

MISIONEROS REDENTORISTAS

Grupo SCALA



PARROQUIA DEL SANTÍSIMO REDENTOR (MADRID) - 20 de enero de 2011



MARÍA EN EL DOGMA

por P. RODRÍGUEZ PANIZO

Los dogmas son cristalizaciones del amor de la comunidad cristiana a su Señor y a todo lo que tiene que ver con él. Las formulaciones en que los recibimos son como puntas de iceberg; llevan latente la memoria agradecida y la sabiduría estructural de la Tradición eclesial y apuntan, más allá de sí, hacia el Misterio insondable del Dios Trino. María no es un tema menor de la inteligencia de la fe que llamamos «teología», ni de la fe vivida y ejercida del teólogo y de los demás miembros del pueblo de Dios. Si el sano pudor religioso no lo impidiera, el lado interior de nuestra personalísima historia de fe –ese que solo Dios y el creyente conocen–, contaría cosas hermosísimas de aquella a quien las infinitas letanías de la Iglesia llaman «refugio de los pecadores», «consoladora de los afligidos»; «virgen fiel».

La que agradece al que «ha mirado la humildad de su sierva» (Lc 1,48), todo el bien de que ha sido término, recoge –para la fe cristiana– todas las dimensiones de la humildad, llenándolas de júbilo y esperanza. El creyente ve en ella la grandeza de esa humildad, la fuerza contra la injusticia que se desprende de la capacidad para decir «sí» a Dios, sin reservarse nada para ella, pues «la humildad engrandece el corazón, en vez de empequeñecerlo»¹. Y humildes son también todos los misterios que la Iglesia confiesa y medita acerca de la «llena de gracia» (Lc 1, 28), pues en todos ellos no se encuentra sino una pura remitencia al Hijo, de cuya humildad procede la de María. «Toda la experiencia mariana está en función de la cristología y, por consiguiente, de la eclesiología», ha podido decir Hans Urs von Balthasar en el volumen inicial de su monumental *Estética teológica* (G 1, 302; H 1, 329).

En otro lugar, al hablar del *principio mariano*, el teólogo suizo se ha referido a esta humilde desapropiación de María, incluso en todo lo que decimos en la fe acerca de ella: el título de «Madre de Dios» (*Theotókos*) se refiere a la cristología; la Inmaculada apunta al misterio de la gracia y la redención, al encuentro entre aquella y la libertad de su criatura, siempre respetada; el hecho y la fe en su virginidad, para ser madre de Cristo, expresa la teología de la Alianza y del pueblo de Dios; y, finalmente, la Asunción remite a la escatología, pues la Iglesia confiesa que lo que todos esperamos se le ha otorgado ya a María². Balthasar lamenta los excesos subjetivos a que a veces se ha llegado en la historia de la mariología, a las «extravagancias imaginadas por la fantasía piadosa» que «no solo llegaron a ser para los protestantes un escándalo comprensible, sino que lógicamente se alejaban también de la auténtica tradición católica» (TD 3, 291; TdK II/2)³; y anima a volver a la mariología objetiva de la gran tradición eclesial, desde Ireneo, Agustín, etc., hasta Anselmo y Bernardo, entre otros. Entremos, pues, en lo que el

dogma eclesial afirma de la experiencia mariana, «inefable a causa de su misma sencillez y profundidad» (G 1, 319)⁴, y hagámoslo con el temor reverencial de quienes, como José, retroceden a un segundo plano para dejar paso al Misterio insondable de Dios, que ha tomado tan en serio a la humanidad.

En efecto, según el testimonio neotestamentario, María aparece como la creyente por antonomasia, más que cualquier otro personaje del Primer Testamento, pues –pudiéndolo hacer– ni siquiera pide un signo, como Gedeón en Jc 6,17, sino que vive pendiente de la Palabra de Dios (cf. Lc 1,38), fiándose totalmente de Él. La señal de credibilidad se le da sin pedirla, y hace referencia a la estéril Isabel, que, sin embargo, va a dar a luz un hijo, resonando en su persona todas las mujeres bíblicas que, siendo estériles como ella (recuérdese cómo llora su virginidad, durante dos meses, la hija de Jefté en Jc 11,29-40), han dado a luz: Sara (Gn 18,9-15), Rebeca (Gn 25,21-22), Raquel (Gn 29,31; 30,22-24), o Ana (1 Sm 1,11-20), en una suerte de *praeparatio* del momento oportuno y central de la historia de la salvación. Las distintas afirmaciones marianas de la Tradición eclesial no hacen sino situarse en un marco cristológico, eclesiológico y antropológico.

