia de su intercesión ante el Hijo y ante el Padre.»

Está claro: de la unión de María con Cristo (como Madre de Él y como Corredentora con Él) se derivan tres cosas: 1) una *preeminencia*, es decir, una *primacía real* sobre todas las demás criaturas; 2) un *poder real* o dominio sobre todos sus súbditos; 3) una eficacia inagotable de intercesión, propia de una reina ante el rey.

He ahí, pues, las tres notas características, esenciales, de la R. de M., que se derivan (y que, por tanto, son perfectamente distintas) de la maternidad divina y de la asociación a la obra de la redención. He ahí, en resumen, la verdadera y propia naturaleza de la R. de M.

La encíclica no se limita a enumerar las tres notas características que constituyen la R. de M., sino que las aclara de manera luminosa.

1) *Preeminencia real.* Esta primera nota característica de la R. de M. queda así aclarada por la encíclica (Cf. n. 15): «No cabe, pues, duda alguna de que María supera en dignidad a toda la creación, y de que tiene la primacía sobre todos, después de su Hijo.» «Tú... —canta S. Sofronio— superas sobremano a toda criatura... ¿Qué puede existir de más elevado que semejante gracia, que por voluntad divina a ti sola ha caído en suerte?» (*In Annuntiationem B. M. V.*, PG 87, 3238d; 3242a). A tal canto añade S. Germán la siguiente alabanza: «Tu honorífica dignidad te coloca sobre toda la creación; tu sublimidad te hace superior a los ángeles» (*Hom. II in Dormit. B. V. M.*, PG 96, 715a).

Una vez afirmado el hecho de la «preeminencia» o «primacía» de María sobre todas las criaturas, Pío XII pasa a demostrarlo por la abundancia de la gracia que, desde el primer instante de su existencia, superó a la de todos los ángeles y santos juntos. Dice así (Cf. n. 16): «Para llegar más fácilmente a comprender la sublime dignidad que la madre de Dios ha alcanzado por encima de todas las criaturas, conviene recordar que la Santísima Virgen, desde el primer instante de su concepción, fue colmada de tal abundancia de gracias, que supera a la gracia de todos los santos. Por eso —como escribe Nuestro Predecesor Pío IX, de feliz memoria, en la carta apostólica «Ineffabilis Deus»—: «Dios *inefable*, tan liberalmente ha enriquecido a María con la abundancia de los dones celestiales, sacados del tesoro de la divinidad, muy por encima de todos los ángeles y santos, que Ella, completamente inmune de toda mancha de pecado, en toda la belleza y perfección, tuvo tal plenitud de inocencia y santidad que no se puede concebir otra mayor después de Dios, y que fuera de Dios nadie logrará comprender jamás.»

La razón suprema de esta primacía debe buscarse en el hecho de la pertenencia de María al orden hipostático, que es el orden supremo y que no sólo trasciende al orden de naturaleza (ordenado a la gracia), sino también al de la gracia y al de la consiguiente gloria. Como madre del Creador

y Señor de todas las cosas, Ella está, necesariamente, en el primer lugar y muy por encima de todo. Ella es la cumbre del universo creado: sobre Ella sólo hay uno, Dios; por debajo de Ella están todas las demás cosas.

2) *Poder real*. En virtud de su potestad real, María tiene un verdadero y propio dominio, un verdadero influjo (junto con Cristo y a Él subordinada) sobre todas las cosas creadas, sobre todos sus súbditos.

Nos lo enseña la encíclica (Cf. n. 17): «Además, la Bienaventurada Virgen no sólo ha tenido, después de Cristo, el grado supremo de excelencia y perfección, sino también una participación en aquel influjo con que su Hijo y Redentor nuestro con razón se dice que reina sobre el entendimiento y la voluntad de los hombres. Si, en efecto, el Verbo obra los milagros e infunde la gracia por medio de la humanidad que ha asumido, si se sirve de los sacramentos, de sus santos, como instrumento para la salvación de las almas, ¿por qué no va a poder servirse del oficio y de la obra de su Santísima Madre para distribuirnos los frutos de la redención? «Ocupándose con ánimo verdaderamente materno —como dice Nuestro predecesor Pío IX, de santa memoria— del negocio de nuestra salvación, Ella está solícita por todo el género humano, habiendo sido constituida por el Señor por reina del cielo y de la tierra y ensalzada sobre todos los coros de los ángeles y sobre todos los grados de los santos en el cielo, y hallándose a la diestra de su unigénito Hijo, Jesucristo, Nuestro Señor, con sus maternales súplicas impetra eficazmente, obtiene cuanto pide, y no puede menos de ser escuchada.» A este propósito otro predecesor Nuestro de feliz memoria, León XIII, declaró que a la Bienaventurada Virgen María le ha sido concedido un poder «casi inmenso» en la distribución de las gracias; y S. Pío X añade que María cumple con este su oficio «como por derecho materno». Gócese, pues, todos los fieles cristianos de someterse al imperio de la Virgen Madre de Dios, la cual, al mismo tiempo que dispone de un poder real, arde en amor materno.»

Eso mismo afirmaba el mismo pontífice

Pío XII en el discurso del 1.º de noviembre de 1954: «La R. de M. es una realleza ultraterrena, pero que al mismo tiempo penetra en lo más íntimo de los corazones y los toca en su esencia profunda, en lo que tienen de espirituales e inmortales» (Cf. «L'Osservatore Romano», 2-3 de noviembre de 1954).

Así, pues, además de la supremacía sobre todos, María participa asimismo del dominio e influencia directa de Cristo sobre todos. Ella es la causa física instrumental de Cristo en la distribución directa a todos los hombres de los frutos de la redención, o sea, la gracia en toda la extensión de la palabra: gracia habitual, actual (es decir, luz para el entendimiento y fuerza para la voluntad), etc. De esta manera Ella, junto con Cristo, reina sobre todo y sobre todos y, de un modo particular, sobre lo que hay de más elevado en los hombres: el entendimiento y la voluntad.

3) *Eficacia de intercesión*. Esta tercera nota característica de la R. de M. —a la cual algunos quisieran reducir la naturaleza de la misma— expresa el poder de la reina sobre el corazón del rey. Su intercesión es la de una reina.

También de este tercer elemento constitutivo de la R. de M. la encíclica «Ad coeli Reginam» habla de modo suficientemente claro (Cf. n. 14): «...En fin, de la misma unión con Cristo tiene origen la inagotable eficacia de su materna intercesión ante el Hijo y ante el Padre...» Participa, por tanto, de la inagotable eficacia de la intercesión del Hijo, a quien S. Pablo nos presenta en el reino de la gloria «semper vivens ad interpellandum pro nobis». Y así como el Padre no puede desoír al Hijo «...exauditus est pro sua reverentia», así también María es escuchada «pro sua reverentia».

De las tres notas características de la R. de M., por nosotros expuestas, junto con la naturaleza, resplandece «el sumo auge de la dignidad real de la madre de Dios».

BIBL.: Una Bibl. sustancialmente completa sobre la R. de M. puede encontrarse en Du Manoir, V, pp. 1072-1079. Además de Gruyter, ya citado, son dignos de particular atención los siguientes: LUIS, A., C. SS. R., *La realleza de María*, Madrid 1942; GRACIEN, G., O. P., *María Konigin*, Amberes 1944; ID., *La realleza de María en los últimos veinte años*, en «Est. Mar.», 11 (1951) pp. 221-251; están enteramente dedicados a la R. de M. los siguientes vols.: el vol. IV

(1945 de *Est. Mar.*; el vol. IV (1953) de *Mar. St.*; el vol. XII de *Virgo Immaculata*; el vol. *La Royauté de l'Immaculée*, Ottawa 1957; el vol. V (1959) de *María et Ecclesia*. También una buena parte del vol. III de *Alma Socia Christi* está dedicada a la R. de M.; AUTORES VARIOS, *María Regina Praesentissima* (Actas del Congreso Sac. Mar. de Bolonia, 10-12 de septiembre de 1956), Roma 1958.

«REGINA COELL». — Antifona mariana de autor desconocido, atribuida a Gregorio V (s. X). Consta de cuatro incisos, a los que se añade el grito de júbilo «Alleluia». Antiguamente se usaba como antifona procesional, después como antifona pascual al «Benedictus» y al «Magnificat» y, por último, como antifona final del oficio divino (primero entre los Franciscanos y después, en 1350, bajo Clemente VI, en el Breviario de la Curia Romana). Se recita durante el tiempo pascual (desde las Completas del Sábado Santo hasta Nona del sábado después de Pentecostés). Benedicto XIV dispuso que la «R. C.» fuese recitada, en lugar del «Angelus Domini», durante todo el tiempo pascual (20 de abril de 1842; Cf. AAS 25 [1933] pp. 71-72).

La melodía original gregoriana es del s. X; la hoy en uso es del s. XIII; esta misma, en su forma simplificada, es del s. XVII.

BIBL.: TROMBELL, G. C., *De cultu publico ab Ecclesia B. V. Mariae exhibitio*, Dissert. X, en Bourassé, IV, col. 311-336; III, col. 652-655; XIII, col. 1189; AN., *Antenne Pascale à la Ste. Vierge (R. C.)*, en «Rev. du chant grégorien», 1 (1892-93) pp. 103-105; THURSTON, H., *The R. C.*, en «The Month», 21 (1913, 1) pp. 384-388.

RELIQUIAS MARIANAS. — En la Iglesia católica se llaman «reliquias» los cuerpos, los huesos, las cenizas, los vestidos, etc., de los santos.

Numerosas son las llamadas R. M. Muchas de ellas no son, evidentemente, auténticas. Hay otras cuya autenticidad es difícil de probar. Solamente alguna puede decirse auténtica.

Se debe tener presente que, según el concilio de Trento (Ses. XV, del 3 y 5 de diciembre de 1563), a las «reliquias» es debido un culto «relativo» a la persona venerada, como ayuda de la piedad cristiana. El mismo concilio prohibía que se recibiesen nuevas reliquias sin el reconocimiento y la aprobación del obispo. Y según el CJC, si alguna reliquia es ciertamente falsa, debe

ser prudentemente sustraída del culto de los fieles (can. 1284); la antigüedad, empero, de una reliquia es por sí misma un indicio de autenticidad.

BIBL.: CAMPANA, E., *María nel Culto Cattolico*, Ed. II, Turín 1944; PICCARI, T., R. M., en «Enc. Mar. Theotocos», pp. 567-577 (con amplia bibliografía).

REMIGIO DE AUXERRE. — Monje benedictino del s. X. Dejó algunas homilias sobre la Virgen (PL 131, 886 ss.).

REPARACIÓN MARIANA. — I. *En qué consiste*. La R. M. consiste en restituir a María, mediante actos y obras reparadoras, el honor, la gloria que se le ha quitado y que se le está continuamente sustrayendo con las ofensas de tantos pecadores.

Está basada en el dogma de la «comunidad de los santos», en virtud del cual todos los fieles, formando un solo cuerpo místico con Cristo, que es la cabeza, se aprovechan de todo el bien que ha sido hecho y se hace en el mismo cuerpo por sus diferentes miembros. Por consiguiente, nuestras obras buenas, nuestras reparaciones, unidas a las de nuestra cabeza, Cristo, tienen una eficacia verdaderamente divina no sólo para nosotros, que las cumplimos, sino también para los otros, a los que nosotros, por este medio, podemos obtener gracia y salvación.

II. *En qué se funda*. La reparación a María se funda en los derechos de María al respeto, al amor, a la gratitud universal, es decir, en los títulos de madre nuestra, de reina de la tierra y del cielo y de bienhechora.

III. *Cuán necesario sea*. Cuántos y cuán graves sean los insultos que han sido hechos y que de continuo se están haciendo a María, tanto por parte de los herejes como por parte de tantos malos cristianos, no es difícil comprenderlo.

Los herejes han negado y continúan negando los singulares privilegios con que Dios ha enriquecido a la Virgen. Nestorio negó su divina maternidad; Elvidio y Joviniano, su pureza virginal (v. *Herejías marianas*).

A los ultrajes de los herejes se añaden los que de continuo recaen sobre María con la

blasfemia contra Ella dirigida, con actos sacrilegos por parte de tantos en quienes no es difícil descubrir la «raza de la serpiente» (Gén. 3, 15).

IV. *Historia de la R. M. A* comienzos del siglo pasado el venerable P. Pedro José Picot de Clorivière, S. J. (1735-1820), fundaba el instituto de las «Hijas del Corazón de María», que, entre sus principales fines, tenía también el de reparar las ofensas hechas a María (v. *Clorivière*).

Hacia fines del siglo pasado la sierva de Dios María Dolores Inglés, de las Siervas de María «Reparatrices», no sin inspiración divina, instituyó la obra de la R. M., fundamentada: 1) en la *Comunión reparadora* y la hora de adoración reparadora en el primer sábado de mes; 2) en el ofrecimiento cotidiano de las propias ocupaciones y de las propias penas con espíritu de reparación (Cf. Roschini, G., *Con Maria e per Maria. Cenni Biografici della S. d. D. Suor M. Dolores Inglés delle Serve di Maria Riparatrici*, Rovigo 1945). Esta obra, que es como el alma del instituto, ha hecho rápidos progresos y ha producido admirables frutos. Es sabido que entre los encargos de la Virgen a los tres afortunados pastorcitos de Fátima se halla también el de la reparación según normas inspiradas a Sor M. Dolores.

En 1932 se fundaba en Venecia, por iniciativa del profesor Luis Picchini (que después, en 1947, la confiaba a la orden de los Frailes Menores), la «Pia Pratica Espiatoria Mariana» para el mes de mayo. Consiste ésta en consagrar un día del mes de mayo (a libre elección) a la reparación de las blasfemias contra Nuestra Señora. También esta iniciativa ha sido muy bien acogida.

En el Año Mariano de 1954, Pío XII, por iniciativa de la Pont. Comisión Central por él instituida, señalaba una jornada mariana mundial de reparación a Nuestra Señora.

BIBL.: ROSCHINI, G., *La R. M. Dottrina e pratica*. Rovigo 1942, 130 pp.; BARRAN, B., O. F. M., *Consoliamo il Cuore Immac. di Maria. Programma e metodo per la pia pratica espiatoria mariana*, Venecia 1952, 35 pp.; FERNANDO M. DA RIESE PIO X, O. F. M. CAP., *L'ha chiesto la Madre!* (DOCTRINA DE LA R. M.), Rovigo, I. P. A. G. 1954, 255 pp.; RIVERA, A., C. M. F., *La reparación en la devoción al Inmaculado Corazón de María*, en «Alma Socia Christi», VI, 2, pp. 157-170; SPARKS, T., O. P., *Riparazione al Cuore Imm. di Maria* [Roma, S. Sabina, 1955].

REPÚBLICA DOMINICANA. — Una de sus más antiguas ciudades (en 1511 era sede episcopal) lleva el nombre de Nuestra Señora: es La Concepción de la Vega.

En la metrópoli Santo Domingo (hoy ciudad Trujillo) es muy venerada N.ª S.ª de la Merced. En Puerto Príncipe, en cambio, es veneradísima N.ª S.ª del Perpetuo Socorro, la cual, en 1881, libró a la ciudad de una gravísima epidemia. Pero el objeto de la devoción mariana más popular y más sentida en la R. D. (y también en Haití) es N.ª S.ª de Altigracia, en la ciudad de Higuey, que se remonta a los primeros españoles que penetraron en la isla. El 15 de agosto de 1922 la imagen de N.ª S.ª de Altigracia fue solemnemente coronada, en nombre de Benedicto XV, en la iglesia metropolitana de Santo Domingo, adonde había sido transportada desde Higuey.

BIBL.: CABON, A., *Le Culte Marial dans les Antilles et dans la Guyane Française*, en Du Manoir, V, París 1958, pp. 308-313.

RICARDO DE S. LORENZO. — Escritor mariano de la primera mitad del s. XIII, nacido, probablemente, en Saint-Laurent, cerca de Can, en Picardía, y muerto hacia 1260. Fue canónigo, arcediano y penitenciario de la catedral de Rouen (Cf. Daunou, *R. de S. L.*, en «Histoire Littéraire de France», t. XIX, París 1838, p. 23). Además de varios escritos de índole ascético-homilética, dejó tres discursos «*De B. Maria V.*» (ed. Douai 1625) y un «*Mariales seu De Laudibus B. Mariae V. libri XII*», anónimo, erróneamente atribuido por Giacomo de Varazze, O. P., a un tal Hugo Minorita, a Bernardino de Bustis, O. F. M. Obs., y especialmente a S. Alberto Magno, por lo que el P. Jammy, O. P., en 1651, y Borgnet, en 1890, lo publicaron entre las obras del Santo Doctor.

La obra consta de 12 libros, precedida de dos breves prólogos: L. I. *In quo exponitur angelica salutatio* (ed. Borgnet, pp. 4-57), en siete capítulos. L. II. *Quomodo Maria servivit nobis in singulis membris et sensibus suis* (pp. 58-138), en siete capítulos que ilustran la devoción a María. L. III. *De duodecim privilegiis B. Mariae V.* (pp. 139-164), dividido en doce capítulos (Libro publicado también por Bourassé, vol. VIII, pp. 263-

290). L. IV. *De virtutibus Mariae* (páginas 166-175), en treinta y cinco capítulos. L. V. *De pulchritudine Mariae* (pp. 273-319), en dos capítulos (belleza física y belleza moral). L. VI. *De appellationibus Mariae* (pp. 320-360), en trece capítulos. L. VII. *Quomodo Maria designatur per coelestia et superiora* (pp. 301-371), en doce capítulos. L. VIII. *De his quae pertinent ad terram et possunt figurare Mariam* (pp. 400-421), en ocho capítulos. L. IX. *De receptaculis aquarum, quae possunt figurare Mariam* (páginas 422-446), en veintinueve capítulos. L. X. *De edificis quibus Maria figuratur in Biblia* (pp. 447-538), en treinta y un capítulos. L. XI. *De munitioibus et navigiis quae possunt signare Mariam* (pp. 539-599), en nueve capítulos. L. XII. *De Horto concluso cui sponsus comparat Mariam in Canticis* (páginas 600-841), en siete largos capítulos, subdivididos en muchos párrafos.

Los seis primeros libros constituyen una pequeña *Suma de Mariología*; los otros seis, a su vez, constituyen una especie de «Simbolismo mariano», en donde se encuentran aclarados muchos símbolos marianos tomados del cielo, de la tierra, del mar, de los edificios bíblicos, del arte bélico y del arte náutico, del «Huerto cerrado» del Cantar de los Cantares. Los seis primeros capítulos son de índole especulativa y se dirigen al entendimiento, con el fin de hacer «conocer» a María; los otros seis, en cambio, son más bien de índole práctica, dirigidos a la voluntad, con el fin de hacer «amar» a María.

La obra, escrita a «ruegos de sus amigos cistercienses, monjes y monjas», es la primera y más extensa exposición sistemática de cuantas ha tenido la mariología hasta el s. XIII. El autor elabora y sintetiza los copiosos materiales proporcionados por los siglos que le precedieron y pone, por así decir, el punto final a la mariología de su siglo, negando la Inmaculada Concepción. Influyó mucho en los mariólogos posteriores, y muy particularmente en el autor del *Mariale* atribuido a S. Alberto Magno, en Raimundo Jordano (v.) (el cual, en sus *Contemplaciones de B. Virgine*, reproduce, se puede decir, sustancialmente la obra de Ricardo, poniendo en forma de plegaria lo

que Ricardo pone en forma expositiva), en Mombaer Juan (v.), en Novarino Luis (v.), en Teófilo Raynaud (v.) y en S. Alfonso M. de Liguorio (v.).

BIBL.: CLARIZIO, F., *Mariologia di R. da S. L.* (tesis doctoral defendida en 1948 en la Pont. Univ. Gregoriana); COLASANTI, G. M., O. F. M. CONV., *La Corredenzione Mariana nel «De Laudibus B. M. V.» di R. da S. L.*, en «Marianum», 19 (1957) pp. 335-371; Id., *Maternità spirituale. Assunzione e Regalità di Maria SS. secondo R. da S. L.*, en «Misc. Franc.», 58 (1958) pp. 3-35; Id., *Maria Maestra di virtù e di verità secondo il «De laudibus B. M. V.» (sec. XIII) di R. da S. L.*, en «Palestra del Clero», 37 (1958) pp. 1224-9; Id., *Il parallelismo Eva-Maria nel «De laudibus B. M. V.» di R. da S. L.*, en «Marianum», 21 (1959) pp. 222-30; ADAMANTINO, E., *Il consenso di Maria all'opera della Redenzione secondo R. da S. L.* (EXTR. de tesis de doctorado), Lecce 1959, p. 40; Id., *Alcuni aspetti della missione salvifica di Maria, in R. da S. L.* (tesis de doctorado defendida en 1958 en la Pont. Fac. Teol. «S. Luigi» de Posillipo-Napoli).

RICARDO DE STADELL. — Cisterciense, abad de Dore (1305-1346). Es autor de un «Tractatus super salutationem Angelicam», 42 discursos que comienzan con «Ave Maria» (Talbot, H., *Richard Stadell, abbot of Dore*, en «Downside Review», a. 1943).

RICARDO DE S. VÍCTOR. — Teólogo y místico del s. XII, tal vez de origen escocés, canónigo regular de S. Víctor en París. En 1159 era viceprior, y tres años más tarde prior, hasta la muerte, que tuvo lugar en 1173. Su producción es copiosa (PL, vol. 196).

Pertenece a R. de S. V. los siguientes discursos: 1) *Sermo 4 in Nativ. B. M.* (PL 171, 907d-911a); 2) *Sermo 9 in Concept. Virg.* (PL 177, 918b-920a); 3) *Sermo 18 in Annunt.* (PL 177, 933a-934d); 4) *Sermo 33 in Annunt.* (PL 177, 974b-979d); 5) *Sermo 34 in Nativ. B. M.* (PL 177, 979d-981d); 6) *Sermo 41 in Purific.* (PL 177, 1006c-1009b); 7) *Sermo 47 in Assumpt.* (PL 177, 1026c-1029b); 8) *Sermo 55 in Festo B. M.* (PL 177, 1060b-1063c); 9) *Sermo 65 in Nativ. B. M.* (PL 177, 1102d-1105d); 10) *Sermo 90 in Purific. B. M.* (PL 177, 1181d-1183b). V. Chatillon, *Le contenu, l'authenticité et la date du Liber exceptionum et des Sermones centum de R. de S. V.*, en «Rev. d'Asc. et Myst.», 25 (1949) pp. 299-305.

Habla también de María en los fragmentos siguientes, erróneamente atribuidos a Hugo de S. V.: 1) 6, 14 *De tribus supplicationibus* (PL 177, 817d-819a); 2) 6, 27

visita quotidiana di Santuari Mariani di Roma, Roma, Messaggero del S. Cuore, 1928; PARSÍ, P., *Edicole di fede e di pietà per le vie di R.*, Milán-Roma, Pro Familia, 1939; AN., *La Madonna d'Aracoeli* (en los acontecimientos históricos celebrados solemnemente el 30 de mayo de 1948 en el Capitolino), Roma, Ist. Poligrafico dello Stato, 1949; BUONDONNO, P., S. M. M., *La Mariologie des catacombes romaines*, Nicolet, Centre Mariate Canadien (1954) (Les tracts marials, 54); GAGOV, I., *Basiliques et Eglises Mariales de Rome*, en Du Manoir, IV, pp. 51-63.

ROSARIO. — El «Breviario Romano» lo define así: «Es una determinada plegaria en honor de la Santísima Virgen, que consiste en recitar 150 «avemarías», entre las que se intercalan 15 «padrenuestros» que la dividen en 15 decenas, en cada una de las cuales se medita privadamente uno de los misterios de nuestra redención» (Fiesta del Santísimo Rosario, II noct., lec. 1). Estos 15 misterios están divididos en tres series que recuerdan el gozo, el dolor y la gloria de Jesús y de María.

El R. ha alcanzado la forma actual mediante una elaboración que ha durado siglos. Cuatro son los elementos que lo componen: 1, la corona para contar; 2, las 150 «avemarías»; 3, los 15 «padrenuestros»; 4, la meditación de los misterios.

1. *La corona para contar.* Es un uso antiquísimo, que se encuentra entre los pueblos y entre los antiguos cristianos para contar las oraciones. En un principio se usaban piedrecitas o guijarrillos, después un hilo o cordoncillo con varios nudos o con bolitas (de madera, plata, oro) ensartadas. Hacia principios del s. XVI la forma del cordoncito cerrado acabó por imponerse.

2. *Las 150 «avemarías».* En el s. XII, para que el número de las «avemarías» fuese igual al de los salmos (150), se comenzó a rezar la corona de 150 «avemarías», que entonces llegaba hasta el «fructus ventris tui» (v. *Avemaría*), y por esa razón fue llamado «Psalterium Marianum».

3. *Los 15 «padrenuestros».* El primero en introducir en el R. la recitación del «padrenuestro» fue el cartujo Egher Enrique (v.), hacia fines del s. XIV.

4. *La meditación de los misterios.* Se debe al cartujo Helión Domingo (v.), llamado Domingo de Prusia, quien, hacia mediados del s. XV, fijó 50 para añadirlas a cada una de las 50 «avemarías». En lo su-

cesivo los misterios fueron aumentándose hasta llegar a 150 (tantos como las «avemarías»). Por razones prácticas, fáciles de comprender, a principios del s. XVI los misterios de meditación se redujeron de 150 a 15: cinco gozosos, cinco dolorosos y cinco gloriosos. Un gran apóstol del R., en el s. XV, fue el B. Alano della Rupe (1428-1475), dominico, fundador de las «Cofradías del Salterio Mariano», llamadas después del R., extendidas por todo el mundo. También han sido grandes propagandistas del R. los PP. Dominicos.

León XIII (v.) ensalzó en sus múltiples encíclicas la excelencia del R. y recomendó calurosamente su rezo.

Afin al R. es la «Corona de la Dolorosa» o de los «Siete Dolores», que se debe a los Siervos de María (comienzos del s. XV). En 1446 quedaba fijado el «método» para recitarla.

BIBL.: Una bibliografía sustancialmente completa sobre el R. se puede hallar en LLAMERA, M., O. P., en la obra *Libro del R.*, Valencia 1949. Entre las obras sobre el R. son dignas de particular mención: FANFANI, L., O. P., *De Rosario B. M. Virginis, Historia, legislatio, exercitia*, Turín, Marietti, 1930; ROSSI, S., *Piccola storia del R.*, Roma, s. f.; WILLAM, F., *Storia del R.*, trad. e prof. di Rodolfo Paoli, Roma, Orbis catholicus (1957), XVI-221 pp.

«**ROSARIO VIVIENTE.**» — Es una iniciativa de la «Sociedad del Santo Nombre» en algunas diócesis de América del Norte. Todos los años, la sobredicha Sociedad alquila para el domingo del Rosario el mayor anfiteatro público para una hora santa eucarística que comprende un «Rosario viviente». Así, por ej., en Toronto esta hora santa se celebra en las tribunas de la Exposición Nacional Canadiense. El R. V. está compuesto de 50 jovencitas de una escuela superior católica que se colocan ordenadamente de modo que de la colocación resulte la representación del crucifijo y de las cuentas de cada una de las decenas del rosario, «padrenuestro», «avemarías» y «gloria». Todos los que asisten a la hora santa rezan el rosario.

BIBL.: MC GUIGAN, Card., *La dévotion à la Sainte Vierge au Canada de langue anglaise*, en Du Manoir, V, p. 219.

ROSKOVANY, AGUSTÍN. — Nació en 1807 en Szinna (Hungría) y murió en Neu-

tra (Nitria) en 1892. Hizo sus estudios filológicos y teológicos en el seminario central de Budapest y en la universidad de Viena, y se graduó en filosofía y en teología.

Fue profesor de teología en el seminario de Erlau. Elegido obispo en 1851, fue trasladado a la diócesis de Neutra en 1859. Dejó muchos volúmenes de derecho y de materias eclesiásticas, además de la obra monumental de índole bibliográfica *Beata Virgo Maria in suo Conceptu Immaculato ex monumentis omnium saeculorum demonstrata*, 9 vols., Nitriae 1860-1881. En el I volumen aporta, con un sentido crítico bastante escaso, los documentos de los 16 primeros siglos; en el II y en el III volúmenes, los de los siglos XVII y XVIII; en los volúmenes IV, V y VI, los del siglo XIX, distribuidos en tres partes, o sea: en los volúmenes IV y V, los documentos que precedieron a la encíclica de Pío IX del 2 de febrero de 1849; 1) las «respuestas» de los obispos del orbe católico a dicha encíclica y a otros documentos promulgados antes de la definición; en el volumen IV están los documentos «preparatorios» a la definición; 2) los documentos relativos a la definición misma; 3) los documentos promulgados después de la definición; 4) la literatura mariana del s. XIX hasta 1871. En el volumen VII vienen los «suplementos» de la literatura mariana hasta 1871, y desde 1872 hasta 1875. En el volumen VIII prosiguen los «suplementos» a 1875 y se reproduce la ulterior literatura desde 1876 hasta 1880. En el volumen IX se hallan los «suplementos» a los volúmenes anteriores (desde el s. I hasta 1870 y desde 1870 hasta 1880). Hay, en fin, un «repertorio», o sea, un índice alfabético de los 9 volúmenes.

BIBL.: HURTER, *Nomenclator litterarius*, III, II ed., p. 1412 ss.

ROSMINI SERBATI, ANTONIO. — Nació en Rovereto el 24 de marzo de 1797 y murió en Stresa el 1.º de julio de 1855. En 1828 daba comienzo, en Domodossola, al «Instituto de la Caridad» (Rosminianos), y en 1833 asumía la dirección de las «Hermanas de la Providencia» (llamadas después Rosminianas). Fue devotísimo de la Virgen

y lleno de confianza en su maternal protección. Así escribió en uno de los momentos críticos de su vida: «Pongo toda mi confianza, después de Dios, en nuestra amantísima madre y capitana María... A Ella confío también todo este negocio, gracias a lo cual descanso completamente tranquilo. Todo el Instituto es un hijito suyo; dejemos obrar a la madre. Entretanto puedo decir que cada día Ella me hace nuevos favores y me da nuevas consolaciones» (Rosmini, A., *Epistolario*, vol. II, cart. 329).

Además de sus numerosos escritos filosóficos, dejó, a petición de Pío IX, un *Voto sulla definizione del dogma dell'Immacolata* impreso en Roma (Forzani e C., tipografi- editori) en 1907. Dejó también *Alcuni scritti sopra Maria Santissima*, publicados en Roma (Desclée Lefebure e C., Editori) 1904, 108 pp. Los escritos contenidos en esta colección son: 1) *Sulla devozione del Santo Rosario* (Discurso); 2) *Sulle testimonianze rese dal Corano a Maria Vergine* (Razonamiento); 3) *Il Canticum di Maria Vergine dichiarato*; 4) *Sul parto gaudioso di Maria Santissima* (Carta a D. Luis Polidori en Milán).

Trata también de María en las *Massime di perfezione*, lec. VI.

RUMANIA. — Una graciosa leyenda cuenta que, bajo el reinado del príncipe Esteban el Grande († 1504), un piadoso ermitaño llamado José, procedente de las riberas del Jordán, se refugió en las montañas de R., en Bistritza. Un día, empero, decidió trasladarse, con sus compañeros, al monte Athos. Se le apareció María y le dijo: «¿Adónde vais?» «Vamos —le respondieron— al jardín de Vuestra Santidad.» Mas la Virgen les dio esta orden: «Dad la vuelta, pues también aquello es mi jardín.» Y desapareció. Efectivamente, el número de los iconos milagrosos, en R., es notable (Cf. Melchisedech, *Oratoriu*, Bucarest, pp. 421-423; nombra 18); el 60 % de las iglesias están dedicadas a la Virgen bajo varios títulos. Es también notable el influjo del culto mariano sobre las letras y artes de R. (v. Taillez, Fr., *La Vierge dans la Littérature populaire roumaine*, en Du Manoir, II, páginas 273-323). Son numerosos los peregrin-

nos que van a los santuarios de Bixad, de Nicula, de Moisein, de Prislop, etc., especialmente el 15 de agosto. Es costumbre llevar sobre el pecho un librito de la pasión de Cristo y de los dolores de María llamado «la señal de María».

BIBL.: TAUTU, AL., *Il culto di Maria en la Chiesa rumena*, en «Alma Socia Christi», V, Roma 1952, páginas 109-123; ALEX, GH., *La Sainte Vierge dans les chansons religieuses roumaines* (en rumano), en «Studii teologici», 5 (1953) pp. 661-676; GHERMAN, P., *Le culte marial en R.*, en Du Manoir, IV, pp. 779-804; TAUTU, L., *La Vergine e i Romeni*, en «Maria e la Chiesa del silenzio», Roma 1957, pp. 81-83.

RUSIA. — La devoción mariana fue transplantada a R. (en Kief) por Bizancio, en el s. X, al tiempo del bautismo de Vladimiro (a. 988). A solos tres años de distancia de una tal conversión, unos arquitectos griegos se dedicaban ya a la construcción de la primera catedral de Kief, solemnemente consagrada a la Asunción el 12 de marzo del a. 996. El ejemplo de Kief fue bien pronto imitado por las diferentes ciudades, que después se convirtieron, sucesivamente, en capitales de la gran R.: Novgorod, Moscú y San Petersburgo. Tampoco tardó la corte de los zares en imitar los usos de la corte imperial de Bizancio: fastuosos cortejos, solemnes festejos públicos en honor de María, etc. La piedad del pueblo ruso fue después alimentada continuamente por la liturgia bizantina (v.), tan rica en devoción mariana. Esta devoción está tan acentuada, que el escritor ruso Nicolás Berdjáev ha dicho, hiperbólicamente, que «la religión entre los rusos, más que una religión de Cristo es una religión de María» (v. Gordillo, M., *La divozione alla Madonna...*, p. 11, v. bibl.). De casi mil monasterios existentes en R. en 1917, mucho más de la mitad estaban consagrados a la augusta madre de Dios.

Son numerosísimos, en R., los llamados iconos. Más de 260 de éstos son considerados como milagrosos (así vemos en el Calendario de la iglesia de Moscú de 1954). Se los encuentra (mejor dicho, se los encontraba) en los caminos y en las plazas, en las casas privadas y en los edificios públicos. Los templos estaban repletos de ellos: se veían en las iconóstasis, en los atriles, en

el recinto construido para ocultar a los cantores, en los muros. Delante de ellos arden pequeñas lámparas de día y de noche. Estos iconos presentan cuatro tipos: la imagen Orante, la «Bogoljubskaja» (que es la más común, la Virgen en pie a la derecha del Hijo, un poco inclinada hacia Él, en actitud de rogarle por la salvación del mundo), la «Odighitria» (Nuestra Señora con el Niño en el brazo izquierdo) y la «Kyrjotissa» o «Nicopeia» («Nuestra Madre celestial», «Nuestra Señora de las Victorias»).

En todos los domicilios rusos, aun en los más pobres, jamás faltaba la imagen de María colocada en lugar preeminente (o sobre la cuna de los niños), siempre adornada con manteles o tapices bordados, y con flores, y una lámpara de aceite que continuamente ardía ante ella. Con ella solían los padres bendecir a sus hijos en las grandes separaciones de la vida (bodas, partidas para la guerra, etc.). Estos iconos milagrosos son designados con diferentes títulos, como, por ej., «la flor que nunca se marchita», «la consolación», «el regocijo», «la salvación de los perdidos», «el gozo de los afligidos», «la veloz escuchadora», «la enjugadora de lágrimas», «el ojo vigilante», «la médica», etc. N.ª S.ª de los Siete Dolores es conocida por los rusos bajo el título de «la ablandadora de los corazones malos» o «de las Siete Flechas». En 1905, cuando el emperador Nicolás II concedía a los católicos la libertad de culto, los católicos de las pequeñas ciudades de Lipovetz (en Kief) organizaron una peregrinación al santuario de Berdytchev, recorriendo a pie 80 km., llevando con ellos pequeñas imágenes de Nuestra Señora, y cantando el «avemaría» en latín. Se les fue uniendo, a lo largo del camino, una verdadera muchedumbre de «ortodoxos». A la Virgen ha recurrido siempre, y no en vano, el pueblo ruso en los casos de emergencia de su historia. En tales ocasiones se postraba ante su icono gritando desde lo más profundo del alma: «¡Santísima madre de Dios, salva a la tierra rusa!» Pedro el Grande, en los albores del s. XVIII, antes de emprender la batalla decisiva contra los suecos, oró con todo su ejército ante

el milagroso icono de N.ª S.ª de Kazan. En los comienzos del siglo XIX la prodigiosa imagen de Smolensk siguió al ejército ruso que rechazó la invasión napoleónica.

En todos los distritos de R. se hacían, durante la estación del estío, solemnes procesiones en las que se transportaba de ciudad en ciudad, de aldea en aldea, alguno de los iconos más venerados, particularmente el de Kazan. Toda ciudad y toda aldea salían al encuentro de la celestial Visitante entre el festivo sonido de las campanas, entre el ardiente entusiasmo de los fieles. Era una verdadera y propia «Peregrinatio Mariae» (Cf. Tcheterikoff, *Piété Orthodoxe*, t. III, n. 8, pp. 462-463).

La liturgia de la misa y del oficio está totalmente esmaltada de alabanzas e invocaciones a María. Para darse una idea, baste notar que solamente para los meses de octubre y noviembre los libros litúrgicos contenían no menos de mil fórmulas y expresiones de alabanzas marianas; y para el período del llamado *Triodion* (correspondiente a la Cuaresma y al tiempo pascual) contienen más de 700. Casi todas las fiestas marianas de la Iglesia latina se celebran también en la Iglesia rusa y en idénticos días. Y hay, además, otras fiestas particulares, entre las cuales la del primero de octubre, consagrado a la protección de María. Entre todas las fiestas tiene la primacía la de la Anunciación (23 de marzo). Es la fiesta más solemne, en la tierra y en el cielo, después de la fiesta de Pascua. En dicho día se observa un riguroso descanso festivo, en torno al cual han florecido muchas aunque significativas leyendas.

Son numerosos los cantos populares en honor de María, especialmente entre los ucranianos y rusos blancos. En un himno nacional la Virgen es invocada como «Purísima Virgen, Madre de la tierra rusa».

Es digno de particular mención el rito de la llamada «elevación de la Panaguia», muy frecuente, especialmente en los tiempos pasados, en los monasterios y en las casas privadas, después de la cena. El superior, en los monasterios, y el padre de familia, en las casas privadas, toma con una mano un

pedazo de pan en forma de triángulo (para significar la Santísima Trinidad, por nosotros conocida a través del parto virginal de María) y lo eleva diciendo: «¡Gloria a la Santa Trinidad! ¡Madre de Dios, toda santa, ayúdanos!» Y la familia responde: «Todas las generaciones te engrandecen...» Con dicho pedazo de pan, conservado en cajitas adornadas con piedras preciosas llamadas «panaguarias», se bendecía a los viajeros a su partida, la casa y los reclutas antes de iniciar el servicio militar.

