

## ANEXOS

1. El Magníficat, la primera oración a la Virgen (Lucas 1:46-55) en griego, latín y español. Accedido a través de Wikipedia  
<[https://es.wikipedia.org/wiki/Magn%C3%ADficat\\_\(oraci%C3%B3n\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Magn%C3%ADficat_(oraci%C3%B3n))> en línea a 2/08/2020.

Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν Κύριον  
καὶ ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ Θεῷ τῷ σωτῆρί μου,  
ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αυτοῦ.  
ἴδού γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί,  
ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός,  
καὶ ἄγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ,  
καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς  
τοῖς φοβουμένοῖς αυτόν.  
Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ,  
διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίας καρδίας αὐτῶν•  
καθεῦλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων  
καὶ ὑψώσεν ταπεινούς,  
πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν  
καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς.  
ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ,  
μνησθῆναι ἐλέους,  
καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν  
τῷ Αβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.

Magnificat anima mea Dominum,  
et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo,  
quia respexit humilitatem ancillae suea.  
Ecce enim ex hoc beatam me dicent  
omnes generationes, quia fecit mihi magna  
qui potens est, et sanctum nomen eius,  
et misericordia eius  
ad progenie in progenies timentibus eum.  
Fecit potentiam in brachio suo,  
dispersit superbos mente cordis sui,  
deposit potentes de sede,  
et exaltavit humiles,  
esurientes implevit bonis,  
et divites dimisit inanes.  
Suscepit Israel puerum suum  
recordatus misericordiae suea,  
sicut locutus est  
ad patres nostros Abraham et semini eius in saecula.

Proclama mi alma la grandeza del Señor,  
y se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador;  
porque ha puesto sus ojos en la humildad de su esclava,  
y por eso desde ahora todas las generaciones me llamarán  
bienaventurada, porque el Poderoso ha hecho obras grandes en mí:  
su nombre es Santo,  
y su misericordia llega  
de generación en generación a los que le temen.  
Él hizo proezas con su brazo:  
dispersó a los soberbios de corazón,  
derribó del trono a los poderosos  
y enalteció a los humildes,  
a los hambrientos los colmó de bienes  
y a los ricos los despidió vacíos.  
Auxilió a Israel, su siervo,  
acordándose de la misericordia  
-como lo había prometido a nuestros padres-  
en favor de Abraham y su descendencia por siempre.

2. Oración SUB TUUM PRAESIDIUM en griego y español. Accedido a través de Wikipedia <[https://es.wikipedia.org/wiki/Sub\\_tuum\\_praesidium#Griego](https://es.wikipedia.org/wiki/Sub_tuum_praesidium#Griego)>, en línea a 2/08/2020.

Ὑπὸ τὴν σὴν εύσπλαγχνίαν,  
καταφεύγομεν, Θεοτόκε.  
Τὰς ἡμῶν ἱκεσίας,  
μὴ παρίδῃς ἐν περιστάσει,,  
ἀλλ’ ἐκ κινδύνων λύτρωσαι ἡμᾶς,  
μόνη Ἀγνή, μόνη εύλογημένη.

Bajo vuestra compasión,  
Nos refugiamos, Oh Madre de Dios:  
No desprecies nuestras súplicas en tiempos de problemas:  
Pero rescátanos de los peligros,  
Sólo pura, sólo bendita.

3. Posición de Epifanio de Salamina sobre la muerte de María. Extraído y traducido de: EPIPHANIUS, Panarion 79.4.4-5 (en WILLIAMS, F., (1987) "Panarion, vol.2", 619).

"La sagrada Virgen puede haber muerto y haber sido enterrada - su caída al sueño fue con honor, su muerte en pureza, su corona en virginidad. O se le puede haber dado muerte -como dice la escritura, "Y una espada penetrará a través de su alma"- su fama se encuentra entre los mártires y su sagrado cuerpo, por el cual la luz ascendió en el mundo, (descansa) entre bendiciones. O pudo permanecer viva, porque Dios no es incapaz de hacer lo que desee. Nadie sabe su final."

4. Canon nº1 del X Concilio de Toledo en el que los clérigos se quejan de la actual movilidad del día dedicado a la fiesta de la Virgen dentro del tiempo de Adviento. Extraído de Can.1, Toledo X. Martínez, Rodríguez (eds.) 1992, pp. 518-521.

“Cur non festivitas gloriosae matris eius eadem observantia uno simul ubique die simulque habeatur honore? Invenitur etenim in multis Spaniae partibus huius sanctae virginis festum, non uno die per omnes annorum circulos agi”.

Y la explicación por la cual se conmemora también la Encarnación en la Anunciación:

“Nam quid festum est matris nisi incarnatio Verbi? Cuius utique ita debet esse sollemne, sicut est et eiusdem nativitas Verbi.”

5. El posible factor externo en la introducción de la fiesta de la Virgen en el Canon nº1 del X Concilio de Toledo. Traducción de Martínez, Rodríguez (eds.) 1992, p. 546.