1. *Theotókos* (*Dei genitrix*, Madre de Dios)

Así sucede, por ejemplo, con este título tan querido por la Iglesia Ortodoxa y que aparece ya en la famosa antifona «Bajo tu amparo nos acogemos, Santa Madre de Dios» (*Sub tuum praesidium*), del siglo III (en Egipto), mientras que la Tradición latina occidental prefería hablar de la «maternidad divina», con cierto riesgo de malentender las intenciones de los padres de Éfeso (431); aunque una mala comprensión de María como «madre de Dios» podría derivar en un cierto monofisismo que acentuara en exceso la divinidad de Cristo en detrimento de su humanidad. Lejos de ambos riesgos, la verdadera intención del Concilio de Éfeso es conservar en el mismo título de la *theotókos* la confesión cristológica. Como dice el primer anatematismo de Cirilo: «Si alguno no confiesa que Dios es según verdad Emmanuel, y que por eso la santa Virgen es madre de Dios (pues dio a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema» (DH 252). Lo que quiere decir es que «María no es madre de Dios porque él comience a existir naciendo de ella, ni porque María, en cuanto criatura, dé origen a su Creador, que sería puro panteísmo o politeísmo, sino que el Verbo toma de las entrañas de María el principio de su ser encarnativo»⁵. María es madre de Dios porque da a luz a un hombre que es el Logos divino «nacido según la carne», comprometiéndose «en una hora histórica y concreta a servir en cuerpo

y alma a la humanización del *Logos* de Dios en el Dios-hombre Jesucristo»; y por eso estamos ante «una confesión de fe cristológica en una forma de expresión mariana»⁶.

Como es bien sabido, Nestorio negaba que María pudiese llevar el título de *theotókos*, pues, como buen seguidor de la Escuela Antioquena, ponía tanto el acento en la humanidad de Cristo y en la separación de las naturalezas que tendía a separar un ser divino y otro humano. A lo sumo, podría llamársele «madre de Cristo» (*christotókos*), «madre del hombre» (*anthropotókos*) o «receptora de Dios» (*theodóchos*). El escándalo que sufrió Nestorio ante el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios lo formula bellamente Olegario González de Cardenal en estos términos: «¿Era posible reconocer a Dios gestándose en las entrañas de una mujer, naciendo en la debilidad absoluta, estando a merced de una situación humana que puede hacer todo con él, hacerle perecer o deshacerse de él?»⁷; con lo que se rechazaba, de paso, la doctrina de la *comunicación de idiomas* (*communicatio idiomatum*), es decir, de los rasgos particulares o característicos (*ídia, idiômata*) de cada naturaleza, de modo que –según la afirmación de Leoncio de Bizancio– les son comunes, mientras que permanecen inalteradas ambas naturalezas en sus rasgos propios⁸. No tener esto en cuenta supondría dejar sin fundamento teológico último la doctrina de la analogía. Si Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, entonces su madre (María) puede ser verdadera «madre de Dios».

Finalmente, cabe decir que la maternidad de María tiene, en la mentalidad tipológica de los Padres de la Iglesia antigua, un gran papel como modelo de la maternidad de la Iglesia. A Justino y a Ireneo de Lyon debemos el famoso paralelismo Eva-María. El campeón de la lucha contra el gnosticismo contrapone la desobediencia de la primera a la obediencia de la segunda, siendo por ello causa de salvación para sí y para el género humano⁹. Como una madre dona al hijo la vida que ha recibido de Dios, así la Iglesia incorpora a los creyentes, por el bautismo (morir y resucitar con Cristo), a la vida infinita del Dios Trino, haciéndose el espacio donde es posible vivir con alegría y esperanza, en el «ya sí, pero todavía no» de una existencia liberada, salvada, redimida. La Iglesia es un gran seno virginal y materno que recoge a los hijos que la sociedad expulsa y abandona en las cunetas de la historia.