La revolución bolchevique se ha valido y se vale de todos los medios para alejar del alma rusa la imagen de Nuestra Señora, pero no lo consigue. Pío XII, en 1942, en el acto de consagración de la Iglesia y de todo el género humano al Corazón Inmaculado de María, no dejaba de recordar la tierna devoción mariana del pueblo ruso: «A los pueblos separados por el error —decía— y por la discordia, especialmente a aquellos que os profesan singular devoción, donde no había casa que no ostentase vuestro venerando icono, hoy acaso escondido y reservado para mejores días, dadles la paz y reconducidos al único redil de Cristo, bajo el único y verdadero pastor.» Y de una manera todavía más explícita, el mismo Sumo Pontífice volvía al argumento en la carta apostólica a los pueblos de R., donde decía: «...Sabemos... con grandísima esperanza y consuelo grandísimo del alma, que vosotros (los pueblos rusos) os sequís y amáis con intensísima piedad a la Virgen María, Madre de Dios, y que veneráis sus sagradas imágenes. Sabemos que en la misma fortaleza de la ciudad moscovita fue erigido un templo —en el cual hoy, ¡oh dolor!, enmudece el culto divino—, un templo, decimos, dedicado a la Asunción de la Santísima Virgen María; lo cual, por cierto, es testimonio patentísimo del amor de vuestros mayores y del vuestro también a la alma Madre de Dios.» Es sabido cómo, el 13 de mayo de 1947, volaba hacia R. una imagen de la Virgen de Fátima, procedente de la Cova di Iria. Después de cuatro años de continua peregrinación a través de tres continentes, en enero de 1951 encontraba finalmente su nido al lado de las torres del

Kremlin, en una habitación que mira a la plaza Roja.

BIBL.: SPIAGHIN A., *Il culto della Madre di Dio presso il popolo russo*, en *Rivista Mariana «Mater Dei»*, a. 1932, pp. 156-162; TYSZKIEWICZ, S., S. J., *La dévotion des saints Russes à Marie*, en *Du Manoir*, III, pp. 697-710; RAMPONI, C., *Le icone russe*, en *«Scuola Catt.»*, 79 (1951) pp. 454-462; CARR, A., O. F. M. Conv., *Mary and Russia's Mother-Soil*, en *«Amer. Eccl.*

Rev.», 129 (1953) pp. 88-94; GORDILLO, M., S. J., *La devozione della Madonna tra i popoli della R.*, en *«Unitas»* (1953) pp. 5-12; TYSZKIEWICZ, S., S. J., *Il culto di Maria presso gli «ortodossi» russi*, en *«Vita cristiana»*, 23 (1954) pp. 546-555; FLORIDI, U. A., *Il culto della «Bogorodica» nella R. di ieri e di oggi*, en *«Civ. Catt.»*, 1954, I, pp. 637-647; RIVERA, A., C. M. F., *Una esposizione de iconos rusos*, en *«Eph. Mar.»*, 5 (1955) pp. 470-472; HERCOKO, L., *Le culte de Notre-Dame en Biélorussie*, en *Du Manoir*, IV, pp. 729-744; KOREN, A., S. J., *R. e la Madonna*, en *«Maria e la Chiesa del silenzio»*, Roma 1957, pp. 87-90.

S

SÁBADO. — El S. (que ha tenido siempre cierta importancia litúrgica entre los hebreos, los babilonios y los cristianos) sólo hacia el s. X comenzó a ser dedicado a María, como se ve por documentos auténticos. Acaso tuviese origen en la iniciativa de Alcuino, relativa a las siete misas votivas distribuidas a lo largo de toda la semana: la última de la serie, en efecto, sería la «de Sancta Maria», sin especificar todavía que ésta debía cantarse el S. (v. Cappelle, B., *La Liturgie mariale en Occident*, en *Du Manoir*, I, p. 234).

Ya en el s. XI, S. Pedro Damiano (*Opusculum 33 de bono suffragiorum*, PL 145, 566) y Bernoldo de Constanza, su contemporáneo (en el *Micrólogo*, PL 151, 1029), afirman que se solían celebrar en todas partes «por devoción», «todos los sábados, la misa... y los oficios, a no ser que estuviesen impedidos por alguna festividad o alguna feria cuaresmal». Casi al mismo tiempo que la misa se introdujo el uso de recitar, el S., el *Oficio Parvo de la B. Virgen* (v. *Horas de la B. Virgen*).

Son varias las razones de conveniencia, alegadas por autores antiguos y modernos, que legitimarían la elección del S. como día dedicado a la Virgen.

La costumbre de consagrar el S. a la Virgen pasó de la orden benedictina a todas las demás familias religiosas. En varios sínodos del s. XIV fue muchas veces sancionado el ayuno del S. en honor de María (v. Hefele, *Conciliengeschichte*, vol. VI, páginas 490-647, 722, 977).

En Escocia, el rey Guillermo I estableció que el pueblo no trabajase en S., a partir del mediodía, en obsequio a la Virgen

(Cf. Montalembert, *Hist. de Ste. Elisabeth*, introd., p. 43, ed. 1861).

S. Pío V, en su reforma litúrgica, dejó para el S. el oficio y la misa de «Sancta Maria».

La orden de los Siervos de María, para santificar el día consagrado a la Virgen, establecía en 1392 que, en la tarde de todos los S., en todas sus iglesias, se tuviese un discurso sobre Nuestra Señora (v. *Annales Ord. Serv. B. M. V.*, I, 353b).

Con la devoción del S. está íntimamente unida la de los «Quince Sábados» como preparación a la fiesta del Rosario, promovida por los PP. Dominicos a partir del s. XVII.

BIBL.: BOURASSÉ, G., VII, col. 740; III, col. 638; IV, col. 297-367; VIII, col. 301; CAMPANA, E., *Maria nel culto*, I, 383-403, 2.ª ed., 1943.

SACRAMENTOS. — Respecto a la influencia de la Virgen sobre los siete sacramentos de la N. L., se dan dos sentencias entre los teólogos, con arreglo a la influencia indirecta o directa sobre los mismos.

1. Algunos admiten solamente una influencia indirecta, esto es, moral, en el sentido de que la Virgen mueve a Dios con su intercesión a conceder la gracia de recibirlos o las disposiciones necesarias o útiles para recibirlos con fruto.

2. Otros, en cambio, y son los más, sobre esta influencia moral, indirecta, admiten también una influencia física instrumental, y por tanto directa, en el sentido de que los S., fuentes de vida para el alma, al conferir instrumentalmente la gracia a las almas, obran bajo la influencia física instrumental de la sagrada humanidad de Cristo, y también bajo la de María, actuando

ambos como instrumentos subordinados, mediante los cuales la causa principal, que es Dios, produce la gracia en las almas. Por tanto, la mediación de María en orden a los S. sería una mediación «superjerárquica» y «supersacramental» (v. *Mediación de María: naturaleza de la cooperación de María a la distribución de todas las gracias*).

BIBL.: ROSCHINI, G., *De natura influxus B. M. Virginis in applicatione redemptionis*, en «*María et Ecclesia*», II, Roma 1953, pp. 223-295; PARENTE, P., *De cooperacione B. V. Mariae in SS. Eucharistia. Sacramento Ecclesiae unitatis*, ibid., pp. 207-222; CECATO, P., *La Madonna e i Sacramenti*, Vittorio Veneto 1959, 204 pp.

SALAZAR (DE), FERNANDO QUIRINO.

Nació en Cuenca en 1577 y entró en la Compañía de Jesús en 1592. Enseñó durante doce años Sagrada Escritura en Murcia, Alcalá y Madrid, desde donde ejerció gran influencia en la corte de Felipe IV, del que fue confesor. Fue también consejero real de la Asamblea suprema de la santa Inquisición. Rehusó muchas veces el episcopado, y murió septuagenario, el 4 de octubre de 1646. Trata de Nuestra Señora en tres obras: 1) *Expositio in Proverbia* (que tuvo seis ediciones entre 1618 y 1636); 2) *Pro Immaculata B. Mariae Virginis Conceptione Defensio* (tuvo tres ediciones entre 1618 y 1636); 3) *Expositio in Canticum* (editado una sola vez en 1642). Según Laurentin (*María, Ecclesia, Sacerdotium*, p. 233, v. bibl.), S. fue el primero que planteó de intento los problemas de la cooperación de María a la redención y de su sacerdocio. Su influencia en los siglos XVII y XVIII es comparable a la de S. Alberto M. para el período que le precede.

BIBL.: LAURENTIN, R., *María, Ecclesia, Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Nouvelles Éditions Latines, París 1952, pp. 232-304; CASADO, O., *Doctrina F. O. S. de B. V. Mariae Redemptione*, en «*Eph. Mar.*», 9 (1959) pp. 101-112.

SALMERÓN, ALFONSO. — Nació en Toledo en 1515 y vivió en París con el P. Láinez, quien lo presentó a S. Ignacio de Loyola. Fue uno de los primeros jesuitas. Se doctoró en teología en Bologna en 1549; a los 31 años tomó parte, con Láinez, en el concilio de Trento. Tuvo varios y altos cargos de confianza. Fue célebre por sus lecciones y por sus predicaciones. Escribió, en

16 volúmenes, los *Commentari* sobre la Sagrada Escritura. En ellos, más que hacer una exégesis de los textos, S. desarrolla los diferentes argumentos sugeridos por los mismos textos.

Trató de María especialmente en el volumen III de sus *Commentari in evangelicam historiam*, con el título: *De infantia et pueritia D. N. J. C.*, donde dedica amplísimos tratados (del 3.º al 9.º) a la exposición de la anunciación de la Virgen. En otros cinco tratados (del 11.º al 15.º) hace un detallado análisis del «Magnificat»; otros tres tratados (23, 30, 31) exponen los desposorios de María y la concepción virginal de Cristo; otros tres (41, 42, 43) están dedicados a la purificación de la Virgen, y dos (46 y 47) tratan de Jesús en el templo a los doce años.

Bellas páginas marianas se hallan en otros volúmenes: en el VI, *De miraculis D. N. J. C.*, y en el 41, donde describe a la Virgen al pie de la cruz; en el vol. XI hay un tratado completo (el 11.º) sobre la aparición de Jesús resucitado a su madre, y los tres últimos (37, 38, 39) tratan de la gloriosa resurrección y ascensión.

BIBL.: RIUDOR, I. S. J., *Influencia de S. Bernardo en la Mariología de Salmerón y Suárez*, en «*Est. Mar.*», XIV, pp. 329-352; P. SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J., *María Madre de la Iglesia y su influjo en el cuerpo místico de Cristo según el P. A. S., S. J.*, en «*Est. Mar.*», XX, 1959, pp. 383-399.

SALMOS. — Son 150 composiciones poéticas de carácter religioso, cuyo autor principal es David (los mismos títulos, antiquísimos, atribuyen 73 al rey David). No falta en los S. alguna alusión directa (en sentido literal) o indirecta (en sentido típico) a María.

Así, por ej., puede verse una alusión directa a la Virgen, es decir, a la futura madre del Mesías, en el S. 22 (*Vulg.* 21), 10-11: «Y es verdad, tú eres mi esperanza desde el útero, mi seguro refugio desde el seno de mi madre. Desde mi nacimiento fui entregado a ti, desde que colgaba de los pechos de mi madre; tú eres mi Dios» (Vaccari, A., *I salmi tradotti dall'ebraico*, Turín 1936, p. 72). Que el S. 22 sea directamente mesiánico es sentencia bastante común, sostenida por Vaccari (*Institutiones biblicae scho-*

lis accommodatae, vol. II. De libris V. T. - III. *De libris didacticis*, Roma 1935, 119), por Dennefeld (*Messianisme*, en DthC 10 [1949] 1505), por Höpfel-A. Metzinger (*Introductio specialis in Vetus Testamentum*, Roma 1946, 308), por Simón-Prado (*De Veteris Testamenti doctrina sive de libris didacticis*, Turín 1950, 147), etc. «Que el sentido [de los sobredichos versículos] —ob-serva acertadamente Florit— vaya más allá de un abandono filial en Dios y más allá de una asistencia divina dispensada al que ora, ya desde su concepción, nos parece sólidamente fundada, hasta insinuar que Dios es el Padre del Mesías, el autor inmediato de su nacimiento humano. Especialmente las palabras: “Desde mi nacimiento fui entregado a ti”, aluden a la costumbre hebrea y griega de colocar sobre las rodillas del padre al recién nacido (*Gén.* XXX, 3; 4, 22; *Job* III, 2). Mediante ese acto el padre reconocía al hijo como suyo y se comprometía a alimentarlo y a defenderlo (M. Sales, *La Sacra Bibbia*, vol. V, Turín 1934, p. 69). El Mesías, por tanto, es puesto sobre las rodillas (en lenguaje antropomórfico) del Eterno, pues es su verdadero Padre. Concluyendo: la Madre del Mesías, aquí, como más claramente en Is. y en el Nuevo Testamento, es cubierta de sombra, cual virgen hecha fecunda únicamente por virtud divina. David puede gloriarse de ser el primer profeta de la maternidad virginal» (*María nell'esegesi biblica contemporanea*, en «*Studi Mariani*», vol. I; Conferencias sobre el movimiento mariano contemporáneo, 1942-1943, Milán, Ancora [1944] p. 99). El rey David, en efecto, vivió en el s. XI-X a. de J. C., mientras que Isafas vivió en el s. VII a. de J. C. Otro tanto sostienen Bonaccorsi (*Psalterium latinum cum graeco et hebraico comparatum*, Florencia, II, 1915, 225-226); Sales (*Il libro dei S.* [La Sacra Bibbia], Turín 1934, 69); Lattey (*The first book of Psalms*, Pss. 1-41 [The Westminster Version of the Sacred Scriptures], London 1939, 75); Bird (*The Psalms*, en B. Orchard..., *A catholic Commentary in Holy Scripture*, London 1953, 451), etc.

Alusiones indirectas a María las tenemos en los S. 44 («*Eruclavit cor meum*») y 86

(«*Fundamenta eius...*»). En el S. 44 (45), compuesto por uno de los hijos de Coré para las bodas de un rey davídico con una princesa extranjera, se describe al rey que sale del palacio real y va al encuentro de la esposa, ataviada con oro de Ofir. El salmista entonces, volviéndose hacia la esposa-reina, continúa: «Que prendado está el rey de tu hermosura: — Pues que él es tu señor, sírvele a él. — Los tirios (rique-simos) vienen con dones (a pedirte gracias); los ricos del pueblo buscan tu favor.» Finalmente, la esposa-reina entra, con las vírgenes que la acompañan, en la casa del rey, y el salmista, arrebatado por su belleza, prosigue cantando: «Enteramente gloriosa llega (al palacio real) la hija del rey; su vestido es tejido de oro. — Vestida de diversos colores es llevada al rey; — detrás de ella, las vírgenes, sus amigas, le son introducidas. Acompañadas de música y júbilo entran en el real palacio» (vv. 11-16). Termina el salmista con los augurios a los esposos: «A tus padres sucederán tus hijos; los constituirás príncipes por toda la tierra. Celebre yo tu nombre por generaciones y generaciones. ¡Alábrante, pues, los pueblos por los siglos eternos!» (vv. 17-18).

El rey-esposo es tipo del Mesías, Cristo, y la reina-esposa es María, prototipo de la Iglesia, madre de todos. Y no se debe olvidar que María es el miembro más eminente de la Iglesia; padres y exegetas han visto, en la esposa-reina, a María. El primero en verla parece haber sido Theoteknos, obispo de Livias, entre el s. VI y el VII (Cf. Wenger, A., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle*, París 1955, 275), seguido de S. Mo-desto de Jerusalén, del s. VII (PG 86, 3289-3290), etc. En las vestiduras recamadas de oro y en los ornamentos de la reina-esposa es fácil ver los singulares privilegios de María.

Otro tipo de María se halla en el S. 86 (87), donde se habla de Jerusalén como «ciudad de Dios» y «madre de los pueblos». Dios ama a Sión (Jerusalén) por encima de todo, y de ella se dicen cosas maravillosas. El mismo Dios le inscribe todos los pueblos. Y todos los pueblos, gozosos, reconocerán

a Jerusalén como fuente de todos sus bienes. No es posible encontrar un tipo más expresivo de María, la mística ciudad de Dios, madre de todos los hombres, los cuales, gracias a Ella, mediadora universal, han recuperado todos los bienes. El amor singular de Dios a su mística ciudad, así como su grandeza, su nobleza, su dignidad y su felicidad, están puestos de relieve por S. Lorenzo de Brindis en su *Mariale* (Padua 1928) y en la obra *La Vergine nella Bibbia*, bajo la dirección de Mariano de Alatri, Roma, Libreria Mariana Editrice (1958) pp. 294-355; v. también Behler, G. M., O. P., *Maria, Città di Dio*. Letture bibliche, Padua, Presbyterium [1958], 164 pp.

«SALVE REGINA». — I. *La S. R. en su origen e historia*. Antífona mariana conocida y comunísima, de autor desconocido del s. XI. Se ha atribuido a muchos (a S. Bernardo, a S. Pedro de Mezonzo, obispo de Compostela en los años 986-1000, y a Ademaro de Monteil, obispo de Le Puy-en-Velay, muerto en 1098), pero hay verdadera probabilidad en favor de Hermann Contracto, monje de Richenau († 1054). Y, en efecto, en el código Augiensis 55, del s. XI (*Landesbibliothek* de Karlsruhe), f. 42, un monje contemporáneo de Hermann, en una «probatio penna», reproducía las primeras palabras de la S. R.: «Salve, Regina misericordiae»: señal evidente de que la S. R. era ya muy familiar, en aquel tiempo, a los monjes de Reichenau. Esta obvia suposición está confirmada por el hecho de que, durante el s. XI, no se halla en ninguna otra parte indicio alguno de la S. R.

La S. R. es una especie de prosa rítmica. En cuanto al texto de la misma hay que advertir que la palabra «Mater» del versículo primero («Salve, Regina [Mater] misericordiae») y la palabra «Virgo» del último («o dulcis [Virgo] Maria») han sido añadidas posteriormente, acaso en el s. XIII (Cf. Thurston, H., en «Rev. du Clergé Fr.», 92 [1917, IV] pp. 499-513; 93 [1918, I] pp. 33-47; trad. de A. Boudinhon de «The Month», 12 [1916, II] pp. 248-260; 300-314).

La S. R., con toda probabilidad, fue muy pronto recibida como antífona «ad Magni-

ficat» o «ad Benedictus» y como canto procesional (en los *Statuta Congr. Cluniacensis* de 1135, PL 189, 1048, de Pedro el Venerable, abad de Cluny, se prescribe para la procesión de la fiesta de la Asunción, mientras la Comunidad se dirigía a la iglesia de Santa María). Los Cistercienses, en 1218, después de haberla adoptado en la recitación cotidiana, en 1251 la adoptaban como canto para después de Completas. Los Dominicos, en cambio, la habían adoptado ya como canto para después de Completas en Bologna desde 1230, y después en toda la orden por disposición del capítulo general de Limoges de 1250. En 1239, Gregorio IX ordenó que se cantase después de Completas, en las iglesias de Roma, todos los viernes (Cf. Godet, P., *L'origine liturgique du S. R.*, en «Rev. du Clergé Fr.», 63 [1910, III] pp. 471-476). Hacia 1249 (Cf. «Anal. Franc.», 3 [1897] p. 275), los Franciscanos adoptaron también la S. R. junto con otras tres antífonas. Este uso fue introducido, en 1350, por Clemente VI en el Breviario Romano (Cf. Mercati, G., «Rassegna Gregor.», 2 [1903] col. 436-440). La reforma de S. Pío V (1568) fijaba el uso de la S. R. en el oficio divino a partir de la Santísima Trinidad hasta la primera dominica de Adviento. León XIII (6 de enero de 1884) la prescribía como plegaria final después de la celebración de la misa rezada (Cf. *Leonis XIII Acta*, IV, Roma 1885, pp. 5-6).

La S. R. ha tenido varios comentarios a través de los siglos. Baste citar los cuatro discursos *In antiphonam S. R.* atribuidos a S. Bernardo y a Bernardo, arzobispo de Toledo († 1124); la *Meditatio in S. R.* (PL 184, 1077-1080) y con variantes (en PL 149, 583-590) atribuida a S. Anselmo de Luca († 1083); los comentarios de S. Pedro Canisio en su *De Virgine Incomparabili* (Ingolstadt 1577, pp. 616-625); de Fr. Coster (*De cantico S. R.*, Amberes 1587); de S. Alfonso M. de Ligorio en sus *Glorias de María* (P. I), etc.

II. *La S. R. en la música*. H. Bessel (Cf. *Die Musik d. M. A.*, Postdam 1931, p. 87, e. 49) nos ha dado la melodía original de Hermann Contracto. Esta melodía ha tenido después varias variantes (por ej., la

«dominicana» y la «cisterciense»). Hoy están en uso dos melodías: una sencilla, común, debida, según parece, al padre F. Bourgoing (Cf. Gastoué, *Cours de plainchant*, París 1904, pp. 85 ss.), y otra más adornada, debida al oratoriano Enrique du Mont, muerto en 1684 (Cf. «Ephem. Lit.», 60 [1946] p. 86).

BIBL.: TROMBELL, G. C., *De cultu publico ab Ecclesia B. V. Mariae exhibitio*, Dissert. X, en Bourrasé, IV, París 1866, col. 311-337; III, col. 655-657; POTHIER, J., *Antienne S. R.*, en «Rev. du Chant. Grég.», 10 (1902) pp. 145-152; OVIEDO ARCE, E., *Memoria sobre el autor de la S. R.*, Compostela 1903; MERCATI, G., *Legende medioevale sulla S. R.*, en «Rassegna Gregoriana» (1907), col. 43-45; J. DE VALOIS, *En marge d'une antienne: le S. R.*, París 1912; BLUME, CL., *Reichenau und die Marianischen Antiphonen*, en «Die Kultur der Abtei Reichenau», Múnaco 1925, pp. 802-820; MAIER, J., *Studien zur Geschichte der Marienantiphon S. R.*, Ratisbona 1939; NAVARRO, S., *El autor de la Salve*, en «Est. Mar.», 7 (1948) pp. 425-442; BOYER, C., S. J., *Le S. R.*, en «Marianum», 14 (1952) pp. 270-275; ROSCHINI, G., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, Madrid 1955, II, pp. 553-563; CECCHETTI, I., en «Enc. Catt.».

«SAMOZEULI». — Es un cántico poético a la Virgen de la liturgia gregoriana, compuesto de sesenta estrofas (*Samozeuli* = sesenta), que tiene alguna semejanza con el célebre himno bizantino «Acátisto» (v.), y va enteramente dirigido al inefable misterio de la maternidad divina y a sus singulares prerrogativas.

«SANCTA MARIA SUCCURRE MISERIS». — Antífona mariana tomada del sermón «In Annuntiat Domini» (Serm. 39, PL 39, 2106-2107), erróneamente atribuido a S. Agustín. Ha sido después publicada entre las obras de Fulberto de Chartres (PL 141, 336-340) y de Warnefrido (PL 95, 1475). Ha sido también atribuida a S. Jerónimo, a S. Fulgencio, a Ambrosio Autperto, del s. VIII (así Morin, *Critiques des Sermones et Homélies apocryphes du Breviare Romain*, nn. 35-36, en «Etudes, textes, découvertes. Anecdota Maredsolana, Sec. Sér.», t. I, página 497, París 1913), y a Pascasio Radberto (así Lambot, *L'homélie du pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'Evangile de la Nativité d'après une lettre inédite d'Hincmar*, en «Rev. Bénéd.», 46 [1934] pp. 265-282).

BIBL.: POURRAT, *La spiritualité chrétienne des origines de l'Eglise du moyen-âge*, p. 420; BOYER, G., *Singulari tuo assensu mundo succurrisset perditio*, en «Marianum», 2 (1940) pp. 336-340.

SANTIAGO DE SARUG. — Por la grandeza de su ingenio y por la fecundidad de sus obras, S. de S. (451-521), escritor siríaco, puede figurar al lado de S. Efrén. De sus homilías mariológicas (*Omélie mariologique*, Introducción, Traduzione dal Siriaco e Comento del Prof. Costantino Vona, «Lateranum», Roma 1953), cinco versan sobre la Virgen y tres sobre la natividad. Las primeras abordan los puntos más salientes de la vida de María, y, de un modo particular, la maternidad, la virginidad, la santidad de la Virgen en contraposición con Eva. S. de S. parece incluso favorable a la inmaculada concepción, ya que la palabra «purificación» parece tener el significado de un acrecentamiento de santidad y de pureza, o preservación de la culpa: «sola humilde, pura, bella e inmaculada». La mariología de S. de S. es sustancialmente ortodoxa; se mueve en la línea de S. Efrén.

BIBL.: PARENTE, F., *Un cantore di Maria nell'Oriente cristiano*, en «Euntes Docete», 7 (1954) pp. 88-91; VONA, C., *La dottrina di Giacomo di S. sulla santità di Maria*, ibid., 6 (1953) pp. 30-48; id., *Un argomento filologico a favore dell'Immacolata Concezione in S. Giacomo di S.*, en «Virgo Immacolata», IV, pp. 133-144; VAN ROEY, A., *La sainteté de Marie d'après Jacques de S.*, ibid., pp. 113-132.

SANTIAGO DE VARAZZE (B.). — Nació en Varazze, cerca de Savona, en 1228 o 1230, ingresó en la orden dominicana y enseñó sagrada teología durante varios años. En 1292 fue elegido arzobispo de Génova, donde murió en 1298. Dejó para, uso de los oradores sagrados una serie de doctos discursos sobre la Virgen, en los que procede con un método muy escolástico, con divisiones y subdivisiones. La mariología de S. de V. se halla repartida en las obras siguientes:

1) *Legenda aurea*, vulgo Historia lombardica dicta. Ad optimorum fidem recensuit Dr. Th. Graesse, Vratislaviae 1890; 2) *Sermones de Sanctis* per anni totius circulum; 3) *Sermones Dominicales* per totum annum..., Venetiis 1572; 4) *Sermones Quadragesimales*..., Venetiis 1571; 5) *Sermones aurei* de Maria Virgine Dei Matre, omni doctrina et magnis sacrae Scripturae locis referti..., Venetiis 1590; 6) *Chronica civitatis Januensis ab origine urbis ad an-*

num MCCXCVII. Ed. Monteleone, G., *Jacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova dalle origine al MCCXCVII*. Studio introduttivo e testo critico commentato (Fonti per la Storia d'Italia, publicate dal R. Istituto storico italiano per il medio evo. Scrittori sec. XIII, n. 85, Roma 1941).

S. de V. ilustra de un modo especial la altísima dignidad de la maternidad divina, su cooperación a la obra de nuestra salvación, su maternidad espiritual, la asunción, etcétera.

BIBL.: LORENZIN, P., O. F. M., *Mariologia Jacobi a Varagine O. P.* (Bibl. Mar. Medii Aevi-Textus et Disquisitiones - Fasc. VD, Roma, Ac. Mar., 1951).

SANTIAGO MONJE. — Floreció en la segunda mitad del s. XI. Dejó una *Oratio 3, in Praesentationem* (PG 127, 600a-632a) en la cual utiliza extensos extractos del 5.º discurso de Jorge de Nicomedia (finales del s. IX). La *Oratio 1 in Concept. Deip.* (PG 127, 543d-56a) muy probablemente pertenece a Jorge de Nicomedia. Tiene también una *Homilia sobre la Anunciación* (PG 127, 631-659a), sobre la *Visitación* (PG 127, 659b-698c) y sobre los *Desposorios* (PG 127, 698d-700d).

SANTUARIOS MARIANOS. — Son lugares particularmente consagrados al culto de María, meta de peregrinaciones, fuentes de gracias de orden espiritual y temporal.

Los más antiguos S. M., tanto en Occidente como en Oriente, se remontan al s. IV. Después del concilio de Éfeso (a. 431) los S. M. se multiplicaron con gran rapidez. En Francia, unas 26 iglesias catedrales, anteriores al s. VII, fueron dedicadas a María (Cf. Beissel, St., *Geschichte des verherung Marias*, en «Deutschland während des mittelalters», Friburgo i. Br. 1909, p. 20). Otros templos marianos surgían al mismo tiempo en Italia, en Suiza, en Alemania, en Inglaterra y en España. Según Rohault de Fleury, hacia fines del s. XIII se contarían en todo el mundo unos 10.000 S. M., meta de peregrinaciones (*La Sainte Vierge. Etudes Archéologiques et Iconographiques*, I, p. 324). En los siglos subsiguientes, como consecuencia de varias apariciones marianas, los S. M. se multiplicaron de modo maravilloso.

Gumpferberg, en su *Atlas Marianus* (Múnaco 1702), narra la historia de 1.200 S. M. Cerca de un millar hay actualmente en Italia, en Francia y en España.

Actualmente, los S. M. que más peregrinos atraen son los de Loreto (v.), Lourdes (v.), Pompeya (v.), Monte Bérico (v.), Fátima (v.), Altötting (v.).

SCOLARIOS, JORGE. — Fue el último de los grandes teólogos bizantinos. Nació hacia 1405 en Constantinopla y tuvo por preceptor al famoso Marcos de Éfeso. Tomó parte en el concilio de Florencia. Fue patriarca de Constantinopla, pero después se retiró a la vida solitaria, primero en el Athos y después en el monte Ménécée en fecha posterior a 1472. Entre sus muchos escritos, dejó tres *Homilias Marianas* (sobre la anunciación, la presentación en el templo y la asunción) que constituyen un pequeño tratado de mariología. Es favorable a la Inmaculada Concepción, esto es, a la inmunidad de la culpa original «in primo instanti conceptionis», y a la Asunción en alma y cuerpo.

BIBL.: JUGIE, M., S. en DthC, XIV, col. 1521-1570; Id., G. S. et l'Immaculée Conception, en «Echos d'Orient», 17 (1910) pp. 527 ss.

SCHEEBEN, MATÍAS JOSÉ. — Nació en Mackenheim (Bonn) en 1835 y estudió teología en Roma en la Pontificia Universidad Gregoriana, donde enseñaban entonces el P. Carlos Passaglia (v.), el P. Perrone (v.) y otros. En 1854 asistió a la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. Ordenado de sacerdote en 1858, regresó al año siguiente a su patria, donde dedicó toda su vida a la enseñanza de la teología dogmática en el seminario mayor de Colonia y a la investigación científica. Murió en 1888. En 1860 publicaba la obra *Marienblüten aus dem Garten der heiligen Väter und christlichen Dichter zur Verherrlichung des ohne Makel empfangenen Gottesmutter*, Schaffhausen 1860, Olten 1948 (= Flores marianas cultivadas en el jardín de los Padres y de los poetas cristianos para glorificar a la madre de Dios concebida sin pecado). En 1869 publicaba el artículo *Die theologische und praktische Bedeutung des Dogmas von der*

Unfehlbarkeit des Papstes, en su revista «Das Oekumenische Konzil, von 1869», 2 (1870) pp. 505-547; 3 (1871) pp. 81-108; 212-249; 401-448 (en este artículo, confrontando los dos dogmas de la Inmaculada Concepción y de la infalibilidad pontificia, ve en ellos una manifestación de lo sobrenatural del cristianismo). Pero la mariología de S. se halla principalmente en su *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Friburgo 1882 (Manual de dogmática católica), sea en la cristología (como se hacía en los antiguos tratados), t. III, §§ 229-231, concepción virginal y parto de Cristo; t. III, § 240-a-b, relaciones de María con su Hijo Jesús; sea en el tratado aparte (como se hizo después): la Virgen Madre del Redentor, su relación con la obra redentora (parte adjunta a la cristología): t. III, §§ 274-283c. Es el tratado más original de su *Dogmática*, de tal manera que convierte a su autor en «el más grande mariólogo de los tiempos modernos». Él concedía —y éste es su primer mérito— a la mariología un puesto mucho más importante del que se le solía conceder habitualmente (Pref.) no sólo por conveniencia, sino también por necesidad. En efecto, consideró la doctrina mariana no sólo en su necesaria relación con Cristo y con su obra redentora, sino también con la doctrina católica sobre la gracia, sobre la cooperación entre la gracia y la libertad, sobre la Iglesia, y también sobre la escatología, poniendo de relieve la ilación orgánica existente entre los misterios marianos y los misterios cristianos. S. tuvo, además, cuidado de buscar la clave del misterio mariano, o sea, el primer principio de la mariología. A diferencia de sus predecesores, vio ese principio, no sólo en la maternidad divina, sino también en su oficio de nueva Eva (íntimamente unido a la maternidad divina): dos ideas que se compenetran interiormente, orgánicamente, esencialmente, y se unen armoniosamente en una sola persona, causando en ella una «maternidad esponsal» o una «esponsabilidad materna» (v. *Principio fundamental*).

S., en fin, ha sido el primero en demostrar en María el modelo más completo de la humanidad «rescatada», el prototipo del hijo

de Dios, la obra maestra del Cristo Redentor. V. S. M. I., Feckes, K., *Sposa e Madre di Dio*. Pref. y Trad. del Sac. Doct. G. Carozzi, Morcelliana, Brescia 1955, 279 pp.

BIBL.: FECKES, K., *Die Stellung der Gottesmutter Maria in der Theologie M. J. S.*, en «Festgabe des Kath. Akademikerverbandes», Maenza 1935, páginas 109-130; Id., *Das Fundamentalprinzip der Mariologie. Ein Beitrag zu ihren organischen Aufbau*, en «Scientia Sacra. Festgabe Kardinal Schulte», Düsseldorf-Köln 1935, pp. 252-276; Id., M. J. S., *Théologie de la Mariologie Moderne*, en Du Manoir. III, 1954, páginas 553-571; MUEHLEN, H., *Der «Personalcharakter» Mariens nach J. M. S. Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie*, en «Wiss. Weish.», 17 (1954) pp. 95-108; BAUDUCCO, F. M., S. J., M. G. S. *insigne mariologo dell'età moderna*, en «Civ. Catt.», 1955, III, pp. 508-519; MUEHLEN, H., *Maria als «Frucht und Glied» Adams. Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie bei J. S.*, en «Wiss. Weish.», 18 (1955) pp. 95-108; Id., *Maria «Glied Christi» und zugleich «Glied Adams». Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie bei J. M. S.*, en «Wiss. Weish.», 19 (1956) pp. 17-42; WITTKEMPER, K., M. S. C., *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria bei M. J. S.*, en «Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria», pp. 308-322; GALOT, J., S. J., *La nouvelle Eve. d'après S.*, en «Bull. Soc. Franc. Et. Mar.», 14 (1956) pp. 49-66; FRECKES, C., *Quid S. de B. V. Mariae debito contrahendi maculam senserit*, en «Virgo Immaculata», XI, pp. 333-342.

SEDLMAYER, VIRGILIO. — Monje benedictino de la abadía de Wessobruenn, en Baviera. En 1758 publicaba una *Theologia Mariana*, reproducida después íntegramente por Bourassé, VII, 1866 ss.

SEDULIO (Pseudo). — Ha sido erróneamente atribuido a S. el *Carmen de Incarnatione* (PL 19, 773a-780a), de autor desconocido (CSEL 19, 615-620).

SERLON DE SAVIGNY. — Monje cisterciense, muerto en 1148, autor de discursos marianos: 1) sobre la *Asunción* (ms. 2.594 de la Bibl. Nac., fol. II); 2) *Exposición sobre el «Magnificat»* («Rev. Mabillon», 1922, pp. 26-38); 3) *Sermones sobre Nuestra Señora* (Ed. Tissier, «Bibl. patr. cisterciensium», Bonafonte 1664, t. VI, p. 115).

SEVERIANO DE GABALA. — Fue obispo de G., en Siria, y gran adversario de San Juan Crisóstomo. Floreció en la segunda mitad del s. IV y murió en los primeros años del s. V. Como resultado de las recientes investigaciones realizadas por Marx (v. *Severiana unter den Spuria Chrsostomi bei Montfaucon-Migne*, en «Orientalia Periodica», 5 [1939] pp. 281-367), hay que atribuir

a S. de G. doce homilías atribuidas hasta ahora al Crisóstomo. En ellas, especialmente en la I y II sobre la *Anunciación* (PG 10, 1145-1170), se hallan elementos mariológicos de particular importancia (Marx, l. c., páginas 361-364). Sin embargo, hay quienes dudan de su autenticidad. Pero pertenecen, con toda seguridad, a S. de G.: 1) la *Homilia VIII in sanctum martyrem Acacium*, ed. por J. B. Aucher, Venecia 1827, pp. 295-321; 2) *Oratio VI in mundi creationem* (PG 56, 484-500). Son dos escritos ricos de doctrina mariana.

BIBL.: ZELLINGER, *Studien zu S. von G.*, en «Muensterische Beitrage zur Theologie», VIII, 1926; SOARES, E. J., *S. of G. and the Protoevangelium*, en «Marianum», 15 (1953) pp. 401-411; GILA, A., O. S. M., *La Madre di Dio in S. di G. Tesi per la Licenza in S. Teologia presso la Fac. Teol. «Marianum»*, Roma 1960.

SFRONDAI, CELESTINO (1644-1696). — Milanés, monje benedictino, teólogo, después obispo de Novara y cardenal. Entre sus obras está la *Innocentia vindicata*, San Galo 1695, en la cual defiende denodadamente el singular privilegio de María y sostiene que Santo Tomás admitió el «debitum contrahendi», pero no la «actualis infectio». Son también de S. C. cinco discursos marianos publicados por Bourassé, IV, col. 1098-1136 (*Quinque orationes Cardinalis Sfondrati de gloriosa Virgine Maria*).

BIBL.: DthC, col. 2010-17.

SHGUANIN, CESAREO MARÍA. — Nació en Schöntal el 11 de junio de 1692, vistió el hábito de los Siervos de María en el convento de Frohnleiten, en Stiria, el 25 de junio de 1713, y fue ordenado de sacerdote el 19 de septiembre de 1716. Fue profesor de filosofía y de teología primero en Innsbruck y después en Roma en el Colegio Gandavense. Dejó muchísimos escritos de índole filosófica, moral, jurídica, hagiográfica, ascética e histórica. Dejó además muchos volúmenes, inéditos, conservados en su mayor parte en el Archivo General de la Orden, entre los cuales notamos: *Processus ab orbe condito novi et maximi*, en 4 tomos; *Libri duodecim relationum super mysteria de universali reformatione ecc.*, en 9 tomos en folio; *Vita, Passio et triumphus*

Mariae sine labe conceptae et Sanctissimae Dei Genitricis ecc., en 4 gruesos volúmenes en folio; *Opus universalis reformationis*, etcétera, en 7 tomos en folio; *Opus pro resuscitando fide ad vitam*, etc.

Durante cerca de ocho años fue confesor y director del monasterio de las Siervas de María Claustrales de Múnaco de Baviera, donde acaecieron varios hechos extraordinarios narrados por él en los *Processus*, etc. Volvió a Roma en 1736, donde permaneció hasta la muerte, acaecida el 4 de febrero de 1769 en el convento de S. Marcelo en el Corso. Fue el primero en pedir al papa Clemente XIII, en 1762, la definición dogmática de la asunción corporal de María.