“Quod tamen nec sine exemplo decentis moris qui per diversas mundi partes dinoscitur observari, videtur institui. In multis namque ecclesiis a nobis et spatio remotis et terris hic mos agnoscitur retineri.”

“Porque no parece que se hubiese establecido esta [fiesta] sin el ejemplo de las costumbres apropiadas que en diversas partes del mundo se observan, pues sabemos que en muchas iglesias muy alejadas de nosotros se sigue esta costumbre”

6. Tercer canon del Concilio de Letrán (649) que establece el dogma de la perpetua virginidad de María. En latín y español. Extraído de Riedinger, Rudolf (ed.) (1984), *Concilium Lateranense a. 649 celebratum. Acta Conciliorum Oecumenicorum, Series Secunda*, De Gruyter, p. 371.

“Si quis secundum sanctos patres non confitetur proprie et secundum veritatem dei genetricem sanctam semperque virginem et inmaculatam Mariam, utpote ipsum deum verbum specialiter et veraciter qui a deo patre ante omnia saecula natus est in ultimis saeculorum absque semine conceptam ex spiritu sancto et incorruptibiliter eam genuisse, indissoluble permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit.”

“Si alguien no confiesa adecuadamente y conforme a la verdad, siguiendo a los santos padres, que María es la santa madre de Dios, virgen perpetua e inmaculada por cuanto concibió, en época reciente, a Dios mismo, único y verdadero, el Verbo engendrado del Padre antes de los siglos, al que concibió del Espíritu Santo sin semilla humana y sin corrupción de su virginidad, que permaneció intacta después del parto, sea condenado.”

7. Inscripción de la iglesia de Santa María de Toledo. Traducida en E. A. THOMPSON (1971), 131. Y mención (en latín) de la dedicación de la catedral de Toledo a la Virgen María en las actas del X Concilio de Toledo (655). Extraído de Martínez, Rodríguez (eds.) 1992, pp. 490-491.

“En el nombre de Dios, la iglesia de Santa María fue consagrada in católico el 12 de abril del primer año del reinado de nuestro señor, el más glorioso rey, Flavio Recaredo, en el año 625 de la era hispánica (587)”

“Dum canonicae definitionis edicto in Toletanam urbem pro peragendo concilio post diem kalendarum novembrium anno septimo Recesvinti gloriosi in basilicam sanctae Mariae virginis.”

8. Inscripción de consagración de la iglesia de Santa María de Mérida e **imágenes** de la moldura. Publicada en NAVASCUÉS J. M. (1948), La Dedicación de la iglesia de Santa María y de todas las Virgenes, de Mérida en <<Archivo esp. de Arqueología>> Nº21, 864 y 868.

DEDICATA EST HAC AULA AD NOMEN [...] GLO-]  
 RIOSISSIME MATR DOMINI NOSTRI HI[SU. (?) XPI. ...SECUN-]  
 DUM CARNEM OMNIUMQUE VIRGINUM PRIN[CE]P[ES] IN NOMI-]  
 NE CUNCTORUM POPULORUM CATOLICE FIDEI[...]  
 IVSSA CREARE SUNT RELQUIAE RECONDITÆ [...] \* DE CRUCE. DNI. \* SCI. \* IOHANNI  
 BAPTISTE SCI. S[TEFANI (?)... ] \* SCI. \* PAULI \* SCI. \* IOHANNI EVANGELISTE SCI. \*  
 IACOBI \* SCI. IVLI[ANO (?)... ] SCE. \* EULALIAE \* SCI. \* TIRSI SCI. \* GENESI \* SCE.  
 MARCILLE \* SUB D. II KAL. FEBRU[ARIAS ...]



Fig. 3.- Aspecto general del epígrafe.



Figs. 4 y 5.- Detalles del epígrafe.

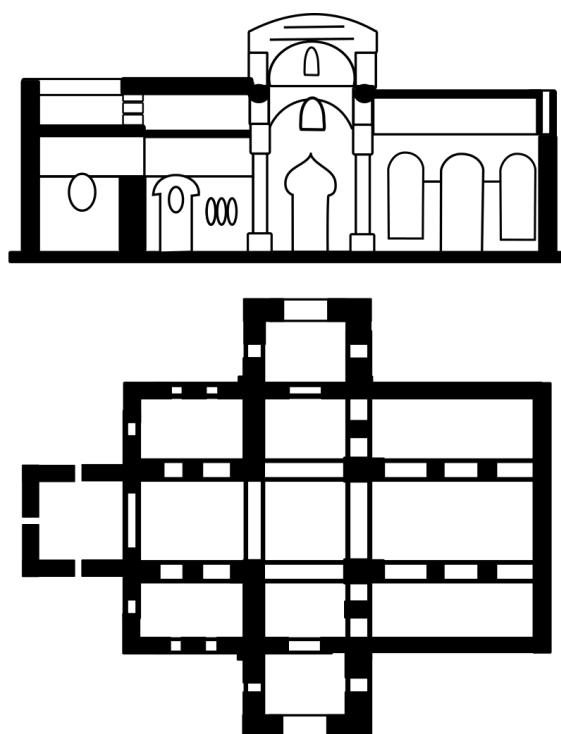
Misma inscripción de la iglesia de Santa María de Mérida. Extraída de VIVES, J. (1949), La dedicación de la iglesia de Santa María, de Mérida, en Analecta sacra tarragonensis: Revista de ciències historicoclesiàstiques, Nº 22, pág.

