

La Fórmula *ipsa adsumptione* de León Magno y su significado mariano

ANNELIESE MEIS WÖRMER
Pontificia Universidad Católica de Chile
ameis@puc.cl

Resumen

El estudio aborda la fórmula *ipsa adsumptione* que León Magno acuña en su carta a Juliano de Cos en 449. Como el Papa, junto con sus aclaraciones cristológicas de la unión hipostática, subraya reiteradas veces que el nacimiento del Salvador se realizó *ex María Virgine*, se supone que dicha fórmula tenga un significado mariano. Este se indagará sin pretensión de aportar novedades a una discusión especializada de la investigación teológica a la aclaración del sentido teológico de los términos o de su lugar preciso en la evolución del dogma cristológico. Se intenta, más bien, adentrarse en la densidad teológico antropológica de la fórmula *ipsa adsumptione*, en cuanto proyecta una peculiar relevancia sobre preguntas actuales respecto del papel de la mujer en la Teología. Por eso, se contextualiza la fórmula en cuanto verdad cristológica, tal como León Magno la trata en su carta. Luego, se ausculta el significado mariano de dicha fórmula a la luz de sus bases bíblicas dogmáticas, para señalar, finalmente, algunas implicaciones prácticas.

Palabras clave: *ipsa adsumptione*, cristología, mariología, antropología teológica.

Abstract

The study approaches the formula *ipsa adsumptione* that Leon the Great coins in his letter to Juliano of Cos in 449. As the Pope, together with his Christological explanations of the hypostatic union, underlines reiterated times that the Saviour's birth was carried out *ex María Virgine*. It is supposed that this formula has a Marian meaning. This shall be investigated without pretending to contribute novelties to the specialized discussion of theological investigation of the explanation in the theological sense of the terms or of their precise place in the evolution of the Christological dogma. It is attempted, rather, to go into in the anthropological theological density of the formula *ipsa adsumptione*, as soon as it projects a peculiar relevance on current questions regarding woman's paper in Theology. For that reason, the formula contextualized as a Christological truth, just as Leon the Great treats it in his letter. Then, the Marian meaning of this formula is auscultated by the light of its dogmatic biblical bases, to point out, finally, some practical implications.

Key words: *ipsa adsumptione*, Christology, Mariology, theological anthropology.

Doctora en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesora Titular en la Facultad de Teología de la misma universidad. Entre sus abundantes publicaciones cabe destacar sus libros *Antropología Teológica* (1998), *El enigma del hombre según Guillermo de Sait-Thierry a la luz de las fuentes latinas y griegas* (2004).

Cuando León Magno acuña la fórmula *ipsa adsumptione* en su carta a Juliano de Cos en 449 —(DH 296-299)— pretende esclarecer el dogma cristológico de la unión hipostática, proclamado solemnemente por el Concilio de Éfeso en 431, en interrelación con el importantísimo título mariano «Madre de Dios» —*Theotokos*—¹. En su carta, el Papa subraya reiteradas veces que el nacimiento del Salvador se realizó *ex Maria Virgine*, tanto en el párrafo DH 298, cuya argumentación culmina en la fórmula *ipsa adsumptione*, como en el siguiente: DH 299, que concretiza el significado de dicha fórmula. Por eso, ella debe tener un significado mariano, que indagaremos a continuación, sin pretensión de aportar novedades a una discusión especializada de la investigación teológica² o a la aclaración del sentido teológico de los términos o de su lugar preciso en la evolución del dogma cristológico³. Queremos, más bien, adentrarnos en la densidad teológico antropológica de la fórmula *ipsa adsumptione* en cuanto proyecta una peculiar relevancia sobre preguntas actuales respecto del papel de la mujer en la Teología⁴. De ahí que contextualizaremos, en primer lugar, la fórmula en cuanto verdad cristológica, tal como León Magno la trata en su carta. Luego, auscultaremos el significado mariano de dicha fórmula en interrelación con el dogma cristológico, para señalar, finalmente, algunas implicaciones prácticas.

1. La verdad cristológica de la fórmula *ipsa adsumptione* en su contexto

La fórmula *ipsa adsumptione* articula una verdad cristológica, que León Magno contrapone, en primer lugar, a Eutiques y luego a la postura

¹ El Concilio de Éfeso, tomando la segunda carta de Cirilo de Alejandría a Nestorio afirma: (Los Santos Padres) «no tuvieron inconveniente en llamar madre de Dios (*theotokos*) a la santa Virgen, no ciertamente porque la naturaleza del Verbo o su divinidad hubiera tenido origen de la santa Virgen, sino que, por cuanto fue engendrado de ella el santo cuerpo dotado de alma racional, al cual el Verbo se unió según la hipóstasis, se dice que el Verbo fue engendrado según la carne» (DH 251).

² B. STUDER: «Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen». *Augustinianum* 25 (1985) 453-487.

³ S. ZAÑARTU: *Historia del dogma de la Encarnación desde el siglo VII*, Santiago de Chile 1994; «Reflexiones sobre la fórmula dogmática del Concilio de Calcedonia», en *Teología y Vida* 39 (1998) 155-184.

⁴ Cfr. Congreso de Fe y Literatura, SEMINARIO LITERATURA Y FE 26-29 de septiembre de 2005, Pontificia Universidad Católica de Chile La Mujer en la Teología y el Género: una crítica constructiva al concepto, 1-11.

origenista, posturas ambas declaradas «no tolerado por mentes y oídos católicos» y, por eso, con razón condenadas (DH 298).

a) Las posturas de Eutiques y de Orígenes

Este autor sostiene *que antes de la encarnación había habido dos naturalezas en Cristo, y después de la encarnación, en cambio, una sola* (DH 298). Según León Magno, Eutiques tiene «la convicción de que el alma que el Salvador asumió había permanecido en el cielo antes de que naciera de la virgen María y que el Verbo la había unido a sí en el útero».

La postura presentada como la de Orígenes, siendo de los origenistas⁵, «afirma que había habido no solo vidas, sino acciones distintas de las almas antes de estar inseridas en los cuerpos». Pese a que la idea de las almas preexistentes es una idea preferida por Orígenes y la condenación recayó más bien sobre el origenismo, tal afirmación pone en peligro la verdad de la encarnación y por eso es refutada por León Magno.

b) Refutación de estas posturas por parte de León Magno

El Papa declara la convicción de Eutiques «intolerable, ya que el Señor viniendo del cielo no presentó nada de nuestra condición». Argumenta, por el contrario: «En efecto, no asumió un alma que hubiera existido precedentemente, ni una carne que no fuera del cuerpo materno».