BIBL.: BERARDO, S., *Saggio della Mariologia del P. C. M. S.*, en «Marianum», 9 (1947) pp. 237-248; MEO, S., O. S. M., *Immacolata Concezione ed Assunzione della Vergine nella dottrina del M. C. M. S.*, O. S. M., Roma, Edic. «Marianum», 1955, 91 pp.; ID., *L'essenzione di Maria dalla colpa originale nella dottrina di C. S.*, en «Marianum», 16 (1954) páginas 317-349; ID., P. C. M. S., O. S. M., *Teologo místico mariano*, en «Studi Storici O. S. M.», 6 (1954) pp. 183-221; GIURIATO, G. M., O. S. M., *L'iniziatore del movimento assunzionistico*, P. C. M. S., en «Alma Socia Christi», X, pp. 271-281.

SIBILAS. — Las S. son vírgenes paganas a las que —según algunos Padres—, en premio a su virginidad, se les habría concedido el carisma de la profecía. Se dice que estas vírgenes-S. (cuyo número oscila entre 10 y 12) dirigeron, con preferencia, su mirada profética hacia la Virgen-Madre de Dios. Sobresale entre las S. la Tiburtina, de la cual dice la leyenda que mostró al emperador Augusto la Virgen-Madre toda revestida de luz semejante a la del sol. En el lugar de la visión el emperador hizo levantar un altar: el «Ara coeli», sobre el Capitolio. Esta leyenda fue reproducida numerosas veces por el arte teatral y, más aún, por el arte figurativo (Cf. Vloberg, *La Vierge et l'Enfant dans l'art français*, París 1951, páginas 285 ss.). Pedro Cavallini (1269-1344), en un fresco, hoy destruido, de la iglesia de Ara coeli en el Capitolio, «pintó en la bóveda de la tribuna mayor a Nuestra Señora con el hijito en los brazos, circundada de luz solar, y abajo a Octaviano emperador, al cual la sibila Tiburtina muestra a Jesucristo, que él adora» (Cf. Casimiro Romano, *Memorie istorique della chiesa e con-*

vento in Aracoeli di Roma, 1730, p. 35). En una miniatura del s. VIII del Archivo de la catedral de Toledo se lee: «S. vidit Virginem cum puero in circulo iuxta solem.» En la parte alta, a la derecha, se ve un gran sol, con cara humana; frente al sol, a la izquierda, en un círculo, a Nuestra Señora con el Niño en el brazo. Debajo se ven, sentados, a la S. (en actitud de indicar, con la derecha, la aparición) y al emperador Augusto (con la corona en la cabeza y con el cetro en la izquierda). Entre los dos hay un cartel con la inscripción: «Iste maior te est; ipsum adora.» Han reproducido también dicha leyenda Juan Van Eyck, Rugger Van der Weyden, Mazzola-Bedoli, Antonio Caron, etc.

SINGULARIDAD (PRINCIPIO MARIOLÓGICO DE). — Se puede enunciar así: «Siendo María una criatura del todo singular, trasciende a todas las otras y constituye por sí sola un orden, por lo que reivindica para sí privilegios enteramente singulares, no concedidos a ninguna otra criatura. Con más precisión, diremos con el ps.-Alberto M.: María es «una sobre todos», «una supra omnes» (*Mariale*, q. 80). María, en efecto, aparece del todo singular: 1) en su misión; 2) en sus privilegios; 3) en su culto. Aparece singular en toda su vida, desde el primero hasta el último instante. Lo que para los demás sería extraordinario, para Ella es ordinario. Por consiguiente, lo que se niega a los demás no se le puede negar a Ella. Ella es la «mujer maravillosamente singular y singularmente admirable» (S. Anselmo, *Or.*, 52, PL 158, 955c).

BIBL.: ROSCHINI, G., *Mariologia*, I, Romae, II ed., 1947, pp. 339-351; ID., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, Madrid 1955, vol. I, pp. 117-121; BOVER, J., *Los principios mariológicos*, en «Est. Mar.», 3 (1944) pp. 22-25.

SIRIA. — S. fue una de las primeras naciones que rindieron homenaje filial a la Virgen. Una iglesia dedicada a Nuestra Señora en el pueblo de El Hazimé, que se remonta al 390-391 (Cf. Jean Lassus, *Inventaire archéologique de la Région au nord-est de Hama*, en «Documents d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas»,

4 [1935] pp. 163-164), sería una de las iglesias más antiguas dedicadas a la Madre de Dios.

Las iglesias de S. fueron, según parece, las primeras en aceptar la fiesta que corría bajo el nombre de «Memoria de Santa María». Según Baumstark, esta fiesta se celebraba en Antioquía a principios del 375 (*Das Kirchenjahr in Antiochia zwischen 512 e 518*, en «Römische Quartalschrift», 1897, pp. 55-56). Era también solemnizada en Hauran a principio del s. V, según lo muestran dos homilías (PG 85, 1763-1792) de Antipatro, obispo de Bostra († 458, aprox.). En la época bizantina había en S. muchas basílicas en honor de María. Edessa (al norte de S.) poseía un gran santuario de la «Theotócos», además de otras tres bellas iglesias consagradas a la Virgen (Cf. Devreesse, R., *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la Conquête Arab*, París 1945, p. 294). Existían también otras iglesias marianas en Amida (Cf. Strzygowski, J., *Amida*, Heidelberg 1910, pp. 166, 187-195), en Zeugma (Cf. Michel Le Grand, *Chronique*, ed. Chabot, II, p. 360), en Antioquía, llamada la «Justiniana», anterior al s. VI (Cf. Devreesse, *ob. cit.*, p. III), y en varios otros lugares (Cf. Nasrallah, *Le culte de Marie en Syrie*, p. 55, v. bibl.), y en Schékh Sleman (de mediados del s. V) con la inscripción: «Sancta Maria, Mater Dei, adiuva Sergium constructorem. Amen» (v. Butler, H. C., *Early Churches in S.*, I, Princeton 1929, p. 56).

Varios monasterios de monjes sirios tenían por patrona y protectora a la Virgen, a la cual tributaban devotos homenajes de filial amor, narrados por Juan Moschus (*Le Pré Spirituel*, introd. y trad. de J. M. Rouët de Journel, en «Les Sources Chrétiennes», n. 12, pp. 236-237). Entre los Padres siríacos que han ensalzado a la Virgen sobresalen S. Efrén Siro (v.), Cirillonas Siro (v.), Román el Melode y S. Juan Damasceno (v.).

Numerosísimas inscripciones atestiguan el culto a la Virgen en S. del s. V al VI (Cf. Prentice, *Syria*, nn. 860, 880, 911, 953, 1024, 1149, 1212). También la iconografía de la «Theotócos», después del concilio de

Efeso, está bien representada (v. Nasrallah, l. c., p. 56).

Del s. VII en adelante florecen en S. varios santuarios marianos, centros de peregrinaciones, con el de N.ª S.ª de Saydnaya a la cabeza, a 10 km. al norte de Damasco (v. Loir, R., *Saydnaya et son Convent*, 1944, pp. 43-44).

BIBL.: NASRALLAH, J., *Le culte de Marie en S.*, en «Marie», Nicolet, Centro mariano canadiense, mayo-junio 1949, pp. 55-60; *Id.*, *La dévotion mariale en S.*, en Du Manoir, IV, pp. 877-883; PLOEG, J. VAN DER, P. P., *Marie in de Syrische Kerk*, en «Het Christelijk Oosten en Hereniging», 8 (1955) pp. 33-35; HINDIË, G., *Le culte de la Très Sainte Vierge chez les Mahométans de S.*, en «Alma Socia Christi», IX, pp. 268-275.

SIXTO IV. — Francisco della Rovere, de Savona. Fue profesor de teología en Pavia, Padua, Bolonia y Florencia. En 1464 fue elegido Ministro General de los Frailes Menores y tres años más tarde Cardenal de S. R. Iglesia. En 1471 sucedía a Paulo II en la cátedra de S. Pedro. Vivió uno de los períodos más agudos de la lucha entre maculistas e inmaculistas. A principios de 1477, después de una solemne disputa tenida en su presencia, el 27 de enero del mismo año, publicaba la constitución «Cum praeclata», en la cual aprobaba e indulgenciaba el oficio «Egredimini» y la misa «Sicut liliium», compuestos por su notario Leonardo de Nogarolis, veronés. Se cree, sin embargo, que la homilía del oficio fue compuesta por el mismo pontífice con sentencias tomadas de la Sagrada Escritura y de los padres, «homilía» confundida después con un «opúsculo» compuesto, al parecer, por el mismo pontífice. Además de esta primera intervención, Sixto IV publicó las dos bulas «Grave nimis» (en 1482 y 1483), de las que la segunda es auténtica, con toda certeza. En ella el pontífice defiende a los inmaculistas contra los violentos e intemperantes ataques de los maculistas, insinuando el favor de la Santa Sede por la piadosa sentencia, la cual no puede considerarse «herética», ya que la Santa Sede aun no ha decidido la cuestión.

BIBL.: SERICOLI, C., O. F. M., *Inmaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta IV Constitutiones* (Bibl. Mar. Medii Aevi, V), Sibenci-Romae, 1945; MATHÉ, A., O. F. M., *Xistus P. IV scripsitne librum de conceptione beatae Virginis Mariae?*, en «Antoniana», 29 (1954) pp. 572-78.

SODALICIOS MARIANOS. — I. *Qué son.* Son «asociaciones que toman el nombre de María o de alguno de sus misterios, y que se sirven, como medio de santificación, de una devoción del todo particular hacia la Virgen o hacia alguno de sus misterios».

Para que se dé, pues, un S. M. en sentido estricto, se requieren dos cosas: 1) que dicha asociación tome el nombre de María (por ej., congregación de las hijas de María) o de alguno de sus misterios (cofradía de la Inmaculada Concepción, o de la Dolorosa, etc.); 2) que se sirva, como medio de santificación, de una devoción del todo particular hacia María o hacia alguno de sus misterios (por ej., hacia la Inmaculada, hacia la Dolorosa, etc.).

La primera condición —denominación de María o de alguno de sus misterios— es la base y la razón de ser de la segunda —la devoción particular a María o a alguno de sus misterios—, pues en vano una asociación se denominaría de María o de alguno de sus misterios si después no alimentase una particular devoción hacia Ella o hacia cualquiera de sus misterios.

Por defecto de la primera condición, que es la base de la segunda, no pueden denominarse sodalicios estrictamente marianos, por ej., varias órdenes o congregaciones religiosas que, no obstante, alimentan una devoción muy particular a María (por ej., la orden de los Frailes Menores, de los Predicadores, etc.).

Por defecto de la segunda condición —devoción particularísima a María o a alguno de sus misterios— se puede decir que sólo materialmente, y no formalmente, pertenecen a un S. M. todos aquellos que se contentan únicamente con estar afiliados o con llevar su nombre, sin vivir de su espíritu. Estos tales pertenecen a algún S. M., pero casi es como si no perteneciesen, ya que sólo pertenecen materialmente.

II. *Cuáles son.* Pueden dividirse en dos grandes categorías, a saber: 1) S. M. *para religiosos*, 2) *para laicos*.

1. Entre los S. M. *para religiosos* son dignos de particular mención: los Carmelitas o Hermanos de Santa María del Carmen (aprox. en 1226); los Mercedarios

(1218); los Siervos de María (1233); los Clérigos Regulares de la Madre de Dios (1574); los Sacerdotes Misioneros de la Compañía de María o Monfortianos (1705); los Oblatos de María Inmaculada (1816); los Oblatos de María Virgen (1815); la Sociedad de María o Maristas (1822); la Sociedad de María o Marianistas (1817); los Hijos de María Inmaculada o Pavonianos (1821-1847); los Agustinos de la Asunción o Asuncionistas (1845); los Hijos de la B. V. Inmaculada de Luçon (1828); los Misioneros Hijos del Corazón Inmaculado de María o Claretianos (1849); los Misioneros de la Inmaculada de Lourdes (1848); los Canónigos Regulares de la Inmaculada Concepción (1866); los Misioneros de N.ª S.ª de la Salette (1852); los Sacerdotes de Santa María de Tinchebray (1851); la Congregación del Corazón Inmaculado de María o Misioneros de Scheut (1862); los Religiosos Terciarios Capuchinos de Nuestra Señora Dolorosa (1889); los Hijos de María Inmaculada (1866); la Congregación de los Clérigos Regulares Marianos (1670); los Hermanos de N.ª S.ª de la Misericordia (1839); los Pequeños Hermanos de María o Maristas de las Escuelas (1817); los Hermanos Hospitalarios Hijos de la Inmaculada Concepción o Concepcionistas (1857). Varios de estos institutos tienen también la rama femenina.

2. S. M. *para laicos.* Se pueden subdividir en dos grandes categorías: 1) para jóvenes de ambos sexos, y 2) para los fieles en general.

Comenzamos por los S. M. *para los jóvenes.* El principal, entre estos sodalicios, lo constituyen las Congregaciones Marianas fundadas por los PP. Jesuitas, y, *para las jóvenes*, el principal S. M. está constituido por la Pía Unión de las Hijas de María, pedida por la misma Virgen en 1830 a Santa Catalina Labouré (durante una aparición). Ambos S. M. están ampliamente difundidos por el mundo entero.

2) Entre los S. M. *para los fieles* en general, recordemos: a) las Terceras Órdenes estrictamente marianas (la de los Carmelitas y la de los Siervos de María); b) las Cofradías Marianas (del Rosario, del Carmen,

de la Dolorosa, de la Virgen de las gracias, del Corazón Inmaculado de María, de María Consoladora, de María Reina de los Corazones, de N.ª S.ª del Sagrado Corazón, de N.ª S.ª del Santísimo Sacramento, de N.ª S.ª de la Buena Muerte, de la Madre de la Divina Providencia, y de las tres Ave-marias); c) la *Milicia de María Inmaculada*, fundada en 1917 por el S. de D. Maximiliano Kolbe, Menor Conventual († 1941), y la *Legión de María*, fundada en Irlanda en 1921 y definida «el milagro del siglo XX».

III. *El alma de los S. M.* Está constituida, evidentemente, por una devoción muy particular a María o a algún misterio de su admirable vida. Pero no está de más poner de relieve antes de nada que decir *particular devoción* a María no significa, en último análisis, sino decir *particular dedicación* o consagración a María (de *devoeeo* = dedicarse, consagrarse), y decir *particular dedicación* o *consagración* equivale a decir *donación total* y *perenne a María*. Se puede distinguir una doble dedicación o consagración y, por consiguiente, una doble dependencia: la de un *hijo* con relación a su propia madre y la de un *siervo* en relación con su propia señora y reina. Siendo la Virgen, respecto de todos, verdadera madre (espiritual, sobrenatural) y verdadera reina, es claro que la actitud (la dedicación o dependencia de quienquiera que esté adscrito a un S. M.) debe ser, de un modo muy particular, la de un hijo para con su propia madre y al mismo tiempo la de un siervo para con su señora o reina. Se requiere, por tanto, particular devoción o dependencia de hijo y particular devoción y dependencia de siervo. He dicho *particular*: porque lo que debe practicar cualquier cristiano de un modo ordinario debe practicarlo de un modo particular el que esté adscrito en un S. M.

Ante todo, particular devoción y dependencia de un hijo para con su propia madre. Pero hay que entenderlo bien. Se puede, en efecto, distinguir una triple dependencia de un hijo respecto de su madre, según el triple período de vida en que el hijo se halla: el de un hombre adulto, el del niño ya nacido y el del niño no nacido todavía.

En el primer período (el del hombre adulto) la dependencia del hijo respecto de la propia madre es muy relativa. En el segundo período (el del niño ya nacido) la dependencia del hijo respecto de la madre es mucho más acentuada, por más que pueda continuar viviendo sin ella, confiado a otra persona. En el tercer período, en cambio (el del niño no nacido todavía, todavía incapaz de vida autónoma), la dependencia del hijo respecto de la propia madre es una dependencia continua, total, absoluta: no puede vivir ni desarrollarse independientemente de su mamá. Dicho esto, nos preguntamos: ¿a cuál de estos tres períodos de vida corresponde nuestra vida terrena, en lo que se refiere a nuestra madre espiritual? Si se tiene en cuenta que cada uno de nosotros es concebido a la vida sobrenatural de la gracia por medio del santo bautismo (gracia que, como todas las demás, pasa por las manos de María) y nace a esta perfecta vida sobrenatural en el momento de la entrada en el cielo, cuando se alcanza «la plenitud de la edad de Cristo» (Ef. 4, 13), es evidente que el período que abarca toda nuestra vida terrena corresponde, análogamente, al período de la vida del niño antes de nacer. Así como la acción de la madre es indispensable, insustituible durante todo aquel período para la conservación y desarrollo progresivo del nuevo ser concebido, así también, analógicamente, la acción de la madre sobrenatural es indispensable, insustituible durante toda nuestra vida terrena para la conservación y el progresivo desarrollo del nuevo ser sobrenatural por Ella concebido. En este período de vida, en efecto, la vida sobrenatural de la gracia —analógicamente a la vida de la naturaleza— se halla en una situación muy precaria, sujeta a los asaltos de nuestros espirituales enemigos (mundo, demonio y carne), furiosos por aniquilarla. Para superar todos estos asaltos y, por consiguiente, para conservar y desarrollar la vida sobrenatural de la gracia, se requiere la ayuda de las gracias actuales, las cuales, por libre disposición de Dios, pasan todas por las manos de María.

De aquí la dependencia total y continua

de todos los cristianos respecto de nuestra madre espiritual. Esta fundamental verdad de la vida cristiana la ha expresado S. Luis de Montfort en estos términos: «Los predestinados, para ser conformes a la imagen del Hijo de Dios, mientras permanezcan en este mundo, están ocultos en el seno de la Santísima Virgen, en el cual están guardados, alimentados, mantenidos y desarrollados por esta buena madre, hasta que Ella los saque a la luz de la gloria después de la muerte, que es, con toda propiedad, el día de su nacimiento, como la Iglesia llama a la muerte de los justos. ¡Oh misterio de gracia, desconocido de los réprobos y poco conocido de los predestinados!» (*Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, n. 33).

Pero, además de esta particular dependencia, continua y total, del hijo (en el período de vida que precede al nacimiento) para con la propia madre, todo aquel que esté adscrito a cualquier S. M. se debe también distinguir en la particular dependencia propia de un *siervo* para con la propia señora o reina. El siervo vive, se puede decir, para su reina, para ella lo hace todo, para su provecho, para su gloria. Otro tanto ha de hacer aquel que está adscrito a algún S. M.

Las ventajas de esta fiel esclavitud mariana son incalculables. «Ella —ha dicho Raimundo Jordano— sirve a los que la sirven»: «Ipsa servientibus se servit» (*Contemplaciones de B. Virgine*, Proem., en Bou-rassé, *Summa aurea*, t. IV, col. 851).

BIBL.: CAMPANA, E., *María nel culto cattolico*, volumen II.

SOFRONIO (S.) DE JERUSALÉN. — Nació en Damasco hacia el 560, y fue monje en Jerusalén. Acompañó a Egipto y después a Roma a Juan Mosco. Habiendo regresado, después de la muerte de éste (619), a Palestina, en el 634 era elegido Patriarca de Jerusalén, donde murió el 11 de marzo del 638. Dejó una *Homilia in Annuntiationem* (PG 87c, 3217-3288; texto corregido en Nissen, Th., en «Byzant. Zeitschr.», 39 [1939] pp. 106-110).

Trata también de María: 1) en la *Homil.*

de *Assumpt.*, 1 (PG 87c, 3217-3288); 2) en la *Oratio 3 de Hypapante* (PG 78c, 3287c-3302c); 3) en la *Epistola Synodica ad Sergium* aprobada por el Concilio VI (PG 87c, 3147-3200), en la que celebra la santidad de Nuestra Señora; 4) en el *In Christi natalitia* (PG 87c, 3201-3212). El texto griego de este último discurso, omitido por Migne, ha sido editado por Husener, H., *Weinachtsgepredigt des Sophronios*, en «Rheinisches Museum», N. F., 41 (1886) pp. 501-551.

La *Vita Mariae Egyptiaca* (PG 87c, 3697a-3726c), en la que está contenida una bella plegaria a María (col. 3713cd), es dudosa. Con todo, es muy probable que sea del s. VII. Además, el *Triodion* (PG 87c, 3982a) pertenece a S. José el Himnógrafo († 883).

BIBL.: PETERSON, E., en «Enc. Catt.», XI, páginas 906-907; JUGIE, M., *Saint Sofrone et l'Immaculée Conception*, en «Rev. Augustinienne», 17 (1910) páginas 567-574.

SPIERA, AMBROSIO. — Nació en Treviso en 1413, y a los 16 años, instruido ya en la retórica, en la poesía y en la música, ingresaba entre los Siervos de María. Continuó después sus estudios en Perugia (donde se hizo íntimo amigo de S. Bernardino de Siena) y en Padua, donde frecuentó durante un bienio la Facultad Teológica y donde se doctoró en 1444. Más tarde fue regente de los estudios en Padua, hasta 1449, fecha en que fue elegido procurador general de la orden en la Curia Romana. En Roma predicó dos años (en 1453 y 1454) la Cuaresma en la iglesia de S. Marcelo. Murió, víctima de la peste, en 1455. Sus «sermones» son pequeños tratados teológicos, densos de doctrina y clarísimos por la exposición.

El P. S. dejó 13 sermones o «contemplaciones altísimas» sobre Nuestra Señora, de los cuales 4 se han perdido. De los 9 sermones marianos restantes, seis se hallan en el *Quadragesimale de Floribus Sapientiae* y tres en los *Sermones perutiles de Adventu Domini*.

Los cuatro sermones del *Quadragesimale* son: 1) Sermo 4.º (1.º): «De virginis gloriose (sic) nobilissima nuncupatio, elegantissima rutilatione et singularissima dotatione»; 2) Sermo 11.º (2.º): «De virginis gloriose

singulari et nobili maternitate, amabilitate ardenti, et qualitate excellenti»; 3) Sermo 18.º (3.º): «De gloriose virginis Marie (sic) nobili conditione, perfecta participatione et reciproca retributione»; 4) Sermo 25.º (4.º): «De virginis gloriose dulcorosa susceptione, mirifica descriptione et debita similatione»; 5) Sermo 32.º (5.º): «Qualiter virgo gloriosa est lux mundi et empirei celi (sic) quoad animam et quoad corpus»; 6) Sermo 39.º (6.º): «De virginis glorie (sic) clarificatione, lucidatione et perustratione».

Los tres sermones marianos contenidos en los *Sermones perutiles de Adventu Domini* son: 1) Serm. XIV, «De annuntiatione virginis Mariae»; 2) Serm. XV, «De visitatione beatae Virginis Marie»; 3) Serm. XVI, «De desponsatione Beatae Virginis ad Joseph».

BIBL.: BERNARDI, V., *A. S. dell'Ordine dei Servi di Maria*, Vicenza 1929; POKA, A., *Doctrina Mariana in Sermonibus A. S. Turvisini, Ord. Serv. B. M. V. (saec. XV)*, Roma 1943.

«STABAT MATER». — Secuencia sobre el misterio de la Virgen al pie de la cruz.

1. *El texto.* Se encuentra en redacciones diferentes, en muchos libros litúrgicos (unos treinta, entre mediados del s. XIV y finales del XV), así como en varios ms. Se ignora el texto original, ya que no se ha intentado aún una reconstrucción crítica del texto, de difícil realización. Las diferentes redacciones oscilan entre los cuarenta y los cien versos. No es raro, además, en la Edad Media, el caso de que un autor cambie o reduzca a una muchas secuencias anteriores. El texto que hoy diríamos oficial es el que Benedicto XIII introdujo en el Misal Romano en 1727.

2. *El autor.* El S. M. ha sido atribuido a muchos, entre los cuales a S. Bernardo, a Inocencio III, a S. Buenaventura, a Juan XXII, a Gregorio IX, a Juan Peckham y, las más de las veces, a Jacopone de Todi († 1306). A este último lo atribuyen, entre otros, dos códices del s. XIV. Pero la confrontación del S. M. con el estilo de los demás escritos de Jacopone no favorece semejante atribución. Es, por tanto, de autor hasta ahora desconocido.

3. *La forma métrica.* Está compuesto de 20 estrofas. La forma de estrofa es la llamada exástica o «versus caudatus tripartitus», compuesta de dos versos paralelos (cada uno de los cuales consta de dos octonarios planos) y de un verso senario esdrújulo. Rima de los tres versos: *aab, ccb*. El ritmo es de tipo descendente con percusión sobre las sílabas disparejas.

4. *División.* Se puede dividir, más o menos lógicamente, en tres partes, de las cuales la primera es introductora, la segunda es central y la tercera es conclusiva. En la parte introductora (estr. 1-4) se presenta a la Virgen al pie de la cruz, traspasada por la espada del dolor. En la parte central (estr. 5-18) el poeta implora, repetidas veces, la gracia de participar íntimamente de la «Passio» del Hijo y de la «Compassio» de la Madre. En la parte conclusiva (estrofas 19-20) el poeta, por el mérito de tanto dolor, implora la gracia de las gracias: la de su eterna salvación.

5. *Excelencia.* No pocos literatos han ensalzado el alto valor lírico y religioso del S. M. «La liturgie Catholique — así Ozanam — n'a rien de plus touchant que cette complainte si triste dont les strophes monotones tombent comme des larmes» (*Les poètes franciscains en Italie, au XIII^e siècle*). Daniel la ha proclamado «la reina de las secuencias» (*Thesaurus hymnologicus*, Halis, Anton, 1841, t. V, p. 59). Por lo cual ya era conocidísima hacia finales del s. XIV. Ha sido traducida y parafraseada en muchas lenguas (en italiano basta citar las traducciones de Tommaseo, Venturi, Clasio, Biava, Bruni, etc.), y por muchos musicólogos ha sido revestida de espléndidas melodías (baste recordar los nombres de Près, Palestrina, Orlando de Lasso, Pergolesi, Haydn, Rossini, Wagner, Perosi, etc.).

BIBL.: TENNERONI, A., *Jacopone da Todt, lo S. M. e Donna del Paradiso*, Todi 1887; MARINI, N., *L'estetica dello «S. M.»*, Siena 1897; GHR, N., *Die Sequenzen des roem. Messbuches, dogmatisch und aesthetisch erklärt*, II ed., Friburgo en Br. 1900, pp. 62-94; CARBONE, C., *L'Inno del dolore mariano «S. M.»* (Estudio crítico-dogmático-literario), Roma 1911; ERMINI, F., *Lo S. M. e i pianti della Vergine nella lirica del medioevo*, Città di Castello 1916; WILMART, A., O. S. B., *Auteurs spirituels et texts dévots du moyen âge latin*, Paris 1932; FINK, I., *Der Dichter des S. M.*, en «Geist u. Leben», 21 (1948) pp. 352-360; MAXI-

MILIANUS, O. F. M. Cap., *De Middelnederlandse van het S. M. ingleid en toegelicht*, Zwolle, N. V. Uitg. Tjeenk Willink, 1957, 160 pp.

SUÁREZ, FRANCISCO. — Algunos lo consideran como «el padre de la mariología moderna» (la científica). Nació en Granada en 1548 y murió en 1617. Después de haber hecho sus estudios en Salamanca, en 1564 entró en la Compañía de Jesús, y, realizados los estudios filosóficos y teológicos (1570), enseñó filosofía en Salamanca y en Segovia; luego, de 1574 a 1586, teología en Alcalá, Valladolid, Segovia y Ávila. En los años 1580-85 enseñó en el Colegio Romano de la Urbe, y, por razones de salud, retornó a Alcalá, donde continuó su enseñanza, y se granjeó el título de «Doctor Eximio». La *Opera omnia* (ed. Vives, París 1856-61) contiene 28 volúmenes.

Su mariología está contenida en el 2.º volumen de sus *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae...*, publicado en Alcalá en 1592. «La aparición de este volumen — según el P. Bover — inicia una nueva época en la historia de la mariología» (S. Mariólogo, p. 311, v. bibl.). Las 23 primeras «disputaciones, consagradas al estudio «sistemático» de los misterios y de las prerrogativas de María, forman la primera Teología Mariana estrictamente científica» (ibid.).

El P. Gabriel Vázquez no ha dudado en afirmar que S. fue «el primer teólogo que ha reducido a estilo escolástico y averiguado con rigor teológico todo lo tocante a la vida y excelencia de la Purísima Virgen Señora nuestra» (*Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, 2.ª ed., t. 8, p. 374, Bilbao 1891).

Para el estudio de la mariología de S. hay que tener presente también: 1) las *Quaestiones de B. M. Virgine quattuor et viginti in summa contractae*, conservadas inéditas en el ms. 3571: Gesuit., l. 442, fol. 501-510 de la Bibl. Nac. «Vittorio Em.» de Roma (la q. 12.ª se ha conservado íntegramente y fue publicada por Malou en *Opuscula sex inedita*, pp. 238-253); 2) una disertación sobre la necesidad de admitir el «debitum» del pecado original en María, conservada ms. en el original español, en la Bibl. Nac.

de la Academia de la Historia de Madrid, t. XII, n. 25, publicada en latín en el *De vitiiis et peccatis* (ed. Vives, vol. IV, pp. 615 y siguientes, y reproducida por Bourassé, VIII, 457-482).

BIBL.: NIKOLAUS, PAULUS, *Über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariæ*, en «Zeitschr. für Kath. Theol.», 48 (1924) pp. 633 ss.; 52 (1928) págs. 241-244; NEYSON, G., *La Théologie Mariæ de S.*, en «Rev. Frat. d'Apolog.», 57 (1933) pp. 665-685; YURRE, G. R., S., *La trascendencia de la Maternidad divina*, en «Rev. Esp. de Teol.», 1 (1941) pp. 873-917; BOVER, J., S. Mariólogo, en «Est. Ecl.», 22 (1948) pp. 311-337; LLANO, M. A., *La redención pasiva de María según el P. S.*, en «Archiv. teol. granad.», 11 (1948) pp. 195-223; PLOUMEN, J., *Maria's Heiligheid volgens de Leer van S.*, en «Stand. v. Maria», 24 (1948) pp. 193-200; RIUDOR, J., *Influencia de S. Bernardo en la Mariología de Salmerón y S.*, en «Est. Mar.», XIV, pp. 329-352; ALDAMA, J. A. DE, *El sentido moderno de la Mariología de S.*, en «Actas del IV Centenario del nac. de S.», 1548-1948, t. II (1950) pp. 55-73; BARTOLOMEI, T. M., O. S. M., *Relazione dottrinale tra la Bolla «Munificentissimus Deus» e il pensiero di S. sull'Assunzione corporea di Maria Vergine*, en «Divus Thomas» (Plac.), 54 (1951) págs. 334-358; NOLAN, A., F. S., *Theologian of Our Lady's Assumption*, en «Alma Socia Christi», X, pp. 15-23; Id., *Un resumen de la primera Mariología del P. F. S.*, en «Arch. teol. gran.», 15 (1952) págs. 293-337; Id., *Piété et système dans la Mariologie du «Doctor eximius»*, en Du Manoir, II, pp. 975-990; SOLÁ, F. DE PAULA, *Doctrina del Doctor Eximio y Piadoso F. S. sobre la Concepción inmaculada de María*, en «Est. Ecl.», 28 (1954) pp. 501-532; BOVER, J., *Posición de S. en la controversia concepcionista*, en «Viggo Inmaculata», XI, pp. 268-284; LOPERA, E., *De divina maternitate in ordine unionis hypostaticae ad mentem Doctoris eximii*, en «Eph. Mar.», 4 (1954) pp. 66-88; MORAN, J. M., *De mysterio Jesu Christi et suae Matris, B. V. Mariae sive corporis mystici, secundum conceptionem theologiam P. S.*, en «Misc. Com.», 27 (1957) pp. 257-292.

«SUB TUUM PRAESIDIUM». — Es una confiada oración a la Virgen, la más antigua que se conoce.

1. *El texto original.* Está en griego y se ha conservado en un papiro encontrado en Egipto y adquirido, en 1917, por la «John Rylands Library» de Manchester (Pap. Ryl., 470). Fue publicado, en 1938, por C. H. Roberts y por E. Lobel (en el *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, III: *Theological and literary Texts*, Manchester 1938, pp. 46-47). Roberts, basándose en razones teológicas, lo asigna al s. IV; Lobel, en cambio, basándose en razones paleográficas, no cree que sea «posterior al s. III».

El P. Feullen Mercenier, de Chevetogne, sirviéndose de las fórmulas litúrgicas de la misma plegaria aun hoy en uso en el rito copto y bizantino, ha llegado a reconstruirla así: «Sub praesidium misericordiarum tua-

rum confugimus, o Deigenitrix, nostras deprecationes ne despicias in necessitibus, sed a periculis salva nos, o (tu) quae sola (es) benedicta» (Cf. «Le Muséon», 52 [1939] p. 231).

2. *La importancia.* Esta plegaria tiene un altísimo valor: 1) *histórico*, puesto que es la primera plegaria mariana que se conoce; 2) *dogmático*, ya que prueba la existencia del culto de invocación a María en el s. III, la existencia del término clásico «Madre de Dios» en aquel siglo, y en ella encontramos una alusión a la pureza inmaculada de María a la que se llama «sola benedita»; 3) *litúrgico*, puesto que de Egipto ha penetrado después en la liturgia bizantina, en la romana, en la ambrosiana, etc.

BIBL.: VANNUCCI, G., O. S. M., *La più antica preghiera alla Madre di Dio*, en «Marianum», 3 (1941) pp. 97-101; STEGMÜLLER, O., S. t. p., *Benerkungen zur Aeltesten Ueberlieferung*, en «Zeitschr. für Kath. Theol.», 74 (1952) pp. 76-82; CECCHETTI, L., S. t. p., en «Enc. Catt.», XI, pp. 1468-1472; RANUCCI, B., S. t. p., en «Paestra del Clero», 33 (1954) pp. 212-215; BALBONI, D., S. t. p., en «Eph. Lit.», 68 (1954) págs. 245-247; DELAMARE, I., P. S. S., *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge*, S. t. p., en «Vie Spir.», 95 (1956) pp. 149-159; MANSOURATI, I., *La prière «S. t. p.» dans la liturgie Syrienne*, Roma [1956] 26 pp.

SUIZA. — La devoción a María en S. se remonta al s. VI. El obispo Mario de Avanches le dedicaba una iglesia en Payerne el 24 de junio del 587. En el s. VII, y especialmente en el X, las iglesias dedicadas a la Virgen se multiplicaron. Las catedrales de Sión, Lausana, Basilea, Coira y Constanza, todas estaban dedicadas a María.

El más antiguo y más activo centro del culto mariano en S. ha sido durante muchos siglos el célebre santuario de Santa María de los Ermitaños de Einsiedeln. Es una pequeña ciudad a 910 metros de altura, cabeza de distrito en el cantón de Schwyz (del cual se derivó después el nombre de S.). En el 934, S. Benno de Metz fundaba allí la abadía benedictina. Un documento del emperador Otón I, del 947, habla ya de un convento erigido «en honor de S. Mauricio y de la Madre de Dios». La consagración de la pequeña iglesia (situada hoy bajo la amplia bóveda de la iglesia abacial) tuvo lugar el 14 de septiembre del 948. Documentos del s. XIV dan ya testimonio de Ein-

siedeln como lugar de peregrinación. Einsiedeln fué un verdadero bastión de la catolicidad contra la Reforma. Aun hoy, como en el pasado, es un centro mariano y religioso de primer orden. Se puede afirmar que toda la vida religiosa de S. está íntimamente ligada con N.ª S.ª de Einsiedeln. El edificio, destruido durante la revolución de 1798, fue reconstruido, con las mismas dimensiones, en 1817. Allí se venera la milagrosa imagen de María (del s. xv), una imagen que desde hace siglos constituye un verdadero enigma para los arqueólogos. Las peregrinaciones que allí han acudido y que siguen acudiendo de todas las partes de S. y de Alemania, especialmente el 14 de septiembre y el 13 de octubre, son extraordinariamente numerosas.

Son lugares de peregrinación, además de Einsiedeln, María Bildstein, N.ª S.ª de Loreto, de Dreibrunden y de Freinbach. María Bildstein está situada en la diócesis de Saint-Gall, en el municipio de Becken. Se remonta al 1519. Un tal Juan Enrique Ian, para defender dicha diócesis de la amenaza protestante (Zwinglio, en Zurich), levantó un pedestal con la imagen de María. La comarca permaneció fiel a la fe católica.

Además de las iglesias y capillas, son muchas las campanas que hay en S. dedicadas a María, y eso ya antes de estar en uso el toque del «ángelus». Así, por ej., en Hinterrheim (Grigioni) en el s. XIII. Dígase otro tanto, en 1331, de Zurich y de otros lugares. A menudo las campanas llevaban la imagen de María con el saludo que le dirigió el ángel. María —como lo indica una inscrip-

ción hallada en una vieja campana— debía tomar bajo su protección toda la comarca a la que se extendía el sonido de la campana.

Los prelados de S., desde la antigüedad, hacían figurar a María en sus escudos y en sus sellos. Así hizo, por ej., el abad de Engelberg en 1232, el de Einsiedeln en 1249. María se halla también en el sello de los canónigos de Basilea, en el de la universidad y en el del Consejo de la ciudad. Las autoridades de Lucerna, cuando decretaban honrar a algunos ciudadanos beneméritos, remitían a los mismos monedas o medallas de plata con la Virgen, patrona de la ciudad (Cf. Rittmeyer, D. F., *Geschichte der Luzerner Silber- und Goldsmiedekunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Tafel 1911, pp. 225, 236 s.).

Las autoridades civiles protegían con leyes las fiestas marianas. En algunos cantones (el de Valais) los profanadores del nombre de María eran severamente castigados. Está todavía en vigor, en el cantón de Nidwalden, la piadosísima costumbre de interrumpir, al toque del «ángelus», las sesiones oficiales del Consejo cantonal durante el toque de la campana del avemaría, para rezar el «ángelus».

Verdaderos centros de devoción hacia la Virgen son las diferentes congregaciones marianas, muy difundidas por toda S.

BIBL.: CHÈVRE, G. F., *Les principaux Sanctuaires de Marie dans la S. Catholique*, Friburg 1898; EGGER, A., *Diocèse de Saint-Gall (Suisse)*, en «Compte rendu du Congrès Marial tenu à Lyon, 1900», pp. 528-532; *La S. Mariale*, en «Marie», Nicolet, sept.-oct., 1954; NIEDERBERGER, B., O. S. B., *Dévotion populaire en S.*, en Du Manoir, IV, pp. 547-556, con abundante bibliografía; ANDINA, F., *Santuari de Maria nella S.*, Lugano, ed. Paulinas, 1954, XIII-124 pp.