#### I. INSCRIPCIÓN DE LA DEDICACIÓN DE LA IGLESIA



Dedicata est hac aula ad nomen [sce. Marie glo-]  
riosissime matri Domini nostri [Hi[esu Xpi. secun]  
dum carnem, omniumque virginum princ[ipi atque regi-]  
ne cunctorum populorum catolice fidei[ . . . sub cu-]  
ius sacre are sunt reliquiae recondite [de pane Dni.]  
de cruore Dni. n(ostr)i, sci . Iohanni Baptiste, sci . S[tefani . . . ]  
sci . Pauli, sci . Iohanni Evangeliste, sci . Iacobi, sci . Iuli[ani . . . ]  
sce . Eulaliae, sci . Tarsi, sci . Genesi, sce . Marcille, sub d. ΣII kal.  
[febru[ar . ē(ra) DCLXV].

Reconstrucción de la planta de la basílica de Santa María de Mérida. Hecha por Nessa - Trabajo propio, CC BY-SA 4.0,  
<<<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=9992350>>>, en línea a 3/9/2020.



9. Inscripción de consagración de la iglesia de Santa María de Mijangos. Transcrito de J. A. LECANDA (1994), 173-195.

“CONSACRATUS EST  
(LO)CUS S(AN)C(TA)E MARIAE  
(P)ONTIFICE ASTERIO  
SUB D(IE) PRI(DIE) NON(A)S M(A)IAS  
XVI GLO(RIOSI) DOM(I)NI N(O)S(TRI) RECCA(REDI).”

Tr.: Fue consagrado (este) lugar de Santa María por el pontífice Astorio, el día seis de mayo, (en el año) decimosexto de nuestro glorioso señor Recaredo (año 601).

Las siguientes imágenes fueron extraídas del blog Condado de Castilla.es:  
<<<https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/arte/santa-maria-mijangos/>>>  
en línea a 3/9/2020.



Cabecera de la iglesia de Santa María de Mijangos.



Reconstrucción de la forma de la iglesia.



Lápida de consagración de Santa María de Mijangos.

10. Inscripción de consagración de la Iglesia de Ibahernando. Imagen de ESTEBAN ORTEGA J. (2012), Corpus de inscripciones latinas de Cáceres II: Turgalium, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, Cáceres, Inscripción 532, p. 105.

(Cruz) IN N(OMINE)·D(OMI)NI SACRATA

EST HE[C BA]SELICA S(AN)C(TA)E

MAR[IAE —]

QUENDIS A[B] [ORON]-

TIO PONTIF[ICE—] [—] APRI-

[LES ERA D]CLXXXII



Lám 2. Inscripción cal de Ibahernando

La traducción propuesta por Negro Cortés (2014):

“En el nombre del Señor se consagró esta basílica a Santa María. Aquí están enterradas las reliquias de los santos [—] Oroncio obispo [—] abril, año de la era 689.”

11. Inscripción de consagración de la iglesia de Santa María de la Encarnación de Jerez de los Caballeros (Badajoz). Transcrita de SÁNCHEZ RAMOS I. et al. (2015), Topografía eclesiástica de la Bética en la Antigüedad tardía a través del corpus epigráfico, en ROMVLA Nº 14, 253.

“d. VIII kl. Ianuari/as era jLXXXIII/ dedicata est hec eclesia sce Marie”