Respecto de la postura origenista, que involucra también la de Eutiques, el Papa advierte que «Nuestra naturaleza no fue ciertamente asumida en el sentido de que antes había sido creada y después asumida, sino en el sentido de que fue creada mientras era asumida —*ipsa adsumptione*—. La fórmula *ipsa adsumptione* representa, entonces, la respuesta clave de la argumentación leontina, cuyo significado el Papa fundamenta y explica.

c) Fundamentación y explicación de la fórmula ipsa adsumptione por León Magno

Cuando León Magno sintetiza sus argumentos en contra de Eutiques y los origenistas, en la afirmación: «Nuestra naturaleza (...) fue

⁵ M. HART: «La préexistence des ames dans l'oeuvre d'Origene», en LIES L.(ed.): *Origeniana Quarta*: Innsbruck 2-6 September 1985, Innsbruck –Wien 1987, 238-258.

creada mientras era asumida *ipsa adsumptione*» (DH 298), resalta la densa construcción gramatical de la fórmula *ipsa adsumptione*, cuyo significado cristológico el autor explica, de modo detallado, en el párrafo siguiente de su carta (DH 299).

Acorde a León Magno, «En efecto, el nacimiento del Señor según la carne, aunque tenga peculiaridades que lo hacen trascender los inicios de la condición humana (...) porque fue concebido y nació de la inviolada virgen (...) su carne no era de naturaleza distinta de la nuestra, ni le fue inspirada el alma en un inicio distinto de los demás hombres y sobresaliera no por la diversidad de la especie sino por la sublimidad de la virtud». Resalta aquí una igualdad de la humanidad de Cristo con la nuestra en la distinción respecto de ella, distinción originada por la concepción virginal de Cristo.

Tal igualdad en la distinción la explica el Papa por medio de varios detalles significativos. Afirma que Cristo: «En efecto, no tenía nada contrario a su carne, ni discordia de deseos engendraba discordia de voluntades; los sentidos del cuerpo estaban en acción sin la ley del pecado y la rectitud de los afectos bajo la dirección de la divinidad y de la mente, y no estaba tentado por malos pensamientos ni cedía a ultrajes».

El Papa sintetiza la verdad cristológica así expuesta en una afirmación lapidaria, que anticipa el Concilio de Calcedonia, cuando afirma: «Hombre verdadero fue unido a Dios verdadero»⁶. Luego, insiste una vez más, en que «no fue bajado del cielo según un alma preexistente, ni según la carne fue creado de la nada —*ex nihilo*»—. Aquí el autor vuelve a su contrargumento anterior, pero lo completa por la mención de la *creatio ex nihilo*. Sin duda la fórmula «creación de la nada» tiene mucho peso teológico en la historia del pensamiento teológico; destaca, pues, la acción de Dios en la creación como obra exclusivamente divina, de total novedad. Aquí, sin embargo, ella resulta contraproducente, porque conduce a la negación de la participación de María en el nacimiento del Salvador en cuanto mujer. Afirmaría, pues, un obrar de Dios que excluye el aporte femenino de María, lo cual va en desmedro de la verdadera humanidad del Salvador —*natura... nostra* (DH 298). Para comprender este hecho en profundidad resulta importante prestar atención a los matices propios del acto creador en el misterio de la encarnación⁷.

En efecto, el poder de Dios o del Logos, o del Pneuma, en relación con la existencia humana de Cristo, es un tema abordado expresamente por los Padres en la época de Calcedonia. En seis puntos, que sintetizamos aquí, A. Grillmeier, destacado cristólogo, desarrolla la

⁶ B. STUDER: op. cit., 483ss.

⁷ A. GRILLMEIER: *Cristo en la tradición cristiana*. Salamanca 1997, 844.

manera en que la idea de *creatio* puede incorporarse a la imagen calcedonense de la encarnación⁸:

1. Crear significa para Dios dar el ser a un «interlocutor» y emancipar a la criatura hacia su propio ser. Referido al hombre Jesús, significa que Dios ofrece a su Hijo una existencia genuinamente finita y lo deja en ella.

2. Tal voluntad creadora sobre la existencia creatural del Hijo no es algo instantáneo, perdura en la constante disposición de Dios sobre este ser. También nosotros somos creados y dejados a la suerte de nuestro ser, como sostenidos por el «sí» continuo de Dios a nuestra existencia, somos interlocutores libres de Dios. Pero en la Encarnación Dios dispone del ser del hombre Jesús de forma que este ser pasa a ser la existencia personal y propia del verdadero Hijo de Dios.

3. Con la voz *enhypostasia*, los teólogos griegos miran desde la humanidad de Cristo al sujeto divino. Pero hay que recordar la dirección opuesta. Cabe así hablar de una *exhypostasis* o un *ek-stasis* que desde lo divino tiende a la existencia o dinámica humana. Con ello se cumple la voluntad de Dios de ser uno de nosotros en la realidad humana asignada al Hijo (cfr. Hb 4,15).

4. Este doble sentido significa que la ascensión divina de la existencia humana de Jesús afirma y potencia en él lo genuinamente humano. El hombre Jesús no queda oscurecido por el Hijo de Dios, sino iluminado en su luz. Es hombre con nosotros en pura finitud, lo que da margen a la elevación espiritual de «Cristo», a la «unción» de Jesús, la cual se ordena a hacer de él el hombre libre ante Dios y el verdadero adorador del Padre entre nosotros. Por otra parte, el «sí» creador a la existencia creatural del Hijo consiste en brindarle esta humanidad e insertarla en su ser óntico que comparta con nosotros, voluntariamente, el ser finito.

5. Esta tensión se expresa en la definición calcedonense con sus cuatro adverbios. «Sin confusión» (contra Eutiques) y «sin separación» (contra Nestorio) representan los dos polos de la tensión cristológica. Dios quiere ser hombre para siempre. El orden de la encarnación no será abolido.

⁸ P. LARGO DOMÍNGUEZ: «La concepción virginal de Jesús, ¿creación ex nihilo?», en *Ephemeridis Mariologicae* 26 (2006) 41-69.

6. Los dos adverbios citados y la tensión entre «una sola hipóstasis» y «en dos naturalezas» vienen a expresar que Cristo es el modo supremo de unión Dios-hombre, Dios-mundo. La teología cristiana ha hallado el justo medio entre monismo y dualismo, entre trascendencia divina pura e inmanencia absoluta. La fidelidad a Calcedonia exige preservar este patrimonio cristiano para la humanidad⁹.