T

TARASIO DE CONSTANTINOPLA. — Floreció en la segunda mitad del s. VIII. Fue patriarca de Constantinopla. Murió en el 806. Dejó una homilía sobre la Presentación de María Santísima (PG 98, 1481-1499).

TEATRO. — La representación teatral o dramática cristiana y mariana ha tenido sus orígenes en la liturgia, es decir, en los llamados «Oficios dramáticos» de la baja Edad Media, oficios que van desde el nacimiento de Cristo hasta su sepultura, desde la Anunciación a la Asunción. Fueron sus promotores los Benedictinos. Existe en Montecassino un «Officium sepulchri» en el que el sepulcro está representado por el altar; el ángel y las Marías, con sus propios diálogos, están representados por un sacerdote y por algunos clérigos. El inglés Ethelwold, en su «Regularis concordia» del 955-975, llega a hablar de una «verdadera y propia forma dramático-litúrgica que brotó del Ritual cristiano» (Santelli). En Francia, en la catedral de Rouen, desde el s. IX, en la mañana de Pascua, tres canónigos, con vestiduras femeninas, representaban la escena de las tres Marías en el sepulcro.

De estos gérmenes de teatro cristiano-mariano brotaron después en Francia, entre el s. XI y el XII, las primeras «Representaciones sacras» tanto cristianas como marianas. La primera pieza del teatro francés está constituida por «Le Jeu d'Adam et Eve», de finales del s. XII (Cf. Cohen, G., *La Sainte Vierge dans la Littérature Française du Moyen Age*, en Du Manoir, t. II, París 1952, p. 29). En los ss. XIII y XIV, además de la narración de los «milagros» de Nuestra Señora, figuran también los *Miracles de Notre-*

Dame par personnages (a cargo de G. Paris y U. Robert, vol. 8, París 1876-1893); o sea, milagros escenificados, reducidos a dramas sagrados, entre los cuales el más antiguo es el *Milagro de Teófilo* (un clérigo de Cilicia, del s. VI, que había entregado su alma al diablo y que había conseguido salvarse por medio de María), del trovador Rusteuf, hacia 1260 (Cf. Charlot, *Miracles de Notre-Dame, 4 miracles scéniques du XIV^e siècle*, Sorlot, París 1945). Son también dignos de nota los cuarenta *Miracles de Notre-Dame*, de una cofradía parisiense del s. XIV, donde María aparece como salvadora al término de numerosos acontecimientos. Por otra parte, en Francia se remontan a principios del s. XIII los llamados «Misterios», especialmente los grandes misterios de la «Natividad» y de la «Pasión de N. S. Jesucristo» (Cf. Cohen, G., *Histoire de la mise en scène dans le Théâtre religieux français du Moyen Age*, 2 ed., París, Champion 1926; *Mistère et Moralités du manuscrit 617 de Chantilly*, p. p. G. Cohen, París, Champion 1920; *Mélanges Grandganage*, Licja 1932).

En Italia, en el s. XIII, dominan las llamadas «Sacre Rappresentazioni», ejecutadas al aire libre, sobre escenario único. Así, por ej., la sagrada representación de la *Resurrección* y de la *Anunciación* se llevaban a cabo en Padua en 1243 y en 1267. Tales «Representaciones Sagradas» florecieron particularmente en Florencia (Cf. De Bartholomaeis, V., *Laude drammatiche e Rappresentazioni Sacre*, Florencia 1843; D'Ancona, A., *Sacre Rappresentazioni dei sec. XIV-XVI*, vol. VIII (Florencia 1873). Son también conocidas las «representaciones» sobre la *Anunciación* y sobre la *Visi-*

tación contenidas en los códices de Treviso (1261), de Venecia (1267), de Padua (1278), de Civitavecchia (1304), de Cividale, etc. Los personajes eran, generalmente: la Virgen, el arcángel S. Gabriel, Santa Isabel, S. José y Zacarías. Estos dos últimos no hablaban. Al atardecer, los autores se dirigían con su indumentaria a la iglesia, en compañía del clero y del diácono y subdiácono con paramentos sagrados. El Arcángel era siempre un joven; la Virgen y Santa Isabel eran dos clérigos vestidos de mujer (esto si las representaciones se desarrollaban en la iglesia y no al aire libre, en la plazuela). Iniciaba la sagrada representación el subdiácono leyendo el «Eccē virgo concipiet» de Isaías. Seguía el diácono, el cual, como cronista, daba comienzo al canto del evangelio de la Anunciación: «Missus est» (dialogando oportunamente, como se usa todavía en el «Passio»). Cuando la Virgen llegaba a las palabras: «Ecce ancilla Domini...» se ponía en pie y las cantaba con solemnidad. Apenas sentada de nuevo, descendía de lo alto una paloma que la Virgen acogía bajo su manto.

Hecho esto, el diácono comenzaba el evangelio de la Visitación, y el diálogo entre la Virgen y Santa Isabel se concluía con el canto del «Magnificat»: la Virgen cantaba los tres primeros versículos; el clero y el pueblo, acompañados del órgano, cantaban lo restante. Además de las «Sagradas Representaciones», tenían lugar en Italia, en los ss. xv y xvi, las representaciones de milagros marianos (ya en vigor en Francia), como: El *Milagro de Estrella*, El *milagro de Nuestra Señora que resucitó al hijo de un rey*, El *milagro de Nuestra Señora, de cómo dos doncellitas fueron difamadas*, etc.

Análogas representaciones tenían lugar, en la Edad Media, en Alemania, en Hungría, en Suiza, en España, en Inglaterra (Cf. Guidacci, M., *Sacre Rappresentazioni inglesi*, Florencia 1954).

En el s. xvi, y bajo el influjo de la reforma protestante y del Renacimiento, el T. cristológico-mariano desaparecía prácticamente por doquier, a excepción de España y Portugal. En España son célebres los

nombres de Lucas Fernández, Rueda y, sobre todo, el gran Calderón de la Barca († 1581), autor de composiciones teatrales cristianas y marianas. En Portugal sobresale Gil Vicente.

En el s. xvii son dignos de particular mención el *Adán* de G. B. Andreini, florentino, en el que se ensalza al Redentor y a la Corredentora del género humano; la *Sacra Rappresentazione dei Sette Beati Fondatori della Religione dei Servi*, del poeta servita Juan Ángel Lottini, florentino (Cf. «L'Addolorata», años 1934-35).

También en el s. xvii nació en Alemania la célebre «Representación» de Oberammergau (Baviera). España alcanzaba el punto culminante de la perfección en el teatro cristianomariano con el insuperable Lope de Vega († 1635), el cual acostumbraba a decir: «¿La Virgen? Es la única mujer que conviene a mi corazón.» *A María el corazón* es uno de sus más bellos «autos marianos». A De Vega se pueden añadir Tirso de Molina, autor de la *Madrina del cielo*, Juan Ruiz Alarcón y Mendoza, Agustín Moreto y Cabana, Felipe Godínez, Valdivieso.

Los siglos xviii y xix registran un decaimiento general del T. cristiano y mariano.

Sólo en nuestro siglo xx se nota una especie de continuación con resúmenes y reconstrucciones de «Sagradas Representaciones» florecidas especialmente en Italia. De ello es indicio el melodrama *El Milagro de Lourdes*, del m. Miguel Mondo. En Francia sobresale *La Anunciación a María*, de Paul Claudel. Durante el Año Mariano 1954 tenía lugar en Roma, en el Auditorium de Palazzo Pio, una importante representación escénica de la vida de María, escenificada por Horacio Costa, con música de G. Tosatto. Recientemente ha surgido en los Estados Unidos de América del Norte, por iniciativa de la actriz italoamericana María Iannella, la asociación dramática «Madonna Players».

BIBL.: SANTELLI, A., *La Virgen en el Teatro*, en «Enc. Mar. Teológos», pp. 749-762.

«TE COELI REGINAM LAUDAMUS». — Es una adaptación mariana del «Te Deum laudamus», compuesta por Domingo Hé-

lion o de Prusia (v.) para Adolfo de Essen. Fue aprobada e indulgenciada hacia 1428, después de un ligero retoque, por el obispo dominico Juan de Mont († 17 de diciembre de 1442), sufragáneo del arzobispo Otón de Ziegenheim († 1430). El mismo obispo hizo una copia de la misma para su propio uso. El himno fue publicado en Colonia en 1541, 1577 y 1579 por Gérard Kalkbrenner en su «Hortulus devotionis» por obra de Petreus (*Biblioteca Cartusiana*, 1601), por Molin (*Historia Carthusiana*, t. II, 71, ed. 1904) y por P. Esser, O. P., en «Der Katholick», octubre de 1897.

BIBL.: GOURDEL, Y., *Le culte de la Très Sainte Vierge dans l'Ordre des Chartreux*, en *Du Manoir*, II, p. 668.

TELEVISIÓN. — Desde que se inauguraron, en 1935, las primeras estaciones de televisión, se transmiten espectáculos marianos por medio de las mismas. En 1954, con ocasión del Año Mariano, la T. nos transmitió sus más salientes manifestaciones. Merece mención particular «la Hora de María» transmitida semanalmente (durante el Año Mariano y en los dos años sucesivos) por el P. Santiago M. Keane, O. S. M., por medio de la estación televisora de Chicago. Y no debe pasarse en silencio la iniciativa tomada por la diócesis de Búfalo durante todo el Año Mariano: el rezo del Santo Rosario transmitido todas las tardes por la T., con un programa titulado «Hombres en oración», de 15 minutos de duración. Los misterios del Rosario, pintados en especiales cartelones, iban acompañados de especiales programas musicales.

«TE MATREM DEI LAUDAMUS». — No fue infrecuente, en la Edad Media, el cambiar el himno «Te Deum laudamus» en himno mariano: «Te Matrem Dei laudamus...». Existe y ha sido publicada recientemente una recensión armenia de dicho himno, hasta ahora desconocida, y tal recensión, después de haber sido confrontada con textos occidentales, resulta ser más antigua que ellos. La forma latina más próxima a esta versión armenia se halla en tres códices y ha sido publicada por F. I. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, t. II,

pp. 229-230. La que tiene más afinidad con dicha versión armenia es la forma contenida en el códice B-Reichenau N. 36. La versión armenia, muy simple, confrontada con la exuberante forma contenida en los textos latinos, aparece casi arcaica, y por eso bien pudo ser que se derivara de un texto del s. XII o XIII. Los armenios, en efecto, devotísimos de Nuestra Señora, tradujeron también la forma mucho más antigua de las letanías lauretanas.

BIBL.: VAN DEN OUDERIJN, P. M. A.; O. P., *Eine Armenische Fassung des «Te Matrem». Beitrag zum Marianische Jahre*, en «Freiburger Zeitschr. Philos. Theol.», 1 (1954) pp. 200-210.

TEODORETO DE CIRO. — Floreció hacia mediados del s. v. Se le ha reivindicado el *De Incarnatione Domini* (PG 75, 1420b-1477b), erróneamente atribuido a S. Cirilo de Alejandría (Cf. Ehrhard, A., *Die Cyrill von Alexandrien Zugeschriebene [De Incarnatione Domini] ein Werk Theodoret's von Cyrus*, en «Theol. Quartalschr.», 70 [1888] pp. 179-243; 406-450; Schwartz, E., *Zur Schriftstellerei Theodoret's*, en «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft. Philos. Philol. und hist. Klasse», Jahrgang 1922, 1 Abhandlung, pp. 30-40 [aporta pruebas decisivas]; Lebon, J., *Restitutions à Théodoret de Cyr*, en «Rev. d'hist. ecclés.», 26 [1930] pp. 523-550).

TEODORO SYNKELLOS. — Es un sacerdote que vivió en Constantinopla en la primera mitad del s. vii, bajo el patriarca Sergio (610-633). A él se debe un relato de la milagrosa liberación de Constantinopla de los Avaros (no de los rusos del s. ix) en el 619 (v. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, VI, 2, 423-437) y una *Homilia in depositionem vestis sanctae Deiparae in Blachernis* (Combes, *Bibl. Petrum novum auctorium*, II, París 1648, pp. 751-788; para la última parte, v. Ch. Loparev, en «Vizantijskij Vremennik», Petersburg, 2 [1895] pp. 592-612), erróneamente atribuida a Jorge de Nicomedia (s. ix), como lo ha admitido también el P. Jugie (en *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et la Tradition Orientale*), Roma, Acc. Mar. 1952 (Bibl. Imm. Conc., 3), p. 177.

BIBL.: WENGER, A., A. A., *Foi et piété mariales à Byzance: Les sanctuaires mariales, Le Vêtement de la Vierge aux Blachernes*, en Du Manoir, V., páginas 962-967; Id., *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle*, Paris 1953, pp. 111-139.

TEODOSIO DE ALEJANDRÍA. — Es una de las principales figuras del monofisitismo mitigado de Severo, patriarca de Antioquía. El 10 de febrero del 535 era elegido patriarca de Alejandría. En diciembre del año siguiente era llamado a Constantinopla y ya no volvió más a su sede. Allí continuó sus estudios y dejó una notable producción. Murió en Constantinopla el 22 de junio del 566. Dejó, entre otros trabajos, una homilía sobre la Asunción, publicada por Forbes Robinson, *Coptic apocryphal Gospel* (Texts and studies IV-2), Cambridge 1896, pp. 90-127, y por M. Chaine, *Sermons de Théodosie Patriarche d'Alexandrie sur la Dormition et l'Assomption de la Vierge* («Rev. de l'Or. Chrét.», XXIX, 1933-1934, pp. 272-314).

BIBL.: BELLET, P. M., O. S. B., *Teodosio de Alejandría y su Homilía copta sobre la Asunción de la Virgen*, en «Eph. Mar.», 1 (1951) pp. 243-266.

TEODOTO DE ANCIRA. — Fue obispo de A., en Galacia, y floreció en la primera mitad del s. v. Fue uno de los obispos del concilio de Éfeso (a. 431), donde defendió enérgicamente la fe cristiana contra Nestorio. Murió antes del 446.

La mariología de T. se halla en los siguientes escritos: 1) *Expositio symboli sanctorum trecentorum octodecim Patrum Concilii Nicaeni* (PG 77, 1313-1348); 2) *Homilia I in die nativitatibus Salvatoris nostri J. C. in synodo lecta* (PG 77, 1349-1369); Schwartz, E., *Acta Conciliorum oecumenicorum*, Berolini-Lipsiae 1927, I, 1, 2, páginas 80-90); 3) *Homilia II, in natalem Salvatoris in synodo lecta* (PG 77, 1369-1385, Schwartz I, 1, 2, pp. 73-80); 4) *Homilia III, Ephesi contra Nestorium habita, in die S. Joannis evangelistae* (PG 77, 1385-1389, Schwartz I, 1, 2, pp. 71-73); 5) *Homilia IV, in sanctam Deiparam et in Simeonem* (PG 77, 1389-1412); 6) *Homilia V, in D. N. J. C. diem natalem* (PG 77, 1411-1418, sólo el texto latino); 7) *Homilia VI, in sanctam Mariam Dei genitricem et in sanctam Christum*

nativitatem (PG 77, 1418-1432, sólo texto latino, texto griego en PO 19, 318-335). Habla además de María en algunos fragmentos.

El tema preferido de T. es la maternidad divina de María, su virginidad y su santidad (se aparta abiertamente de la exégesis originiana de la «espada del dolor» tomada en sentido de imperfección moral).

BIBL.: JUGIE, M., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et la Tradition Orientale*, Roma, Academia Mariana-Officium Libri catholici, 1952 (Bibliotheca Mariana-Officium Libri catholici, D. Imm. Conceptionis, 3, pp. 81-86); DEL FABRO, D., *Le Omelle mariane dei Padri Greci del V. secolo, in «Marianum»*, 2 (1946) pp. 201-234; MÜLLER, F. S., *Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter in der griechischen Ueberlieferung*, en «Gregorianum», 16 (1935) pp. 85-87.

TEÓFANES NICENO. — Teólogo bizantino y metropolitano de Nicea, del s. xiv (aparece como obispo de Nicea en 1366). Residió casi siempre en Constantinopla. Murió hacia 1381. Entre sus obras hay un *Sermo in SS. Deiparam*, editado (con texto original griego, introducción y notas críticas) por M. Jugie, Roma, Fac. Theol. Pont. Athaenaei Seminarii Romani, 1935, XXXII-221 pp. (Lateranum, Nova Series, an. 1, n. 1). La obra se resiente, en varios puntos, de los errores de Gregorio Palamás, al que defendió en su doctrina acerca de Dios y de su simplicidad en la deificación del alma, mediante una gracia increada e infinita, por medio de la cual la criatura, en lo que a la gracia se refiere, se hace infinita e increada.

En su discurso, auténtico tratadito mariológico, T. N. ilustra de un modo admirable la predestinación de María, la trascendencia de María, su maternidad divina (con las consiguientes relaciones con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo), los privilegios marianos (Inmaculada Concepción, plenitud de gracia), la realeza de María (desarrolladísima, quizá como nunca en el pasado), la maternidad espiritual y la mediación de todas las gracias.

BIBL.: AUBRON, P., *Le discours de T. de N. sur la très Sainte Mère de Dieu*, en «Rech. de sc. relig.», 27 (1937) pp. 257-279; PINNA, G., O. F. M., *De praedestinatione Christi et Deiparae secundum T. N.* (Paris Dissertationis), Cagliari, Soc. Ed. Ital. 1948, 50 pp. (Pont. Ath. Antonianum, Fac. Theol., Theses ad Lauream, n. 49); ZARDONI, S., *T. di N. e il dogma dell'Immacolata Concezione nel discorso sulla Madre di Dio*, en «Euntes Docetes», 10 (1957) pp. 211-35.

TEOLOGÍA ESPIRITUAL. — Con este término se suele hoy reducir a orgánica unidad tanto la ascética como la mística. El influjo de Nuestra Señora en el desarrollo de la vida espiritual, en los tres estadios, o vías, del mismo, o sea, purgativo, iluminativo y unitivo, es innegable, en virtud de su «mediación universal» (v.).

1. Influye, en primer lugar, María en el primer estadio de la vida espiritual, o sea, en la llamada «vía purgativa», en el paso del estado de culpa al de gracia (el estado propio de los «incipientes»). A la Virgen, en efecto, como Mediadora de gracia, debemos, por libre voluntad de Dios, toda gracia, y, por consiguiente, le debemos también la gracia del santo bautismo (paso de la muerte del pecado original a la vida sobrenatural de la gracia) y la gracia de la confesión o penitencia (paso del pecado personal a la gracia). La historia de las conversiones lo prueba con abundancia (v. Capánaga, V., O. R. S. A., *La Virgen en el misterio de las conversiones*, E. P. E. S. A. Ediciones y Publicaciones Españolas, S. A., Madrid 1951; Calvillo, C., O. S. M., *Ritorini: Incontri con i convertiti della Madonna*, Turín, L. I. C. E., 1946). Y después de la conversión, María sostiene con la gracia los esfuerzos que los convertidos deben realizar para librarse de los malos hábitos y purificarse.

2. La Virgen influye, en segundo lugar, en el segundo estadio de la vida espiritual, o sea, en la llamada «vía iluminativa» (propia de los proficientes). Ella, en efecto, ilumina y muestra a todos el camino que hay que seguir para alcanzar la perfección mediante los ejemplos admirables de virtud que encierra su vida. Ella hace, además, con la gracia, que el entendimiento comprenda cuál es el camino que se debe seguir, y da fuerzas a la voluntad para seguirlo.

3. La Virgen, en fin, influye en el tercer estadio de nuestra vida espiritual, es decir, en la llamada «vía unitiva» (propia de los perfectos). También aquí influye de dos modos: con su ejemplo y con la ayuda de la gracia. Influye, ante todo, con su ejemplo, ya que Ella alcanzó este tercer estadio desde el primer instante de su existencia personal,

es decir, desde su inmaculada concepción. Esto lo enseña S. Juan de la Cruz, el cual dice que, «estando la Virgen, Nuestra Señora, desde el principio levantada a este alto estado, nunca tuvo en su alma impresa forma de alguna criatura, ni por ella se movió, sino siempre su moción fue por el Espíritu Santo» (*Subida del Monte Carmelo*, Libro III, c. II, n. 8, BAC, Madrid 1946; Cf. Gabriel de Santa María Magdalena, O. C. D., *Aspetti e sviluppi della grazia in Maria SS. secondo la dottrina di San Giovanni della Croce*, en «Riv. di Vita Spirituale», enero de 1951, pp. 52 ss.). «El texto —comenta el P. Anastasio del SS. Rosario—, aunque tan breve, es de una riqueza definitiva. Ante todo, afirma el estado de unión mística permanente de María; en segundo lugar, precisa su valor objetivo en la intervención exclusiva y permanente del Espíritu Santo como moción personal; en tercer lugar, esclarece la soberana libertad psicológica, declarándola superior a las impresiones de toda forma creada. Este estado espiritual, encuadrado en la doctrina tomista de los dones del Espíritu Santo (a la cual sustancialmente S. Juan de la Cruz es fiel), ha de considerarse no sólo como el estado místico más profunda y perfectamente desarrollado en criatura humana, sino también como estado posible únicamente en María, en virtud de su plenitud de gracia única» (*La Virgen y la vida mística*, p. 530, v. bibl.). Una experiencia mística de Nuestra Señora puede hallarse en el «Magnificat». Además del don carismático de la profecía, aparece clarísimo en ese cántico el influjo de la contemplación y el desbordamiento de los dones (v.), de los frutos (v.) y de las bienaventuranzas (v.) del Espíritu Santo (v. también *Ciencia*). Con razón Santa Teresa de Jesús preguntaba filialmente a la Virgen: «¡Oh, Señora mía, cuán al cabal se puede entender por Vos lo que pasa Dios con la esposa, conforme a lo que dice en los Cánticos!» (Obras Completas de Santa Teresa, *Meditaciones sobre los Cantares*, c. VI, n. 8, BAC, Ed. Manual, Madrid 1962).

Pero, además de ser modelo de «vida unitiva», Nuestra Señora es también mediadora de la misma, es decir, mediadora de

toda gracia y, por consiguiente, mediadora también, de toda gracia mística, especialmente en lo que a sus particulares devotos se refiere. «Sólo esta Virgen singular y milagrosa —dice el Santo de Montfort— es la que puede producir, en unión del Espíritu Santo, las cosas singulares y extraordinarias. Cuando el Espíritu Santo, su Esposo, la halla en un alma, vuela allí, entra allí plenamente, se comunica a esta alma con abundancia y tanto cuanto ella da cabida a su Esposa» (*Tratado de la verdadera devoción a María*, c. I, art. 1, nn. 35-36). Y se pregunta: «¿Cuándo llegará ese tiempo en que las almas respirarán a María, como los cuerpos respiran el aire? Entonces se verán cosas maravillosas en este lugar de miseria» (ibíd., c. VII, a. 5, n. 217). «Si la devoción a la Santísima Virgen —afirma el mismo Santo— es necesaria a todos los hombres para conseguir simplemente su salvación, lo es mucho más todavía a los que se sienten llamados a una perfección particular; y no creo yo que persona alguna pueda adquirir una unión íntima con Nuestro Señor, y una fidelidad perfecta al Espíritu Santo, sin una estrechísima unión con María y una gran dependencia de su socorro» (ibíd., c. I, a. 2, n. 43).

Es Nuestra Señora, en fin, la que prepara las almas y las predispone maternalmente al desposorio místico con su divino Hijo. Obtenido esto, Ella se retira. «Cuando la madre amable —nota la carmelita María de Santa Teresa— estaba constantemente cerca de ti y te guiaba en el camino de la virtud, era para prepararte a los desposorios espirituales con su carísimo Hijo. Ahora que ya se ha realizado ese matrimonio, Ella se aparta y deja a la esposa que trate a solas con el esposo» (v. P. Ignazio del B. G., *María Madre e Regina*, p. 138). En resumen: en todos los estados de la vida espiritual, tanto en la ascética como en la mística, María está siempre presente y operante.

BIBL.: PUMMERER, A., S. J., *María in der Mystik*, en «Geist und Leben», 20 (1947) pp. 53-71; ILDEFONSO DE LA INMACULADA, O. C. D., *Elementos físicos marianos en la gracia y en la mística*, en «Est. Mar.» (1948) pp. 138-240; Ib., *Influjos maternos de María en la vida interior*, en «Alma Socia Christi», XI, Roma 1952, pp. 244-255; BASILIO DE SAN PABLO, C. P., *La Maternidad de María en el purgatorio místico ilustrada con el ejemplo de S. Gema Galsani*, en «Est. Mar.», 8

(1948) pp. 241-285; TRUHLAR, C., S. J., *Das Mistiche Leben der Mutter Gottes*, en «Gregorianum», 31 (1950) pp. 5-34; JEAN DE JÉSUS HOSTIE, O. C. D., *Notre-Dame de la Montée du Carmel*, Tarascon 1951; GREGORIO DE JESÚS CRUCIFICADO, O. C. D., *La acción de María en las almas y la mariología moderna*, en «Est. Mar.», XI, 1951, pp. 253-278; REYFENS, L., S. J., *Marie et la mystique*, en Du Manoir, I, pp. 747-763; ANASTASIO DEL SS. ROSARIO, O. C. D., *La Virgen y la vida mística*, en «Enc. Mar. Theotócos», pp. 530-537; MARTINELLI, A., O. F. M., *La Madonna e Lucia Mangano. Saggio di Mariologia mística contemporanea*, 2 vols., Catania 1959; RAGAZZINI, S., O. F. M. Conv., *María vita dell'anima, Itinerario Mariano alla SS. Trinità*, Desclée y C., Roma 1960, XL-687 pp. Es el trabajo más amplio y mejor documentado sobre el argumento.

TERTULIANO. — Es el primero, entre los escritores eclesiásticos, que se sirvió de la lengua latina para sus escritos. Nació en Cartago hacia el 160, y allí moría hacia el 230. Era de carácter agitado y de ingenio agudo, y tuvo una excepcional cultura literaria (greco-latina), filosófica y especialmente jurídica. Bajo Septimio Severo (193-211) ejerció en Roma la abogacía. Habiéndose convertido al cristianismo el año 197, en aquel mismo año retornaba a Cartago, donde se le ordenó de presbítero. Diez años más tarde se adhería al montanismo (exaltación mística) y acabó por fundar una propia secta, la de los «tertulianistas». Han llegado a nosotros de T. 21 obras en latín, llenas de erudición bíblica, escritas con estilo incisivo: «Casi cada palabra suya —dice Vicente Lirinense— es una sentencia.»

Trata de Nuestra Señora, no siempre con ortodoxia: 1) En el *Apologeticum*, que es su obra más importante, compuesta en el 197 (PL 1, 305-604); 2) En el *De praescriptione adversus haereticos* (PL 2; 31; 39b; 42; 60; 73; 82; 87; 88; 92); 3) En el *Adversus Judaeos*, compuesto entre el 200 y el 206 (PL 2, 658; 663); 4) En el *Adversus Marcionem*, comenzado hacia el 200 y terminado entre el 207 y el 211 (PL 2, 663; 373; 378b-379a; 407c ss.; 434a-457); 5) En el *De carne Christi*, escrito entre el 210 y el 212 (PL 2, 814a-827a-828a, 828bc-829ab; 830d; 831a; 831b; 832ab; 834-835; 835-836); 6) En el *De resurrectione carnis*, compuesto entre el 210-212 (PL 2, 867-868); 7) En el *De virginibus velandis*, escrito entre el 207-212 (PL 2, 937b; 945-946); 8) En el *Adversus Praxeam*, escrito entre el 213-217 (PL 2, 177; 179; 213bc, 214b-216a); 9) En el *De monogamia*, com-

puesto hacia el 217 (PL 2, 289). Véanse los diferentes textos en italiano en Bertetto, *María nel dogma*, Turin 1949, pp. 182-207.

La maternidad divina, verdadera, real (contra los docetas) se halla en el centro de la mariología de T. y sobrepasa, en esto, a todos los escritores prenicenos. Este realismo de la maternidad divina le induce a negar la virginidad «in partu» y «post partum». María es la nueva Eva que, creyendo a Gabriel, mereció ser madre del Verbo portador de la vida. Tiene (elemento nuevo) una alusión a Juan, dado como hijo a María: «Jesús lo constituyó por hijo (de María) en su lugar» (PL 2, 39b). Niega que María tuviera una fe inquebrantable en el Hijo.

THEOTEKNOS DE LIVIAS. — Fue obispo de Livias (a 35 km. de Jerusalén) hacia la segunda mitad del s. VII (550-650). Dejó una *Homilia in Assumptionem*, publicada recientemente por Wenger, A., A. A. (*L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au VII^e siècle. Etudes et documents*, París 1955, pp. 271-291). Esta homilia (como ha puesto de relieve Wenger, *op. cit.*, en un «addendum» de 4 folios sin número puestos entre la p. 270 y la p. 271) es sustancialmente idéntica a otra sobre la asunción atribuida a un tal Teófilo, obispo de Landra, señalada por Van Lantschoot, O. Praem., sobre *L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes* (en «Gregorianum», 27 [1946] pp. 492-526). En la sobredicha homilia se enseña la asunción de María, en alma y cuerpo, a la gloria del cielo. Por este motivo figura entre los primeros testimonios explícitos de tal verdad.

TIMOTEO DE JERUSALÉN. — Es autor de la *Oratio in prophetam Simeonem et in beatam Virginem* (PG 86a, 237a-252b), que, según Jugie, sería del s. IV-VI (Cf. Jugie, M., *L'Immaculée Conception*, Roma 1952, p. 74, nota). En Ehrhard (I, 568; II, 14, 191) se hallan tres manuscritos, a partir del s. IX-X. Según el ab. Capelle, B., la sobredicha homilia debería atribuirse a Timoteo de Antioquia, del s. VI-VIII (Cf. «Ephem. Lit.», 63 [1949] p. 7). Pero los argumentos que aduce no son convincentes.

En la sobredicha homilia, T. de J. niega explícitamente la muerte de María.

TOMÁS DE AQUINO (Sto.). — Nació en 1225 en Roccasecca, y fue educado, de joven, en el monasterio de Montecasino, después en Nápoles, donde, en 1243, ingresó en la orden de los Predicadores. Enviado, en 1245, a París, estudió bajo S. Alberto Magno, a quien siguió después, en 1248, a Colonia. En 1252 comenzó a enseñar en París; habiendo retornado a Italia en 1259, enseñó en Anagni, Orvieto y Roma, en el convento de Santa Sabina. En 1269 volvió a París. De nuevo en Italia, en 1272, enseñó en Nápoles. En 1274 era enviado por Gregorio X al concilio de Lyon, y moría durante el viaje en Fossanova, el 7 de marzo del mismo año 1274.

Fue devotísimo de la Virgen. En los autógrafos de su «Summa contra Gentes» se hallan a menudo escritas en los márgenes las palabras «Ave Maria». «La Virgen —refiere Guillermo de Tacco— lo denominó su doctor y lo enriqueció con aquella singularísima ciencia y pureza que lo distinguió.»

Trata de María Santísima: 1) en la «Summa Theologica», parte III, quaestiones XVII-XXXV; 2) en la «Summa contra Gentes», L. IV, 9, 45; 3) en el «Commentarium in IV Libros Sententiarum», L. III, d. 3 y 4; 4) en algunos comentarios a varios libros de la Sagrada Escritura (v. Roschini, G., *La Mariologia di S. T.*, pp. 15-16); 5) en el opúsculo «Expositio Salutationis Angelicae»; 6) en algunos sermones (v. «Collationes Dominicales et Opuscula concionatoria», Barri-Ducis, Parisiis, Friburgi Helv., 1880).

La característica de la mariología de S. T. está constituida por el hecho de que es rigurosamente teológica.

BIBL.: MORGOTT, F., *María nella dottrina di S. T. d'A.*, trad. del alemán de A. Dolzan, Piacenza 1888, 154 pp.; 2.^a ed., ibíd. 1891, en 16.^a, 207 pp.; BOVER, J., S. J., *La mediación universal de la Santísima Virgen en S. T. de A.*, Bilbao 1924, en 16.^a, X-70 pp.; MERKELBACH, B., O. P., *Quid senserit S. Th. de mediatione B. M. Virginis*, en «Xenia Thomistica», II, 1925, pp. 531-541; HUGON, E., O. P., *S. Th. doctrina de B. M. V. Mediatrice omnium gratiarum*, ibíd., pp. 505-530; FERNÁNDEZ, A., O. P., *De Mediatione B. Virginis secundum doctrinam D. Th.*, en «Ciencia Tomista», 38 (1928) pp. 151-158; F. I. F. P., O. P., *Vida y Misericordias de la Santísima Virgen según textos de S. T. de A.*, Segovia 1935, en 8.^a, páginas XII-510; ROSCHINI, G., O. S. M., *La Mariologia di S. T.* (Studi Mariani, n. 2), Roma 1950; MULLA-

NEY, N., O. P., *The Mariology of St. Thomas*, en «Amer. Ecol. Rev.», 123 (1950) pp. 188-201; VACAS, F., O. P., *La Asunción de la Santísima Virgen y S. T. de A.*, en «Unitas» (Manila), 23 (1950) pp. 727-746; EUGLER CASTRO, J., C. M. F., *Morte e peccato original na doutrina de S. T. de A.*, en «Eph. Mar.», 1 (1951) pp. 185-218; KOSTER MANNES, D., O. P., *Die Stellvertretung Mariens bei T. von A.*, en «Die heils-schichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria», pp. 181-185; BROWNE, M., O. P., *Circa Immaculatam Conceptionem et Magisterium Ecclesiae apud S. Th.*, en «Virgo Immaculata», VI, pp. 103-107; CIAPPIL, L., O. P., *De privilegio Immaculatae Conceptionis ac de praedestinatione Matris Dei Salvatoris iuxta doctrinam S. Th. de motivo incarnationis*, ibid., pp. 1-10; CUERVO, M., O. P., *Por qué S. T. no afirmó la Inmaculada*, ibid., pp. 11-68; DI FRANCESCO, S., O. P., *Influsso del Dottore S. T. d'A. nello sviluppo della dottrina sull'immacolato concepimento della Beatissima Vergine Maria*, ibid., pp. 136-145; GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De perfectissima redemptione B. V. Mariae secundum in principio a S. Th. admisa*, ibid., pp. 108-115; KOSTER MANNES, D., O. P., *Relate ad progressum dogmatis immaculatae conceptionis doctrinae S. Th. magni valoris erat*, ibid., pp. 124-135; VERRARD, R., O. P., *De concupiscentia in transmissione peccati originalis iuxta D. Th. ac de huius doctrinae momento relate ad progressum dogmatis immaculatae conceptionis B. M. Virginis*, ibid., pp. 69-91; GUTIERREZ VELASCO, C., O. P., *Immaculata Conceptio et Angelicus Doctor*, en «Divus Thomas», 57 (1954) páginas 181-219; MULLANEY, TH. U., O. P., *Mary immaculate in the writings of the S. Th.*, en «Thomist», 17 (1954) pp. 433-468; ROSSI, G. F., C. M., *A proposito del testin di S. T. relativi alla dottrina de B. M. Virginis conceptione*, en «Divus Thomas», 54 (1954) pp. 280-283; Id., *Quid senserit S. Th. A. de Immaculata Virginis Conceptione*, Piacenza 1955 (Monografía del Colegio Alberoni, n. 21); ROJAS ALONSO, H., S. T. y la Inmaculada, en «Virtud y Letras», 14 (1955) pp. 134-144; ZANNI, L., S. T. e l'Immacolata, en «Paestra del Clero», 35 (1956) pp. 218-291.

TOMÁS DE KEMPIS. — Nació en Kempen (pequeño barrio de los Países Bajos) en 1380, de familia profundamente cristiana. A los 12 años se fue a vivir con «los Hermanos» fundados por Gerardo de Groote y estudió con ellos, pagando con el trabajo la propia pensión. A los 19 años, en 1399, ingresó entre los «Canónigos Regulares de S. Agustín», de Monte Santa Inés, y allí permaneció hasta la muerte, acaecida el 6 de marzo de 1471, a los 92 años de edad. Le fueron confiados los oficios de ecónomo, de subprior y después, por largo tiempo, de maestro de novicios. Fue un trabajador incansable, enemigo implacable del ocio. Compuso, entre otros, el áureo libro de la *Imitación de Cristo*. Tritermio, a 26 años de distancia de su muerte, nos lo presenta como un amante excepcional («amator praecipuus») de la Virgen. Son numerosos los «textos marianos» esparcidos en las «Opera omnia» publicadas por el P. Somalins, S. J., en Amberes en 1600, después de cincuenta años de trabajo.

BIBL.: *Quae de B. Maria Virgine passim scripsit Th. a K., auctor Imitationis Christi, collegit et ordinavit Joës Mercator*, Londres 1924, X-126 pp.; CRUYSSBERGH, K., T. a K. als Maria-devote, en «Verslag Diocesana Maria Congres» ('s Hertogenbosch, 1953) pp. 75-89; TRICLOT, A., *Textes marials de T. a K.*, vol. I, Le Puy (1957) 255 pp.; T. a K., *L'imitation de Maria*, Traduzione di B. Ferragamo, S. M. M., Roma, Edizioni Monfortiane (1955), XV-319 pp.

TOMÁS DE PERSEIGNE. — Floreció en la segunda mitad del s. XII (Cf. Leclercq, J., *Les deux compilations de T. de P.*, en «Mediaeval Studies», 10 [1948] pp. 204-209). A él pertenece el *In Canticum* (PL 206, 21-862), erróneamente atribuido a Tomás el Cisterciense.

TOMÁS DE VILLANUEVA (Sto.). — Nació en Fuenllana (Villanueva) en 1488. A los 27 años se hizo religioso agustino y en 1544 fue elegido obispo de Valencia. Puede llamársele «el Doctor melifluido de la España Mariana». Dejó treinta discursos sobre Nuestra Señora (cuatro sobre la concepción, cinco sobre la natividad, uno sobre la presentación, siete sobre la anunciación, uno sobre la visitación, dos sobre la purificación, nueve sobre la ascensión y uno sobre la Virgen Nuestra Señora). Cf. Divi T. a V., *Opera omnia*, Manilae, «Amigos del País», 1883, 5 vols. en folio.

BIBL.: CAPÁNAGA, V., O. S. A. R., *La Mediación de la Virgen María según Santo T. de V.*, en «Est. Mar.», vol. 1, 1942, pp. 226-283; GUTIÉRREZ, O. S. A., *La Mariología de Santo T. de V. y sus principios fundamentales*, ibid., vol. XVII, 1956, pp. 477-499.

TOPONOMÁSTICA. — El nombre de María (o derivados de María) ha sido impuesto a una entera región (el «Maryland», en U. S. A.), a ciudades (por ej., Asunción, Concepción, etc.), a comarcas, a montes y a valles, a tierras y a mares, etc. En sola Italia los topónimos marianos (localidades habitadas, municipios, fracciones, comarcas, etcétera) son 2.133 (sin contar, evidentemente, los nombres de iglesias, santuarios, capillas, etc.), superando con mucho los de todos los demás santos.