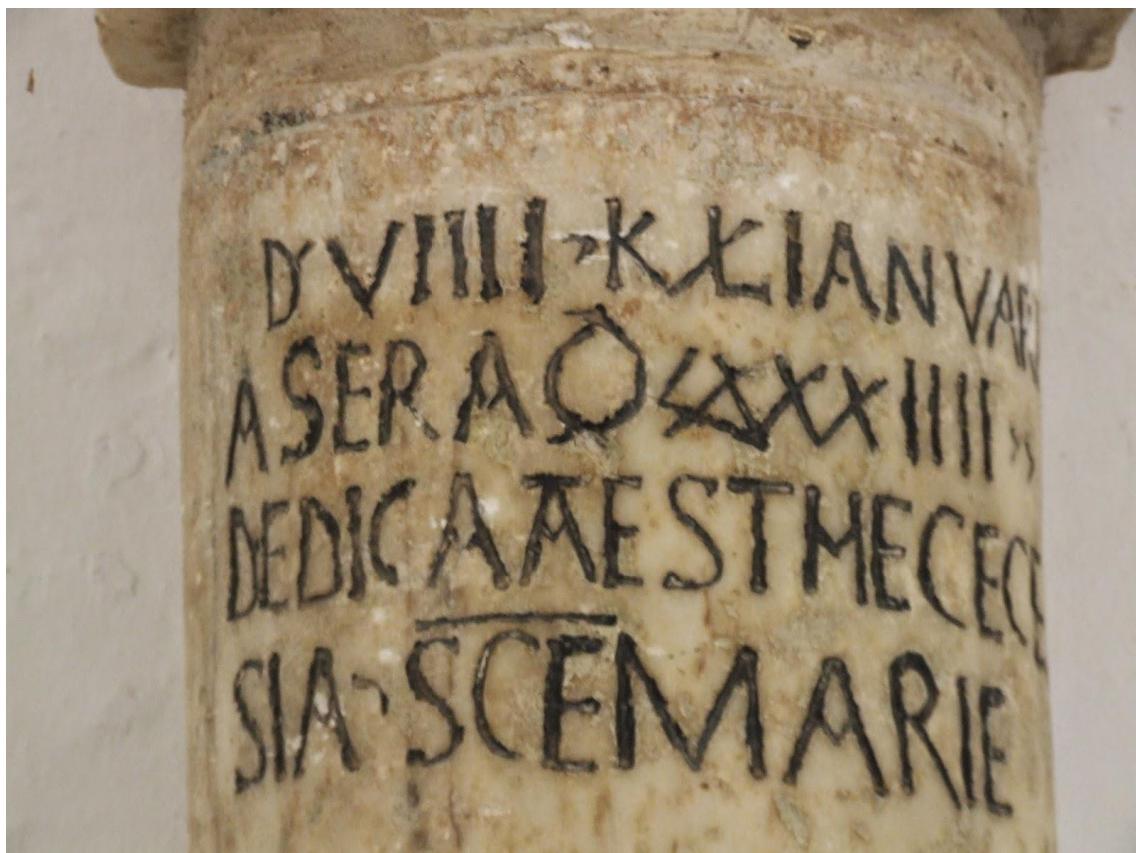


Imagen de la inscripción. Extraída de  
<<<http://spainbreakingnews.blogspot.com/2014/04/iglesia-de-santa-maria-de-la.html>>> en línea a 12/9/2020.

12. Imágenes de la inscripción consagratoria de una basílica rural dedicada a María en Cabra (Córdoba). Extraída de SÁNCHEZ RAMOS I. et al. (2015), Topografía eclesiástica de la Bética en la Antigüedad tardía a través del corpus epigráfico, en ROMVLA Nº14, 233.



**Fig. 3:** Ara romana reutilizada para consagración de iglesia por el obispo Bacauda: CIL II<sup>2</sup>/ 5, 299. Egabrum, Cabra, Córdoba [© Centro CIL II - Univ. de Alcalá].



**Fig. 4:** Ara romana reutilizada para consagración de iglesia por el obispo Bacauda: CIL II<sup>2</sup>/ 5, 299. Egabrum, Cabra, Córdoba [© Centro CIL II - Univ. de Alcalá].

13. Otras iglesias de época visigoda que en algún momento fueron consagradas a la Virgen María pero de las que no tenemos mucha más información al respecto.

- Santa María de los Arcos de Tricio (s. VI)
- Ermita de Santa María de Valcamino, Madrid (de origen seguramente visigodo (VI-VIII), pero aún por determinar)
- Catedral de Santa María de Tarrasa (VII-X)
- Ermita de Santa María de Quintanilla de las Viñas, Burgos (VII-VIII, aunque sin unanimidad)
- Basílica extramuros dedicada a Santa María. Obulco. Porcuna (Córdoba) (CIL II<sup>2</sup>/7, 124)
- Iglesia de Santa María (s. VII) Cortijo de Zarracatin (Utrera). (HEp 2, 1990, 646)  
Fuste de columna.

## DIGRESIONES

### María en los siglos I y II.

#### 1. Las noticias sobre María de Nazareth en el Nuevo Testamento.

En contraste con la actual prominencia de María en la tradición cristiana encontramos muy pocas referencias sobre su figura en el Nuevo Testamento y en la más temprana literatura cristiana en el siglo I. De la figura histórica de María de Nazareth sabemos incluso menos que del Jesús histórico. En las Cartas de Pablo sólo aparece mencionada una sola vez en la carta a los Gálatas (4.4), escrita a principios de los años 50, aunque no dice su nombre, es para Pablo la madre que garantiza la humanidad de Cristo. Tampoco parece tener mucho interés en el Evangelio de Marcos, escrito hacia los años 70, que sí conoce el nombre de María cuando identifica a Jesús como “el carpintero, el hijo de María” (Marcos 6.3). Marcos no parece mostrar mucho interés por María más allá de su papel biológico y genealógico y la representa junto a los hermanos y hermanas de Jesús separados del ministerio de Jesús y al menos en una ocasión trataron en vano de alejarlo de sus seguidores, mostrando cierta tensión entre Jesús y sus familiares (Marcos 3.20-35).<sup>1</sup>