2. *Aeiparthenos* (Siempre Virgen)

El Evangelio de Mateo, interesado en la mesianidad de Jesús y, por tanto, en mostrar su conexión con Abrahán y David, presenta un matiz sutil y profundo al final de la genealogía de Jesucristo: una única excepción

rompe la fórmula repetida «engendró a», cuando se llega al caso único en Mt 1,16: «Y Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Mesías (Cristo)», dando a entender que el niño que nace, aunque no proceda biológicamente de José, es sin embargo el Mesías anunciado por los profetas.

Debemos a Karl-Heinz Menke una traducción algo diversa del conocido texto de Mt 1,18-23¹⁰. Inspirada en la exégesis francófona, no fuerza los datos filológicos y posee una mayor coherencia en la lógica religiosa de un pasaje que muchas veces se lee como si hubiera en él una sospecha de José con respecto a María. La versión que este autor ofrece de los versículos 18 y 19 deja ver mejor el profundo misterio ante el que se ve confrontado el patriarca y, con él, el lector del Evangelio: «El nacimiento de Jesucristo fue así: su Madre María estaba prometida a José y, antes de vivir juntos, fue manifiesto [para ambos] que ella, por la acción del Espíritu Santo, esperaba un niño. José, su esposo, que era justo ante Dios [fiel a Dios] y no quería vulnerar [profanar] el misterio de María, decidió corresponder a la acción de Dios retirándose en secreto de la convivencia con María».

Con toda razón señala este teólogo que no se debe interpretar el atributo de «justo», como frecuentemente se hace, en el sentido de «obediente a la ley», pues, sí así fuera, José tendría no solo que haber acusado a María, sino incluso haber hecho que la apedreasen. No se piensa en tal justicia, sino en la de Moisés antes de la teofanía del Sinaí, o la de Isaías en su visión tremenda y fascinante en el templo: el justo *ante Dios*, el totalmente obediente a su voluntad. Desde esta perspectiva, el verbo *deigmatizein* cobra todo su sentido al traducirlo por «vulnerar» (profanar). José, el justo y obediente *ante Dios*, cree en su mujer y quiere honrar a Dios, dejándole pasar a un primer plano, para quedar él en el fondo de la escena y no profanar (vulnerar) el misterio. Y del mismo modo hace con los versículos 20 y 21, traduciendo la partícula *gár* (del versículo 20) por «desde luego» («ciertamente»), lo que da esta versión: «El hijo que ella espera viene, desde luego, del Espíritu Santo. Pero tú, al hijo que ella va a dar a luz, le pondrás por nombre Jesús, que significa: Él redimirá a su pueblo de los pecados». Finalmente, como es de sobra conocido, los versículos 22 y 23 recogen la cita de cumplimiento de Is 7,14, cuyo texto hebreo habla de una «mujer joven» (*almá*), pero que los LXX (la versión que usa el Nuevo Testamento) traducen por *parthenos* (virgen).

También aquí estamos en un contexto cristológico y soteriológico. Lo que acaece, el nacimiento de este niño, es un nuevo comienzo por pura gracia; algo que no puede derivarse de las propias posibilidades de la

historia humana, sino que es iniciativa libre, amorosa y originaria de Dios, que siempre da infinitamente más de lo que el corazón humano es capaz de anhelar. Irrumpe aquí la humanidad nueva, abierta totalmente al Espíritu de Dios, frente a la cual todo es vejez –la vejez del pecado, del que Cristo viene a redimirnos¹¹. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, en su número 505, recoge la conocida cita de Agustín, según la cual, «más bienaventurada es María al recibir a Cristo por la fe que al concebir en su seno la carne de Cristo»¹². Del *Sermón* 215, 4 (PL 38, 1.074) es también la afirmación agustiniana de que «la bienaventurada Virgen María concibió creyendo al (Jesús) que dio a luz creyendo», pues «ella, llena de fe», concibió «a Cristo en su mente antes que en su seno»¹³. Finalmente, el citado *Catecismo*, en los números 496-497, afirma que la confesión eclesial de que Jesús fue concebido en el seno virginal de María únicamente por el Espíritu Santo implica también «el aspecto corporal de este suceso» y no tiene «su origen en la mitología pagana ni en una adaptación de las ideas de su tiempo. El sentido de este misterio no es accesible más que a la fe, que lo ve en ese “nexo que reúne entre sí los misterios” (DH 3016), dentro del conjunto de los Misterios de Cristo, desde la Encarnación hasta su Pascua».