De estos 2.133 topónimos hay 238 que, además del topónimo mariano (el nombre específico de Nuestra Señora o un apelativo suyo), tienen un nombre local expresado con el atributo geográfico (por ej., agua, bosque, campiña, campos, cielos, comarca, etc.), y

118 tienen atributos ligados a la obra del hombre (por ej., aldea, taller, casa, caserío, castillo, corte, puente, fortaleza, escalera, viña, etc.). Además de los 2.133 topónimos marianos, 1.917 dicen relación con un atributo devocional. Los topónimos más frecuentes son: «Madonna» (65 topónimos), «Santa María» (216), «Le Grazie» (115), «Annunziata» (92), «Carmine» (35), «Madonna di Loreto» (31), «Addolorata» (10), etc.

Otro tanto, más o menos, se puede repetir de otras naciones católicas, particularmente de España y de Francia.

BIBL.: IMBRIGHI, G., *Maria di Nazareth nella T. italiana*, extr. de las «Memorie Geografiche» (I, 1954), de la Universidad de Roma.

TRABAJO (N.º S.º del). — 1. *El t. de María en el magisterio eclesiástico.* Es digno de relieve el magisterio de Pío XII sobre el t. de María. «María —dijo él— experimentó en familia... la fatiga cotidiana del trabajo» (*Discurso a los nuevos esposos*, 10 de mayo de 1939; Cf. Bertetto, *Il Magistero Mariano di Pio XII*, Ed. Paulinas, 1956, p. 47). Él contemplaba a María en Nazaret «en el cumplimiento del deber de cada día y de los trabajos domésticos, en la paciencia y en la oración» (Radiomensaje a los fieles de Bretaña el 26 de julio de 1954; Cf. Hilario Marín, S. J., *Doctrina Pontificia*, IV, Documentos Marianos, BAC, 1954, p. 763). Fue Pío XII el que consagró el día primero de mayo (mes de Nuestra Señora) como fiesta cristiana del trabajo en 1957. En 1953 el mismo pontífice delegaba en el obispo de Como para coronar solemnemente en Nuevo Olonio S. Salvador la imagen de «Nuestra Señora del T.». También Juan XXIII invitaba a los trabajadores a acercarse a Ella «en la sublime dignidad del trabajo, que fue patrimonio de la Sagrada Familia en Nazaret» (Disc. del 19 de abril de 1959; Cf. «L'Oss. Rom.»).

2. *El t. de María en la Sagrada Escritura.* Diciendo explícitamente el evangelio que María era «Madre de Jesús» (Mt. 2, 11; Jn. 2, 1; 19, 25) y «esposa de José el carpintero» (Mt. 1, 19; 1, 20), viene a decirnos implícitamente que Ella, por su pobreza, se dedicaba a los cotidianos trabajos domés-

tics. María es la auténtica «Mujer» de los Proverbios (31, 10) a la que vemos preparando la «comida» para su familia, «tomando el huso» con sus blancas manos e industriándose «con el lino y la lana». Reflejos de las laboriosas ocupaciones cotidianas de María pueden verse a través de las palabras e imágenes usadas por Jesús en sus discursos (v. Baldensperger, *The Immoveable East*, Londres 1913).

3. *El t. de María en la tradición.* Padres y escritores han puesto de relieve este aspecto característico de la vida de María. Así, por ej., Tertuliano nos dice que María era «quaestuaría», o sea, que se ganaba la vida con su propio trabajo (*De spectaculis*, XXX, en Crippa, *La M. d. L.*, p. 71, v. bibl.); Orígenes nos dice que María, «paupercula», ganaba su sustento «hilando» (*Contra Celsum*, I, 1, 28, ibid.); S. Basilio M. nos presenta «a María con José y Jesús, dedicada a los asiduos trabajos manuales» (*Constitutiones Monasticae*, c. IV, n. 6, ibid., p. 72); S. Ambrosio nos la presenta dedicada al trabajo, «intenta operi» (*De Virginitibus*, 1, II, ibid., p. 73); S. Jerónimo la llama «tejedora de lana» (*Ad Heliodorum*, ibid., p. 74); Nicéforo habla del «huso» de María (v. en Bourassé, 9, XXIX, ibid., p. 74).

En la Edad Media, con el florecimiento de los gremios de artesanos, María fue puesta como Patrona, y en su honor los artesanos levantan templos, consagran hospitales y practican varios actos de culto. Así, por ej., en Roma los toneleros reedificaban y decoraban Santa María in Capella del Trastévere; los hortelanos adornaban a Santa María del Huerto. Los cereros se obligaban a asistir, tres veces al año, al descubrimiento de la imagen de la Virgen del Pórtico (Cf. Fanfani, A., *Saggi di Storia economica*, p. 283). Casi todos los Estatutos de las artes se inician con el nombre de Nuestra Señora.

En Francia, en los primeros siglos después del año mil, 19 corporaciones de artesanos regalaban a la catedral de N.º S.º de Chartres 42 vidrieras que hacían ilustre el trabajo de los carniceros, panaderos, zapateros, carpinteros, peleteros, herreros y barrieros. En una de dichas vidrieras se repre-

sentada a María, sentada, entretenida con la costura, con una cesta donde se descubren los vestidos preparados para Jesús (Cf. Crippa, *op. cit.*, pp. 100-101).

El Congreso Mariano de Turín de 1898 hacía votos para que «en todas las fábricas» se formasen asociaciones bajo el título más popular de Nuestra Señora entre las «obreras de la misma profesión», y se propuso que todas las asociaciones obreras fundadas en nombre de María se reuniesen para celebrar una fiesta, «participando en ella con vestido» de trabajo. León Harmel deseaba la unión de todas las asociaciones obreras cristianas bajo el patrocinio de «N.ª S.ª de la Fábrica». Y en 1884 el Congreso Social de Francia se concluía confiando todo «a la poderosa y misericordiosa intercesión de N.ª S.ª de la Oficina».

En 1894 el Congreso de Amiens recomendaba la «archicofradía de N.ª S.ª de los Campos» y la asociación «Nuestra Señora del Trabajo».

Actualmente existen en la Iglesia unos quince institutos que llevan el título de «N.ª S.ª del T.», dedicados al apostolado social. Son también numerosos los grupos de Trabajadoras Domésticas, organizadas en las ACLI con el nombre de «N.ª S.ª del T.» en sus insignias y banderas (*ibíd.*, páginas 102-103).

Entre las iglesias erigidas a «N.ª S.ª del T.» o «Protectora de los Trabajadores», recordemos la de París (en el barrio obrero de Palisance) y la erigida en Bolonia por el cardenal Lercaro. En Calolziocorte se venera, desde finales de 1480, la «Madonna del Lavello», y en Osio (Bérgamo), desde finales del s. XVI, se da culto a «N.ª S.ª de la Escoba» (porque, según la tradición, muchas veces se vio a María con la escoba en la mano, barriendo los sagrados lugares abandonados).

El 5 de mayo de 1901, con ocasión de la primera fiesta de «N.ª S.ª del T.» (ideada por D. Guanella en el territorio de la colonia agrícola por él fundada en las cercanías de Colico), fue bendecida una imagen que representaba a la Inmaculada en actitud de proteger con la derecha a un herrero arrodillado, mientras un Labrador le

besa la mano izquierda. En aquella circunstancia se repartió una plegaria a «N.ª S.ª del T.» indulgenciada por el obispo de Como.

El 11 de diciembre de 1955, en el santuario de N.ª S.ª de Guadalupe (Méjico), un obrero y empresario, ante más de 200.000 trabajadores y contratistas de trabajo, ceñía con una corona de oro las sienes de la Virgen Morena, proclamada «Reina del T.».

El 24 de mayo de 1959, en Loreto, con ocasión de la peregrinación nacional, las trabajadoras domésticas organizadas en las ACLI repartían también ellas la consagración a María y enviaban un mensaje a todas las obreras del mundo para que, dirigiéndose con el pensamiento a la casa donde Ella trabajó, honrasen y venerasen en ella a «N.ª S.ª del T.».

4. *El t. de María en la iconografía.* También aquí la Virgen Trabajadora ha precedido a la representación de Cristo Obrero y de S. José Obrero. La primera representación de María relacionada con el trabajo se remonta al s. V y se halla en el arco triunfal de Santa María la Mayor: María está hilando la púrpura lana que sale del cesto enhiesto que está a su lado.

Tanto en Oriente como en Occidente, en las antiguas representaciones de la Anunciación (por ej., en la basílica de Parenzo, s. VI; en la cátedra de marfil de Ravena, entre el 546 y el 556), se representa a María con la rueca y el huso; sólo en el s. XI la rueca y el huso son sustituidos por el libro; abierto o cerrado, entre sus manos o sobre las rodillas.

En un mosaico de la iglesia de Kahri-Giami de Constantinopla, del s. XIV, María está recibiendo de manos del Sumo Sacerdote la madeja de púrpura para tejer el velo del templo. En una vidriera de Pürgg, de 1300 (que se conserva en el museo de Viena), se la representa tejiendo. En el evangelario de Sciaffusa, de 1330-40, bordando. En un cuadro de la catedral de Barcelona (de la escuela catalana) se la representa cortando y confeccionando un vestido para Jesús. Han representado a la Santísima Virgen entretenida en las labores de costura Bernardino Luini (en Brera), Juan Francisco

Caroto (pinacoteca estiense y academia de bellas artes de Venecia).

Murillo la presenta, en la Sagrada Familia, entretenida en hilar (museo del Prado). Lo mismo hacen Juan Borgogna, Jacinto Espinosa, Gerardo delle Notti, Carlos Le Brun, Bernardo Castello (santuario de la Misericordia en Savona), F. Lozza, A. Donaducci, etc.; Guido Reni la representa en actitud de coser el equipo para el Hijo que espera (Quirinal). La escuela de Caravaggio la representa aprendiendo a coser con su madre Santa Ana (Roma, Palazzo Spada).

En el s. XIX el tema se representa con mayor frecuencia. Son notables las pinturas de Enzo Canestrato, Jorge de Chirico, Carlos Carrà, Efsio Oppo, Pío Fantini, etc.

En 1957 la oficina central de asistentes «ACLI» promovía un concurso sobre Nuestra Señora del T. que tuvo feliz éxito.

BIBL.: ZAMPOGNA, G., *María, Regina del Lavoro*, en «Lettera agli Assistenti», abril de 1958; CRIPPA, E., *La M. d. L.*, Edizioni Paoline, 1959, 143 pp.

TRADICIÓN. — La T. es la segunda fuente (después de la Sagrada Escritura) de la mariología. Pío XII, en el radiomensaje «Inter complures» al II Congreso Internacional Mariológico-Mariano de Roma (24 de octubre de 1954), después de haber puesto de relieve la importancia de la Biblia (v.) como fuente de la mariología, habla así de la T.: «Pero profundamente se apartan de la verdad quienes creen que tan sólo puede explicarse y definirse plena y rectamente la dignidad y sublimidad de la beatísima Virgen por las Sagradas Escrituras, o quienes piensan que pueden explanarse aptamente las mismas Sagradas Escrituras sin tener en cuenta la «tradición» católica y el sagrado

magisterio. Lo que sería desembocar en lo que en otro lugar dijimos, esto es, «que la llamada teología positiva no puede reducirse a ciencia histórica» (enc. *Humani generis*, 12 de agosto de 1950). Como igualmente no se pueden investigar y explicar los documentos de la «tradición», tal como se manifiestan en el transcurso de los siglos, pasando por alto o menospreciando el sagrado magisterio, la vida y el culto de la Iglesia. Efectivamente, a veces los documentos de la antigüedad, considerados sólo en sí mismos, aportan poca luz; y, en cambio, cuando se enlazan y comparan con la vida litúrgica de la Iglesia y con la fe del pueblo cristiano, con la devoción y la piedad —que igualmente sostiene y dirige el magisterio—, aparecen esplendentes los testimonios de la verdad católica. Realmente, la Iglesia, a través de todos los siglos de su existencia, es regida y custodiada por el Espíritu Santo no sólo en su misión de enseñar y definir la fe, sino también en su culto y en los ejercicios de piedad y devoción de los fieles, y por el mismo Espíritu «dirige infaliblemente al conocimiento de las verdades reveladas».

»Por lo que conviene que también los cultivadores de la ciencia mariológica, cuando investigan y contemplan los testimonios y documentos ya de la antigüedad, ya del presente, tengan ante los ojos siempre aquel perpetuo y eficaz auxilio del Espíritu Santo para que rectamente expongan y enseñen la fuerza e importancia de aquellos hechos» (Cf. Hilario Marín, S. I., *Doctrina Pontificia*, IV, Documentos Marianos, BAC [1954] páginas 828-30).

La T. estriba en los Padres, en los doctores y en los escritores de la Iglesia.

U

UBERTINO DE CASALE. — Nació en 1259 y entró en la orden de los Menores en 1273, bajo el generalato de S. Buena-ventura. En el concilio ecuménico XV Vienense (1311-12) sobresalió como «jefe de la facción de los espirituales». Murió hacia 1330. En 1305, en sólo 100 días compuso, en el Alvernia, su obra principal, el «Arbor vitae crucifixae Jesu», editada en 1485. Hay en esta obra una excelente doctrina mariológica, que fue una de las fuentes de la mariología de S. Bernardino de Siena (los capítulos 38, 39, 40 y 41 del Libro IV están pasados «ad litteram», a excepción de po- quisimas frases, en los discursos marianos del célebre orador sienense).

BIBL.: ZUGAJ, M., O. F. M. Conv., *Assumptio B. M. V.*, en «Arbor vitae crucifixae Jesu» (a. 1305), Fr. U. de C., O. Min., en «Miscell. Franc.», 46 (1946) pp. 124-256. El mismo A. dice haber preparado un estudio sobre la mariología de U. de C.

UCRANIA. — Desde 1037, María era proclamada como «Reina del pueblo ucraniano», a la que fue consagrado. El metropolitano Hilarión, en la obra «Discursos sobre las leyes y los beneficios atribuidos al príncipe Vladimiro» (979-1015), cuenta que Jeroslao el Sabio (hijo de Vladimiro, el que en 998 hizo bautizar a su pueblo en las aguas del Dnieper, en Kiev) en 1037 «consagró su pueblo y la ciudad santa a la gloriosa y prontísima auxiliadora de los cristianos, la Santa Madre de Dios, y construyó una iglesia junto a la gran puerta de la ciudad a la que dio el nombre de la Anunciación, porque, así como el ángel saludó a la Virgen con las palabras: «Salve, oh llena de gracia, el Señor es contigo», así Ella saludó a la ciudad diciendo: «Salve, oh ciudad fiel,

el Señor está contigo» (Cf. Hruszewskyj, M., *Storia dell'U. russa*, Lwiv 1905, t. II, p. 42). También hizo restaurar Jeroslao en 1039 la iglesia de la Dormición, erigida por su padre, Vladimiro el Grande, en el 990, con los diezmos o impuestos de todo el pueblo ucraniano e hizo construir otra en Vladimir Wolynskyj.

Son numerosas y muy veneradas las imágenes de U. Objeto de gran veneración en U. fue la Virgen de Pocwez, que desde el 4 de noviembre de 1696 estuvo derramando lágrimas hasta el 8 de diciembre del mismo año. Esta imagen fue trasladada en 1697 a Viena, a la catedral de S. Esteban, donde es muy venerada.

La congregación de los «Siervos de María Inmaculada», nacida en U., contaba en ella más de 100 conventos.

BIBL.: WOJAKOWSKIJ, *In onore di Maria*, Mónaco 1947; HOLOWACKYI, R. - HRADINK, P., *De cultu B. V. Mariae apud Ucrainos*, en «Euntes docetes», 4 (1951) pp. 364-372; MAELE, M. VAN DE, C. SS. R., *Dévotion envers la Sainte Vierge en U.*, en Du Manoir, IV, pp. 745-752; WELYKYI, A. G., O. S. B. M., *Il culto della Madonna Santissima in U.*, en «Maria e la Chiesa del Silenzio», Roma 1957, pp. 105-107; In., *L'Immacolata in U.*, en «Virgo Immacolata», XIV, pp. 443-451.

UNIVERSIDADES. — Las U. católicas han rivalizado en defender los privilegios y en ilustrar la singular personalidad de María. Baste nombrar la de París, la Sorbona, célebre por la defensa de la Inmaculada Concepción. El 3 de marzo de 1497 la Sorbona imponía a todos los candidatos a los grados académicos el juramento de defender el singular privilegio. Se publicó el decreto el 28 de agosto, y el 12 de septiembre pres- taban juramento 112 doctores (v. Juan Tri- temio, *De purissima et immaculata Con-*

ceptione Virginis Mariae, et de festivitate S. Annae matris eius, Argentinae 1506). Cuarenta y siete de tales doctores pertenecían a diferentes órdenes religiosos: 8 Beneditinos, 3 Cistercienses, 1 Premonstratense, 13 Dominicos, 8 Franciscanos, 7 Agustinos, 5 Carmelitas, 1 Servita (un tal Arcángel de Florencia). El ejemplo de la Sorbona era seguido, en 1499 y 1500, por la universidad de Colonia y por la de Mainz; en 1501, por la de Viena; en 1530, por la de Valencia, seguida inmediatamente por las de Barcelona y Osma; en 1617, por las de Granada, Alcalá, Baeza, Santiago, Toledo y Zaragoza; en 1618, por la de Salamanca, por la de Palermo y por la de Nápoles; en 1619, por la de Huesca; en 1663, por la de Ingolstadt; en 1656, por la de Tyrnan; en 1662, por la de Douay; en 1697, por la de Salzburg, etc. Según Koesters (*Maria, die unbefleckt Empfangene*, Ratisbona 1905, p. 125), hacia finales del s. XVII unas 150 universidades o colegios se habían pronunciado en favor de la Inmaculada Concepción, y un tercio, poco más o menos, incluía el juramento en los propios Estatutos.

La Pontificia Universidad Gregoriana tiene en su escudo la imagen de María «Trono de la Sabiduría»; la universidad de «Notre-Dame» de Indiana (U. S. A.) se gloria de su nombre. La facultad teológica del colegio S. Alejo Falconieri, de la orden de los Siervos de María (erigida definitivamente con el decreto «Coelesti honorandae Reginae» del 8 de diciembre de 1955), tiene el sugestivo título de «Marianum», que tiene anejo el Instituto de Mariología (erigido definitivamente con el decreto del 7 de marzo de 1960), con facultad de conferir diplomas.

Otros institutos universitarios que toman el nombre de María son: la facultad teológica de la «St. Mary's University» (1822), la facultad teológica de la Inmaculada Concepción de Buenos Aires (1944), el Instituto Universitario de Magisterio Femenino o «María Santísima Asunta», la universidad de «Santa María de los Buenos Aires» (1958).

URUGUAY. — La historia de la evangelización y, por consiguiente, la historia mariana del U. comienza con la fundación de

Montevideo en 1724 por los colonizadores españoles. La iglesia madre, hoy catedral de esta capital, era dedicada a la Inmaculada Concepción dos siglos antes de la definición dogmática del insigne privilegio. Las autoridades de la ciudad se comprometieron a los gastos para la solemne procesión anual, con ocasión de la fiesta del 8 de diciembre. El primer obispo del U., Mons. Jacinto Vera, estableció en 1856 la cofradía del Carmen en todas las parroquias de su diócesis, que entonces abarcaba todo el U. Unas veinte iglesias, con la basílica de la Aguada a la cabeza, están dedicadas a N.ª S.ª del Carmen.

Lo mismo que Montevideo, las principales ciudades del U. se fundaron bajo la protección de María. Por ej., la ciudad de Canelones traía su origen de un oratorio de N.ª S.ª de Guadalupe; la ciudad de Mercedes lo traía de una capilla a N.ª S.ª de la Merced; la ciudad de Rosario, en 1781, derivaba de un oratorio de N.ª S.ª del Rosario; el barrio de Pando, en el mismo año 1781, surgía junto a una iglesia de la Inmaculada Concepción; la ciudad de Florida se fundaba junto a una imagen de N.ª S.ª de Luján. Dígase otro tanto de la fundación de las ciudades de Minas, Rocha, Melos y Dolores, la cual, forzada a cambiar de sitio, se llevó consigo, en solemne procesión, a la Dolorosa, su Patrona.

El general don José Artigas, «Padre de la patria del U.», fundaba en 1816 en Las Vacas una ciudad y la llamaba Carmelo, donde hizo construir él mismo una capilla en honor de la Virgen del Carmen. La ciudad de Carmelo tiene el privilegio de celebrar la misa de N.ª S.ª del Carmen con ornamentos azules.

El 10 de abril de 1825, durante la dominación brasileña, treinta y tres patriotas uruguayos, procedentes de los alrededores de Buenos Aires, desembarcaban en el distrito de Soriano con la intención de libertar a su patria. El 25 de mayo, su jefe, Juan Antonio Lavalleja, establecía su cuartel general en la ciudad mariana de Florida. El 25 de agosto se firmaba, al lado de la iglesia, en el despacho parroquial, la declaración de la independencia del U.

El 16 de mayo de 1946 quedaba instituida en Montevideo, por obra del P. Miguel de la Inmaculada Concepción, O. C. D., la asociación de las «Modistas de N.ª S.ª del Carmen» con el fin de confeccionar y después distribuir gratuitamente en todo el U. los escapularios de N.ª S.ª del Carmen.

El santuario mariano que es hoy meta

más frecuente de peregrinaciones es el de la «Virgen de Verdún», en la ciudad de Minas.

BIBL.: VARGAS UGARTE, R., S. J., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, 3.ª ed., 2 vols., Madrid 1956; P. SEVERINO DE SANTA TERESA, *Virgenes Conquistadoras que Santa Teresa envió a América*, Vitoria 1951, pp. 482-491; ALGORTA, R. - SEGUNDO, J. L., *La dévotion mariale dans la République orientale de U., en Du Manoir, V., Paris 1958, pp. 463-480.*

V

VALVANERA (N.ª S.ª de). — Una leyenda nos dice que S. Atanasio, acérrimo luchador contra el arrianismo, fue desterrado a las Galias por los seguidores de Arrio. El gran patriarca de Alejandría se abrazó gozoso con esta cruz, sin cejar, empero, en su lucha en favor de la verdad. De las Galias pasó a La Rioja. Escogió para su morada un lugar sumamente agreste llamado Venas, o Valle de las Venas, hoy Valvanera. En aquel lugar inhospitalario, donde no hay más valle que el cauce de un río, se halló con gran número de fervorosos cristianos. Éstos veneraban una imagen de la Virgen en un pequeño santuario. Aquí, entre escarpados montes (el más alto mide 2.072 m.), vivió Atanasio en paz varios años, orando y escribiendo. Al fin regresó a su patria, y ocupó de nuevo su sede en Alejandría, cuando ya todo estaba en calma. Esta leyenda, y la que corre sobre el origen apostólico de la imagen allí venerada, influyó no poco en la piedad de los fieles.

Dicha imagen fue hallada; al parecer, en el hueco de una encina. Escondida allí seguramente en tiempos de persecución. Es de origen muy antiguo y una de las más bellas existentes actualmente en España. Está tallada en madera. Es de estatura casi natural y está sentada en una silla, a la manera como suelen verse las divinidades egipcias. Tiene al Niño en sus rodillas. Son muchos los milagros obrados por la Madre de Dios en este santuario. Esto atrajo un gran número de devotos a los pies de Nuestra Señora. Algunos se quedaron allá llevando vida de ermitaños y ocupándose del santuario. Tenían como base de su vida eremítica la Regla de San Agustín.

Bajo el reinado de Fernando I el Magno, en 1063, el santuario fue puesto al cuidado de los hijos de San Benito, que dieron inmediatamente comienzo a su gran labor apostólica. El culto empezó a celebrarse con gran brillantez. La afluencia de los peregrinos fue en aumento. Por su parte la milagrosa imagen multiplicó sus gracias y prodigios. Muchos monarcas se sumaron al número de los peregrinos y honraron con su presencia a la Madre de Dios en el santuario de Valvanera.

Son muchas las imágenes de la Virgen de Valvanera que reciben culto en diferentes iglesias de España y de la América española.

En 1951 se fundó en su monasterio-santuario la *Orden de Caballeros de Santa María de Valvanera*, cuyo cometido consiste en impulsar con su fervor y con su ejemplo las obras de restauración del monasterio y hospederías, y la de formar la corte de honor de la Virgen de Valvanera. Llevan como distintivo un blanco y elegante hábito compuesto de túnica y manto de amplio vuelo, que se asemeja al de los caballeros de las antiguas órdenes militares.

Durante unas semanas de septiembre y octubre del Año Mariano, 1954, la veneranda imagen recorrió todos los pueblos de la parte de Rioja y Cameros que la tienen por especial patrona, y la triunfal procesión culminó con el acto de su solemne coronación realizada en la plaza del Espolón de Logroño el 15 de octubre, después de una misa pontifical oficiada por el Excmo. Señor Nuncio Mons. Antoniutti, con la asistencia de S. E. el Jefe del Estado, su esposa y varios ministros, obispos y abades.

BIBL.: DON A. URCEY PRADO, *Historia de Valvanera*, Logroño 1932.

VENEZUELA. — 1. *En el período de la conquista.* En el s. XVI (1525) el célebre conquistador Marcelo Villalobos fundaba la ciudad, capital de la isla Margarita (la isla de las perlas), y le daba el nombre de «La Asunción». Dos años después, en 1527, se fundaba la ciudad más importante de Venezuela occidental y recibía el nombre de «Santa Ana de Coro», en honor de la madre de la Madre de Dios (primera sede episcopal). El 8 de diciembre de 1544, fiesta de la Inmaculada, en la región del este se fundaba una de las más importantes ciudades de V. y era llamada «La Inmaculada Concepción de El Tocuyo».

En 1552 se fundaba la ciudad de «Nueva Segovia de Barquisimero» bajo el patrocinio de N.ª S.ª del Carmen; en 1555, «Nueva Valencia del Rey» con el título de N.ª S.ª de la Asunción; en 1557 surgía la ciudad de Trujillo, que, en 1570, era puesta bajo el patrocinio de N.ª S.ª de la Paz.

La ciudad de Caracas, que desde el s. XVI fue la capital de la provincia de V., hacia finales de aquel mismo siglo veía surgir, por obra de los Franciscanos de la Observancia, la iglesia de la Inmaculada Concepción.

En el s. XVII, particularmente después de la célebre aparición de María en Coromoto (v. *Coromoto*), por obra de los misioneros, se vieron surgir, en las diversas misiones, numerosos pueblos dedicados a María bajo varios títulos. La zona misionera confiada a los PP. Capuchinos fue llamada «Misiones de Santa María».

2. *En el período colonial.* La capital, Caracas, que desde 1640 se había convertido en sede del primer obispado (que antes se había establecido en Coro), acentuó cada vez más su carácter mariano. En uno de sus primeros planos de urbanización se la llamaba «Nuestra Señora de Caracas». En dicho plano de urbanización dominaba la Virgen coronada. Entre los nombres de las calles y de los barrios, se hallan con frecuencia nombres marianos. Desde entonces fue Caracas llamada «la ciudad mariana de Caracas». En 1638, a consecuencia de la plaga de insectos que destruyeron las ricas

plantaciones del cacao, el Consejo Municipal de la ciudad elegía, por votación, a N.ª S.ª de la Merced como Patrona de las plantaciones, y decretaba la solemne celebración anual de su fiesta y la construcción de una iglesia en su honor: lo que se ejecutó al año siguiente. En 1658 el cabildo de la catedral, en nombre propio y de todo el clero, hacía voto de defender la doctrina de la Inmaculada Concepción, de celebrar solemnemente su fiesta y de observar la abstinencia en la vigilia. En 1766, como consecuencia de la protección experimentada durante el terremoto, el municipio, «con la efusión del más ferviente amor para con la Santísima Virgen» — así se lee en las actas oficiales —, proclamaba a N.ª S.ª de la Merced Patrona especial de la ciudad, con el título de «Abogada contra los terremotos». El cabildo de la catedral y el Consejo municipal ponían ante la imagen de Nuestra Señora la inscripción que todavía se lee: «Servatrici Nostrae Die XXI Oct. A. D. M. N. MDCCLXVI.»

En 1766, a petición del Consejo municipal de Caracas, el rey de España, Carlos III, permitía poner en el escudo de la ciudad la inscripción: «Ave María Santísima, sin pecado concebida en el primer instante de su ser natural.» También la ciudad de Valencia, fundada bajo la advocación de la Anunciación, tiene en su escudo este misterio. En los estatutos de la universidad de Caracas (erigida en 1721-22), aprobados en 1725, se establecía que todo candidato, antes de recibir un grado, debía prestar ante el rector... el juramento siguiente: «Prometo, hago voto y juro defender la Inmaculada Concepción de la B. Virgen María». Una de las tres fiestas solemnes celebradas cada año por la universidad era la de la «Concepción de Nuestra Señora». Otro tanto se ordenaba en los estatutos del «Real e Ilustre Colegio de los Abogados de Caracas», fundado en 1788 bajo el patronato de María, colegio al cual debían pertenecer todos los abogados. También «la Academia de Derecho Público», fundada el 8 de diciembre de 1790, escogía como especial Patrona a N.ª S.ª de la Merced y a la Inmaculada Concepción. Hacia fina-

les del s. XVIII el obispo de Caracas, Juan Antonio Viana, O. C. D., en las «guerras y afanes que durante su episcopado hubo en V.», proclamó a N.ª S.ª del Carmen «Patrona de la constante fidelidad de los venezolanos al rey de España» (Cf. P. Severino de Santa Teresa, *Virgenes Conquistadoras*, Vitoria 1951, p. 510).

3. *En la lucha por la independencia.* Esta lucha se llevó a cabo bajo el patrocinio de la Inmaculada. En 1811, cuando los jóvenes revolucionarios del primer congreso venezolano se reunieron para establecer la primera constitución republicana de V., se redactó, ante todo, una fórmula de juramento a la que estaban obligados todos los venezolanos de 15 años para arriba, y en ella se decía: «Jurad ante Dios y los santos evangelios conservar y mantener pura e intacta la santa religión católica, apostólica, romana, con exclusión de toda otra en este país, y defender el misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen María Nuestra Señora.»

El 22 de julio de 1813 el general José Félix Ribas, después de haber ganado, con ejército reducidísimo, la importante batalla de Los Horcones, se dirigía hacia Barquisimeto, entraba en la iglesia y colocaba su espada en el altar de N.ª S.ª de la Paz. El 12 de febrero de 1814, con la «visible protección de la Inmaculada», el ejército español era puesto en fuga.

En 1815, cuando los patriotas fueron puestos en gravísimas condiciones por las tropas del general español Pablo Murillo en la isla Margarita, el general venezolano Arismendi ordenó a sus hombres que iniciaran públicas procesiones a N.ª S.ª del Valle, Patrona de la isla.

4. *En el período de la República.* La devoción de V. a Nuestra Señora, particularmente a la Virgen de Coromoto, «celestial y principal Patrona de la República de V.», no sólo no ha venido jamás a menos, sino que se puede decir que en estos últimos años se ha renovado e intensificado.

Las imágenes coronadas son cinco: 1) N.ª S.ª del Socorro de Valencia (1910); 2) N.ª S.ª del Valle de Margarita (1911); 3) N.ª S.ª de Belén de S. Mateo (1927); 4) N.ª S.ª de Chi-

ququirá de Maracaibo (1942); 5) N.ª S.ª de Coromoto (1952), santuario mariano nacional.

A éstas podemos añadir: 1) N.ª S.ª de la Consolación de Táriba; 2) N.ª S.ª de Altigracia de Quibor; 3) N.ª S.ª de Copacabana de Guarenas; 4) N.ª S.ª de la Soledad en S. Francisco de Caracas; 5) N.ª S.ª de la Caridad en S. Sebastián; 6) N.ª S.ª de la Corteza de Acaigua; 7) N.ª S.ª del Rosario de Parate; 8) la Divina Pastora de Caracas; 9) N.ª S.ª de la Peña Admirable de Parapara; 10) N.ª S.ª de Chiququirá de Aregüe; 11) N.ª S.ª del Arayo de El Sombrero; 12) N.ª S.ª de la Consolación de Villa de Cura; 13) N.ª S.ª de Valvanera de El Tocuyo; 14) N.ª S.ª de la Zerpa de Sicoque; 15) N.ª S.ª del Espejo de Mérida; 16) N.ª S.ª de las Angustias de Cocorote; 17) N.ª S.ª de San Juan de Barquisimeto; 18) N.ª S.ª de Begoña de Naguamagua; 19) N.ª S.ª del Rosario de Curucay de Maracaibo; 20) N.ª S.ª de la Encarnación de Caucagua; 21) N.ª S.ª del Sagrado Corazón en la catedral de Caracas; 22) N.ª S.ª del Rosario de Real.

En 1910, con ocasión de la solemne coronación de N.ª S.ª del Socorro de Valencia, tuvo lugar en esta ciudad el primer Congreso Mariano Nacional. Otro Congreso Mariano Nacional se celebraba en 1927, con ocasión del IV Centenario de la fundación de Santa Ana de Corb, Congreso coronado con la consagración oficial de V. a María hecha por todos los obispos de la nación.

En 1952, a petición del episcopado venezolano, Pio XII declaraba a N.ª S.ª de Coromoto «celeste y principal Patrona de la República de V.» en su radiomensaje dirigido a los fieles de la nación.

BIBL.: IZQUERDO MARTÍ, F., *Tradiciones marianas en V.*, Caracas 1929; NECTARIO, M., *V. Mariana*, Montreuil-sous-Bois (Seine) 1930; BARUOLA, P., S. I., *La Sainte Vierge et le V.*, en *Du Manoir*, IV, Paris 1958, pp. 471-480.

VENTURA DE RÁULICA, JOAQUÍN. — Teatino, filósofo, orador, publicista, nacido en Palermo en 1792 y muerto en Versalles en 1861. Es autor de la obra *La Madre di Dio Madre degli uomini* (Roma 1841), que iniciaba el despertar mariológico del siglo

pasado. Fue General de su orden (1830-1833), Consultor de Ritos y por cuatro veces, al menos (entre 1841 y 1848), predicador de la cuaresma en la basílica vaticana (*Il tesoro nascosto*): La pasión de J. C., 2 vols., íd. 1841; *La scuola dei miracoli*, 3 vols., íd. 1843; *Omellie nelle parabole evangeliche*, 4 vols., íd. 1862. En 1839 publicaba *La Bellezza della Fede*, 3 vols., íd. 1839-1842. Habla también de María en la obra de Dándalo Tulio *Litanie della SS. Vergine* [ilustradas y acompañadas de meditaciones, precedidas de un tratado sobre el culto de María, escrito expresamente para esta edición por el P. Joaquín Ventura de Ráulica, Rossi, Génova 1860], Las obras completas constan de 31 vols., Milán-Venecia 1852-63; en 11 vols., Nápoles 1856-63; obras póstumas e inéditas, 3 vols., Venecia 1863.

BIBL.: MONTAZIO, F., G. V., Turín 1868; CULTREBA, P., *Della vita e delle opere del p. G. V.*, Palermo 1877; RASTOUL, A., *Le P. V.*, París 1906.

VIRGINIDAD DE MARÍA. — Es uno de los más singulares privilegios concedidos por Dios a María. Ella fue virgen durante toda su existencia terrena: antes del parto, en el parto y después del parto. Ella, y Ella sola, fue «entre las vírgenes, madre; entre las madres, virgen» (Teodoto de Ancira, *Homil. in S. Mariam Dei Genitricem*, PG 77, 1428).

I. *Virginidad antes del parto, o sea, al concebir a Jesús.* 1) *Errores.* Negaron la virginidad de Nuestra Señora antes del parto, es decir, la concepción virginal: a) algunos judíos y judaizantes de la segunda mitad del s. II (Cf. Orígenes, *Contra Celsum*, I, 32, PG 11, 722 ss.); b) algunos paganos, esto es, Celso (ibíd.) y Juliano el Apóstata (Cf. Newman, C. I., *Juliani imp. librorum contra Christianos quae supersunt*, Lipsiae 1880, p. 212); c) algunos cristianos antiguos y modernos (v. Roschini, G., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, II, Madrid 1955, p. 149).

2) *Pruebas.* a) El magisterio eclesiástico en más de 28 documentos (Cf. Roschini, G., *Mariologia*, III, pp. 315-318) afirma explícitamente dicha verdad, comenzando por el Símbolo Apostólico, en el que se dice claramente «que fue concebido del Espíritu San-

to» (Denzinger, 6); b) En la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento predice Isaías la concepción virginal de la madre del Mesías: «He aquí que la virgen grávida da a luz un hijo y lo llama Emmanuel» (Is. 7, 14). En el Nuevo Testamento se afirma el cumplimiento de este vaticinio, tanto de una manera negativa, o sea, excluyendo la intervención del hombre (Mt. 1, 32 ss.; Lc. 1, 26-38), como de una manera positiva, esto es, afirmando la intervención prodigiosa del Espíritu Santo (Lc. 1, 26-38); c) La tradición, desde los primeros siglos, es unánime, como ha reconocido Harnack (*Dogmengesch.*, I, ed. III, p. 96); d) La razón misma nos dice que era convenientísimo que Jesús naciese de una virgen. Santo Tomás nos da cuatro razones de conveniencia: *por parte del Padre*, que envía su Hijo al mundo: a fin de que la dignidad del Padre de semejante Hijo permaneciese incommunicable y no se convirtiese en privilegio de un hombre mortal; *por parte del Hijo enviado*: Él, en efecto, es el Verbo: y así como el verbo de la mente humana es concebido por la mente sin ninguna alteración de la misma, así el Verbo de la mente divina debía ser concebido por la Madre sin sombra de alteración...; *por parte de la humanidad de Cristo*: para evitar la deuda del pecado, que habría contraído de haber sido concebido de una manera común; y *por parte del fin de la encarnación*, que es el de hacernos hijos de Dios, cuya filiación no procede «de la carne o de la sangre» y cuyo ejemplar debía ser N. S. J. C., Hijo de Dios.

II. *Virginidad en el parto, o sea, en el acto de dar a luz a Jesús.* 1) *Errores.* Han negado dicha verdad: Tertuliano (s. III) en el libro «de carne Christi» (c. 23, 4-5, PL 2, 835d), Joviniano (s. IV), como nos lo atestigua S. Ambrosio (Ep. 8, PL 16, 1123) y algunos protestantes (v. Roschini, G., *La Madre de Dios...*, pp. 159-160).

2) *Pruebas.* a) El magisterio eclesiástico ha enseñado explícitamente el parto virginal de María en varios documentos, tales, por ejemplo, la carta dogmática «Lectis dilectionis tuae» de S. León M., donde se afirma que la Virgen «dio a luz a Cristo sin detrimento de su virginidad, lo mismo que sin

detrimento de su virginidad lo había concebido» (Denzinger, 144).

b) En la Sagrada Escritura es célebre el pasaje de Isaías: «He aquí que la virgen grávida da a luz un hijo y lo llama Emmanuel» (Is. 7, 14). El sentido de todo el contexto de la profecía es éste: «He aquí que una virgen, permaneciendo virgen, concebirá y dará a luz un hijo...» Este sentido del oráculo de Isaías está conforme con la interpretación auténtica dada por S. Mateo, el cual, después de haber referido el anuncio del ángel a S. José, inmediatamente añade: «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había anunciado por el profeta que dice: "He aquí que una virgen, etc."» (Mt. 1, 22-24).