En el Evangelio de Mateo, seguramente escrito entre los años 80 y 90 D.C. se cuenta la historia de la Natividad y de la Divina Concepción de Jesús que confirma la profecía de Isaías (Mateo 1.23; Isaías 7.14). El protagonismo de María aquí es poco más que accidental y no fue por estos actos por los que se desarrolló su veneración sino por la idea de su milagrosa virginidad la cual no aparece en ninguna parte del Nuevo Testamento. El principal motivo de esta doctrina parece haberse desarrollado para resaltar la Divina paternidad de Jesús, y al mismo tiempo, la idea de la preservación milagrosa de la virginidad de María y la pureza de su cuerpo va a emerger como uno de los elementos fundacionales de la devoción a María en el Cristianismo primitivo así como en la posterior tradición Islámica.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> BROWN (1978), 51-65.

<sup>2</sup> SHOEMAKER, (2016), 30-33.

Las epístolas de Pablo junto con el Evangelio de Marcos podrían sugerir que María de Nazareth no tuvo un papel importante en el movimiento de su Hijo y que tenía escasa importancia para los primeros cristianos. Solo en el final del siglo I cobra un repentino interés como reflejan Mateo, Lucas y Juan., cuyos informes sobre la participación de María en el ministerio de su Hijo han sido entendidos por algunos estudiosos del Nuevo Testamento (especialmente autores protestantes como Campenhausen (1964) y el más reciente Clark (2011) como poco menos que embellecimientos teológicos de tradiciones más tempranas. Por el contrario, otros autores han sugerido que las diferentes representaciones pueden ser el resultado de actitudes divergentes en cuanto a la influencia de los miembros de la familia de Jesús y la comunidad de Jerusalén en el más temprano Cristianismo. El propio Pablo reconoce en la Epístola a los Gálatas (1.13-2-14) la tensión existente entre él y Santiago (en hebreo Ya'akov, יעקב), el hermano de Jesús que sería el líder de la comunidad de Jerusalén y tendría cierta autoridad sobre Pedro y otros apóstoles. Aunque existe debate sobre si era hijo de María se tiene por cierto que sería un pariente cercano y tendría junto con Pedro tanto prestigio que Pablo viaja a Jerusalén buscando la confirmación de su misión evangelizadora entre los gentiles. Aunque según Pablo ambos confirman en dos ocasiones su misión parece que hubo cierta tensión a principios de los 50 a causa de diferencias sobre la obligación de circuncidarse y observar la Ley judía entre ambos bandos. Esta tensión dentro de la naciente comunidad cristiana entre Pablo y los parientes de Jesús podría explicar porque Pablo habla tan poco de su Madre, además de decir que existía, al igual que la práctica ausencia en el Evangelio de Marcos, inscrito en la trayectoria teológica paulina.<sup>3</sup> Por esta razón las tensiones de Jesús con su familia y hermanos han sido consideradas como producto de la redacción de Marcos más que un recuerdo de la separación de Jesús con su familia, con el objetivo de desautorizar y marginalizar a los parientes de Jesús. Esta interpretación del conflicto ideológico entre la tendencia paulina y la tendencia cristiana que seguía la Ley judaica liderada por Santiago, el hermano de Jesús en Jerusalén ha sido establecida desde el influyente trabajo de F. C. Baur (1831) y la escuela de Tübingen en el siglo XIX.<sup>4</sup>

El Evangelio de Juan, escrito seguramente entre el 90 y 100 D. C., muestra más atención a María que sus predecesores, y aparece como directamente involucrada en el ministerio de su Hijo, participando de forma intercesora en el primer milagro realizado por Jesús en las bodas de Canaán en el comienzo de su misión (Juan 2.1-11). Según Elizabeth Schüssler Fiorenza (1983) esta historia fue tomada por Juan de una fuente anterior en la que María tendría un papel prominente en el ministerio de su Hijo, y la aparente tensión entre la Madre y el hijo fue probablemente introducida por el evangelista que no estaba del todo conforme en dar tal importancia a María en un punto central del ministerio de Jesús. Al final María consigue que Jesús, inicialmente reticente,

---

<sup>3</sup> MCGUCKIN (2008), 21; BROWN (1978), 170-2.

<sup>4</sup> SHOEMAKER (2016), 41.

convierta el agua en vino y, de acuerdo con Shoemaker (2016), ese poder de persuasión maternal fue esencial para formar la creencia en los poderes especiales de intercesión de María con su Hijo. María es presentada en el comienzo y en el final del ministerio de Jesús al pie de la Cruz (Juan 19.25-27), por lo tanto es considerada un fiel discípulo que inaugura su ministerio y es asociada en el momento de la muerte de Jesús con su más querido discípulo Juan.