3. Inmaculada (*Inmaculata conceptio*)

En el conocido y profundo pasaje de Lc 1,28, el ángel del Señor la llama «agraciada», «llena de gracia», con el perfecto *kejaritomene*, que indica una acción cuyos efectos duran en el presente. Es llamativo, como ha señalado K. Stock, que falte el nombre propio (vendrá después en el versículo 30) y, en su lugar, se encuentre un término calificativo, único de estos relatos¹⁴. Para ser Madre del Salvador, afirma el número 55 de la *Lumen Gentium*, María «fue dotada por Dios con dones a la medida de una misión tan importante». A lo largo de la Tradición eclesial se ha ido tomando conciencia de que la «llena de gracia» había sido preservada del pecado original. El 8 de diciembre de 1854, el papa Pío IX, en la bula *Ineffabilis Deus* (DH 2.800-2.804), definió solemnemente el dogma de la Inmaculada Concepción en estos términos: «la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús, Salvador del género humano» (DH 2.803).

La referencia de la bula, en su contenido teológico, «a los méritos de Cristo» remite a la argumentación del teólogo franciscano Juan Duns Escoto, el gran adalid de la tesis inmaculista. El escollo que encontraba la doctrina era que parecía poner en peligro la necesidad que todos los

seres humanos tienen de la redención, lo que cuestionaría el punto central de la cristología y de la soteriología. El mismísimo Tomás de Aquino fue un decidido adversario de la doctrina de la Inmaculada, como puede verse en la *questión 27, artículo 2*, de la *Tertia pars* de la *Suma Teológica*. La solución de Escoto fue sutil. Consistió en mostrar cómo la concepción inmaculada de María no pone en peligro la mediación única y universal de Cristo, ni su gloria como Redentor de todo el género humano; antes bien, ella tuvo más necesidad del Hijo de Dios, pues la *prerredención (praeredemptio)* –o redención preventiva–, al preservarla del pecado original (la *praeservatio*), incrementó la gloria de Cristo, en vez de disminuirla: «María necesitó al máximo de Cristo redentor»¹⁵. Con ello demuestra Cristo que es un mediador perfecto, al liberar a su madre del pecado original¹⁶: «El mediador perfectísimo ha de tener el acto de mediar más perfecto posible a favor de aquella persona por la que media. Por tanto, Cristo hubo de poner el acto de mediación más perfecto posible respecto de una persona a favor de la cual es mediador. Pero por nadie tuvo una mediación más perfecta que por María»¹⁷, pues «es mayor beneficio preservar del mal que permitir caer en el mal y luego librar de él»¹⁸.

La teología contemporánea ha intentado una profundización en el dogma de la Inmaculada. Tanto Karl Rahner como Karl-Heinz Menke, han llevado a cabo una inteligencia creyente del mismo. Para el primero, este dogma se comprende cuando se enmarca en el misterio de la gracia y de la libertad de la criatura. La autodonación gratuita e indulgente que el Dios Trino hace de sí mismo (como gracia increada) a la criatura finita no supone la anulación de esta, sino, por el contrario, la potenciación máxima de su libertad en todos los órdenes, al haberla hecho la gramática de su posible autocomunicación. Cuando Dios se acerca a la criatura, la potencia, la engrandece; saca lo mejor de ella, la salva: «Dios reina, la tierra goza», proclama el Sal 97,1; y el Sal 4,2 dice: «Tú, que en el aprieto me diste anchura».

En Rahner, pues, encontramos indisolublemente unidas la mariología y la doctrina de la gracia. A diferencia del nuestro, inconstante y débil, el «sí» de María fue «inmaculado», puro. Dijo «sí» a Dios plenamente, con todas las consecuencias, sin ser primero sí y luego no (o un «depende», cambiante con las circunstancias). Un *fiat* que se prolonga fielmente hasta el *stabat* al pie de la Cruz y hasta su propia muerte (Asunción). Aquí radica para Rahner el sentido más hondo del misterio de la Inmaculada: en que su «sí» es, a la vez, un don gratuito de Dios y un acto personalísimo de libertad desde lo más hondo de su ser. La «Virgen fiel» lo fue hasta la muerte, y por ello –este es el sentido de la