S. Lucas hace suponer que María había conservado la integridad virginal en el acto mismo del nacimiento del Salvador: «Estando allí (en Belén) se cumplieron los días de su parto, y dio a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón» (Lc. 2, 6-7).

c) La tradición, desde S. Ignacio hasta Clemente de Alejandría, hasta Orígenes, etc., es unánime en reconocer dicha verdad (ver Roschini, G., *La Madre de Dios...*, páginas 161-165).

d) La razón demuestra la conveniencia del parto virginal en lo que a Cristo se refiere, el cual, así como ha nacido en la eternidad, sin la corrupción del Padre, así era conveniente que naciese en el tiempo, sin corrupción de la madre; tanto más cuanto que venía a quitar la corrupción del pecado, y era conveniente que también honrase a la madre de dicha manera (Cf. S. Th., III, q. 28, a. 2). Esto se explica con el milagro de la compenetración de los cuerpos: Jesús salió de María lo mismo que salió del sepulcro cerrado.

III. *Virginidad después del parto, o sea, después del nacimiento de Jesús, durante todo el resto de la vida.* 1) *Errores.* No han faltado, tanto en Oriente como en Occidente, desde los primeros siglos del cristianismo, herejes que han negado semejante verdad. Entre tantos, se distinguieron Elvidio (Cf. S. Jerónimo, *De perpetua virgi-*

nitae Mariae adversus Helvidium, PL 23, 183-206), Joviniano (Cf. S. Jerónimo, *Adversus Jovinianum*, PL 23, 211-338), los protestantes y racionalistas (Cf. Roschini, G., *La Madre de Dios...*, pp. 165-166).

2) *Pruebas.* a) El magisterio eclesiástico ha enseñado explícitamente, en varios documentos, esta verdad, como, por ej., en la carta «Accepi litteras vestras» del papa Siricio (Denzinger, 91), en el can. 3 del concilio lateranense bajo Martín I (ibíd., 256, etc.).

b) *En la Sagrada Escritura.* La respuesta que María dio al ángel nos muestra suficientemente que Ella permaneció virgen durante toda su vida: «¿Cómo podrá ser esto —preguntó Ella—, pues yo no conozco varón?» Y si se piensa que también S. José fue puesto al corriente de este sublime misterio, es natural y lógico pensar que de ninguna manera desearía él salir de aquella reserva, que procedía exclusivamente de un sentimiento de veneración, y que desde un principio había sentido respecto de Aquella que no sólo era su esposa, sino también esposa del Altísimo.

c) La tradición cristiana ha profesado siempre esta verdad, desde S. Ireneo hasta Orígenes, hasta S. Efrén, etc. (Cf. Roschini, G., *La Madre de Dios...*, pp. 168-170).

d) La razón propone varios motivos de conveniencia, tomados: a) de la perfección de Cristo, el cual, siendo el Unigénito del Padre, era conveniente que fuese también el unigénito de la madre; b) de la dignidad del Espíritu Santo, del cual el seno purísimo de la Virgen fue un verdadero sagrario en el que Él formó el cuerpo de Cristo; c) de la santidad de la Virgen misma, la cual se habría mostrado ingratísima renunciando a una virginidad conservada en Ella milagrosamente.

IV. *Objeciones.* Muchos son los ataques de los antiguos herejes, repetidos después por los protestantes, contra la virginidad de María.

Objetan, ante todo, las palabras de S. Mateo: «José no la conoció hasta que dio a luz un hijo primogénito.» Ese hasta que y la palabra primogénito —dicen— son dos argumentos que comprueban que María no fue siempre virgen. En cuanto al hasta que,

S. Jerónimo observa que expresiones semejantes en la Biblia no siempre suponen cambio de acción para el futuro.

En lo que a la palabra «primogénito» se refiere, no olvidemos que lo mismo expresa un *primer hijo* seguido de otros, que un *hijo único*. En la Biblia, además, la palabra «primogénito» era una expresión «legal y honorífica». Por otra parte, la Sagrada Escritura está llena de casos en los que primogénito equivale a unigénito. Esta objeción ha recibido últimamente un duro golpe con el feliz hallazgo de una inscripción funeraria egipcia que se remonta al año 5.º después de Cristo (25.º de Agosto). Se trata de un epitafio puesto sobre la tumba de una joven madre, muerta inmediatamente después de su primer parto, en el que se dice que «dio a luz a su primogénito». «La suerte —así dice el epitafio— me condujo al fin de la vida por el dolor del parto del hijo primogénito» (Cf. Edgar, C. C., *More tombe-stones from Tell et Yahoudich*, «Annales des Antiquités d'Égypte», 22 [1922] pp. 7-16; Cf. «Biblica», 11 [1930] pp. 373-390). Así, pues, a un hijo «único» se le llama «primogénito»: es precisamente el caso de Cristo.

Se objeta, además, que el evangelio, al menos en una docena de textos, enumera «hermanos» de Jesús. Pero los que en el evangelio son llamados hermanos de Jesús no son sino «primos». En la lengua hebrea, en efecto, la palabra «hermano» se toma en sentido lato. A finales del s. IV, a los que negaban la perpetua virginidad de María, S. Epifanio podía lanzar este reto: «¿Quién osó jamás pronunciar el nombre de María sin añadir a él el apelativo de Virgen en caso de ser preguntado?» (*Adv. haeres.*, 78, 6, PG 42, 705-708).

BIBL.: VOSTRÉ, J. O. P., *De conceptione virginali Jesu Christi*, Roma 1933; MICHEL, A., *A quel moment la Sainte Vierge émit-elle son vœu de virginité?*, en «*Ami du Clergé*», 59 (1949) pp. 289-293; PEINADOR, M., C. M. F., *Et non cognoscebat eum donec peperit filium suum primogenitum*, en «*Est. Bibl.*», 8 (1949) pp. 355-363; FEVRIN, H., *Le mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie*, 1951; DANIEL, G. A., *Did St. Paul know the Tradition about Virgin-Birth?*, en «*Studia theol.*», 4 (1951) pp. 94-101; BALAGUÉ, M., *La virginidad de María*, en «*Cult. bñl.*», 11 (1954) pp. 281-292; CARROL, E. R., O. C., *Our Lady's Virginity apost partum*, en «*Marian Studies*», VII, pp. 69-102; DENIS, L., S. J., *La virginité perpétuelle de Marie*, en «*Rev. clergé afr.*», 9 (1954) páginas 241-249; DONNELLY, Ph., S. J., *The perpetual*

Virginity of the Mother of God, en Carol, «*Mariology*», II, pp. 228-296; ID., *Our Lady's Virginity «Ante partum»*, en «*Marian Studies*», VII, pp. 13-42; OWENS, G., C. SS. R., *Our Lady's virginity in the Birth of Jesus*, ibid., pp. 43-68; SANCHEO, A. M., *La virginidad de María Madre de Dios. Estudio histórico-teológico del dogma*, Madrid 1955; FLANEGAN, N., O. S. M., *Our Lady's Vow of Virginity*, en Carol, «*Mariology*», II, pp. 103-121; DETTLOFF, W., O. F. M., *Virgo-Mater. Kirchenväter und moderne Biologie zur jungfräulichen Mutterschaft Mariens*, en «*Wissenschaft für Katholische Theologie*», 20 (1957) pp. 221-226; FULLER, R. H., *The Virgin Birth. Historical factor Kerygmatic truth?*, en «*Biblical Research*», 1957, páginas 1-8; GALOT, J., S. J., *Vierge entre les vierges*, en «*Nouv. Rev. Théol.*», 79 (1957) pp. 463-477; GUY, H. A., *The Virgin Birth in St. Luke*, en «*Exp. Tim.*», 68 (1956-1957) pp. 157-158; LANDUCCI, P. C., *I motivi della verginità in Maria Immacolata*, en «*Rev. asc. mist.*», 2 (1957) pp. 74-76; MAESTU OJANGUREN, A., O. F. M., *De voto virginitatis B. V. Mariae*, en «*Alma Socia Christi*», XI, pp. 115-145.

VIRTUDES DE MARÍA. — María tuvo todas las virtudes convenientes a su condición. Vamos a considerar: I, las virtudes teologales; II, las cardinales.

I. *Las virtudes teologales:* 1) *La fe.* La excelencia de la fe de la Virgen está elocuentemente atestiguada por la Sagrada Escritura y por los padres. En el IV Evangelio, Isabel, divinamente inspirada, se congratula con María, su pariente, por su fe: «Dichosa tú que has creído —le dice—, pues se cumplirá lo que te ha dicho el Señor» (Lc. 1, 45). Los padres de la Iglesia reconocen en la fe de María el principio de su maternidad y de su grandeza. Admiten como axioma que: «*fide concepit, fide peperit*: por la fe lo concibió y por la fe lo dio al mundo» (S. Agustín, *Enchiridion*, M., PL 40, 240). Y para dar mayor realce a la fe de María, la ponen en oposición con la incredulidad de Eva. Del relato de la anunciación se echa de ver que la fe de María fue: una fe *virginal*, una adhesión cándida, prontísima y plenísima a la palabra de Dios, segura de la realización de la misma, por sola virtud divina; una fe *prudente* que desea comprender el significado pleno de la palabra divina; una fe *triumfadora* de todas las pruebas a las que será sometida, especialmente en el tiempo de la pasión de su divino Hijo. Es sentencia bastante común que, durante la pasión y muerte de Cristo, la fe en la divinidad de Cristo permaneció en sola la Virgen, de suerte que entonces Ella sola fue la Iglesia. Esta sentencia, que se halla, por primera vez, en Odón de Ourscamp († 1171), en las *Questiones* escritas

hacia 1160 (II, 56, en Pitra, J. B., *Anacleta novissima spicilegii Solesmensis*, t. II, typis Tuscolanis, 1878, p. 53), en la Edad Media se hizo común (v. Binder, C., *Tesis, in Passione Domini fidem Ecclesiae in Beatissima Virgine sola remansisse, iuxta doctrinam Medii Aevii et recentioris aetatis*, en «*Maria et Ecclesia*», 3 [1959] pp. 368-488).

2) *La esperanza* de María. Lo mismo que la fe, fue grande también la esperanza en María. En medio de las mayores pruebas y dificultades se abandonó completamente en las manos de Dios, confiando en Él. Cuando estaba para convertirse en madre de Dios, S. José, ignorante del sublime misterio que se había cumplido en Ella, lleno de angustia, estuvo a punto de abandonarla. Y María se abandonó en Dios y guardó silencio. No fue vana su confianza. Estando ya próxima a convertirse en madre, dio una prueba luminosa de confianza en Dios emprendiendo generosamente el largo y fatigoso viaje desde Nazaret a Belén, y refugiándose en un establo para dar a luz al Hijo de Dios. Se ve desprovista de medios humanos, pero no dudó en lo más mínimo de la ayuda divina que no tardó en llegar. Dio prueba de heroica esperanza cuando partió para Egipto durante la noche, aventurándose sin recursos a un larguísimo y peligrosísimo viaje. Dio prueba de heroica esperanza en las bodas de Caná, cuando, pese a la respuesta aparentemente negativa de Jesús, ordenó sin más a los servidores que hiciesen cuanto Él les mandase. Ni el amontonarse de las más fieras contradicciones sobre su cabeza, ni el desencadenarse de las más furiosas tempestades fueron capaces de arrebatar a la Virgen aquella celestial tranquilidad, aquel santo abandono que le procuraba su confianza en la ayuda de Dios. Puede decirse que Ella esperó aún «contra toda esperanza» (*Rom.* 4, 18).

3) *La caridad* de María. La caridad de María para con Dios es un abismo inexplicable. Ella fue la Reina del amor (S. Francisco de Sales).

El precepto de amar a Dios «con todo el corazón» sólo por Ella fue perfectamente cumplido. El amor divino —dice S. Bernar-

do— de tal manera hirió y traspasó el alma de María, que no quedó parte alguna que no fuese herida de amor (Serm. 29 in Cant.). Su caridad sobrepasó la de todos los ángeles y santos juntos. En efecto, todos los ángeles y santos han amado y aman a Jesús como *siervos*; María, en cambio, lo ha amado y lo ama como *madre*. El amor, además, es proporcionado a la pureza: donde hay más pureza hay más caridad. Y nadie fue más puro que la Virgen. Ella y sólo Ella amó a Dios desde el primer instante de su existencia. Ella y sólo Ella lo amó continua, actualmente, cumpliendo su voluntad en todo del modo más perfecto, aun a costa de los más grandes sacrificios.

El amor para con Dios y para con el prójimo se nos impone con el mismo precepto, porque son dos amores indivisibles: el que ama a Dios ama también al prójimo. Como nadie ha amado a Dios más que María, así tampoco ha amado nadie más que Ella al prójimo. Algunas pruebas de este su amor las tenemos en la visita a Santa Isabel y en las bodas de Caná. Pero donde resplandeció como un sol todo su intenso amor a los hombres fue en el Calvario. Ella amó tanto a los hombres, que llegó hasta sacrificar generosamente a su propio Hijo unigénito.

II. *Las virtudes cardinales de María.* La Virgen ejerció en el grado más perfecto no sólo las virtudes teologales, sino también las virtudes morales. Éstas son muchísimas, pero se pueden reducir todas a las cuatro virtudes cardinales, a saber: la *prudencia*, la *justicia*, la *fortaleza* y la *templanza*. Son llamadas *cardinales* porque son como cuatro quicios sobre los que se apoyan todas las otras virtudes.

1) *La prudencia* de María. Ella fue la «Virgen prudentísima»: prudentísima en el fin que se propuso de agradar en todo a Dios, de servirlo y amarlo con toda la capacidad de su corazón; prudentísima en los medios por Ella adoptados, elegidos con madurez, circunspección y consejo. ¡Con qué solicitud, por ej. en el momento de la anunciación, indagó María cuáles serían las disposiciones del cielo sobre Ella y, una vez conocidas, con cuánta docilidad las puso

en práctica! Y así hizo en todo el curso de su vida. Ella no sólo fue una «de las bienaventuradas vírgenes prudentes», sino que fue también «la primera y la de más brillante lámpara» (Petrarca).

2) También la *justicia* adornó de un modo singularísimo el alma de María. El profundo sentido de justicia que en Ella reinaba se reveló en toda su manera de proceder, dando escrupulosamente a todos lo que les pertenecía. A la justicia, entendida en el sentido más estricto de la palabra, van unidas otras virtudes y especialmente la de *religión* y la *obediencia*. Ambas se hallaron en grado excelentísimo en María. En Ella se halló la virtud de *religión*, puesto que desde el primero hasta el último instante de su vida terrena rindió siempre a Dios, con corazón generoso y del modo más perfecto posible a una criatura, la adoración y el homenaje que le son debidos: el homenaje de sus pensamientos, de sus afectos, de sus obras, el homenaje de sí misma, toda entera. En Ella se halló de un modo excelentísimo la virtud de la *obediencia*, puesto que Ella fue siempre, en toda circunstancia, la «esclava del Señor: *ancilla Domini*».

3) La *fortaleza de María*. Una de las aureolas que vivamente resplandecen en la cabeza de María es la de la fortaleza. Ella fue verdaderamente la *mujer fuerte*, tan elogiada por Salomón. La fortaleza cristiana nace, crece y vive en medio de los dolores y de los mayores peligros. Dos son sus principales actos: el *emprender* y el *soportar* cosas arduas, difíciles. Dos son sus más grandes enemigos: el *temor* y la *audacia* (S. Theol., II-II, q. 123, a. 6, ad 1). La fortaleza de María fue única en el mundo. Un amor intensísimo, generosísimo para la gloria de Dios y para la eterna salvación del hombre la movió a *emprender*, a abrazar con el mayor entusiasmo una vida llena de indescriptibles angustias, y a *soportar*, no sólo con paciencia, sino incluso con gozo, esas mismas amarguras.

4. La *templanza de María*. La templanza modera los placeres del gusto y del tacto: el placer del gusto es moderado por la *sobriedad*, y el del tacto, por la *castidad*.

Y tanto la una como la otra de estas virtudes las tuvo María; pues no habiendo contraído el pecado original, y no teniendo el fomes de la concupiscencia, no experimentó en sí misma aquel atractivo por los deleites sensibles, que es la triste herencia de los pobres hijos de Adán. Ella practicó en sumo grado la sobriedad, porque no gustó nunca sino sólo aquello que era necesario para sostenerla en la vida.

Del mismo modo, María practicó la castidad en sumo grado y en su forma más elevada: la virginal. En Ella encontró el Esposo divino todas sus complacencias.

BIBL.: HOLSTEIN, S. J., *Les vertus de Marie*, en «La Sainteté de la Mère de Dieu», París, Téqui 1951, pp. 75-82; BERROUARD, A. M., O. P., *La foi de Sainte Marie - Marie modèle et éducatrice de notre foi*, en «Lumière et vie», n. 16, 1954, pp. 19-34; MARIANUS, *L'obediencia di Maria SS.*, en «Vita Crist.», 25 (1954) pp. 330-336; O'CONNOR, E., C. S. C., *The Faith of Abraham and the Faith of the Virgin Mary*, en «Am. eccl. rev.», 132 (1935) pp. 232-238.

VISCHEL, NICOLÁS. — Cisterciense de Heiligenkreuz (1230-1320), autor de *Imago B. M. V.*, en 12 libros, Augsburgo 1500, ms. 35 de Heiligenkreuz.

VISITACIÓN. — Con este término se ha solido significar la visita hecha por María a su prima Santa Isabel, esposa de Zacarías y madre del Bautista.

I. *La V. en el evangelio*. En la narración que hace S. Lucas (Lc. 1, 39-56) se pueden distinguir tres etapas: el viaje, el encuentro y la estancia.

1. *El viaje*. 1) «En aquellos mismos días...», es decir, en uno de los días que siguieron a la anunciación (v.). El viaje, por consiguiente, no fue en el mismo «día» de la anunciación, sino «en aquellos mismos días», o sea, algunos días después. No se sabe si lo emprendió sola o acompañada.

2) «María se puso en camino...», o sea, emprendió un viaje. Lo que la movió a dejar la serena y tranquila paz de la humilde casita de Nazaret para emprender aquel largo y fastidioso viaje fue, sin duda, un misterio de humildad y de caridad: congratularse con su prima por la singular gracia recibida de Dios y prestarle sus devotos servicios. 3) «Y fue con presteza...» Esta presteza que, a primera vista, parece contrastar con la fisonomía moral de la Virgen,

era determinada por la caridad, la cual daba alas a sus pies. 4) «Fue... a la región montañosa.» Esta región se alzaba al sur de Jerusalén y alcanzaba su punto culminante hacia Hebrón. «En una ciudad de Judea»: esta ciudad —según la opinión de más crédito— es Ain-Karim o San Juan de la Montaña (Cf. Bagatti, B., *Il Santuario della Visitazione ad Ain-Karim* [Montana Judaea], Jerusalén 1948; Oliván, A., *María nella sua terra*, Milán 1948, pp. 55-63).

2. *El encuentro*. 1) «Entró en la casa de Zacarías...»: el encuentro tuvo lugar, por tanto, en casa, en el lugar donde más tarde se levantó la iglesia de la V. 2) «...Y saludó a Isabel...» Nótese la humildad de María. Es Ella, la reina, la que saluda la primera; es la madre de Dios la que saluda la primera a la madre de un hombre. La fórmula que se usaba para el saludo era ésta: «Schalom lack» (= «¡La paz sea contigo!»). 3) «Y sucedió que...»: es una manera de decir que prepara la revelación de una cosa sublime para despertar la atención del lector. La voz de María fue el vehículo de todas las gracias que el Verbo Encarnado, viviente físicamente en María, y por María, derramaría sobre aquella familia, o sea, la plenitud del Espíritu Santo en Isabel (la cual conoció la divina maternidad de María) y la santificación del Bautista. 4) «...Y María dijo: "Magnificat..."» (v. *Magnificat*).

3. *La estancia*. 1) «Permaneció con ella cerca de tres meses»: probablemente hasta el nacimiento del Bautista. Aquellos tres meses fueron para Isabel y para su familia de incalculable fortuna. 2) «Y se volvió a su casa», es decir, a Nazaret, después de haber participado en el gozo de los parientes por el nacimiento del Precursor.

II. *La V. en la teología*. No pocos teólogos han visto en la V. un caso típico de la causalidad física instrumental de María en la santificación del Bautista, dado que tuvo lugar mediante «la voz» de María (Cf. Roschini, G., *De natura influxus B. M. Virginis in applicatione Redemptionis*, en «María et Ecclesia», II, pp. 261-266; v. también «*Mediación de María*»).

III. *La V. en la liturgia*. El episodio de la V. entró por primera vez en la liturgia

en el s. VI, celebrándose entonces en el viernes de las temporadas de adviento, como preparación a Navidad (Cf. Klauser, Th., *Das römische Capitulare Evangeliorum*, I, Münster en W. 1935).

En la iglesia griega, a partir del emperador Marciano (450-57), se celebraba el 2 de julio una fiesta mariana (¿de la deposición, del velo, del escapulario de María?) no bien precisada (Cf. Löw, en «Enc. Catt.», XII, col. 1500). En Occidente, S. Buenaventura, en el Capítulo General de Pisa de 1263, hacía introducir en toda la orden de los Menores la fiesta de la V. en fecha del 2 de julio.

Juan Jenstein (1388-96), arzobispo de Praga, fijó dicha fiesta para el 28 de abril y compuso para ella un oficio versificado. Urbano II, en 1389, deliberó sobre la extensión de la fiesta de la V. a toda la Iglesia en el 2 de julio, e hizo también preparar por medio del cardenal Adán Easton un oficio rimado. Pero murió antes de que se publicasen los relativos documentos, por lo que su deseo lo realizó su sucesor Bonifacio IX el 9 de noviembre de 1389, con la bula «*Superni benignitas conditoris*» (Bull. Rom., ed. Turín, IV, pp. 602-604). En el concilio de Florencia, la fiesta de la V. era acogida por los patriarcados sirio, maronita y copto. S. Pío V abolió en su reforma los diferentes oficios y misas en uso para esta fiesta en varios lugares, y adoptó, «mutatis mutandis», el oficio de la Natividad de María. Clemente VIII, en 1602, daba al oficio de la V. la forma que tiene actualmente. Pío IX, en memoria del cese de la república romana, acaecido el 2 de julio de 1849, por un decreto del 3 de mayo de 1850, elevaba la fiesta de la V. a rito doble de II clase, rito que ha conservado hasta nuestros días.

BIBL.: NILLES, N., *Kalend. utriusque Ecclesiae Orient. et Occ.*, 2 vols., Innsbruck 1896, passim; CAMPANA, E., *María nel culto cattolico*, I, Turín 1933, pp. 278-88.

IV. *La V. en la iconografía*. La más antigua representación de la V. se remonta al s. VI y se halla en una piecica de marfil del trono del obispo Maximiano de Ravena. No figura allí todavía el tradicional abrazo de María a Isabel. Esto se halla por primera

vez (que sepamos) en una miniatura del s. XI conservada en la Biblioteca Nacional de París. En el candelero de la catedral de Gaeta, del s. XII, a la escena de la V. asiste un ángel. Posteriormente se añaden dos doncellas, una a las espaldas de María y otra a las de Isabel. Esta representación se encuentra por primera vez en los esmaltes del altar portátil de Elisberto, entre 1150 y 1160. En 1300 se representa solamente a la doncella que sigue a la Virgen, como, por ej., en la V. de Andrés de Pontedera, de Tadeo Gaddi, etc. En la época del Renacimiento se comenzó a representar a Santa Isabel arrodillada delante de María (por ej., Della Robbia, Ghirlandaio, etc.). Hacia 1500, las dos tradicionales doncellas son sustituidas por un festivo cortejo (por ej., Ghirlandaio en la capilla mayor de Santa María Novella en Florencia). Pinturicchio (un fresco del departamento Borja, de 1497) representa a la Virgen acompañada de S. José. Algunas veces se representa también Zacarías. En el lienzo de Víctor Carpaccio (en el Museo de Venecia) la escena de la V. se desarrolla en una plaza. Baldung Grien, en el altar de Friburgo, a los pies de las dos madres representa dos perritos (símbolo de la fecundidad) jugando.

BIBL.: WEHR, W., en «Enc. Catt.», XII, col. 1501-1502.

VOLPE, ANGELO. — Insigne teólogo escotista del s. XVIII, nacido en Montepeloso (hoy Irsinia) hacia 1590. Ingresó de muy joven en el orden de los Menores Conventuales. Completó sus estudios en Roma, en el «Colegio de S. Buenaventura», instituido por Sixto V. Fue, por tres años, profesor de teología en Asís, después Regente del Estudio General de S. Lorenzo Mayor de Nápoles, donde murió el 19 de marzo de 1647. Publicó un amplio comentario en forma de *Suma* (el primero en cuanto a esto) a los «libros de las sentencias» de Escoto, que quedó incompleto por la muerte del autor. Tiene por título: *Sacrae Theologiae — Summa — Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilissimi — Et Commentaria — quibus eius doctrina elucidatur, comprobatur, defenditur — Opus ex eiusdem Doctoris con-*

textu industriose non minus, — quam fideliter excerptum, et a nemine usquemodo typis traditum. — Ord. Min. Convent. Authore, — et Neapoli in Collegio D. Laurentii Regente.

V. reserva en su teología un puesto de honor a la «Mariología». Ésta ocupa una buena parte del t. III de la IV parte (pp. 266-514), con el título de *Disputationes magis scholasticae de Maria vera Christi Parente* y comprende 15 *Disputationes* distintas en 88 artículos y expuestas en 248 páginas. Más que un orden sistemático, V. sigue el cronológico, hablando: 1) de la predestinación (Disp. 71, artículo 7, pp. 266-293); 2) de la Inmaculada Concepción (Disp. 72, art. 11, pp. 293-328); 3) de la Natividad de María (Disp. 73, art. 6, páginas 328-346); 4) Presentación de María en el templo (Disp. 74, art. 3, pp. 346-355); 5) Desposorio (Disp. 75, art. 5, pp. 355-366); 6) Virginitad (Disp. 76, art. 4, pp. 366-376); 7) Anunciación (Disp. 77, art. 9, pp. 376-407); 8) Ciencia natural de María (Disp. 78, art. 7, pp. 407-428); 9) Ciencia infusa de María (Disp. 79, art. 6, pp. 428-446); 10) Ciencia bienaventurada de María (Disp. 80, art. 6, pp. 446-461); 11) Visitación (Disp. 81, art. 4, pp. 461-469); 12) Parto de María (Disp. 82, art. 5, pp. 469-479); 13) Purificación (Disp. 83, art. 4, pp. 480-490); 14) Muerte y resurrección de María (Disp. 84, art. 5, pp. 490-502); 15) Asunción y coronación de María (Disp. 85, art. 5, pp. 502-514).

Toda la obra fue puesta en el Índice: de un modo absoluto para nueve volúmenes, y entre ellos el de la mariología; de un modo condicionado («donec corrigatur») para los otros tres volúmenes, debido a su actitud antiomista y a sus opiniones demasiado avanzadas.

BIBL.: DI FONZO, L., O. F. M. Conv., *La Meditazione universale di Maria in un Trattato Mariologico del P. A. V., O. F. M. Conv., grande teologo scottista del Seicento*, en «Miscell. Franc.», 41 (1941) páginas 175-226; CONTI, G., O. F. M. Conv., *L'Assunzione di Maria nell'opera mariologica del P. M. A. V., O. F. M. Conv.*, ibid., 46 (1926) pp. 105-123; GALUS, T., S. J., *Reconciliatio privilegii immortalitatis cum facto mortis apud A. V. († 1647)*, en «Divus Thomas» (Plac.), 53 (1950) pp. 466-473; DI MONDA, A., O. F. M. Conv., *L'Immacolata nell'opera mariologica dello scottista A. V., O. F. M. Conv.*, en «Virgo Immacolata», VII, 2, pp. 242-273.

W

WACE. — Poeta anglonormando, muerto hacia 1180. Dejó un poema sobre la concepción de María, al cual, las más de las veces, va unido un pequeño poema sobre la asunción con el título *Trespasement de Notre-Dame* (editado por Mayer, P., *Notice du ms. de l'Arsenal 5201*, en «Romania», 16 [1887] pp. 53-56). Es un defensor de la asunción.

BIBL.: MAROCCO, G., S. D. B., *Nuovi documenti sull'Assunzione nel Medio Evo Latino*, en «Marianum», 12 (1950) p. 429.

WADDING, LUCAS, O. F. M. — Nació en Waterford (Irlanda) en 1588. A los 16 años vestía el hábito seráfico en Matozinhos (Oporto). Estudió en Leiria, en Lisboa y en Coimbra, donde fue discípulo de Suárez. Ordenado de sacerdote en 1613, después de haber ejercido durante algunos años una intensa actividad pastoral, se dedicó a la enseñanza y obtuvo la cátedra de teología en Salamanca. En 1619 acompañaba a Roma al P. Antonio Trejo, O. F. M., obispo de Cartagena, embajador extraordinario de Felipe III de España para solicitar de la Santa Sede la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. En Roma trabajó mucho para recoger una vasta documentación en favor de la Inmaculada (*Presbeia*, sive Legatio Philippi III et IV... ad SS. DD. NN. Paulum PP. et Gregorium XV de definienda controversia Immaculatae Conceptionis B. Virginis Mariae per D. Fr. Antonium a Trejo... descripta et concinnata per P. Fr. Lucam Waddingum, Lovanii 1624). Dio comienzo, además, en S. Pedro de Montorio, a la obra gigantesca de los *Annales* de los Frailes Menores. En 1625 fundaba, para sus compatriotas franciscanos, mien-

tras escribía la obra *De mente SS. Patrum circa immunitatem Virginis a peccato originali*, el Colegio de S. Isidoro, donde murió el 18 de noviembre de 1654, a los 69 años.

Colaboró activamente en la campaña immaculista que fue coronada con la bula *Sollicitudo* (Cf. «Miscell. Comillas», 24 [1955] pp. 48 ss.). W. publicó tres estudios sobre la Inmaculada: 1) *De morte B. Mariae Virginis: Immaculatae Conceptioni B. V. M. non adversari eius mortem corporalem*, Roma 1655 (sostiene que la muerte, en María Santísima, fue «poenalitas naturae... non poenalitas culpa» (pp. 143-144); 2) *De redemptione Deiparae semper Virginis*, Roma 1656 (admite que María pecó en Adán y tuvo el «débito próximo» de incurrir en el pecado original); 3) *De Baptismo B. M. V.*, Roma 1656, 221 pp. Marracci, amigo de W., menciona otro tratado suyo: *Tractatus de scandalis exortis in controversia Conceptionis*, y Casolini, la obra (acaso manuscrita) *De Mente Scoti in controversia Conceptionis* (v. bibl., p. 45).

BIBL.: CASOLINI, F., L. W. *l'annalista del Francescani*, Milán 1939; STERNON, D., A. A., *L'Annaliste L. W.*, O. F. M. (1957), en «Eph. Mar.», 8 (1958) pp. 291-308.

WALAFRIDO ESTRABÓN. — A. W. E. (808-849) ha sido atribuida la *Expositio quatuor evangeliorum* (PL 114, 861b-916b): sobre María y la Iglesia, en *Joan.* 21, col. 916a = PL 30, 588d (2.ª ed. 605c). Pertenece a un autor quizá de origen irlandés, del s. VII-VIII.

WALTER, DANIEL. — Monje cisterciense, compañero del B. Aelredo, autor del *De Conceptione Mariae, De virginitate Mariae*

y de la *Expositio super Missus est* (Cf. «Collect. O. C. R.», 1938, pp. 9 ss.).

WARDA, JORGE. — Es un clérigo (probablemente sacerdote) del s. XIII, oriundo de Arbela, llamado Giwargis (= Jorge). Sus contemporáneos, para expresar su admiración por sus dotes literarias, le añadieron el apelativo de Warda (= Rosa). El llamado *Libro de W.* ha sido parcialmente publicado por H. Hilgenfeld (*Ausgewählte Gesänge des G. W. von Arbel*, Leipzig 1904). Es «el himnógrafo de Nuestra Señora». En uno de sus himnos W. saluda en María a «la que ha dado a luz al Señor de todo», a la única que puede interceder eficazmente ante Él por nosotros miserables y por nuestra salvación.

BIBL.: MONTERDE, P. S. J., *Une invocation au Cœur de Jésus dans le libre de W.*, en «Anal. Boll.», 68 (1950) pp. 305-309; S. AS-SAIG, *L'hymnographie de la Vierge. G. W.* (en árabe), an-Nagm, XIV (1954) pp. 193-201; BACHI, P. H., *Marie dans la doctrine de G. W. d'après les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Vaticane. Etude historico-dogmatique* (Tesis escrita taquígraficamente para el doctorado en Teología presentada a la Fac. Teol. de la Univer. de Propaganda Fide, Roma 1957, 3 t., 850 pp.).

WINDENFELD, ADÁN. — Nació en Colonia en 1618 y allí murió en 1698. Fue jurisconsulto, autor de diversas obras de controversia contra luteranos y calvinistas. «Todos los que me conocen —así escribe

en su «Carta apologética»— pueden atestiguar que, con la ayuda de Dios, soy y he sido un sincero hijo de la Iglesia Romana, un discípulo asiduo de la fe católica y, por tanto, no fui un «convertido», como han escrito algunos» (Cf. Hoffer, P., *La dévotion...*, p. 189, v. bibl.). Esto no obstante, a finales de noviembre de 1673 publicaba en Gand un opúsculo de 16 páginas con el título: *Monita salutaria B. Mariae Virginis ad cultores suos indiscretos*, en el cual exageraba de una manera extraña los abusos de la devoción mariana, suscitando una polémica muy acalorada entre los católicos; algunos se declararon favorables, pero la inmensa mayoría se pusieron en contra. En el espacio de un solo año fueron publicados unos 50 escritos para refutarlo. Los *Monita* fueron al fin puestos en el Índice de libros prohibidos en 1676. En ellos, efectivamente, se rebajaba la dignidad de María, se ponía en duda su supereminente perfección y se disminuía su oficio de mediadora universal.

BIBL.: DILLENSCHNEIDER, CL. C. SS. R., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme*, Friburgo 1931, 1, pp. 33-43; HOFFER, P., *La dévotion à Marie au déclin du XVII^e siècle. Autour du jansénisme et des «Avis Salutaires de la B. V. Marie à ses Dévots indiscrets»*, Paris 1938; BARON, H. M., S. J., *Jean Crasset (1618-1692), le jansénisme et la dévotion à la Sainte Vierge*, en «Bull. Soc. Franc. Et. Mar.», 1938, pp. 137-184; AUBRON, P., S. J., en «Rech. Sc. rel.», 19 (1939) pp. 249-255.

ZAMORA, LORENZO DE. — Monje cisterciense de Huerta, muerto en 1614. Es autor del tratado *De las alabanzas y prerrogativas de Nuestra Señora* (Barcelona 1614, en folio); traducción latina (ibid., 1629). Escribió también el *De la huida a Egipto de N.^a S.^a* (Alcalá, en 4.^o, 1609).

ZAMORO, JUAN MARÍA. — Teólogo capuchino, nacido en Udine en 1579 y muerto en Verona en 1649. Ingresó en la orden en Bassano el 8 de septiembre de 1598 y fue ordenado de sacerdote en 1605. Después de haber enseñado durante muchos años filosofía y teología, en 1626 publicaba en Venecia sus *Disputationes theologiae de Deo uno et trino*, con tendencias marcadamente escotistas. Tres años más tarde publicaba un valioso tratado mariológico con el título: *De eminentissima Deiparae Virginis perfectione*, Venecia. 1629, que suscitó vivas polémicas en el campo maculista, especialmente porque eximía a Nuestra Señora del «débito próximo» de contraer el pecado original, por lo cual la obra fue puesta en el Índice el 9 de mayo de 1636, y en él permaneció hasta la revisión hecha por orden de León XIII en 1900.

La obra entera debería constar de siete libros, pero sólo consiguió componer y publicar los tres primeros. En el primero pone los fundamentos de toda la obra y trata, en general, «de la suma perfección de María». En el segundo trata «de la predestinación, de las profecías, de la estirpe, de los parientes, de la concepción, de las perfecciones del alma y del cuerpo y de varios otros privilegios concedidos a la Virgen desde el primer instante de su concepción». En el

Z

tercer libro describe «la vida de María desde el nacimiento hasta el desposorio». En los otros cuatro libros (inéditos) trata de la anunciación angélica y de la concepción del Verbo divino, de la Visitación, de la Purificación después del parto, de la huida a Egipto, de su felicísimo tránsito, de la resurrección, de la gloria, de la asunción y de la coronación.

Dejó también, inédito, el *De Immaculata B. M. V. Conceptione, tractatus quinque*.

BIBL.: ARCANFELUS A ROC, O. F. M. Cap., J. M. Z. *ab Udine, praefatus mariologus*, en «Collect. Franc.», 16 (1945) pp. 117-63; 16-17 (1946-47) pp. 125-85; 19 (1949) pp. 143-223 (bibl. y textos inéditos).

ZENÓN (S.) DE VERONA. — Nació en África, en la Mauritania, y allí terminó los estudios de retórica. La tradición de la iglesia de Verona señala a S. Z. el octavo puesto en la serie de sus obispos. Se admite generalmente que vivió en la segunda mitad del s. IV, entre el 8 de diciembre del 362 y el 1.^o de abril del 371 o 372 (Cf. Bigelmair, A., *Z. d. V.*, Münster 1904, p. 53). Se atribuyen justamente a S. Z. 93 *Tractatus* de contenido vario. Presenta varios elementos mariológicos sobre estos puntos: la maternidad divina, la virginidad perpetua, la corredención (mejor, la nueva Eva) y la santidad.

BIBL.: 1. FUENTES: BALLERINI, H. y P., *Tractatus S. Z. episcopi Veronensis*, Veronae 1739 (ed. reproducida por Migne, PL 11, pp. 253-528); GIULIARI, I. B., *S. Z. episcopi Veronensis*, 2.^a ed., Verona 1900. 2. VERSIONES EN ITALIANO: S. Z., *Sermones*, introd., versión y notas a cargo de G. Ederle, Verona 1956; Id., *Sermonum Liber III*, vers. y notas a cargo de G. Ederle, Verona 1958. 3. ESTUDIOS: EDERLE, G., *Vita e Opere*, Verona 1954; ROFFI, T., O. S. M., *La Mariologia di S. Z. da V.* (ms. para la licenciatatura en S. Teología en la Fac. Teol. «Marianum»).

BIBLIOGRAFÍA

Nos limitamos a referencias bibliográficas de índole general, y remitimos las particulares a cada una de las voces, especialmente a la voz «Bibliografía».