Pero es en el Evangelio de Lucas donde aparece la figura más rica e influyente representación de María en el Nuevo Testamento. Fue escrito más o menos en el mismo tiempo que el de Mateo y Juan, en torno a las últimas décadas del s. I. Empieza con la historia de la Natividad dando un mayor dramatismo a la Anunciación (Lucas 1.26-38) con el objetivo de acentuar la concepción virginal. En este evangelio se nos presenta el primer himno dedicado a María conocido como el Magnificat o Canción de María (Lucas 1.46-55) en el cual la propia María hace una asociación de los actos de Jesús con las profecías del Antiguo Testamento. María es, según Lucas, la primera en recibir el Evangelio de la Salvación en la Anunciación y acepta voluntariamente la Voluntad de Dios. Esta representación de María como la más fiel discípula de su Hijo y la que es “bendita entre las mujeres” es llamada también “bendita por todas las generaciones”, contrasta con el silencio al respecto de Pablo y Marcos y representa la primera expresión de interés por el papel de María en el proceso de la Salvación. Lucas suaviza aún más que Mateo las tensiones entre Jesús y su familia<sup>5</sup> omitiendo el informe de que la familia de Jesús trataba de contenerlo porque lo veían como un trastornado y por el contrario incluye a su Madre entre los que escuchan la palabra y la mantienen (Lucas 8.21). María vuelve a aparecer en la segunda parte de Lucas, en el volumen dedicado a la historia de los orígenes cristianos, los Actos de los Apóstoles. Aparece junto a los discípulos más cercanos a Jesús para participar en la formación de la Iglesia (Actos 1.14) para luego desaparecer de nuevo, por lo que para Shoemaker (2016) esto puede sugerir que su presencia en la escena puede estar motivada únicamente por un interés literario solidificando la caracterización de María como un discípulo más.

---

<sup>5</sup> Ibidem, 37.

## 2. La idea de la Nueva Eva.

Las ideas de la concepción virginal de María junto con su papel especial en la economía de la Salvación presentes en Mateo y Lucas van a continuar siendo desarrolladas a principios del s. II en textos apócrifos como la Ascensión de Isaías. Aunque como Enrico Norelli ha defendido podrían haber aparecido de forma independiente a la tradición de Marcos basándose en otras tradiciones más tempranas que modelan diferentes pero relacionados recuerdos del nacimiento de Jesús.<sup>6</sup> También aparece en las Cartas de Ignacio de Antioquía (ca. 35-107), para el cual la virginidad de María se ha convertido en un pilar de la fe Cristiana, y en los himnos conocidos como las Odas de Salomón (mediados del s. II) en los que aparece las doctrinas de que María dio a luz permaneciendo virgen y sin dolor.<sup>7</sup>

Dentro de este desarrollo teológico mariano del s. II van a destacar primero Justino Mártir (100-165) y luego Ireneo de Lyon (c. 130-c. 202). Ambos autores van a retratar a María como la Nueva Eva cuya castidad y obediencia deshace la inmoralidad y desobediencia primitiva de Eva. Con estos pensadores la figura de María va a iniciar los primeros pasos hacia la formación de una figura que va a tener un papel decisivo en la Salvación, y al mismo tiempo reinscriben ideas patriarcales de la virtud femenina como la castidad y la sumisión.

Justino fue un filósofo convertido al cristianismo que destaca por ser el teórico fundamental de algunos de los principios de la Iglesia ortodoxa. Escribió el Diálogo con Trypho, un diálogo literario en el que defendía la virginidad de María frente a un oponente judío ficticio llamado Trypho. Justino ve en la Anunciación un momento pivotal en la Salvación ya que la participación voluntaria de María en el plan divino permite enmendar el pecado y la muerte desatada por la desobediencia de Eva. Aunque en sus escritos no se puede apreciar una emergencia de devoción especial a la Virgen si va a promover una elevación de su estatus en la discusión teológica.

Ireneo, es mejor conocido por sus escritos contra las herejías gnósticas y otras ramas del cristianismo destacando su obra *Contra las Herejías* (*Adversus haereses*, *Katà aipéσεων*). Ireneo es recordado como uno de los principales teólogos de la Iglesia de Oriente y Occidente. Hacia el final del siglo II va a desarrollar aún más esta idea de la Nueva Eva yuxtaponiéndola a la idea de Cristo como nuevo Adán que renueva la raza humana y repara el pecado original, ideas que se desarrollan a partir de la tradición paulina. Ireneo llega a convertir a la Virgen en “la causa de la Salvación” y en la “abogada” de Eva, ya que por su obediencia es la clave que hace posible la Salvación del

---

<sup>6</sup> NORELLI, E., (2009) 49.