Pese a que León Magno no parece haber alcanzado todavía en todo el nivel de reflexión calcedonense¹⁰, la fórmula *ipsa adsumptione* no deja lugar a duda respecto de la participación de María en la encarnación¹¹. Dicha participación, en efecto, es requerida por el misterio inefable de la unión hipostática en Cristo, es decir, la unión de la naturaleza divina y humana en una persona, la del Verbo de Dios y como tal excluye la teoría de la «creación de la nada»¹². Explica León Magno: «porque tiene la misma persona en la divinidad del Verbo y posee una naturaleza común con nosotros en el cuerpo y en el alma». De ahí que el Papa concluya, de modo tajante, «No sería, en efecto, mediador de Dios y de los hombres si el mismo Dios y el mismo hombre no estuviera en ambos y fuese único y verdadero». Resalta así una simultaneidad entre lo divino y humano que la fórmula *ipsa adsumptione* condensa, magistralmente, y cuyo significado mariano cabe explicitar, brevemente, a la luz de sus bases bíblicas y dogmáticas¹³.

⁹ A. GRILLMEIER: op. cit., 844-47.

¹⁰ B. STUDER: op. cit., 486s.: «Im Grunde erreichte Leo nicht einam die Höhe der Christologie des Augustinus... Diese Tatsache darf bei der Beurteilung des Glaubens von Chalzedon, in den Leo die westliche Überlieferung eingebracht hat, in keiner Weise übersehen werden».

¹¹ Ibid., 486: «Gewiss gab ihm die nestorianische Polemik die Möglichkeit, ausdrücklicher herauszustellen, dass der *assumptus homo* nicht nachträglich, sondern von Anfang im Schoss der junfräulichen Mutter mit dem Sohn Gottes eine Person geworden ist».

¹² Según P. LARGO DOMÍNGUEZ, la hipótesis de una creación *stricto sensu* resulta inviable, porque en el orden de la mera posibilidad, la hipótesis de la creación *ex nihilo* de «la materia» originaria de Jesús no salvaguarda distintas realidades teológicas tan bien como lo hace la doctrina de su concepción a partir de la carne de María. Entre esas realidades teológicas señalamos: la maternidad integral de María y la recapitulación de la creación. Esto, por su parte, no impide que se pueda emplear el término «creación» en sentido amplio para hablar del nuevo comienzo que significa el Emmanuel, la presencia del Salvador entre nosotros. Y bajando ya al orden o plano del acontecer efectivo, dicha suposición de la creación *ex nihilo* tampoco es ya sostenible como hipótesis.

¹³ M. PONCE CUELLAR: *María Madre del redentor y Madre de la Iglesia*, Barcelona 1996., 39-55.

2. El significado mariano de la fórmula *ipsa adsumptione* y sus bases bíblicas

Cuando León Magno explica la igualdad del Salvador con la carne nuestra, señala las «peculiaridades que lo hacen trascender los inicios de la condición humana». Luego, detalla esta distinción diciendo: «sea porque sólo Él fue concebido y nació sin concupiscencia (por obra del Espíritu Santo) de la inviolada virgen, sea porque salió del útero de la madre de modo que la fecundidad diera a luz y permaneciera la virginidad...» (DH 298). El Papa resalta aquí la verdad dogmática de la concepción virginal de Cristo, una verdad incuestionable en su raigambre bíblica dogmática. Aunque actualmente cuestionada desde presupuestos metodológicos diversos, a su vez cuestionables como inadecuados a la luz de los criterios teológicos válidos¹⁴. Así lo permiten apreciar varios textos relevantes, que aporta el NT y su formulación dogmática posterior.

a) Textos neotestamentarios que fundamentan la concepción virginal

Las referencias bíblicas a María, relativamente pocas, se caracterizan por una peculiar densidad teológica a través de la cual emerge la verdad de la maternidad de María junto con la especificación de la concepción virginal. Recordemos, brevemente, los textos más importantes¹⁵.

1. Gal 4, 4, el texto mariano más antiguo, citado actualmente con mayor frecuencia en los documentos oficiales del Magisterio, lleva a preguntar a algunos autores si, además de afirmar que María es la madre del Hijo enviado de Dios, se refiere también a la concepción virginal. La opinión más generalizada entre los exegetas descarta la referencia a ese tema, lo cual no implica —dicen— que la niegue. Sin embargo dos autores, por caminos diversos, concluyen que este texto paulino está positivamente abierto a la afirmación de la concepción virginal. Sigamos el razonamiento de Vanhoye¹⁶ quien, partiendo de la estructura literaria

¹⁴ S. FERNÁNDEZ: *Guía de estudio para el curso de Mariología*, Santiago 2004, 6-11. P. BEAUCHAMP: «Lecture christique de l' Ancien Testament», *Biblica* 81 (2000) 105-115.

¹⁵ Cfr. S. DE FIORES: «Vergine», en *Nuevo Dizionario di Mariologia*, Torino 1986, 1418-1476, especialmente, 1454-1462. Y, del mismo autor, *María Madre de Jesús. Síntesis histórico salvífica*, Salamanca 2003, 49-129. I. DE LA POTTERIE: *María en el Misterio de la Alianza*, Madrid 1993.

¹⁶ A. VANHOYE: «La Mere du Fils de Dieu selon Gal 4, 4», en *Marianum* 40 (1978) 237-247.

del texto, presenta la acción divina de enviar al Hijo bajo una doble modalidad y finalidad: a) acción divina del envío; b) modalidad: nacido de mujer; c) modalidad: sujeto a la ley; d) finalidad: liberación de la ley; e) finalidad: otorgamiento de la adopción filial.

Después de haber establecido las relaciones correspondientes entre los datos señalados, Vanhoye denota claramente una paradoja: ¿cómo es posible que quien está «sujeto a la ley» nos libere de ella? Este es un primer aspecto de la naturaleza paradójica de Gal 4, 4-5, de la que el lector no recibe explicación alguna; no obstante este texto provoca estupor —contiene elementos contradictorios sin aclarar— y deja a la mente en suspenso, para que ella misma reflexione y encuentre el camino de solución. Con frecuencia san Pablo gusta de emplear la paradoja (cfr. 1Co 1, 21; 2 Co 5, 21; 8, 9; Rm 8, 3-4) como la utilizada en Gal 3, 13-14: Cristo nos libera de la maldición, haciéndose él mismo maldición. ¿Cómo puede ser esto? No responde el Apóstol a esta cuestión en la carta a los Gálatas, sin embargo, por el conjunto de su doctrina sabemos que todo depende de cómo Cristo de hecho se convierte en maldición. Él no muere porque sea un malhechor, sino porque, a pesar de no haber conocido pecado (2 Co 5,21) «se entregó a sí mismo por nuestros pecados» como señal de obediencia al Padre (Gal 1,4) y de amor a todos los hombres (Gal 2, 20). De manera análoga puede aplicarse la argumentación al tema paradójico que nos ocupa. «Nacido de mujer» es sinónimo de abajamiento, de humillación, de impureza.