1. Obras en colaboración

- AL. JANSSENS redactó 4 volúmenes con el título: *D. H. Maagd en Moeder Gods Maria*, algunos de los cuales se han editado varias veces. El V volumen de esta serie se debe a J. BITTREMIEUX y lleva el subtítulo de *Marialia* (N. V. Standaard Boekandel, 1936).
- Katholische Marienkunde*, Herausgegeben von Paul Straeter, S. J. Paderborn, F. Schöningh, 1947-1951. Vol. I. *Maria in der Offenbarung*. II. *Maria in der Glaubenswissenschaft*. III. *Maria in Christenleben*.
- Mariologia*, a cura di Paolo Straeter, S. J., Torino, Marietti, 1952-1958, 3 vols. 25 cm. Vol. I. *Maria nella Rivelazione*. II. *Maria nel Dogma*. III. *Maria nella vita della cristianità*.
- Maria*. Etudes sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J., Paris, Beauchesne, 1948-1958, 5 vols.
- Enciclopedia Mariana «Theotocos»*. Traducción del italiano por D. Francisco Aparicio, Pbro. Ediciones Studium. Madrid 1960.
- Mariology*. Edited by Juniper B. Carol, O. F. M. Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1954. Se han publicado hasta la fecha los dos primeros volúmenes.

2. Obras sistemáticas de autores individuales

- LÉPICIER, A. M. Card., O. S. M., *Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei*, V ed., Romae 1926.
- CAMPANA, Emilio, *Maria nel dogma cattolico*, VI ed., Torino, Marietti, 1954.
- CAMPANA, Emilio, *Maria nel culto cattolico*, II ed. a cura di G. M. Roschini, O. S. M. Torino, Marietti, 1944, 2 vols.
- MERKELBACH, B. H., O. P., *Mariologia*, Parisiis 1939.
- ROSCHINI, Gabriele Maria, O. S. M., *Mariologia*, II ed Romae, A. Belardetti, 1947-1948, 4 vols. 24 cm.
- ROSCHINI, Gabriele Maria, O. S. M., *Compendium Mariologiae*. Romae, Scientia Catholica, 1946.
- ROSCHINI, G. M., *La Madre de Dios según la fe y la teología*, vers. esp. por Eduardo Espert, S. J., Madrid 1955, 2 vols.
- CECCHELLI, C., *Mater Christi*, Roma, Ferrari, 1946-1954, 4 vols.
- LAURENTIN, René, *Court traité de théologie mariale*, Paris, P. Lethielleux, 1953, 187 pp. 24 cm.

- BERTETTO, Domenico, S. D. B., *Maria nel dogma cattolico*, Trattato di Mariologia, II ed. riv. Torino, S. E. I., 1956, 724 pp. 22 cm.
- BERTETTO, Domenico, S. D. B., *Maria, Madre universale. Mariologia* (Firenze), Libreria Editrice Fiorentina (1958), 791 pp. 25 cm.
- GORDILLO, Mauricio, S. J., *Mariologia orientalis*. Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1954. XX-282 pp. 24 cm.
- DUBOIS, Marcel M., *Petite Somme Mariale*, Paris, Bonne Presse (1957), 390 pp.
- MC NAMARA, Kevin, *Mother of the Redeemer*, Aspects of Doctrine and Devotion, Dublin 1959.
- Mater Christi*. Collezione di Studi Mariani edita dalla Catholica Fides. Edizioni sotto gli auspici e l'alto patronato della «Custodia Francescana di Terra Santa» (1957), XV-770 pp.

REPERTORIO CRONOLÓGICO DE LOS PRINCIPALES DOCUMENTOS MARIANOS DE LOS SUMOS PONTÍFICES

(de Benedicto XIV a Paulo VI)

ABREVIATURAS

- AA = *Acta*: de Gregorio XVI, Romae, ex Typ. Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1901-1904, 4 vols.; de Pío IX, Romae, Typ. Bonarum Artium; Typ. Vaticana, 1854 y ss., 7 vols.; de León XIII, Romae, Typ. Vaticana, 1881-1905, 23 vols.; de San Pío X, Romae, Typ. Vaticana, 1905-1914, 5 vols.
- AAS = *Acta Apostolicae Sedis*, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1909 y ss.
- AD = *Atti e discorsi* di Pio XII, Roma, Ediz. Paoline, 1939 y ss.
- ASS = *Acta Sanctae Sedis*, Romae, Typis Soc. Typogr. Editricis Romana, 1865-1908, 48 vols.
- BR = *Bullarium Romanum-Bullarii Romani Continuatio* (Ed. de Prato), 1740-1830.
- CC = *La Civiltà Cattolica*, desde el 6 de abril de 1850. Indicase el año, el volumen del año y la página del volumen.
- DR = *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, Roma, Tip. Pol. Vaticana.
- MM = *Il Magistero Mariano* di Pio XII, Roma, Edizioni Paoline, 1956.
- Mar. = *Marianum*, Ephemerides Mariologicae, cura Patrum Ordinis Servorum Mariae de Urbe, desde el año 1939...
- OR = *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, desde el 1.º de julio de 1861...
- *HM = *Doctrina Pontificia. IV — Documentos Marianos*. Edición preparada por el P. Hilario Marín, S. I. (BAC), Madrid, 1954.
- *Ecl. = *Ecclesia*, Órgano de la Dirección Central de la Acción Católica Española, desde el año 1940...

BENEDICTO XIV (1740-1759)

- 16 marzo 1743 — Carta «Nuper ad nos», a los Maronitas — BR, 1.281 — HM, p. 130.
- 27 sepbre. 1748 — Carta apostólica «Gloriosae Dominae» — BR, 2.428 — HM, p. 130.

CLEMENTE XIII

- 27 enero 1761 — Const. apost. «Cum primum» — BR, 1.437 — HM, p. 137.

PIÓ VI (1775-1799)

- 29 novbre. 1777 — Const. apost. «Apostolici muneris» — BR, p. 439 — HM, p. 140.
- 20 sepbre. 1779 — Const. apost. «Divina Christi voce» — BR, 1.621.

PIO VII (1800-1823)

- 9 enero 1801 — Carta «Id officii debent», al obispo de Cagliari, BR, p. 90 — HM, p. 144.
 19 febrero 1805 — Const. apostólica «Tanto studio» — BR, p. 662 — HM, p. 145.
 24 enero 1808 — Const. apostólica «Quod divino afflata Spiritu», BR, p. 798; HM, p. 146.
 3 marzo 1830 — Const. apost. «Praesentissimum sane» — BR, p. 106 — HM, p. 157.

GREGORIO XVI (1831-1846)

- 23 abril 1845 — Carta «Summa quidem animi», a los obispos de Bohemia — AA 3.392.

PIO IX (1846-1878)

- 2 febrero 1849 — Carta enc. «Ubi primum», a los obispos del universo — AA 1.162 — HM, p. 166.
 21 novbre. 1851 — Enc. «Exultavit cor nostrum», a los obispos del universo — AA 1.342.
 1 dicbre. 1854 — Carta apost. «Inter graves», a los cardenales — AA 1.594 — HM, p. 170.
 8 dicbre. 1854 — Carta apost. «Ineffabilis Deus» — AA 1.597 — HM, p. 171.
 9 dicbre. 1854 — Alocución «Singularem quodam», a los cardenales — AA 1.620.
 22 febrero 1867 — Alocución «Cum caritas Christi», a los cardenales — AA 4.70.
 20 sepbre. 1874 — Alocución «Questo circolo che ora», a los Círculos católicos de Roma — CC 1874, 4.231.
 17 sepbre. 1876 — Alocución «Qual consolazione», a los peregrinos de Saboya — CC 1876, 4.102.

LEÓN XIII (1878-1903)

- 1 sepbre. 1883 — Carta enc. «Supremi apostolatus», a los obispos del universo — AA 3.280 — HM, p. 206.
 24 dicbre. 1883 — Carta apostólica «Salutis ille» — AA 3.299 — HM, p. 216.
 30 agosto 1884 — Enc. «Superiore anno», a los obispos del universo — AA 4.123 — HM, p. 219.
 31 octubre 1886 — Carta «Più volte», al Card. Vicario — AA 6.203 — HM, p. 228.
 20 sepbre. 1887 — Carta «Vi è ben noto», a los obispos de Italia — AA 7.191 — HM, p. 231.
 15 agosto 1889 — Carta enc. «Quamquam pluries», a los obispos del universo — AA 9.175 — HM, p. 235.
 22 sepbre. 1891 — Enc. «Octobri mense», a los obispos del universo — AA 11.299 — HM, p. 238.
 8 sepbre. 1892 — Enc. «Magnae Dei Matris», a los obispos del universo — AA 12.221 — HM, p. 256.
 2 agosto 1894 — Enc. «Pereitante quidem voluntate», a los obispos de Méjico — AA 14.305 — HM, p. 284.
 8 sepbre. 1894 — Enc. «Jucunda semper», a los obispos del universo — AA 14.305 — HM, p. 284.

- 14 abril 1895 — Carta apost. «Amantissimae voluntatis», al pueblo inglés — AA 15.138 — HM, p. 297.
 5 sepbre. 1895 — Enc. «Adiutricem populi», a los obispos del universo — AA 15.300 — HM, p. 300.
 20 sepbre. 1896 — Enc. «Fidentem piumque», a los obispos del universo — AA 16.278 — HM, p. 315.
 9 mayo 1897 — Enc. «Divinum illud munus», a los obispos del universo — AA 17.125 — HM, p. 325.
 12 sepbre. 1897 — Enc. «Augustissimae Virginis», a los obispos del universo — AA 17.285 — HM, p. 326.
 2 agosto 1898 — Carta «Mariani coetus», al arzobispo de Turín — AA 18.121 — HM, p. 336.
 5 sepbre. 1898 — Enc. «Diuturni temporis», a los obispos del universo — AA 18.152 — HM, p. 337.
 2 octubre 1898 — Const. apost. «Ubi primum» — AA 18.161 — HM, p. 342.
 8 sepbre. 1901 — Carta apost. «Parta humano generi» — AA 21.156 — HM, p. 347.
 26 mayo 1903 — Carta «Da molte parti», a los cardenales Vannutelli, Rampolta, Ferrata y Vives y Tutó — AA 22.349 — HM, p. 355.
 10 junio 1903 — Carta «Praeclarum publicae», al arz. de Cambray — AA 22.353.

SAN PIO X (1903-1914)

- 8 sepbre. 1903 — Oración «Vergine Santissima...» — AA 1.131.
 2 febrero 1904 — Enc. «Ad diem illum», a los obispos del universo — AA 1.137 — HM, p. 364.
 21 novbre. 1904 — Carta «Ad omnium instaurationem», al Card. Vannutelli — AA 1.393 — HM, p. 387.
 27 novbre. 1907 — Carta apost. «Summa Deus» sobre las apariciones de Lourdes — AA 5.129.
 4 agosto 1908 — Exhortación apost. «Haerent animo», al clero católico — ASS 41.555 — HM, p. 397.
 12 novbre. 1910 — Alocución «Conspectus vester», a los Franciscanos. — AAS 2.906.
 30 abril 1911 — Carta «Ubere cum fructu», al Sup. Gen. de los Sacerdotes de Tinchebray — AAS 3.265 — HM, p. 400.
 15 enero 1913 — Decreto del S. Oficio «Cum recentioribus» — AAS 8.146.
 12 julio 1914 — Carta «Ex omnibus locis», al Card. Pignatelli — AAS 6.376, HM, p. 402.

BENEDICTO XV (1914-1922)

- 24 dicbre. 1915 — Alocución «È pur troppo vero», a los cardenales — CC 1916, 1.212.
 5 mayo 1917 — Carta «Il 27 aprile», al Card. Gasparri — AAS 9.265.
 22 marzo 1918 — Carta «Inter Sodalicia», a la Asociación de la Buena Muerte — AAS 10.181 — HM, p. 419.
 21 marzo 1919 — Carta «Cohaerent plane», a los obispos de Colombia — AAS 11.265 — HM, p. 421.
 6 abril 1919 — Alocución «Il nous serait difficile», a los peregrinos franceses — OR 7 aprile 1919.
 29 junio 1921 — Enc. «Fausto appetente die», a los obispos del universo — AAS 13.329 — HM, p. 425.

PÍO XI (1922-1939)

- 2 marzo 1922 — Carta apost. «Galliam Ecclesiae filiam» — AAS 14.185.
 18 marzo 1922 — Carta «Petis tu quidem», al R. P. General de los Carmelitas — AAS 14.274 — HM, p. 433.
 2 febrero 1923 — Carta apost. «Explorata res est» — AAS 15.103 — HM, p. 434.
 12 novbre. 1923 — Enc. «Ecclesiam Dei», a los obispos del universo — AAS 15.573 — CC 1923, 4.385 — HM, p. 435.
 18 novbre. 1923 — Alocución «Commozione pia e profonda», a los peregrinos franceses — OR 19-20 noviembre 1923.
 11 dicbre. 1925 — Enc. «Quas primas», a los obispos del universo — AAS 17.593 — CC 1926, 1.97 — HM, p. 445.
 28 febrero 1926 — Enc. «Rerum Ecclesiae», a los obispos del universo — AAS 18.65 — CC 1926, 1.481 — HM, p. 445.
 18 mayo 1927 — Carta «Cum feliciter», al Card. Dubois — AAS 19.140 — HM, p. 448.
 8 mayo 1928 — Enc. «Misericentissimus Redemptor», a los obispos del universo — AAS 20.165 — CC 1928, 2.385 — HM, p. 450.
 20 febrero 1929 — Carta «Cum valde», al Card. Ilundain y Esteban — AAS 21.625 — HM, p. 451.
 25 dicbre. 1930 — Carta «Ephesinam Synodum», al Card. Sincero — AAS 23.11.
 25 dicbre. 1931 — Enc. «Lux veritatis», a los obispos del universo — AAS 23.493 — HM, p. 452.
 15 agosto 1932 — Carta «Solemne semper», al Card. Schuster — AAS 24.376 — HM, p. 486.
 28 enero 1933 — Carta «Auspiciatus profecto», al cardenal Binet — AAS 25.80 — HM, p. 487.
 15 agosto 1933 — Alocución «Ricordiamo anzitutto», a los peregrinos franceses — OR 16-17 agosto 1933.
 30 novbre. 1933 — Alocución «Ecco di nuovo», a los peregrinos de Vicenza — OR 1.º diciembre 1933.
 8 dicbre. 1933 — «Maximopere laetamur», homilía — AAS 26.7.
 6 marzo 1934 — Carta «Inclytam ac perillustrem», al Rev. P. Gillet — ASS 26.227.
 28 abril 1935 — Radiomens. «Innalziamo insieme», a los peregrinos de Lourdes — OR 30 abr. 1935.
 29 sepbre. 1937 — Enc. «Ingravescentibus malis», a los obispos del universo — AAS 29.373 — AAS 29.381 — HM, p. 493.

PÍO XII (1939-1958)

- 20 abril 1939 — Carta «Quandoquidem», al Card. Maglione — AAS 31.154 — AD 1.43 — HM, p. 517.
 10 mayo 1939 — Alocución «Diamo il nostro», a los nuevos esposos — DR 1.111.
 6 dicbre. 1939 — Alocución «Recentemente uniti», a los nuevos esposos — DR 1.411.
 3 enero 1940 — Alocución «Se vi è», a los nuevos esposos — DR 1.463.
 15 abril 1940 — Carta «Superiore anno», al Card. Maglione — AAS 32.144 — AD 2.140 — HM, p. 521.
 21 abril 1940 — Alocución «Questa viva corona», a los peregrinos genoveses — DR 2.79.

- 6 octubre 1940 — Alocución «Questo vivace spettacolo», a la J. F. Italiana de A. C. — AAS 32.409.
 15 abril 1942 — Carta «Dum saeculum», al Card. Maglione — AAS 34.125 — HM, p. 541.
 25 octubre 1942 — Alocución «Con particolare gioia», a las Hijas de María — DR 4.241.
 31 octubre 1942 — Radiomens. «Benedicite Deum coeli», a los peregrinos de Fátima — AAS 34.313 — AAS 34.319 — HM, p. 546.
 29 junio 1943 — Enc. «Mystici Corporis Christi», a los obispos del universo — AAS 35.193 — DR 5.267 — HM, p. 561.
 11 junio 1944 — Alocución «Mai forse», a los fieles de Roma — DR 6.35.
 21 enero 1945 — Alocución «Con devoto pensiero», a las Congregaciones Marianas — DR 6.279.
 24 sepbre. 1945 — Carta «Mater spei et gratiae», al Card. Villeneuve — AAS 37.254.
 8 sepbre. 1945 — Carta «Notre dévotion», al Superior de los Saletinos — AAS 38.155.
 12 octubre 1945 — Radiomens. «Venerables Hermanos», al Congreso Mariano Mejicano — AAS 37.264 — AD 7.215 — HM, p. 576.
 1 mayo 1946 — Carta Enc. «Deiparae Virginis», a los obispos del universo — AAS 42.782 — HM, p. 579.
 13 mayo 1946 — Radiomens. «Bendito seja», a los peregrinos de Fátima — AAS 38.264 — OR 19 maggio 1946 — HM, p. 581.
 16 julio 1946 — Radiomens. «Entre los primeros», al Congreso Mariológico Colombiano — AAS 38.324 — HM, p. 589.
 31 julio 1946 — Carta «Philippinas insulas», al arz. de Manila — AAS 38.417 — HM, p. 591.
 2 febrero 1947 — Carta Apostólica — AAS 40.364.
 25 marzo 1947 — Carta «Suavissima inter», al Card. Mac Guigan — AAS 39.254 — HM, p. 591.
 1 mayo 1947 — Carta Apost. «Novissimo» — AAS 40.492 — MM 274 — HM, p. 596.
 15 mayo 1947 — Carta Apost. «Per Christi Matrem» — AAS 40.536 — MM 274 — HM, p. 596.
 19 junio 1947 — Radiomens. «C'est avec une douce», al Congreso mariano canadiense — AAS 39.268 — HM, p. 597.
 21 julio 1947 — Alocución «Soyez les bienvenus», a los peregrinos franceses — AAS 39.408.
 12 octubre 1947 — Radiomens. «Era el día», al Congreso Mariano Argentino — AAS 39.627 — HM, p. 608.
 20 novbre. 1947 — Enc. «Mediator Dei», a los obispos del universo — AA 39.521 — OR 1-2 dic. 1947 — Eccl., 1947, II, pp. 335, 436, 621, 659; 1948, I, pp. 18, 46, 338, 339.
 8 dicbre. 1947 — Alocución «Grande è la nostra letizia», a la Juventud Romana de A. C. — DR 9.379.
 15 enero 1948 — Carta «Ex officiosis litteris», al obispo de Autun — AAS 40.106 — MM 255 — HM, p. 614.
 18 enero 1948 — Carta «Flagranti semper animi», a los obispos de Polonia — AAS 40.234 — MM 257.
 1 mayo 1948 — Carta «Auspicia quaedam», a los obispos del universo — AAS 40.109 — OR 3-4 maggio 1948 — HM, p. 616.
 27 sepbre. 1948 — Const. apost. «Bis saeculari» — AAS 40.393 — MM 282.
 11 febrero 1950 — Carta «Neminem profecto», a los generales de los Carmelitas — AAS 42.390 — HM, p. 626.

- 15 abril 1950—Carta «Cum audiverimus», al Sup. Gen. de los Jesuitas—AAS 42.437.
- 29 mayo 1950—Alocución «La Pentecôte», a los peregrinos franceses—AAS 42.481—AD 12.107—HM, p. 628.
- 30 junio 1950—Carta «Multiples et fécondes», al Congreso Mariano de Rennes—Mar. 12 (1950) 304.
- 23 sepbre. 1950—Exhort. apost. «Menti nostrae», al clero católico—AAS 42.657—OR 25-26 sett. 1950—HM, p. 629.
- 30 octubre 1950—Alocución «Nostis profecto», a los cardenales—AAS 42.774—OR 30-31 ott. 1950—HM, p. 630.
- 1 novbre. 1950—Const. apost. «Munificentissimus Deus»—AAS 42.753—OR 2 nov. 1950—HM, p. 635.
- 1 novbre. 1950—Alocución «Commosi per la proclamazione», a los fieles en la plaza de S. Pedro—AAS 42.779—HM, p. 659.
- 4 junio 1951—Alocución «Bem vindos», a los peregrinos portugueses—DR 13.143—AD 13.169—Eccl. 1951, I, p. 650.
- 1 sepbre. 1951—Carta «Cum iam lustris abeat», a los obispos de Polonia—AAS 43.775—OR 17-18 sett. 1951—HM, p. 670—Eccl. 1951, II, 347.
- 15 sepbre. 1951—Carta enc. «Ingruentium malorum», a los obispos del universo—AAS 43.775—OR 16 sett. 1951—HM, p. 671—Eccl. 1951, II, p. 341.
- 13 octubre 1951—Radiomens. «Magnificat anima mea Dominum», a los peregrinos de Fátima—DR 13.279—HM, p. 678—Eccl. 1951, II, p. 437.
- 10 febrero 1952—Disc. «Dal nostro cuore», a los fieles de Roma—AAS 44.158—HM, p. 683—Eccl. 1952, II, p. 173.
- 4 mayo 1952—Radiomens. «Hardly a year», al Congreso Mariano del África del Sur, en Durban—AAS 44.429—HM, p. 684—Eccl. 1952, I, p. 537.
- 22 mayo 1952—Alocución «In questa bella festa», a las Hijas de María—AAS 44.536—HM, p. 687—Eccl. 1952, I, p. 637.
- 23 junio 1952—Alocución «Diletti figli Servi di Maria», a los peregrinos que concurren a la beatificación de A. M. Pucci—AAS 44.587—Eccl. 1952, II, p. 27.
- 7 julio 1952—Carta apost. «Sacro vergente anno», a los pueblos de Rusia—AAS 44.505—CC 1952, 3.225—HM, p. 694—Eccl. 1952, II, p. 89.
- 24 mayo 1953—Enc. «Doctor Mellifluus», a los obispos del universo—AAS 45.369—OR 8-9 giugno 1953—HM, p. 702—Eccl. 1953, I, 649.
- 8 sepbre. 1953—Enc. «Fulgens corona gloriae», a los obispos del universo—AAS 45.577—OR 27 sett. 1953—HM, p. 704—Eccl. 1953, II, 397.
- 21 novbre. 1953—Oración «Rapiti dal fulgore». Radiom. a la A. C. Italiana—DR 15.499—HM, p. 727—Eccl. 1953, II, p. 624.
- 8 dicbre. 1953—Radiom. «Quando, lasciate», a la A. C. Italiana—DR 15.499—HM, p. 730—Eccl. 1953, II, p. 737.
- 14 febrero 1954—Radiom. «Allorchè docili», a los enfermos—AAS 46.95—HM, p. 748—Eccl. 1954, I, p. 230.
- 25 marzo 1954—Enc. «Sacra virginitas», a los obispos del universo—AAS 46.161—OR 1.º maggio 1954—HM, p. 748—Eccl. 1954, I, 537.
- 16 mayo 1954—Radiomens. «Chers fils», a los católicos suizos—AAS 46.324—AD 16.118—HM, p. 752—Eccl. 1954, I, p. 565.
- 17 julio 1954—Alocución «Dans l'Encyclique», a las Hijas de María Inmaculada—AAS 46.495—AD 16.204—HM, p. 753—Eccl. 1954, II, p. 119.
- 26 julio 1954—Radiom. «Au moment», a los peregrinos de Santa Ana de Auray—AAS 46.495—AD 16.216—HM, p. 760—Eccl. 1954, II, p. 145.

- 13 agosto 1954—Carta «La piedad del pueblo», al Congreso Mariano Boliviano—AAS 46.525—HM, p. 761—Eccl. 1954, II, p. 314.
- 15 agosto 1954—Radiom. «Le Seigneur a rendu», al Congreso Mariano Canadiense—AAS 46.498—HM, p. 766—Eccl. 1954, II, p. 229.
- 5 sepbre. 1954—Al Congreso Mariano Belga—AAS 46.540—HM, p. 770—Eccl. 1954, II, p. 313.
- 7 sepbre. 1954—Radiom. «Embora jà», al Congreso Mariano Brasileño—AAS 46.543—AD 16.625—HM, p. 783—Eccl. 1954, II, p. 317.
- 11 octubre 1954—Enc. «Ad coeli Reginam», a los obispos del universo—AAS 46.625—OR 24 ottobre 1954—HM, p. 789—Eccl. 1954, II, p. 538.
- 12 octubre 1954—Radiom. «Quien nos pudiera», al Congreso Mariano Español—AAS 46.480—MM 612—HM, p. 810—Eccl. 1954, II, p. 425.
- 17 octubre 1954—Radiom. «Tra i memorandi fasti», al Congreso Mariano Siciliano—AAS 46.658—HM, p. 815—Eccl. 1954, II, p. 482.
- 18 octubre 1954—Carta «Je me suis élevé», al Congreso Mariano Libanés—AAS 46.654—MM 624—HM, p. 822—Eccl. 1954, II, p. 542.
- 24 octubre 1954—Radiom. «Inter complures», al Congreso Mariológico Internacional—AAS 46.677—MM 628—HM, p. 826—Eccl. 1954, II, 509.
- 1 novbre. 1954—Alocución «Le testimonianze di omaggio», a los fieles en la Basílica de S. Pedro—AAS 46.662—HM, p. 831—Eccl. 1954, II, p. 511.
- 2 novbre. 1954—Alocución «Magnificate Dominum mecum», a los cardenales y a los obispos—AAS 46.666—Eccl. 1954, II, p. 565.
- 14 novbre. 1954—Carta «Cum percipimus», al Sup. Gen. de los Misioneros del Sgdo. Co-ración—AAS 46.760.
- 12 dicbre. 1954—Radiom. «It Would indeed», al Congreso Mariano Indio—AAS 46.725.
- 10 mayo 1955—Alocución «Le Concours International», a los cultivadores de rosas—AAS 47.495—Eccl. 1955, I, p. 565.
- 2 julio 1955—Alocución «Not least among», al Club de la Prensa de las Mujeres Canadienses—DR 17.167—MM 675—Eccl. 1955, II, p. 62.
- 10 octubre 1955—Alocución «We experience more», a las familias de los soldados del África del Sur muertos en la guerra—DR 17.167—MM 676—Eccl. II, p. 484.
- 30 octubre 1955—Carta «Quidquid Malabarensis», al Sup. Gen. de la Tercera Orden Carmelitana del Malabar—ASS 48.41—MM 677.
- 8 dicbre. 1955—Carta «Gloriosam Reginam», al Episcopado polaco—AAS 48.73—OR 13 genn. 1956—Eccl. 1956, I, p. 61.
- 8 dicbre. 1955—Alocución «Coming in such», a los Servicios de Asistencia Católica—DR 17.425—MM 677—Eccl. 1955, II, 705.
- 26 enero 1956—Alocución «Il nous est agréable», a la sección femenina de la UNESCO—DR 17.497—AD 18 (1).43—Eccl. 1956, I, p. 124.
- 22 abril 1956—Radiom. «Amadísimos hijos», a los fieles del Ecuador—DR 18.129—AD 18 (1).204—Eccl. 1956, I, p. 507.
- 15 mayo 1956—Enc. «Haurietis aquas», a los obispos del universo—AAS 48.309—OR 21-22 maggio 1956—Eccl. 1956, I, p. 617.
- 31 mayo 1956—Const. apost. «Sedes Sapientiae»—AAS 48.354—Eccl. 1956, II, p. 145.
- 27 julio 1956—Alocución «Seid Uns, willkommen», a los peregrinos de Liechtenstein—DR 18.363—AD 18 (2).68—Eccl. 1956, II, p. 173.
- 28 agosto 1956—Oración «Salve, o Vergine»—DR 18.904.
- 14 octubre 1956—Radiom. «Con vivo gradimento», al Centro Italiano femenino—ASS 48.779—Eccl. 1956, II, p. 463.

- 2 dicbre. 1956 — Radiom. «Con aquel esplendor», a los fieles de la Argentina — DR 18.695 — AD 18 (2).363 — Eccl. 1956, II, p. 667.
- 17 mayo 1957 — Oración «Dociles à l'invitation» — AAS 49.427.
- 26 mayo 1957 — Oración «O piena di gracia» — OR 24 maggio 1957 — Eccl. 1957, I, p. 670.
- 2 julio 1957 — Enc. «Le pèlerinage de Lourdes», a los obispos de Francia — AAS 49.605 — CC 1957, 3.225 — Eccl. 1957, II, 869.
- 29 sepbre. 1957 — Alocución «Poussées par le désir», a la Unión Mundial de las Organizaciones femeninas — AAS 49.906 — AD 19 (2).195 — Eccl. 1957, II, p. 1157.
- 1 novbre. 1957 — Const. apost. «Primo exacto saeculo» — AAS 49.1051.
- 26 abril 1958 — Alocución «Il vostro quarto Convegno», a las Jóvenes de las Congregaciones Marianas — AAS 50.318 — Eccl. 1958, I, p. 527.
- 2 junio 1958 — Oración «Vergine benedetta», a la Virgen del Reposo — OR 5 giugno 1958.
- 2 julio 1958 — Mensaje «En la fête», a los peregrinos de Lourdes — OR 17 luglio 1958 — Eccl. 1958, II, p. 173.
- 13 julio 1958 — Alocución «Quattro mesi or sono», a las Jóvenes de A. C. I. — AAS 50.530 — Eccl. 1958, II, p. 93.
- 14 julio 1958 — Enc. «Meminisse iuvat» — AAS 50.449 — OR 16 luglio 1958 — Eccl. 1958, II, p. 89.
- 17 sepbre. 1958 — Radiom. «Vénéralables Frères», al X Congreso Mariano Internacional en Lourdes — AAS 50.741 — Eccl. 1958, II, 377.

JUAN XXIII (1958-1963)

- 21 novbre. 1958 — Radiom. «Per cinque anni», a los Venecianos — AAS 50.1019-1022 — Eccl. 1958, II, p. 645.
- 24 julio 1959 — Mensaje «Il nostro affettuoso pensiero» — OR 2 agosto 1959 — Eccl. 1959, II, 148.
- 20 agosto 1959 — Radiom. «Tribuite Domino», a las Congregaciones Marianas — AAS 51.639-641 — Eccl. 1959, II, 229.
- 28 agosto 1959 — Radiom. «Con viva letizia» — OR 30 agosto 1959 — Eccl. 1959, II, p. 257.
- 25 enero 1959 — Carta «Animo nostro», para el Congreso Mariano de Saigón — AAS 51.84-86 — Eccl. 1959, I, 147.
- 31 enero 1959 — Carta «Exeunte iubilarì anno», al Card. Agagianian — ASS 51.88-89 — Eccl. 1959, I, 146.
- 18 febrero 1959 — Alocución «La voix du Pape» — AAS 51.140-143 — Eccl. 1959, I, p. 241.
- 15 febrero 1959 — Alocución «Or fa un anno» — AAS 51.135-139 — Eccl. 1959, I, p. 239.
- 18 febrero 1959 — Radiomens. «En cette solennité» — AAS 51.144-148 — Eccl. 1959, I, p. 237.
- 13 sepbre. 1959 — Radiomens. «Cantemus Domino», en la clausura del XVI Congreso Eucarístico Nacional Italiano de Catania — AAS 51.713 — Eccl. 1959, II, p. 341.
- 19 sepbre. 1959 — Radiomens. con motivo del templo que se proyectaba construir en Trieste, dedicándolo a María Santísima, Madre y Reina — OR 21-22 sett. 1959 — Eccl. 1959, II, p. 370.

- 26 sepbre. 1959 — Enc. «Grata recordatio», sobre el Santo Rosario — AAS 51.673-678 — Eccl. 1959, II, 397.
- 8 dicbre. 1959 — Carta apost. «Maiora in dies» — AAS 52.24-26 — Eccl. 1960, I, p. 203.
- 13 dicbre. 1959 — Radiomensaje con motivo de la clausura del Congreso Misional de la Rep. del Ecuador — AAS 52.52-53 — Eccl. 1959, II, p. 765.
- 26 febrero 1960 — Alocución a los miembros del Consejo Nacional de la UNITAL — OR 27 febr. 1960 — Eccl. 1960, I, p. 301.
- 28 marzo 1960 — Radiomens. a la ciudad de Turín — OR 30 marzo 1960 — Eccl. 1960, I, p. 457.
- 11 agosto 1960 — Radiomens. con motivo de la coronación de la Virgen del Rosario en La Coruña — Eccl. 1960, II, 1261.
- 29 sepbre. 1961 — Carta apost. sobre el Rosario al episcopado y a los fieles del orbe católico — Eccl. 1961, II, p. 1261.
- 12 octubre 1961 — Radiomensaje «María Madre de Dios» al Congreso Mariano interamericano de Méjico — OR 24 oct. 1961 — Eccl. 1961, II, 1325.
- 1 abril 1962 — Homilía en la Domínica *Laetare* — OR 2 abril 1962 — Eccl. 1962, I, p. 455.
- 15 agosto 1962 — Alocución a los fieles en la festividad de la Asunción — OR 17 agosto 1962 — Eccl. 1962, II, 1059.
- 9 sepbre. 1962 — Alocución a los fieles en la basílica de Santa María de los Angeles, exhortando a acudir a María por el éxito del Concilio — OR 12 sept. 1962 — Eccl. 1962, II, 1225.
- 25 abril 1963 — Carta al Card. Micara sobre el mes de mayo y oraciones por el Concilio — OR 26 abril 1963 — Eccl. 1963, I, 549.

PAULO VI (1963)

- 14 agosto 1963 — Exhortación a la devoción mariana en una audiencia general — Eccl. 1963, II, p. 1118.
- 15 agosto 1963. — Alocución a los fieles de Castelgandolfo en la festividad de la Asunción — Eccl. 1963, II, p. 1119.

ÍNDICE SISTEMÁTICO

Mediante las «voces» insertadas en el Diccionario puede construirse un *tratado orgánico completo de Mariología* para uso escolar.

Pónese a continuación un índice sistemático de las materias, con la referencia analítica a las «voces» correspondientes, cuya página se indica.

PARTE I

PROPEDEÚTICA MARIOLÓGICA: v. *Propedéutica Mariana*, p. 519.

- I. DEFINICIÓN DE LA MARIOLOGÍA: v. *División*, p. 148.
- II. DIVISIÓN DE LA MARIOLOGÍA: v. *División*, p. 148.
- III. EXCELENCIA: v. *Cristianismo*, p. 132.
- IV. FUENTES DE LA MARIOLOGÍA: v. *Fuentes*, p. 223.

1. FUENTE DIRECTIVA: el Magisterio Eclesiástico: v. *Magisterio*, p. 359; *León I*, p. 325; *Sixto IV*, p. 564; *Gregorio XVI*, p. 232; *Pío IX*: v. «*Ineffabilis Deus*», p. 271; *León XIII*: v. «*Octobri mense adventante*», p. 471; «*Magnae Dei Matris*», p. 360; «*Lae-titiae Sanctae*», p. 325; «*Lucunda semper expectatione*», p. 314; «*Adiutricem populi christiani*», p. 13; «*Fidentem piumque*», p. 211; *Pío X*: v. «*Ad diem illum*», p. 12; *Pío XI*: v. «*Lux veritatis*», p. 357; «*Ingravescentibus malis*», p. 275; *Pío XII*: v. p. 489; «*Munificentissimus Deus*», p. 459; «*Ad Coeli Reginam*», p. 11; *Juan XXIII*: v. p. 321; *Concilios Ecuménicos*, p. 120; *Liturgia Mariana*, p. 344.

2. FUENTES CONSTITUTIVAS: 1) *Fuentes bíblicas*: v. *Biblia*, p. 86; *Profecias marianas*, p. 512; *Salmos*, p. 556; «*Hija de Sión*», p. 245; *Mateo (S.)*, p. 367; *Marcos (S.)*, p. 361; *Lucas (S.)*, p. 354; «*Magnificat*», p. 360; *Juan (S.)*, p. 316; *Caná*, p. 105; *Apocalipsis*, p. 42; *Pablo (S.)*, p. 477; *Nazaret*, p. 463; *Apócrifos*, p. 46; *Protoevangelio de Santiago*, p. 520; *Sibilas*, p. 562.