<sup>7</sup> Ibidem, 44.

mundo. En sus escritos María parece ser una figura de preocupación dogmática más que devocional, asignándole un papel central en la economía de la Salvación.<sup>8</sup>

### **3. El Protoevangelio de Santiago o el Nacimiento de María.**

Los primeros indicios de la más temprana devoción cristiana a María van a aparecer en una biografía de la Virgen en griego de finales del siglo II, tradicionalmente identificada como el Protoevangelio de Santiago, aunque como apunta Shoemaker (2016), este título es engañoso al habersele puesto en el 1552 por el traductor al latín Guillaume Postel. El manuscrito asociado más antiguo lo identifica como “El Nacimiento de María, el Apocalipsis de Santiago”, su más reciente editor ha señalado que solo la primera parte del Nacimiento de María parece ser parte del original. Ha llegado hasta nosotros descontextualizado y no se conoce dónde fue compuesto y se han sugerido como posibles lugares las primitivas comunidades cristianas de Egipto, Siria y Asia Menor. Este texto no tiene nada que ver con un evangelio escrito por Santiago, hermano de Jesús y primer obispo de Jerusalén, ya que no trata el ministerio de Jesús sino que es una biografía de María, desde su milagrosa concepción hasta que da a luz a Jesús y concluye con algunas tradiciones asociadas sobre el destino de Juan Bautista y sus padres durante la masacre de los Inocentes por Herodes. El Protoevangelio sienta las bases de la historia de la parentela y vida de María y fue muy utilizado en la liturgia especialmente para la fiesta de la Natividad de María y la Navidad entre muchas otras, por lo que fue muy copiado en la Edad Media. Se conservan hasta 140 textos en griego y 169 escritos por la Iglesia eslava. En la parte Occidental no fue tan difundido ya que fue condenado como herético en el 500 con el llamado Decreto Gelasiano. Pero en la Edad Media nuevos textos apócrifos tomarán el Protoevangelio como fuente y transmitirán las tradiciones de la Virgen bajo los textos de El libro de la Natividad de María y el Evangelio de Pseudo Mateo. Ambos fueron usados como el Protoevangelio como libros litúrgicos y van a ser la base de la emergencia de una reverencia especial por la Virgen en el s. II.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> REYNOLDS, (2012), 111; GRAEF (2007), 31.

<sup>9</sup> SHOEMAKER (2016), 48-9.

El objetivo del Protoevangelio parece ser apologético, ya que desmiente acusaciones de pobreza e impureza lanzadas por autores hebreos y paganos como Celso. Según los investigadores Shoemaker (2016) y Mary Foskett (2005) la principal razón del texto es glorificar su figura, y cito:

“Mientras el autor puede haber querido defender a María de tales calumnias, claramente hay aún un mayor interés por exponer su santidad única y su rol pivotal en el drama de la Salvación Cristiana”<sup>10</sup>

Este interés especial por la santidad excepcional de María no puede ser simplemente adscrito a problemas cristológicos sobre la naturaleza de Cristo y según Shoemaker (2016) el Protoevangelio debe ser considerado una elección deliberada que pone el foco en María como figura de gran importancia para la fe cristiana por derecho propio. El Protoevangelio ha sido muy bien estudiado por Beverly Roberts Gaventa (1995) que señala como:

“...un lector que conozca el Protoevangelio puede razonablemente concluir que María es la figura sagrada y que la santidad de Jesús se deriva de la de ella.”<sup>11</sup>

Según Gaventa (1995) el Protoevangelio imbuye a María con lo que llama “sagrada pureza”, una cualidad que la distingue, por su moral y pureza ritual, como completamente inmersa en lo sagrado. Su santidad única la distingue del resto de seres humanos, no como a una persona especialmente piadosa, sino como lo sagrado en sí mismo. La concepción milagrosa de María le da unas cualidades sobrenaturales desde niña y la equipara a su Hijo en su origen divino. Según esta tradición su madre Ana la concibe por intervención divina sin estar su marido Joaquín presente. Esta historia milagrosa se alinea con el discurso que busca remarcar la santidad de María pero esta tradición, según Shoemaker (2016), no garantiza la conclusión de que está avanzando la doctrina de la Inmaculada Concepción, tal y como ha sido interpretada por algunos investigadores católicos.<sup>12</sup> Este concepto de que María fue concebida sin el Pecado Original (macula originalis) no se populariza hasta San Agustín por lo que en el s. II no existiría la noción de Pecado Original. Por lo tanto Shoemaker (2016) concluye que sería anacrónico decir que los cristianos del s. II creyeran en su concepción inmaculada o virginal.

---

<sup>10</sup> Ibidem, 54.

<sup>11</sup> R. GAVENTA, B., (1995), 119.

<sup>12</sup> SHOEMAKER, (2016), 57.