Ahora bien, si el modo de nacer Cristo de mujer es igual en todo al de los demás hombres, ¿podría liberarlos de la maldición, que es el yugo de la ley? (Gn 3, 13, 4, 4). Por ello, si queremos mantener el ritmo de la paradoja, parece que debe haber algo subyacente singular en el modo de nacer de una mujer el Hijo de Dios. Aunque san Pablo no da explicación, el género paradójico empleado exige que se encuentre una solución a la antinomia, si no queremos caer en el absurdo. El exegeta concluye: Podemos e incluso debemos reconocer claramente que la frase de Gálatas 4, 4 en virtud del género adoptado, permanece abierta positivamente a las afirmaciones complementarias que aportan los evangelios a propósito de la génesis humana del Hijo de Dios.

2. Mt 1, 18-23: El autor del primer evangelio, interesado por la figura de María, atestigua una evolución importante en la percepción de su papel. Mateo sitúa a la Virgen en el contexto lleno de reminiscencias mesiánicas, puesto que la esperanza del Antiguo Testamento en el Mesías está ligada no al padre sino a la madre (Gn 3,15; Is 7,14). Pues bien, el primero de los evangelistas subraya el papel de la Virgen, vinculando así estrechamente a la madre y al hijo, heredero del trono: los reyes Magos

«vieron al niño con su madre María» (Mt 2, 11). María, en su función materna, adquiere una dimensión de signo, en orden al reconocimiento del niño como Mesías. A partir de este episodio, la expresión «el niño con su madre» se repite cuatro veces (Mt 2,13.14.20.21), la madre, en segundo lugar, pero unida inseparablemente al niño, como si la presencia de María fuera la garantía de la identidad de su Hijo. En la huida (y vuelta) a Egipto, en que Mateo representa a Jesús como el nuevo Israel (Mt 2, 14; Os 11, 1), el niño y la madre van unidos como formando el nuevo pueblo de Dios. En las escenas del sueño de José, el niño —protagonista principal— también aparece con su madre.

El comienzo del v.18 —génesis— entronca con la genealogía (v.1) descrita en los versículos anteriores, cuya finalidad es determinar que Cristo es el destinatario de las promesas hechas a Abraham y entronca con la línea de David. Esta intención del evangelista se confirma por la misma estructura del v. 18a que debe traducirse: el origen de Jesús, como Mesías, fue de esta manera... En definitiva, se trata de determinar cómo Jesús pudo ser descendiente de David, subrayado por el hecho de que a san José se le nombra como «hijo de David» (v.20). Para esta razón en este texto no se trata de juzgar el comportamiento del santo patriarca, recurriendo para ello a una psicología conjetural, sino de situarnos desde un punto de vista objetivo, es decir, el de Mateo, que consiste en clarificar cómo de hecho se lleva a cabo la génesis, es decir, la ascendencia davídica de Jesús. Esta es, según estos autores y de acuerdo con el contexto, la intencionalidad del evangelista. Ahora bien, supuesta esta perspectiva, ¿cómo interpretar el texto? He aquí un breve análisis de las principales afirmaciones: «Se encontró encinta por obra del Espíritu Santo»: el texto no indica que descubrieron el estado de la Virgen, sino que estaba encinta «por obra del Espíritu Santo», una verdad que no puede ser admitida a no ser por la fe. Mateo habla del *hecho de la concepción virginal* y no de la percepción del estado de gravidez.

3. Lc 1, 34-38. Lucas no solamente está interesado por la persona de María, sino que concede una atención especial a su papel en la historia de la salvación y en relación con la Iglesia (en los Hch). El modo virginal de la concepción de Jesús está especialmente reseñado y subrayado, al mismo tiempo que realiza el avanzar de la Virgen-Madre en el camino —tantas veces duro— de la fe¹⁷ y de la obediencia en la realización del plan divino, manifestado en su elección por Dios. Porque le creyó a la palabra de Dios y aceptó su mensaje, «la llamarán bendita todas las

¹⁷ Cfr. S. SILVA RETAMALES: *Discípulo de Jesús y discipulado según la obra de san Lucas*, Bogotá 2005, 113-115.

generaciones». En Lc aparece, además, una veneración teológica a la madre de Jesús tal como se profesaba en la Iglesia primitiva. El episodio de la mujer anónima y la misma respuesta de Jesús es una clara alabanza a ella (Lc 11, 27-28). Podemos concluir que las noticias que nos trasmite este evangelista sobre la Virgen María no solamente sirven para clarificar el anuncio de Cristo, sino también para el anuncio de su madre.

En los versículos 1, 32-33 la descripción del niño es claramente mesiánica. La riqueza de estos versículos pertenece más directamente a la Cristología, aunque sus afirmaciones acerca del Hijo repercuten en la madre. ¿Cómo puede ser eso? El v. 34 ha sido preparado estructuralmente, al presentarnos Lucas una mujer pensativa tras el saludo y que se pregunta por el significado de las palabras del ángel. Después formula la pregunta en voz alta. Esta pregunta de María en el contexto de una joven desposada y teniendo en cuenta que su respuesta equivale a no tener relación sexual con varón, ha sido objeto de diversas interpretaciones a lo largo del tiempo, de entre las cuales se impone esta conclusión, como hecho incontestable, a cualquier línea interpretativa: la Sierva del Señor es virgen cuando ha recibido la llamada a ser la madre del Mesías mediante el mensaje del ángel, y además, la objeción que propone cuadra perfectamente en este esquema de relato de vocación.

En el v. 35 la respuesta del ángel contiene dos frases paralelas, que expresan la acción divina en la concepción virginal de Jesús y además una proposición consecutiva, que entraña especial dificultad. Las dos frases consecutivas: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti» y «la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra», significan en terminología bíblica una acción de Dios sobre alguien en la línea de una presencia protectora. El término Espíritu Santo no indica una fuerza de Dios sino al mismo Espíritu Santo personal y la expresión «la fuerza o el poder (Espíritu Santo) del Altísimo» se refiere al Padre. La intención de Lucas es dejar constancia de que Jesús es el Hijo de Dios desde el instante de su concepción y ciertamente la confirman esas dos fórmulas que presentan un claro paralelismo con las utilizadas en el bautismo y la transfiguración.

Un tema discutido entre los estudiosos —hoy clarificado gracias a las conclusiones deducidas del análisis de las dos frases primeras de este texto— es el relativo al valor de la partícula «por eso». Desde el punto de vista filológico tiene un claro sentido causal, sin embargo, ¿cómo concluir de las dos frases anteriores la filiación divina de Cristo? Fue necesario llevar a cabo el estudio comparativo anterior con los textos del Antiguo Testamento y por ello hoy no existe inconveniente alguno en aceptar que la partícula tiene claramente sentido causal, ya que la especial presencia de Dios en María en orden a su maternidad está expresada, según el procedimiento *deráshico*, en las frases anteriores del versículo.