Asunción- también aquí encontramos la integridad inmaculada. Rahner opina que con este dogma la Iglesia no hace sino aplicar a María la doctrina general de la gracia, donde encuentra un caso modélico y bellísimo. Dios no fuerza a su criatura cuando sale a su encuentro - ¡hasta tal punto respeta su libertad, que él mismo ha hecho posible!-, ni instrumentaliza para sus fines, por santísimos que sean, al ser humano agraciado. Ni siquiera en el éxtasis, como sabían tan bien los Padres de la Iglesia antigua. Piénsese en la diferencia que hay entre el *Ión* de Platón y la *sobria ebriedad* de los primeros. Homero canta y poetiza porque está «entusiasmado»; es decir, habitado por un dios que suplanta su ser y lo hace «instrumento» musical para la lírica, haciéndole salir de sí y perder su individualidad. No ocurre lo mismo con el realismo creyente de la sobriedad del éxtasis del cristiano, que sigue manteniendo su personalidad y no es utilizado por Dios; antes bien, se le regala, como gustaba de decir el poeta Rilke, «espacio, anchura y libertad». La maternidad de María es, a un tiempo, gracia de Dios y acto libérrimo de su fe, pues se le regala el don de darse como un acto libre.

Según Rahner, el pecado empequeñece el «sí» que alguien da a Dios, pervirtiéndolo de alguna manera: «sí y no», «unas veces sí, a medias, y otras no, total». El pecado original sería la imposibilidad de darle a Dios un «sí» pleno, la escisión entre lo que somos y lo que deberíamos ser; la incapacidad del pecador para integrar armónicamente ambos aspectos¹⁹. El «sí» de María carece de esa ruptura, es un «sí» sin restricciones, a la vez don de Dios: «La palabra («*Wort*») de María es una mera respuesta («*Antwort*») cuya fuerza radica en la Palabra («*Worth*» = Verbo) a ella dirigida. Nada más. Pero esto plenamente. La aceptación del mundo cuando recibe la gracia es ella misma gracia. La concepción del Verbo, sin dejar de ser acto personal de María, es pura gracia, [...] la palabra libre de su fe»²⁰.

Para Menke, María representa al «resto santo» de Israel, siendo el prototipo de los creyentes²¹. La santidad de ese resto ha sido hecha posible por Dios mismo y tiene su expresión explícita en el «sí» de María, que queda integrado, por tanto, en la historia de la salvación. María no se encuentra al margen de Israel, sino que ella misma es ese «resto santo» en el que llega a su meta la Alianza. Por gracia, como en Rahner, pronuncia su «sí» inmaculado y pleno, perfecto, a la voluntad de Dios sobre ella, cuya santidad se expresa por su fidelidad a la Alianza, pues Dios no salva a su pueblo suprimiendo su compromiso fiel con él (Alianza), cuya iniciativa lleva siempre, sino que su amor, que no tiene envidia, quiere el «sí» libre de la criatura por medio de la cual llega a hacerse hombre.

4. *Asumpta* (Asunción)

En 1950, el papa Pío XII publicó la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus* (1 de noviembre: DH 3.900-3.904), donde se definía el dogma de la Asunción de María al Cielo. Con él se afirma que, «al igual que los comienzos de la existencia humana de María estuvieron santificados por un acto de Dios, también lo estuvo su final temporal sobre la tierra»²², cuya muerte no se vio afectada por el pecado y sus consecuencias. El mismo Rahner llegó a este dogma desde la escatología y, por ello, logró fundamentarlo en la historia de la salvación.