3. FUENTES TRADICIONALES: v. *Tradicción*, p. 581.

1) EDAD PATRÍSTICA: a) Siglo I: v. *Ignacio de Antioquía (S.)*, p. 264.

b) Siglo II: v. *Abercio*, p. 3; *Justino (S.)*, p. 321; *Ireneo de Lyon (S.)*, p. 297; *Hipólito Romano (S.)*, p. 246; *Tertuliano*, p. 576; *Orígenes*, p. 474; *Melitón (ps.)*, p. 441; *Alejandro de Alejandría*, p. 18; *Metodio de Olimpia*, p. 446; *Pedro de Alejandría*, p. 484; *Lactancio*, p. 325; *Adamancio*, p. 9.

c) Siglo III: v. *Dionisio el Areopagita (ps.)*, p. 147; *Cipriano (S.)*, p. 116; *Novaciano*, p. 467; *Gregorio el Taumaturgo*, p. 233; *Atanasio (S.)*, p. 72.

d) Siglo IV: v. *Epifanio (S.)*, p. 170; *Asterio el Sofista*, p. 56; *Timoteo de Jerusalén*, p. 577; *Severiano de Gabala*, p. 561; *Efrén Siro (S.)*, p. 166; *Cirillonas Siro*, p. 117; *Cirilo de Alejandría (S.)*, p. 116; *Basilio (S.)*, p. 79; *Cirilo de Jerusalén (S.)*, p. 117; *Ambrosio (S.)*, p. 23; *Ambrosio (ps.)*, p. 24; *Zenón de Verona (S.)*, p. 599; *Gregorio Na-*

ciaceno (S.), p. 234; Gregorio Niseno (S.), p. 234; Prudencio, p. 521; Juan Crisóstomo (S.), p. 317; Agustín (S.), p. 15; Agustín (ps.), p. 15; Jerónimo (S.), p. 316.

e) Siglo v: v. Hesiquio de Jerusalén, p. 244; Gregorio Taumaturgo (ps.), p. 235; Teodoro de Ciro, p. 573; Máximo de Turín (S.), p. 404; Atico, p. 73; Crisipo de Jerusalén, p. 130; Basilio de Seleucia, p. 80; Pedro Crisólogo (S.), p. 483; Teodoro de Ancira, p. 574; Proclo (S.), p. 511; Antipatro de Bostra, p. 34; Eleuterio (S.), p. 169; Fausto de Riez, p. 210.

f) Siglo vi: v. Santiago de Sarug, p. 559; Fulgencio (S.), p. 224; Isidoro de Sevilla, p. 299; Teodosio de Alejandría, p. 574; Cesáreo de Arlés, p. 111; Anastasio el Viejo, p. 29; Anastasio I, p. 29; Abraham de Eféso, p. 4; Gregorio Magno, p. 234.

g) Siglo vii: v. Teodoro Synkellos, p. 573; Sofronio de Jerusalén, p. 566; Modesto de Jerusalén, p. 452; Isidoro de Sevilla (ps.), p. 299; Teoteknos de Livias, p. 577; Ildelfonso de Toledo (S.), p. 265; Eligio (S.), p. 169; Andrés de Creta (S.), p. 30; Beda el Venerable (S.), p. 81; Bartolomé Edesino, p. 79; Atanasio (ps.), p. 72; Germán de Constantinopla (S.), p. 225.

h) Siglo viii: v. Juan Damasceno (S.), p. 318; Germán (ps.), p. 226; Juan de Eubea, p. 319; Aimón de Alberstadt, p. 16; Alcuino, p. 17; Epifanio Monje, p. 170; David de Benevento, p. 145; Cosme Vestitor, p. 129; Ambrosio Autperto, p. 24; Pablo Diácono (llamado también Varnefrido), p. 477; Focio, p. 215; Tarasio de Constantinopla (S.), p. 571.

i) Siglo ix: v. Pedro de Argos, p. 484; Nicetas Bizantino, p. 465; Anfiloquio de Iconio, p. 30; Rabano Mauro, p. 529; Pascasio Raaberto, p. 482; Ratramno, p. 530; Milón de S. Amando, p. 450; Walafrido Estrabón, p. 597; José el Himnógrafo (S.), p. 316; Juan Diácono, p. 319; Berengauda, p. 83; Pedro de Sicilia, p. 485; Nicetas David de Paflagonia, p. 465.

l) Siglo x: v. Remigio de Auxerre, p. 545; Gregorio de Narek (S.), p. 233; Juan el Geómetra, p. 319; Eutimio de Constantinopla, p. 198; Aimón de Auxerre, p. 16; Abbón de San Germán, p. 1.

m) Siglo xi: v. Aelfrico de Eynsham, p. 13; Pedro Lombardo, p. 485; Pedro el Pintor, p. 485; Fulberto de Chartres, p. 224; Hermann Contracto, p. 244; Hugo de Cluny, p. 248; Pedro Damián (S.), p. 484; Abelardo Pedro, p. 1; Hildeberto de Lavarain, p. 246; Gottescalco de Limburgo, p. 229; Santiago Monje, p. 559; Anselmo de Lucca, p. 34; Anselmo de Lucca (ps.), p. 34; Guillermo de Flay, p. 238; Anselmo de Cantorbery, p. 33.

n) Siglo xii: v. Eadmero de Cantorbery, p. 165; Hermann de Valenciennes, p. 244; Godofredo de S. Victor, p. 228; Narsés de Lambrón (S.), p. 463; Nicolás de S. Albano, p. 466; Odilón de Cluny, p. 471; Honorio de Autun, p. 248; Pedro el Venerable, p. 485; Tomás de Perseigne, p. 578; Walter Daniel, p. 597; Amadeo de Lausana, p. 23; Alano de Lila, p. 17; Herberto de Losinga, p. 243; Guiberto de Nogent, p. 238; Roberto de Arbrissel, p. 548; Rodolfo de Escures o Turbiñe, p. 548; Godofredo de Vendôme, p. 228; Bernardo de Morlas, p. 85; Hugo de S. Victor, p. 249; Guillermo de Malmesbury, p. 238; Serlón de Savigny, p. 561; Hermann de S. Martín de Tournai, p. 244; Aimón de Saint-Pierre-sur-Dive, p. 17; Gelboino de Troyes, p. 225; Bernardo (S.), p. 83; Hermann José de Steinfeld (B.), p. 244; Guerrico de Igny, p. 238; Godofredo Babion, p. 228; Aelredo de Rievaulx (B.), p. 13; Arnoldo de Bonaval, p. 53; Odón de Morimond, p. 472; Egberto de Schönau, p. 167; Isaac de Stella, p. 299; Hermann de Reun, p. 244; Ricardo de S. Victor, p. 547; Lucas de Montcornillon, p. 354; Pedro Comestor, p. 483; Wace, p. 597; Pedro de Celle, p. 484; Adán de Escocia, p. 10; Enrique de Claraval, p. 170; Balduino de Ford, p. 79; Mauricio de Sully, p. 404; Pedro de Capua, p. 484; Ogerio de Lucedio, p. 472; Vischel, Nicolás, p. 594; Elinando de Froidmond, p. 169; Adán de Perseigne, p. 10; Cesáreo de Heisterbach, p. 111.

o) Siglo xiii: v. Gerardo de Lieja, p. 225; Warda, Jorge, p. 598; David el Renovador, p. 146; Demetrio, p. 146; Santiago de Varazze, p. 559; Antonio de Padua (S.), p. 35; Gualtero o Gautier de Coincy, p. 225; Grosseteste Roberto, p. 235; Esteban de Salley, p. 188; Ricardo de S. Lorenzo, p. 546; Buenaventura (S.), p. 100; Tomás de Aquino (S.), p. 577; Auriol, Pedro, p. 73; Matilde (Santa), p. 399; Pedro de Compostela, p. 484; Alfonso el Sabio, p. 21; Alberto M. (S.), p. 17; Olivi Pedro, p. 472.

p) Siglo xiv: v. Duns Scot, p. 160; Dante Alighieri, p. 145; Egher, Enrique, p. 167; Anselmo (ps.), p. 33; Ubertino de Casle, p. 583; Cabasilas, Nicolás, p. 105; Cristiano de Lillienfeld, p. 134; Cidón, Demetrio, p. 111; Ricardo de Stadell, p. 547; Nicolás de Lyra, p. 465; Nicolás de Siena, p. 466; Palamás, Gregorio, p. 479; Raimundo Jordano, p. 530; Juan Manuel, p. 321; Teófanos Niceno, p. 574; Amadeo V de Saboya, p. 23; Glabas, Isidoro, p. 227; Lorenzo de Bolonia, p. 351; Isidoro de Tesalónica, p. 299; Scolarios, Jorge, p. 559.

q) Siglo xv: v. Hilarión Lauterius, p. 276; Gerson, Juan, p. 226; Juan de Romiroy, p. 319; Spiera, Ambrosio, p. 567; Justiniani, Lorenzo (S.), p. 321; Domingo Héllion o de Prusia, p. 158; Enrique de Verl, p. 170; Dionisio Cartujano, p. 147; Tomás de Kempis, p. 578; Pérez de Valencia, Santiago, p. 486; Monbaer, Juan, p. 453; Gaguin, Roberto, p. 225; Louvel, Pedro, p. 354; José de Leonessa (S.), p. 316; Zamora, Lorenzo (de), p. 599; Scolarios Jorge, p. 560.

r) Siglo xvi: v. Tomás de Villanueva (S.), p. 578; Salmorón, Alfonso, p. 556; Lorenzo de Brindis (S.), p. 351; Nicéforo Chummos, p. 465; Bérulle, Pedro de (Card.), p. 85; Pepín, Guillermo, p. 485; Adán el Viejo, p. 10; Catarino, Ambrosio, p. 110; Musso, Cornelio, p. 462; Bartolomé de los Ríos, p. 79; Anchieta, José de, p. 29; Pedro Canisio (S.), p. 483; Juan de la Cruz (S.), p. 319; Crisóstomo de la Visitación, p. 132; Alvarado, Antonio, p. 22.

s) Siglo xvii: v. Francisco de Sales (S.), p. 221; Suárez, Francisco, p. 568; Bossuet, Santiago Benigno, p. 98; Salazar, Fernando Quirino, p. 556; Volpe, Angel, p. 596; Zamoro, Juan María, p. 599; Gibier, Guillermo, p. 226; Wadding, Lucas, p. 597; Novati, Juan Bautista, p. 467; Novarino, Luis, p. 467; Raynaud, Teófilo, p. 530; Alva y Astorga, Pedro (de), p. 22; Felleres, Agustín (de), p. 210; Marracci, Hipólito, p. 364; Widenfeld, Adán, p. 598; Ludovico Francisco d'Argentan, p. 355; Juan Eudes (S.), p. 320; Miguel de S. Agustín (von Ballaert), p. 449; Caramuel, Juan, p. 109; Sfrondati, Celestino, p. 562; Alfonso-María de Ligorio (S.), p. 21; Abelly, Luis, p. 1; Abrahán de Santa Clara, p. 4.

t) Siglo xviii: v. Luis M. Grignon de Monfort (S.), p. 355; Helm, Balduino, p. 243; Bogdanovitz, Bernardo, p. 95; De Moral, Carlos, p. 146; Sedlmayer, Virgilio, p. 561; Shguanin, Cesáreo María, p. 562; Pablo de la Cruz (S.), p. 477; Clorivière, Pedro José Picot, p. 117.

u) Siglo xix: v. Monsabré, Santiago M. Luis, p. 453; Chaminade, Guillermo José (Ven.), p. 139; Rosmini Serbati, Antonio, p. 551; Ventura di Ráulica, Joaquín, p. 589; Antonio M. Claret (S.), p. 35; Colini, Luis, da Castelpiano, p. 117; Guéranger, Próspero, p. 238; Perrone, Juan, p. 487; Passaglia, Carlos, p. 482; Nicolás Juan Jacobo Augusto, p. 466; Scheeben, Matías José, p. 560; Buselli, Remigio, p. 102; Newman, Juan Enrique (Card.), p. 464; Roskovany, Agustín, p. 550; Arnaldi, Domingo, p. 52.

4. FUENTES RACIONALES: los principios fundamentales de la Mariología: v. Principios mariológicos, p. 509; Principio fundamental de la Mariología, p. 504; Singularidad (principio de), p. 563; Conveniencia (principio de), p. 124; Eminencia (principio de), p. 169; Analogía (principio de), p. 27.

V. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS: v. Bibliografía mariana, p. 87; Bibliotecas marianas, p. 91.

PARTE II

SINGULAR MISIÓN DE MARÍA

Sección I: la singular misión de María considerada en el decreto de predestinación: v. *Predestinación de María*, p. 495; *Angeles*, p. 30.

Sección II: la singular misión de María considerada en las profecías que manifiestan el decreto de predestinación: v. *Profecías marianas*, p. 512.

Sección III: la singular misión de María considerada en su realización:

1. La Madre del Creador: v. *Maternidad divina*, p. 367.
2. La Madre de las criaturas: v. *Maternidad espiritual*, p. 373.
3. La Medianera entre el Creador y las criaturas: v. *Mediación de María*, p. 404; *Eva*, p. 198; *Anunciación*, p. 36; *Dolorosa*, p. 149; *Iglesia*, p. 257; *Milagros marianos*, p. 449.
4. La Reina del Universo: v. *Realeza de María*, p. 530.

PARTE III

SINGULARES PRIVILEGIOS DE MARÍA

I. En el primer instante de su existencia:

1. La inmunidad de la culpa original: v. *Inmaculada Concepción*, p. 275.
2. La inmunidad del fomes de la concupiscencia: v. *Concupiscencia*, p. 121.
3. La plenitud de gracia: v. *Gracia de María*, p. 229.

II. En el curso de su existencia:

1. Inmunidad del pecado actual: v. *Impecabilidad de María*, p. 266.
2. Ejercicio de todas las virtudes en sumo grado: v. *Virtudes de María*, p. 592; *Dones del Espíritu Santo*, p. 159; *Bienaventuranzas*, p. 92; *Frutos del Espíritu Santo en María*, p. 221.
3. Ciencia de María: v. *Ciencia*, p. 111.
4. *Gracias gratis datae*: v. *Carismas*, p. 109.
5. Perpetua virginidad de María: v. *Virginidad de María*, p. 590.
6. Continuo aumento de gracia mediante los Sacramentos: v. *Sacramentos*, p. 555; *Bautismo* (de María), p. 80; *Confirmación*, p. 130; *Eucaristía*, p. 189; *Extremaunción*, p. 206; *Sagrado Orden*, p. 473; *Matrimonio*, p. 399.

III. En el término de su existencia: v. *Asunción*, p. 56; *Muerte*, p. 454; *Gloria de María*, p. 227; v. también *Herejías marianas*, p. 243; *Protestantes*, p. 519; *Anglicanismo*, p. 33.

PARTE IV

SINGULAR CULTO DE MARÍA

Sección I: el culto de María considerado en sí mismo: v. *Culto mariano*, p. 135; *Abusos*, p. 6; *Mariolatría*, p. 362; *Coliridianos*, p. 117; *Paganismo*, p. 478; *Reliquias marianas*, p. 545.

Sección II: el culto de María considerado en sus formas externas:

1. Culto mariano cotidiano: v. *Liturgia mariana*, p. 344; *«Ave María»*, p. 75; *«Salve Regina»*, p. 558; *«Angelus Domini»*, p. 31; *Letanias Lauretanas*, p. 327; *Rosario*, p. 550; *Rosario viviente*, p. 550; *Horas de la B. Virgen*, p. 248.
2. Culto mariano semanal: v. *Sábado*, p. 555.
3. Culto mariano mensual: v. *Reparación mariana*, p. 545.
4. Culto mariano anual: v. *Día de María*, p. 146; *Mayo* (Mes de), p. 404; *Fiestas marianas*, p. 211; *Inmaculada Concepción*, p. 275; *Purificación*, p. 526; *Lourdes*, p. 352; *Anunciación*, p. 36; *Dolorosa*, p. 149; *Visitación*, p. 594; *Corazón de María*, p. 126; *Presentación*, p. 502; *«Auxilium Christianorum»*, p. 74.
5. Culto mariano en tiempos de libre elección:
 - 1) Algunas oraciones marianas muy difundidas: v. *Plegarias marianas*, p. 490; *Aca-tisto*, p. 8; *«Sub tuum praesidium»*, p. 569; *«Sancta Maria succurre miseris»*, p. 559; *«Alma Redemptoris Mater»*, p. 21; *«Ave, Regina caelorum»*, p. 77; *«Regina coeli»*, p. 545; *«Stabat Mater»*, p. 567; *«Te caeli Reginam laudamus»*, p. 572; *«Te Matrem Dei laudamus»*, p. 573.
 - 2) Congresos marianos: v. *Congresos marianos*, p. 123; *Año mariano*, p. 39.
 6. Culto mariano perpetuo: 1) v. *Sodalidades marianas*, p. 564; *Escapulario*, p. 171; *Ave María* (Cofradía y Cruzada de las tres «Ave María»s), p. 76; *Ejército azul*, p. 168.
 - 2) Santuarios marianos: v. *Santuarios marianos*, p. 560; *Loreto*, p. 352; *Pompeya*, p. 493; *Lourdes*, p. 352; *Fátima*, p. 209; *Guadalupe*, p. 235; *Altoetting*, p. 22; v. *Aparicio-nes*, p. 40; *Chiquinquirá*, p. 143; *Copacabana*, p. 126; *Coromoto*, p. 128; *Luján*, p. 355; *Aparecida*, p. 40; *Guadalupe Hidalgo*, p. 236; *Antipolo*, p. 35; *Pilar*, p. 489.
 7. Medallas: v. *Numismática mariana*, p. 467.

Sección III: Beneficios del culto mariano:

1. Influjo sobre el progreso de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello:
 - 1) influjo sobre la literatura: v. *Literatura mariana*, p. 330; *Oratoria mariana*, p. 472; *Anagramas*, p. 26.
 - 2) en el arte: v. *Arte mariano*, p. 55; *Iconografía mariana*, p. 251; *Filatelia mariana*, p. 213.
 - 3) en la arquitectura: v. *Arquitectura*, p. 53.
 - 4) en la música: v. *Música mariana*, p. 460.
 - 5) en el teatro, en el cine, en la radio y en la televisión: v. *Cine*, p. 115; *Radio*, p. 529; *Televisión*, p. 573; v. *Teatro*, p. 571.
 - 6) en las instituciones científicas: v. *Universidades*, p. 583; *Academia mariana*, p. 8.
 - 7) en el folklore: v. *Folklore mariano*, p. 216.
 - 8) en la toponomástica: v. *Toponomástica*, p. 578.
2. Influjo en la vida religiosa:
 - 1) en el apostolado: v. *Apostolado*, p. 46; *Misiones*, p. 450; *Acción Católica*, p. 9; *Trabajo* (N.ª S.ª del), p. 579.
 - 2) en la pedagogía: v. *Pedagogía*, p. 482.
 - 3) en la ascética y en la mística: v. *Teología espiritual*, p. 575; *Hagiografía*, p. 241.

Sección IV: Historia del culto mariano:

1. En Europa: v. *Europa*, p. 198; *Roma*, p. 548; *Italia*, p. 303; *Córcega*, p. 128; *Francia*, p. 218; *España*, p. 172; *Portugal*, p. 494; *Escandinavia*, p. 170; *Bélgica*, p. 82; *Holanda*, p. 247; *Inglaterra*, p. 272; *Irlanda*, p. 298; *Suiza*, p. 569; *Alemania*, p. 18; *Austria*, p. 73; *Hungría*, p. 249; *Bohemia-Moravia*, p. 95; *Letonia*, p. 328; *Polonia*, p. 491; *Rusia*, p. 552; *Ucrania*, p. 583; *Croacia*, p. 134; *Eslovaquia*, p. 172; *Lituania*, p. 344; *Rumania*, p. 551; *Bulgaria*, p. 102; *Grecia*, p. 232; *Bizancio*, p. 94; v. también *Islamismo*, p. 299.

2. En Asia: v. *Palestina*, p. 479; *Asia Menor*, p. 55; *Líbano*, p. 328; *Siria*, p. 563; *Armenia*, p. 51; *India*, p. 268; *Indonesia*, p. 271; *Indochina*, p. 270; *China*, p. 141; *Japón*, p. 315; *Filipinas*, p. 214.

3. En África: v. *África*, p. 13; *Egipto*, p. 167; *Etiopía*, p. 188.

4. En América: v. *América*, p. 24; 1) en América Septentrional: v. *Canadá*, p. 107; *Méjico*, p. 447; *Estados Unidos*, p. 183; 2) en América Central: v. *Costa Rica*, p. 129; *Cuba*, p. 135; *El Salvador*, p. 169; *Guatemala*, p. 237; *Haití*, p. 242; *Honduras*, p. 248; *Guadalupe*, p. 236; *Martinica*, p. 367; *Nicaragua*, p. 464; *Puerto Rico*, p. 521; *República Dominicana*, p. 546; 3) en América del Sur: v. *Argentina*, p. 50; *Bolivia*, p. 96; *Brasil*, p. 99; *Chile*, p. 139; *Colombia*, p. 118; *Ecuador*, p. 165; *Paraguay*, p. 481; *Perú*, p. 487; *Uruguay*, p. 584; *Venezuela*, p. 588.

5. En Oceanía: v. *Oceanía*, p. 469.

ÍNDICE DE LAS VOCES

A

- Abbón de San Germán († h. 921-23), 1.
 Abelardo, Pedro, 1.
 Abelly, Luis, obispo de Rodez (Francia), 1.
 Abercio (Epitafio de), 3.
 Abisinia, v. Etiopía.
 Abrahán (S.) de Éfeso, 4.
 Abrahán de Santa Clara, 4.
 Abusos (en el campo mariano), 6.
 Academias marianas, 8.
 Acatisto, 8.
 Acción Católica, 9.
 Adamancio, 9.
 Adán de Escocia, 10.
 Adán de Perseigne, 10.
 Adán el Viejo (Adam Senior), 10.
 «Ad coeli reginam», 11.
 «Ad diem illum», 12.
 «Adiutricem populi christiani», 13.
 Aelfrico de Eynsham, 13.
 Aelredo (B.) de Rievaulx, 13.
 África, 13.
 Agustín (S.), 15.
 Agustín (Pseudo), 15.
 Aimón de Auxerre, 16.
 Aimón de Halberstadt, 16.
 Aimón de Saint-Pierre-sur-Dive, 17.
 Alameda, Santiago (O. S. B.), 17.
 Alano de Lila, 17.
 Alberto (S.) Magno, 17.
 Alcuino, 17.
 Alejandro (S.) de Alejandría, 18.
 Alemania, 18.
 Alfonso María (S.) de Ligorio, 21.
 Alfonso X «el Sabio», 21.
 «Alma Redemptoris Mater», 21.
 Altötting, 22.
 Alvarado, Antonio, 22.
 Alva y Astorga, Pedro (de), 22.
 Amadeo (S.) de Lausana, 23.
 Amadeo V de Saboya, 23.
 Ambrosio (S.), 23.
 Ambrosio (Pseudo), 24.
 Ambrosio Autperto, 24.
 América, 24.
 Amor Ruibal, Ángel, 25.
 Ana (Santa), Madre de María, 26.
 Anagramas marianos, 26.
 Analogía (Principio de), 27.
 Anastasio I, 29.
 Anastasio (S.) el Viejo, 29.
 Anchieta (Ven. José de), 29.
 Andrés (S.) de Creta, 30.
 Anfiloquio (S.) de Iconio, 30.
 Ángeles, 30.
 Angélico (Beato), O. P., 31.
 «Angelus Domini», 31.
 Anglicanismo, 33.
 Anselmo (Pseudo), 33.
 Anselmo (S.) de Cantorbery, 33.
 Anselmo de Luca († 1086), 34.
 Anselmo de Luca (Pseudo), 34.
 Antipatro de Bostra, 34.
 Antipolo, 35.
 Antonio (S.) de Padua, 35.
 Antonio María (S.) Claret, 35.
 Anunciación, 36.
 Año mariano, 39.
 Aparecida (Nuestra Señora), 40.
 Apariciones (de María Santísima), 40.
 Apocalipsis (La Mujer del), 42.
 Apócrifos (Marianos), 46.
 Apostolado, 46.
 Argentina, 50.
 Armenia, 51.
 Arnaldi, Domingo, 52.
 Arnolfo de Bonavalle, 53.

Arqueología (mariana), 53.
Arquitectura, 53.
Arte (mariano), 55.
Asia Menor, 55.
Asterio el Sofista, 56.
Asunción (de María Santísima), 56.
Asunción (La) en la Sagrada Escritura, 56.
Asunción (La) en la tradición, 62.
Asunción (La) en la armonía de los privilegios marianos, 67.
Asunción (La) en la iconografía, 69.
Asunción (La) en la liturgia, 71.
Atanasio (S.), 72.
Atanasio (Pseudo), 73.
Ático, 73.
Auriol, Pedro, 73.
Austria, 73.
«Auxilium christianorum», 74.
Avenaria, 75.
Avenaria (Cofradía y Cruzada de las tres «Avenarias»), 76.
«Ave Regina coelorum», 77.

B

Balduino de Ford, 79.
Bartolomé de los Ríos, 79.
Bartolomé Edesino, 79.
Basilio (S.), 79.
Basilio de Seleucia, 80.
Bautismo, 80.
Beda el Venerable (S.), 81.
Bélgica, 82.
Berengaud, 83.
Bernardo (S.), 83.
Bernardo de Morlas, 85.
Bérulle (de), Pedro (Card.), 85.
Biblia, 86.
Bibliografía mariana, 87.
Bibliotecas marianas, 91.
Bienaventuranzas, 92.
Bizancio, 94.
Bogdanovitz, Bernardo de Andrejovia, 95.
Bohemia-Moravia, 95.
Bolivia, 96.
Bossuet, Santiago Benigno, 98.
Bover Oliver, José M., 98.
Brasil, 99.
Buenaventura de Bagnoreggio (San), 100.
Bulgaria, 102.
Buselli, Remigio, 102.

C

Cabasilas, Nicolás, 105.
Cabeza (N.ª S.ª de la), 105.
Caná, 105.
Canadá, 107.
Caramuel, Juan, 109.
Carismas, 109.
Catarino, Ambrosio († 1553), 110.
Cesáreo de Arlés, 111.
Cesáreo de Heisterbach, 111.
Cidón, Demetrio, 111.
Ciencia (de M.), 111.
Cinema, 115.
Cipriano (S.), 116.
Cirilo de Alejandría (S.), 116.
Cirilo de Jerusalén (Ps.), 117.
Cirillonas, Siro, 117.
Clorivière, Pedro José (Ven.) Picot de, 117.
Colini, Luis, de Castelpiano, 117.
Coliridianos, 117.
Colombia, 118.
Concilios ecuménicos, 120.
Concupiscencia, 121.
Congresos marianos, 123.
Constantinopla, 124.
Conveniencia (Principio mariológico de), 124.
Copacabana, 126.
Corazón de María, 126.
Córcega, 128.
Coromoto, 128.
Corredentora, 129.
Cosme Vestitor, 129.
Costa Rica, 129.
Covadonga (Santa María de), 129.
Crisipo de Jerusalén, 130.
Crisma (o Confirmación), 130.
Crisóstomo de la Visitación, 132.
Cristianismo, 132.
Cristiano de Lilienfeld, 134.
Croacia, 134.
Cuba, 135.
Culto mariano, 135.

CH

Chaminade, Guillermo José (Venerable), 139.
Chile, 139.

China, 141.
Chiquinquirá (N.ª S.ª de), 143.

D

Dante Alighieri, 145.
David de Benevento, 145.
David el Renovador, 146.
Demetrio, 146.
De Moral, Carlos, O. F. M., 146.
Desamparados (N.ª S.ª de los), 146.
«Día de María», 146.
Dionisio el Areopagita (Ps.), 147.
Dionisio el Cartujano, 147.
División (de la Mariología), 148.
Dolorosa, 149.
Domingo Hélon (o de Prusia), 158.
Dones del Espíritu Santo en María, 159.
Duns Scot, O. Min., 160.

E

Eadmero de Cantorbery, 165.
Ecuador, 165.
Efrén (S.) Siro, 166.
Egberto de Schoenau, 167.
Egher, Enrique, 167.
Egipto, 167.
Ejército Azul («Blue Army»), 168.
Eleuterio (S.), 169.
Eligio (S. ps.), 169.
Elinando de Froidmont, 169.
El Salvador, 169.
Eminencia (Principio mariológico de), 169.
Enrique de Claraval, 170.
Enrique de Werl, 170.
Epifanio Monje, 170.
Epifanio (S.), 170.
Escandinavia, 170.
Escapulario, 171.
Eslovaquia, 172.
España, 172.
Estados Unidos, 183.
Esteban de Salley (Sawley), 188.
Etiopía, 188.
Eucaristía, 189.
Europa, 198.
Eutimio de Constantinopla, 198.
Eva, 198.
Extremaunción, 206.

F

Fátima, 209.
Fausto de Riez, 210.
Felleries, Agustín de, 210.
«Fidentem piunque animum», 211.
Fiestas marianas, 211.
Filatelia mariana, 213.
Filipinas (Islas), 214.
Focio, 215.
Folklore mariano, 216.
Francia, 218.
Francisco de Sales (S.), 221.
Frutos del Espíritu Santo en María, 221.
Fuentes de la mariología, 223.
Fulberto (S.) de Chartres, 224.
Fulgencio (S.), 224.

G

Gaguin, Roberto, 225.
Gautier de Coigny, 225.
Gelboino de Troyes, 225.
Gerardo de Lieja, 225.
Germán I (S.) de Constantinopla, 225.
Germán (Pseudo), 226.
Gerson, Juan, 226.
Gibieuf, Guillermo, 226.
Glabas, Isidoro, 227.
Gloria de María, 227.
Godofredo Babion, 228.
Godofredo de S. Víctor, 228.
Godofredo de Vendôme, 228.
Gomá y Tomás, Isidro, 229.
Gottescalco de Limburgo, 229.
Gracia de María, 229.
Grecia, 232.
Gregorio XVI, 232.
Gregorio (S.) de Narek, 233.
Gregorio (S.) el Taumaturgo, 233.
Gregorio (S.) Magno, 234.
Gregorio (S.) Nacianceno, 234.
Gregorio (S.) Niseno, 234.
Gregorio Taumaturgo (Pseudo), 235.
Grosseteste (Greathead), Roberto, 235.
Guadalupe, 235.
Guadalupe (Isla de), 236.
Guadalupe Hidalgo, 236.
Guatemala, 237.
Guéranger, Próspero, 238.

Guerric (B.) de Igny, 238.
 Guiberto de Nogent, 238.
 Guillermo de Flay, 238.
 Guillermo de Malmesbury, 238.

H

Hagiografía, 241.
 Haití, 242.
 Helm, Balduino, de Fuerstenfeld, 243.
 Herberto de Losinga (1050-1119), 243.
 Herejías marianas, 243.
 Hermann, Contracto, 244.
 Hermann de Reun, 244.
 Hermann, José (B.), de Steinfeld, 244.
 Hermann de S. Martín de Tournai, 244.
 Hermann de Valenciennes, 244.
 Hesiquio de Jerusalén, 244.
 «Hija de Sión», 245.
 Hilarión Lauterius, 246.
 Hildeberto de Lavardin, 246.
 Hipólito (S.) Romano, 246.
 Holanda, 247.
 Honduras, 248.
 Honorio III (1216-1227), 248.
 Honorio de Autún, 248.
 Horas de la B. Virgen María, 248.
 Honorio de Autun, 248.
 Hugo de S. Víctor, 249.
 Hungría, 249.

I

Iconografía mariana, 251.
 Iglesia, 257.
 Ignacio (S.) de Antioquía, 264.
 Ildefonso (S.) de Toledo, 265.
 Impecabilidad de María, 266.
 India, 268.
 Indochina, 270.
 Indonesia, 271.
 «Ineffabilis Deus», 271.
 Inglaterra, 272.
 «Ingravescentibus malis», 275.
 Inmaculada Concepción, 275.
 Ireneo (S.) de Lyon, 297.
 Irlanda, 298.
 Isaac de Stella, 299.
 Isidoro (S.) de Sevilla, 299.
 Isidoro (S.) de Sevilla (Ps.), 299.

Isidoro de Tesalónica, 299.
 Islamismo, 299.
 Italia, 303.
 «Iucunda semper expectatione», 314.

J

Japón, 315.
 Jerónimo (S.), 316.
 José (S.) de Leonessa, 316.
 Juan (S.), 316.
 Juan (S.) Crisóstomo, 317.
 Juan (S.) Damasceno, 318.
 Juan de Eubea, 319.
 Juan (S.) de la Cruz, 319.
 Juan de Romiroy, 319.
 Juan Diácono, 319.
 Juan el Geómetra, 319.
 Juan (S.) Eudes, 320.
 Juan Manuel (1282-1348), 321.
 Juan XXIII, 321.
 Justiniani (S.) Lorenzo, 321.
 Justino (S.), 321.

K

Kolbe, Maximiliano, 323.

L

Lactancio L. Cecilio Firmiano, 325.
 «Laetitiae sanctae», 325.
 León I (S.), 325.
 Lérida (Academia Bibliográfico-mariana de), 326.
 Letanías lauretanas, 327.
 Letonia, 328.
 Líbano, 328.
 Literatura mariana, 330.
 Lituania, 344.
 Liturgia mariana, 344.
 Lorenzo de Bolonia, 351.
 Lorenzo (S.) de Brindis, 351.
 Loreto, 352.
 Lourdes, 352.
 Louvel, Pedro, 354.
 Lucas (S.), 354.
 Lucas de Montcornillon, 354.
 Ludovico Francisco de Argentan, 355.

Luis M. (S.) de Montfort, 355.
 Luján, 355.
 «Lux veritatis», 357.

M

Magisterio eclesiástico (y mariología), 359.
 «Magnae Dei Matris», 360.
 «Magnificat», 360.
 Marcos (S.), 361.
 María, 361.
 Mariolatría, 362.
 Mariología, 362.
 Marracci, Hipólito, 364.
 Martinica, 367.
 Mateo (S.), 367.
 Maternidad divina, 367.
 Maternidad espiritual, 373.
 Matilde (Sta.), 399.
 Matrimonio, 399.
 Mauricio de Sully, 404.
 Máximo de Turín (S.), 404.
 Mayo, 404.
 Mediación de María, 404.
 Méjico, v. México.
 Melitón (Ps.-S.), 441.
 Merced (Nuestra Señora de la), 441.
 Mes de mayo, 445.
 Metodio de Olimpia (Pseudo), 446.
 México, 447.
 Miguel de S. Agustín (Von Ballaert), 449.
 Milagros (N.ª S.ª de los), 449.
 Milagros marianos, 449.
 Milón de San Amando, 450.
 Misiones (Reina de las), 450.
 Modesto de Jerusalén (S.), 452.
 Mombaer, Juan (1460-1501), 453.
 Monsabré, Santiago M. Luis, O. P., 453.
 Montserrat (Santa María de), 453.
 Muerte, 454.
 Mujer (y Nuestra Señora), 458.
 «Munificentissimus Deus», 459.
 Música mariana, 460.
 Musso, Cornelio, 462.

N

Narsés (S.) de Lambrón, 463.
 Nazaret, 463.

Newman (Card.), Juan-Enrique, 464.
 Nicaragua, 464.
 Nicéforo Chumnos, 465.
 Nicetas Bizantino, 465.
 Nicetas, David de Paflagonia, 465.
 Nicolás de Lyra, 465.
 Nicolás de S. Albano, 466.
 Nicolás de Siena, 466.
 Nicolás Juan Jacobo Augusto, 466.
 Novaciano († h. el 257), 467.
 Novarino, Luis (1594-1650), 467.
 Novati, Juan Bautista, 467.
 Numismática mariana, 467.

O

Oceanía, 469.
 «Octobri mense adventante», 471.
 Odilón de Cluny, 471.
 Odón de Morimond, 472.
 Ogerio de Lucedio, 472.
 Olivi, Pedro Juan, 472.
 Oratoria mariana, 472.
 Orden sagrado, 473.
 Orígenes, 474.

P

Pablo (S.), 477.
 Pablo (S.) de la Cruz, 477.
 Pablo Diácono (llamado también Varnefrido), 477.
 Paganismo, 478.
 Palamás, Gregorio, 479.
 Palestina, 479.
 Paraguay, 481.
 Pascasio Radberto, 482.
 Passaglia, Carlos, 482.
 Pedagogía, 482.
 Pedro (S.) Canisio, 483.
 Pedro Comestor, 483.
 Pedro (S.) Crisólogo, 483.
 Pedro (S.) Damián, 484.
 Pedro (S.) de Alejandría, 484.
 Pedro de Argos, 484.
 Pedro de Capua, 484.
 Pedro de Celle, 484.
 Pedro de Compostela, 484.
 Pedro de Sicilia, 485.
 Pedro el Pintor, 485.

Pedro el Venerable, 485.
 Pedro Lombardo, 485.
 Pepín, Guillermo, O. P., 485.
 Pérez, Nazario, 486.
 Pérez de Valencia, Santiago, 486.
 Perrone, Juan, 487.
 Perú, 487.
 Pilar (N.ª S.ª del), 489.
 Pío XII, 489.
 Plegarias marianas, 490.
 Polonia, 491.
 Pompeya, 493.
 Portugal, 494.
 Predestinación de María, 495.
 Presentación de María, 502.
 Principio fundamental de la mariología, 504.
 Principios mariológicos, 509.
 Proclo (S.), 511.
 Profecías marianas, 512.
 Propedéutica mariana, 519.
 Protestantes, 519.
 Protoevangelio, 520.
 Protoevangelio de Santiago, 520.
 Prudencio, 521.
 Puerto Rico, 521.
 Purgatorio, 522.
 Purificación (Fiesta de la), 526.

R

Rabano Mauro, 529.
 Radio, 529.
 Rafael Sanzio (o Santi), 529.
 Raimundo Jordano, 530.
 Ratramno, 530.
 Raynaud, Teófilo, S. J. (1583-1663), 530.
 Realeza de María, 530.
 «Regina coeli», 545.
 Reliquias marianas, 545.
 Remigio de Auxerre, 545.
 Reparación mariana, 545.
 República Dominicana, 546.
 Ricardo de S. Lorenzo, 546.
 Ricardo de Stadell, 547.
 Ricardo de S. Víctor, 547.
 Roberto de Arbrissel († 1117), 548.
 Rodolfo de Escures o Turbine († 1122), 548.
 Roma, 548.
 Rosario, 550.
 «Rosario viviente», 550.

Roskovany, Agustín, 550.
 Rosmini Serbati, Antonio, 551.
 Rumania, 551.
 Rusia, 552.

S

Sábado, 555.
 Sacramentos, 555.
 Salazar (De), Fernando Quirino, 556.
 Salmerón, Alfonso, 556.
 Salmos, 556.
 «Salve Regina», 558.
 «Samozeuli», 559.
 «Sancta Maria succurre miseris», 559.
 Santiago de Sarug, 559.
 Santiago de Varazze, 559.
 Santiago Monje, 560.
 Santuarios marianos, 560.
 Scolarios, Jorge, 560.
 Scheeben, Matías José, 560.
 Sedlmayer, Virgilio, 561.
 Sedulio (Pseudo), 561.
 Serlon de Savigny, 561.
 Severiano de Gabala, 561.
 Sfrondati, Celestino (1644-1696), 562.
 Shguanin, Cesáreo María, 562.
 Sibilas, 562.
 Singularidad (Principio mariológico de), 563.
 Siria, 563.
 Sixto IV, 564.
 Sodalicios marianos, 564.
 Sofronio (S.) de Jerusalén, 566.
 Spiera, Ambrosio, 567.
 «Stabat Mater», 567.
 Suárez, Francisco, 568.
 «Sub tuum praesidium», 569.
 Suiza, 569.

T

Tarasio de Constantinopla, 571.
 Teatro, 571.
 «Te Coeli Reginam laudamus», 572.
 Televisión, 573.
 «Te Matrem Dei laudamus», 573.
 Teodoreto de Ciro, 573.
 Teodoro Synkellos, 573.
 Teodosio de Alejandría, 574.
 Teodoro de Ancira, 574.
 Teófanos Niceno, 574.

Teología espiritual, 575.
 Tertuliano, 576.
 Theoteknos de Livias, 577.
 Timoteo de Jerusalén, 577.
 Tomás de Aquino (Sto.), 577.
 Tomás de Kempis, 578.
 Tomás de Perseigne, 578.
 Tomás de Villanueva (Sto.), 578.
 Toponomástica, 578.
 Trabajo (N.ª S.ª del), 579.
 Tradición, 581.

U

Ubertino de Casale, 583.
 Ucrania, 583.
 Universidades, 583.
 Uruguay, 584.

V

Valvanera (N.ª S.ª de), 587.
 Venezuela, 588.

Ventura de Ráulica, Joaquín, 589.
 Virginitad de María, 590.
 Virtudes de María, 592.
 Vischel, Nicolás, 594.
 Visitación, 594.
 Volpe, Angelo, 596.

W

Wace, 597.
 Wadding, Lucas, O. F. M., 597.
 Walafrido Estrabón, 597.
 Walter Daniel, 597.
 Warda, Jorge, 598.
 Windenfeld, Adán, 598.

Z

Zamora, Lorenzo de, 599.
 Zamoro, Juan María, 599.
 Zenón (S.) de Verona, 599.

ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
Advertencia	v
Síntesis de la doctrina mariológica	vii
Abreviaturas y siglas	xi
Diccionario Mariano	1
Bibliografía	601
Repertorio cronológico de los principales documentos marianos de los Sumos Pontífices (de Benedicto XIV a Paulo VI)	603
Índice sistemático	613
Índice de las voces	619