Esto no significa que la concepción virginal lleve consigo necesariamente la filiación divina, expresada en el término *Hijo de Dios*, sino que ya antes, en la acción creadora del Espíritu y en la presencia de Dios en María como arca de la alianza, se expresó de una manera simbólica la especial maternidad de María.

En los vv. 36-37 el ángel anuncia a la Virgen el embarazo de su prima Isabel y termina con una cita literal —según la traducción de los LXX— del anuncio de la concepción de Sara: porque ninguna palabra —*rbma*— es imposible para Dios (Gn 18,14). La certeza de María y su firmeza se fundamenta en aquella fe recia, expresada en la cita de Gn 18, 14 —Porque nada hay imposible para Dios— palabras las más importantes del versículo, ya que constituyen una constante en la historia de la salvación: la seguridad en la potencia divina al servicio de la finalidad salvadora. En Abraham e Isabel se han realizado ya las promesas de Yahvé y son respectivamente el primero y el último eslabón de una cadena de nacimientos milagrosos del AT. Pero en la concepción de la Virgen comienza el NT y su vocación y embarazo superan, aun situándose dentro de la misma línea de salvación, a los de Sara e Isabel, ya que la concepción de la Sierva del Señor es virginal y su vocación consiste en ser madre de Dios y asociada especialmente a su obra salvadora. La frase del ángel sobre el embarazo de santa Isabel se refiere a la acción de la palabra creadora de Dios, pero esa palabra en María realiza un gesto totalmente excepcional, porque la concepción del Hijo de Dios se coloca en la cumbre de esta tradición soteriológica: la esterilidad de la madre —Isabel— pero más aún la concepción virginal del Hijo de María, indican del modo más elocuente la intervención omnipotente de Dios en la historia de las promesas salvadoras del hombre.

Lucas subraya claramente la respuesta de la Virgen por medio de una fórmula solemne, es decir, como la conclusión de todo el relato. La escena de la anunciación está en la línea de un relato de alianza, lo que explica la respuesta de María, que componen dos frases —v.38: *He aquí la sierva del Señor*: La expresión *sierva* puede banalizarse, si sólo se destaca la aceptación o humildad de María, sin percatarse de que la misma posición literaria de esa titulación al final de un episodio y como punto culminante y conclusivo de toda la narración, podía compendiar todo el significado de la misma y por tanto suministrar una clave preciosa para la interpretación de toda la escena que ese título recapitula: el término «sierva» entronca con el hebreo *ebeb*, cuya significación primera «no es la de estar sometida a, sino la de pertenecer al Señor y estar protegida en Él». Pero lo más importante de esta expresión es la correspondencia con el pensamiento lucano, según el cual la Madre de Jesús ejerce siempre

una misión a favor de Israel y es como su figura. Por eso, si Israel es el Siervo de Yahvé por antonomasia (Is 41, 8; 42, 19; 43, 10), al poner en boca de María esta palabra, recoge Lc toda la fuerza expresiva que hay en ella. En esta línea María se reconoce la sierva del Señor, como respuesta a la elección y llamada de Dios en orden a realizar una misión salvadora, de modo que así se asocia a los siervos del Señor, que han sido elegidos por Él para la salvación del pueblo. Ella cantará esta elección en el Magnificat (Lc 1, 48-49).

Este servicio de la verdadera Hija de Sión consiste en ser madre de Dios, pero no sólo en el momento físico de la concepción y alumbramiento, sino que esta relación maternal se extiende a la cooperación en toda la obra salvadora del Hijo, como se pondrá de manifiesto en las palabras de Simeón, según los cuales se une la suerte de Cristo —el verdadero Siervo— a la de su madre, también la Sierva del Señor (*Redemptoris Mater* 15).

Hágase en mí según tu palabra. María abre su corazón a la palabra de Dios y lo reconoce como autor de toda la obra salvadora. Desde este momento de la anunciación ella se entrega al misterio del Hijo, que sólo el Padre conoce plenamente, únicamente en la fe y por la fe, nacida de la fe plena, caminará María, fiel a su palabra dada. El Señor quiere llevar a cabo en este momento la salvación, y por ello solicita su participación y ella acepta colaborar en fe, sirviendo de instrumento para la intervención divina. En la respuesta de María no debemos acentuar una actitud de resignación o sumisión ante una situación grave y dolorosa. El «hágase» de la esclava del Señor expresa un deseo, alegre y pronto, de colaborar en lo que Dios le ha pedido.

b) Datos importantes a partir del desarrollo histórico dogmático

La cristalización de esta verdad, tan profundamente arraigada en el Biblia, se aprecia en los primeros símbolos de fe y los Credos de Nicea y Constantinopla I, que proclaman solemnemente el *ex Maria virgine*. El testimonio dogmático más claro respecto de la concepción virginal se encuentra en el Concilio II de Constantinopla (553) (DH 422)¹⁸. Cuando luego se produce una mayor explicitación de este dogma a partir de la reflexión de algunos Padres de la Iglesia, quienes insisten en la virginidad de María *ante partem, ex partu y post partum*, eso no significa una mayor intelección del misterio como tal, sino una explicitación de aquella

¹⁸ B. SESBOÛE: La Virgen María, en *Los signos de la salvación* III, Salamanca 1996, 433- 440.

actitud de disponibilidad plena de María para colaborar con Dios, actitud que ella conserva intacta toda su vida.

Si esto lleva el nivel de reflexión científica a complicaciones de diversa índole, fisiológica y anatómica, esto se debe a presupuestos que ya no se contentan, como los primeros enunciados dogmáticos, con la afirmación *que* esta verdad se dé, sino que pretenden obtener información que respondería a *como* se da esta verdad. Sin duda, la revelación desde siempre se ha mostrado reacia a explicar tal *cómo*. Así lo permite apreciar también el misterio central de la fe cristiana, la resurrección. Sin embargo resulta importante reflexionar sobre esta verdad, aunque en forma sucinta, evocando aportes de algunos teólogos actuales.

c) Reflexión teológica dogmática

Es llamativa la postura de Karl Rahner, reforzada por Hans Urs von Balthasar, en cuanto ambos teólogos defienden la verdad de la virginidad, tanto *ante, in* como *post partum*, aunque con acentos diferentes¹⁹. De hecho, estos teólogos aportan argumentos valiosos, tomando en serio las bases bíblicas en su explicitación posterior, pero enfocados desde una perspectiva dogmática. Recuerdan las actitudes básicas que caracterizan la vida de María en cuanto disponibilidad de un amor incondicional e íntegro para con Dios y su Hijo. Esto vale, sobre todo, respecto de la afirmación positiva de la virginidad *post partum*, tal vez la más cuestionada hoy.