La lengua latina es muy precisa a la hora de distinguir la *ascensio* (ascensión), referida a Cristo, de la *asumptio* (asunción o acogida) de María por Dios, pues él es el Cielo, como afirma bellamente Hans Kessler: «Dios no está donde está el Cielo, sino que donde está Dios es el Cielo»²³. Este dogma es un signo de esperanza para el cristiano, porque en María se ha cumplido ejemplarmente lo que nos espera a todos: el hecho y la fe de que Dios actuará de igual modo con todos los que no se cierran a la infinitud de su amor. Dios como la consumación de nuestra existencia, de nuestro *cuerpo*; esto es, no solo de la corporalidad, sino también de la red enorme de relaciones vividas (o no vividas), de proyectos, siempre infinitamente más que las realizaciones concretas; trayectorias que prometían y se abandonaron por otras igualmente interesantes; sueños, anhelos, esperanzas. Como ha dicho Menke con razón²⁴, María no estuvo marcada por la disociación que apuntamos más arriba entre lo que somos y lo que deberíamos ser, entre naturaleza y persona, efecto del pecado, y por ello es tan pura «que su cuerpo no expresaba otra cosa que su propia persona, [...] su cuerpo o su naturaleza fue expresión, incluso en el morir, de la autotrascendencia. En la muerte de María no había nada que se opusiera a la universal [...] capacidad de relación. [...] El cuerpo de María, en la muerte, se convirtió inmediatamente en aquel cuerpo glorificado del que la Sagrada Escritura habla en relación con el Cristo pascual»²⁵. Y así, ella es también proexistente, *advocata nostra*, auxiliadora de los hombres, quienes siguen dirigiéndole aquella antigua oración del siglo III: «Bajo tu amparo nos acogemos, Santa Madre de Dios, no desoigas la oración de tus hijos necesitados, líbranos de todo peligro, Oh siempre Virgen, gloriosa y bendita».

NOTAS

1. J.-C. CHRÉTIEN, *La mirada del amor*, Sígueme, Salamanca 2005, 27.
2. Recogido por K-H. MENKE, *María. En la historia de Israel y en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2007, 11-12, nota 1.
3. Balthasar se apoya en la mina de datos de H. GRAEF, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Herder, Barcelona 1968, aunque todavía no pudo tener en cuenta la obra de G. SÖLL, *Mariologie* (HDG III/4), Herder, Freiburg 1978. Cf. también, de este último: «Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit», en (W. Beinert-H. Petri [eds.]) *Handbuch der Marienkunde*, Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 93-314.
4. Cf. H 1, 349: «die in ihrer Tiefe und Schlichtheit nicht auswortbar ist».
5. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 259.
6. A. MÜLLER – D. SATTLER, «Mariología», en (Th. Schneider [dir.]) *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 797.
7. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 255. Cf., también H. GRAEF, *María*, 105-114. G. SÖLL, *Mariologie*, 73-99.
8. Cf. B.E. DALEY, «Idiomas (comunicación de los)», en (J-Y. Lacoste [ed.]) *Diccionario crítico de teología*, Akal, Tres Cantos 2007, 578-579.
9. Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses*, III, 22, 4; V, 19, 1.
10. Cf., para lo que sigue, K-J. MENKE, *María*, 55-59.
11. Cf. A. MÜLLER – D. SATTLER, «Mariología», 799. 801.
12. SAN AGUSTÍN, *De sancta virginitate*, 3, 3 (CSEL 41, 237; PL 40, 398).
13. Textos recogidos por PABLO VI en el número 17 de la *Marialis cultus*.
14. Cf. K-H. MENKE, *María*, 40, nota 1.
15. J. DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 3, n 42 (BAC 674, 85).
16. Hay que recordar, además, que para Escoto el pecado original es más una cuestión moral – ausencia de justicia original– que física.
17. J. DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 3, n 17 (BAC 674, 79).
18. *Ibid.*, n. 24 (BAC 674, 81).
19. Cf. K. RAHNER, «Sobre el concepto teológico de concupiscencia»: *Escritos de Teología 1* (2000^o) 349-383.
20. K. RAHNER, «La Inmaculada concepción»: *Escritos de Teología 1* (2000^o) 212.
21. Cf. K-H. MENKE, *María*, 192-193. Cf. Is 4,3: «Al resto de Sión, a los que quedan en Jerusalén, a los destinados a vivir en ella, los llamarán consagrados»; 62,12: «Se les llamará “pueblo santo” y “rescatados del Señor”, y a ti te llamarán “Buscada”, “Ciudad no abandonada”».
22. A. MÜLLER – D. SATTLER, «Mariología», 804.
23. H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Echter Verlag, Würzburg 2002, 359: «Nicht wo der Himmel ist, ist Gott, sondern wo Gott ist, ist der Himmel».
24. Cf. K-H. MENKE, *María*, 204-208.
25. *Ibid.*, 206-207.