Si tal afirmación es, para los teólogos señalados, consecuencia del amor íntegro exclusivo, que manifestó María durante toda su vida para con Dios y que concretó, de modo incondicional, en el seguimiento de su Hijo, la virginidad perpetua de María no desvirtúa la comprensión de la actividad sexual, como puede temerse. Por el contrario, la acentuación de la índole «inviolada» del amor de María para siempre, enaltece la sexualidad como ejercicio libre. Esto no se ha tomado siempre en cuenta. Si María, pues, gracias a su libertad, conserva durante toda su vida esta índole exclusiva, íntegra, «inviolada», de un amor pleno a Dios, que concreta en una relación singular para con su Hijo, siendo el Hijo de Dios, este amor no permite que se interponga otra persona entre ambos. Y José lo sabe, como se aprecia por una exégesis adecuada del ser «justo» en Mt 1, 23.

¹⁹ K. RAHNER: *Virginitas in partu*. En torno al problema de la tradición y de la evolución del dogma, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1962, 177-211; H. URS VON BALTHASAR: *Teodramática* 3, Madrid 1993, 63-330.

d) *Visión teológica sistemática*

La visión sistemática de la concepción virginal se basa en una comprensión histórico realista de la Revelación²⁰. Para esto se necesita una hermenéutica de la índole incomparable del obrar de Dios en su creación y el actuar de la criatura esencialmente diferente. Esto es importante para el diálogo con las ciencias empíricas, que marcan, en gran parte, la mentalidad del hombre de hoy. La existencia humana de Jesús no se debe a la mediación secundaria del actuar de Dios en la creación, como sucede en la generación natural a partir del varón y la mujer. Por eso, el ser humano de Jesús «no carece» de nada, pues una naturaleza humana no se crea por la suma de sus condiciones materiales, sino por la donación de ser de parte de Dios, que en el caso de Jesús acontece por un acto inmediato (no mediado por la procreación de los padres) de la autocomunicación de Dios. Este acto no fundamenta recién la filiación eterna del Logos y la filiación del hombre Jesús en un sentido nestoriano, de dos hijos ni de una generación natural de la divinidad y un hombre «adoptado» (DH 272s.595; 610-619).

El mediador humano no puede ser producido por hombres —tampoco a partir de causas segundas— generando a partir de posibilidades propias, sino puede ser solo concebido como don de parte de Dios, porque lo concibe su madre como virgen en un acto personal de fe en la Palabra de Dios, que crea la realidad, que anuncia. Dios deja surgir en su fuerza creadora soberana la naturaleza humana de Jesús a partir de la palabra *fiat* de María y a partir de la disposición de su corporeidad femenina. A causa de la forma singular de la procreación de la humanidad de Jesús se da una relación exclusiva trascendental del hombre Jesús con respecto a Dios. La causa trascendental del origen de la vida de Jesús en María no es comprensible de modo empírico-objetivo. Sólo los efectos en lo creatural son reconocibles bajo el signo, en la medida en que la concepción se realiza sin intervención de varón. Este acontecimiento histórico salvífico se abre en el Espíritu Santo, quien acredita a Jesús como el Hijo por medio de la Resurrección de entre los muertos (Rm 8,11) y posibilita recién la fe en Él (1Co 12,3; Lc 1,35, 37; Mt 1, 20).

En síntesis, la fórmula *ipsa adsumptione*, al introducir en el meollo del misterio inefable de la unión hipostática, no sólo afirma la participación de María en cuanto mujer en este misterio, sino arroja también luz sobre la índole virginal de esta participación en cuanto

²⁰ G. L. MÜLLER: Jungfrauengeburt, IV. *Systematisch-theologisch*, LTK 5, 1094-1095.

Madre de Dios. «María está determinada por su maternidad virginal y por su misión histórico salvífica de modo tan profundo y radical, que queda para siempre condicionada por ello»²¹. Su virginidad perpetua, sin duda, es el cumplimiento de un amor más grande, «inmaculado», que conlleva proyecciones concretas e implicaciones prácticas.

3. Proyecciones dogmáticas concretas e implicaciones prácticas

La fórmula *ipsa adsumptione* expresa una simultaneidad misteriosa entre el obrar de Dios y la participación humana femenina de parte de María, que tiene presupuestos antropológico teológicos que remontan al origen de la existencia humana de María —son de índole protohistórica, como lo explicita el dogma de la Inmaculada Concepción de María, en cuanto ella es «redimida anticipadamente por los méritos de Cristo» (DH 2804)—. Pero también encierra proyecciones futuras escatológicas en cuanto María es «asunta a la gloria celestial» (DH 3903) una ubicación de María, persona singular concreta entre el origen y el futuro, que no sólo atestigua que los dogmas marianos se compenetran²², sino que plasma a través de María Madre virginal la índole sponsal del plan salvífico de Dios para con el hombre. María, segunda Eva, pues revierte por su relación singular con Cristo, el Segundo Adán, toda la historia humana hacia una plenitud siempre mayor. Esto se aprecia a través de las actitudes de María de «Inmaculada», centradas en el amor, que junto con la pobreza y obediencia, devuelve su plenitud a la relación de varón y mujer, por medio de la virginidad consagrada. Como expresión de tales actitudes la fórmula *ipsa adsumptione* permite vislumbrar implicaciones prácticas que se evocan brevemente, siguiendo a Hans Urs von Balthasar²³.

a) La obediencia de María

Si preguntamos por la obediencia de María tenemos que tomar en cuenta, en primer lugar, que el concepto de obediencia se cambió después de la caída. A diferencia del hombre en el estado originario,

²¹ A. ZIEGENAUS: *Maria in der Heilsgeschichte (Katholische Dogmatik, 5)*, Aachen 1996, 274.

²² T. LEÓN MARTIN: «La inclusión antropológica de los dogmas marianos. Una Mirada dentro de nuestro entorno teológico», en *Proyección* 49 (2002), 313-314.

²³ Cfr. H. STEINHAEUER: *Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens* (Salzburger Theologische Studien, 17) Innsbruck-Wien 2001, 279-383.

para el cual obediencia y autorrealización libre coinciden, aparece el ser tomado en obediencia para el hombre caído una exigencia externa, impuesta de parte de Dios. María no se enfrenta a la voluntad de Dios como pecadora, pero ella no recibió su ser inmaculada para constituir una mónada encerrada en sí en medio de otros hombres, sino para posibilitar a modo de sustitución la venida del salvador al mundo caído. La obediencia amorosa de María debe concretizarse en un modo marcado por el pecado y sus consecuencias, de tal modo que recibe una constitución específica a partir de la misión suya como madre y esposa de Cristo.

Al aceptar María, íntegramente, a causa de ser inmaculada, la misión incondicionalmente, ella posibilita dejarse tomar en posesión totalmente por su misión como madre y esposa del Redentor y como tal expropiarse. Con esto se integra plenamente en la obra de su Hijo, también en el rechazo por los pecadores. Surge la pregunta: ¿cuál es la índole propia de la obediencia de María a causa de la dimensión soteriológica de su misión? No puede tratarse, simplemente, de una actitud subjetiva frente a la encarnación. Debe tener una objetividad en la línea de la solidaridad con todo el género humano, dando espacio al redentor. Por eso se exige de María, que entrega su amor subjetivo totalmente a Dios, lo cual sólo es posible porque este amor brota de su Inmaculada Concepción, de tal modo que adquiere la objetividad del espíritu que deja disponer de sí, en forma obediente. Esto no significa según Balthasar una obediencia ciega. ¿María, debido a ser Inmaculada, no debería poseer una intelección más profunda de la voluntad de Dios?

Si María es introducida en la actitud de obediencia, esto sucede como expresión subjetiva-objetiva de la relación de amor entre el Padre y el Hijo. Pero esta relación trinitaria se sitúa en un contexto marcado en la encarnación por el mundo pecador. El camino del Hijo se concreta en la *caro peccati*, lo cual lleva a someterse Jesús a la voluntad del Padre, siempre actuado por el Espíritu como misión. Esto representa el ideal paradisíaco deformado por el pecado. Lo cual conlleva la renuncia a la autonomía y concupiscencia del hombre caído. La renuncia obediente a una existencia privada pecadora se muestra locura, a la luz de la sabiduría de Dios se revela como máxima sabiduría, una realización de amor sin límites, simbolizada en la entrega del Espíritu en la cruz.

Esta espiración del Espíritu de parte de Jesús es, según Baltasar, el eje para la comprensión de la obediencia mariana. Si el sí de María en Nazaret es fruto anticipado de la cruz, entonces brota del Espíritu del crucificado. En este Espíritu participa María, por lo cual la obediencia de María en su sabiduría supera la veterotestamentaria, que significa intelección en el amor creatural pero no redentor. María está más

íntimamente interrelacionada con la obra salvífica que otros seres humanos, pero sin entrar en competencia con el Hijo. Ella no entiende, pero obedece con una disponibilidad sin límites. Sólo en la obediencia, que no entiende frente al Espíritu, quien encarna el actuar objetivo salvífico de Dios, es capacitada para una disponibilidad objetiva para su Hijo, a base de la cual el sí de Nazaret se amplía bajo la cruz en las dimensiones de la voluntad salvífica divina.

La obediencia inmaculada de María es, entonces, según su dimensión subjetiva activa netamente formal determinada como un dejar ser, una aceptación perfecta, un dejarse conducir o dejar disponer de sí. Por eso se realiza como un nuevo dar espacio para la obediencia objetiva que la misión exige de María. Obediencia subjetiva y objetiva de María coinciden en los momentos cada vez concretos de la realización de su misión, de tal modo que la obediencia objetiva de la misión es la medida y la concreción según su contenido de la obediencia subjetiva de María.

La índole soteriológica de la obediencia de María contiene el hecho que debe realizarse en un mundo pecador. Es indispensable que la fidelidad de María a su misión conduzca inevitablemente a un desconocimiento de parte de sus contemporáneos. La incompreensión de su entorno sólo es una consecuencia externa de la obediencia mariana en comparación con lo que le significa para ella misma su misión. La objetividad de su obediencia contiene el hecho que María no puede reconocer la totalidad de su misión, ni sus momentos particulares concretos. Ella debe dejarse conducir y esto con un sobrepeso de la obediencia que no comprende sobre el entender. Está como su Hijo siempre en camino, carece de un lugar propio donde podría retirarse para una existencia privada.

Desde la perspectiva del hombre pecador, esto ya significa una sobreexigencia. Este no tener lugar, para Balthasar, es una concreción de la autorrealización según su ser totalmente de Dios y estar a su disposición. Sin embargo, Balthasar da un paso más en la comprensión de la obediencia objetiva. Esto significa no sólo recibir reproches de parte del Hijo, sino un ser introducido paso a paso en su propio abandono, es decir, la entrega progresiva a otro Hijo. Aquí recién acontece la sobreexigencia de la obediencia inmaculada de María: el sufrir con el Hijo bajo la cruz, el encuentro con lo antidivino. En esta situación la obediencia de María alcanza su punto culminante.

Si hasta el momento María Inmaculada aparece como Iglesia en persona, ahora se mira el lado inverso: María realiza aquella obediencia que es norma para todos los miembros de la Iglesia en medio del mundo pecador. Cuando Balthasar habla de la objetividad de la Iglesia, piensa en la Institución. ¿Cómo se interrelacionan objetividad mariana e institución

eclesial? Institución: expresión objetiva del espíritu. María por ser Inmaculada es capaz de responder plenamente al Espíritu y por eso se prefigura en su persona la identidad del espíritu subjetivo y objetivo: ministerio. Entre recepción y recepción, el ministerio es una forma de amor.

b) La restauración de la relación supralapsaria de los sexos

Si ahora reflexionamos sobre la virginidad de María en el horizonte de su ubicación entre el paraíso y caída, no pensamos en el nacimiento virginal de Jesús en el sentido estricto. Aquí tratamos otra pregunta central para Balthasar, es decir, la restauración de la relación supralapsaria bajo las condiciones de un mundo caído y de sus implicaciones teológicas.

Por la caída, la sexualidad del ser humano se puso autónoma, en forma negativa. Esto significa que la sexualidad dual del ser humano, tal como la conocemos no es la forma originaria y por otro lado que la constitución del ser humano en varón y mujer pertenece a la creación buena de Dios. Hay un nexo entre procreación y muerte, en cuanto es castigo del pecado, como enseñan los Padres. ¿Cómo se supera este círculo entre procreación y muerte? La diferencia refleja la diferencia intratrinitaria. La polaridad varón-mujer es una analogía intramundana para la relación Dios-creatura y pre-supuesto para la realización definitiva de la encarnación del Hijo de María.

Los dos relatos de la creación son importantes junto con el aspecto de la fecundidad, los aspectos del rostro y de ayuda para la polaridad en la unidad y diferencia. La procreación sexual es comprendida por Balthasar como consecuencia del pecado, por eso, la restauración de la relación originaria de los sexos constituye una dimensión central de la redención, en su expresión concreta. La relación de los sexos entre varón y mujer o de los padres-hijos no es un mero fenómeno biológico o sociológico. Por eso, surge la pregunta cómo el Hijo de Dios puede entrar en la cadena de las generaciones, sin caer con su encarnación en reciprocidad de procreación y muerte. Por eso hay una necesidad soteriológica del nacimiento virginal de Jesús. María como esposa de Cristo es ayuda como Eva. Por eso, se llama la Iglesia inmaculada, con el cara a cara sponsal de la Iglesia con respecto a Cristo.

c) La pobreza mariana

Es interesante que la propiedad privada para Balthasar no sea algo malo, pero sí una realidad del mundo caído; tiene un carácter ambiguo. Por eso se plantea la pregunta si y de qué modo la propiedad y la existencia sin pecado pueden ser armonizadas. Cabe abordar tres concreciones de la pobreza mariana.

Balthasar caracteriza a María como una persona inmaculada que vive la solidaridad con los hombres del *status naturae lapsae*, compartiendo los lazos de familia, la casa, educación y muchas preocupaciones pequeñas, que caracterizan una familia pobre. María no perteneció a una familia adinerada. Vive realmente pobre. Esto significa una verdadera carencia de propiedad privada, por eso la pobreza mariana no es meramente espiritual. Hay que interpretar la pobreza de María a partir de su relación con Dios y su misión singular concreta.

La pobreza de María abarca toda su existencia, hasta tal punto que María no eligió tal estado de vida. María es pobre ante Dios, pero no rica en planos propios como Marta de Betania, sino que se muestra eternamente disponible para el plan salvífico de Dios. Hay un nexo entre pobreza y virginidad. Quien es María y como actúa es don de Dios mismo. Por eso el fruto de su vientre es obra de Dios. En síntesis, María es expropiada en su ser inmaculada para el plan de Dios y ella misma confirma esta expropiación. En este sentido la pobreza se interrelaciona con la obediencia. Es una pobreza solidaria. Su maternidad produce escándalo, la búsqueda del niño en el templo lo confirma. Pero hay una unidad entre pobreza y riqueza.

María, tipo de la Iglesia, está completamente expropiada de parte de Dios y representa un desinterés extremo. Como la Iglesia, ella está integrada en la kenosis de Cristo. Como la pobreza es el fundamento del estado de los consejos evangélicos, María es modelo para los dos estados en la Iglesia. Por eso, María es el *universale concretum* de una redención anticipada desde el principio.

En síntesis: el concepto teológico de la redención anticipada en María no designa sólo un privilegio, sino una disponibilidad más global y fundamental para la redención en Cristo. En su ser creatural María realiza una apertura cada vez nueva ante la redención y un dejar disponer de sí: esto significa un inhabitar universal en la concreción de la persona singular concreta.

4. A modo de conclusión

Puede señalarse que la fórmula *ipsa adsumptione* es un testimonio fehaciente del más antiguo dogma mariano, María Madre de Dios siempre Virgen. Pero como tal proyecta una respuesta significativa a las preguntas por la mujer en la Teología hoy. Cabe destacar tres aspectos:

1. La fórmula plasma una relevancia peculiar de la corporeidad femenina. En toda su concreción realista, no arbitrariamente construida, dicha corporeidad trasunta en una fecundidad llamativa. María se pone a disposición de la obra de Dios, de tal modo que esta sólo es posible gracias a María, en cuanto misterio inefable de la unión hipostática de dos naturalezas en una sola persona. Esto significa que la constitución del ser humano íntegro de Cristo, el Salvador, se caracteriza por una simultaneidad dinámica de lo divino y humano —simultaneidad, realizada una vez por todas. Aquí, sin duda, arraiga la plenificación de la dimensión corpórea de María, «asunta» a la gloria celeste. De tal forma que emerge la condición de posibilidad para la permeabilidad relacional de la presencia de María en medio nuestro, que asegura el valor dogmático de las «apariciones» de María, desatendidas o cuestionadas por la teología sistemática. Dichas apariciones, pues, vienen a ser consecuencia lógica de la plenitud escatológica de María, Madre Virgen, «Inmaculada» y «Asunta».

2. Según la fórmula *ipsa adsumptione*, «nuestra humanidad» —*natura...nostra*— se constituye en la medida en que es creada. Esto significa no simplemente un dato objetivo, «natural», sino involucra la libertad subjetiva personal de parte de María, quien no sólo deja disponer de su cuerpo, sino, a la luz de las bases bíblicas de la concepción virginal (Lc 1,38) se pone a disposición de la voluntad de Dios con este deseo profundo de «que ella se cumpla», es decir, con una actitud libre, de donación íntegra, que María conserva «íntacta» toda su vida. Por eso, se desprenden de la fórmula *ipsa adsumptione* implicaciones concretas sobre aquella existencia escatológica de quien se liga, libremente, a los votos de obediencia, virginidad consagrada y pobreza. María, pues, es paradigma de discipulado de Cristo en sus dos modalidades fundamentales, de casado y religioso. De esta manera, no sorprende que al final de un Curso cuestionador y desafiante de Mariología 2006, un alumno sintetizara su mejor resultado obtenido, en la constatación entusiasta: «Esto sí vale la pena de ser vivido...».

3. La fecundidad divina humana, que revela la fórmula *ipsa adsumptione*, sin duda es de índole relacional. Ella remonta, pues, a los orígenes —la Inmaculada—, desde donde se proyecta al futuro escatológico -la Asunta-, pero se articula al interior del plan de salvación, que Dios tiene con el ser humano, creado como varón y mujer. María, sin duda, nos revela, más allá de su maternidad virgen, la índole sponsal de la alianza, que Dios desea para con el ser humano. Se trata de una sponsalidad plena y propia en María, ya que ella en cuanto persona singular concreta es la segunda Eva, que se convierte en ayuda «inviolada» para con el Segundo Adán, Cristo el Salvador, revirtiendo así la historia de nuestro amor de mujer, con frecuencia vilipendiado y malgastado, hacia una plenitud siempre mayor. En este sentido María, Esposa Madre Virgen, también nos orientará hoy en nuestras disyuntivas respecto del papel de la mujer, cuando no sabemos a dónde ir de cara a tantos cuestionamientos y preguntas que remecen hasta las bases más profundas de nuestro sentir católico. Pues, ¿no será que debemos encaminarnos —de modo nuevo, ciertamente— por aquel camino «a donde va la mula», diría san Ignacio, según su Autobiografía, es decir, a María Madre Virgen?

Sumario: La verdad cristológica de la fórmula *ipsa adsumptione* en su contexto. a) Las posturas de Eutiques y de Orígenes. b) Refutación de estas posturas por parte de León Magno. c) Fundamentación y explicación de la fórmula *ipsa adsumptione* por León Magno. 2. El significado mariano de la fórmula *ipsa adsumptione* y sus bases bíblicas. a) Textos neotestamentarios que fundamentan la concepción virginal. b) Datos importantes a partir del desarrollo histórico dogmático. c) Reflexión teológica dogmática. d) Visión teológica sistemática. 3. Proyecciones dogmáticas concretas e implicaciones prácticas. a) La obediencia de María. b) La restauración de la relación supralapsaria de los sexos. c) La pobreza mariana. 4. A modo de conclusión.