## María en los siglos III al V

### 4. María y los Padres de la Iglesia del s. III.

Los Padres de la Iglesia del s. III mostraron muy poco interés por María y apenas añaden nada nuevo al desarrollo de la doctrina mariana. No existen acuerdos sobre el porqué de este silencio, Shoemaker (2016) sugiere que podría ser simplemente por ausencia de textos conservados en griego. En cambio encontramos un gran interés por María en la literatura apócrifa, según la cual parece que los primeros cristianos reverenciaban más a María no por su virginidad y pureza sagrada sino por su conocimiento íntimo de los misterios gnósticos de su hijo. A diferencia de los cristianos, que Shoemaker (2016) llama “proto-ortodoxos”, que centraban su atención en la fe de la Salvación a través de la Resurrección de Jesús, otros cristianos creyeron que la Salvación llegaría por enseñanzas secretas que Jesús habría traído consigo en forma de ángel desde el cielo. En este contexto vamos a encontrar varios textos apócrifos en los que María es reverenciada por su profundo conocimiento de los misterios de su hijo, entre los cuales destacan la historia de la Dormición y Asunción de María en el Libro del Descanso de María. Asimismo a finales del s. III encontramos la primera prueba clara de una oración de intercesión dirigida a la Virgen que se ha conservado en un fragmento de papiro egipcio.<sup>13</sup>

Entre los Padres más importantes en este siglo cabe mencionar a Tertuliano de Cartago (c. 160- c. 225) que fue el primero en escribir en latín y tuvo una gran influencia en Occidente. Contrastó con los otros autores “proto-ortodoxos” por su baja consideración de María. En principio defiende el dogma establecido en el siglo anterior de la concepción virginal así como las ideas de la Nueva Eva de Justino e Ireneo, pero de forma más moderada, sin destacarla como la “causa de la Salvación” o “abogada de Eva”. Y por otra parte Tertuliano rechaza la idea de que María mantuvo la virginidad tras haber tenido a Jesús, insiste en que tras tener a Jesús se casó con José y tuvo más hijos, lo que explicaría porque aparecen hermanos y hermanas de Jesús en los Evangelios. Basándose en las tensiones familiares presentes en el Evangelio de Marcos (Marcos 3.21-35) Tertuliano va a afirmar que Jesús rechazó a María según la respuesta de Jesús en Lucas (11.27-28). Para Tertuliano María no sólo no estaba entre los discípulos de Jesús sino que también la compara con los judíos incrédulos<sup>14</sup>

En la comunidad cristiana egipcia encontramos a Clemente (c. 150-c. 215) y Orígenes (185-254), ambos de Alejandría. Se ha conservado poco de los escritos de Clemente, tal vez por sus posiciones cercanas a otras ramas cristianas gnósticas que eran muy populares en Alejandría en su tiempo. Su visión de María coincide con la del

<sup>13</sup> Ibidem, 64-65.

<sup>14</sup> GRAEF, H., (1964), 32-34.

Protoevangelio, que parece conocer y citar con aprobación. La única mención de María que ha sobrevivido aparece en un solo pasaje de su Stromata o Misceláneas, en el que defiende la virginidad tras el parto aludiendo a la historia de la Natividad del Protoevangelio. Orígenes es más difícil de interpretar porque en sus homilías sobre Lucas (14) niega la virginidad de María tras el parto y en las homilías sobre el Levítico (8.2) lo afirma, esto podría ser el resultado de la mano del traductor al latín. En su comentario sobre el Evangelio de Mateo, que se ha conservado en griego, parece indicar que María mantuvo la castidad durante toda su vida, estableciendo así a María como el reflejo femenino de la castidad masculina inaugurada por Jesús.<sup>15</sup> Aún así María también habría pecado cuando le asaltaron las dudas al pie de la Cruz y por lo tanto también debe ser salvada por Cristo. También se ha sugerido que Orígenes podría ser el primer autor en utilizar el término Theotokos, madre de Dios, en su Comentario a los Romanos según nos informa el historiador Sócrates del s. V d.C. El original no se ha conservado y en la versión latina no se utiliza este título. También existen dos fragmentos en griego atribuidos a Orígenes donde María es llamada Theotokos, aunque su autenticidad es discutida. Por lo tanto aunque es una posibilidad que comenzara a usarlo Orígenes no se puede afirmar con certeza su existencia hasta finales del s. III y principios del IV cuando se generaliza.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> SHOEMAKER, (2016), 66-8.

<sup>16</sup> MAXWELL (2013), 58.

## 5. El papiro de Sub Tuum Praesidium y los inicios de la devoción mariana.

Este fragmento de papiro número 470 se ha conservado desde 1917 en la Johns Rylands Library en Manchester y fue publicado por primera vez en 1938. Desde entonces los especialistas en liturgia lo han identificado como una temprana forma de oración conocida en antiguo griego, latín y copto y que aún sigue en uso en la liturgia. Se titula siguiendo la primera línea del himno en latín, Sub tuum praesidium, traducido como “Bajo tu protección”<sup>17</sup>. Este himno está dirigido directamente a María, que es llamada Theotokos, a la cual se invoca para interceder, es por lo tanto la primera prueba que disponemos de la emergencia de culto a la Virgen al menos entre algunos cristianos egipcios a finales del s. III. La datación del papiro sigue estando debatida, en su primera edición de 1938 los editores lo dataron como del s. IV en base a sus apriorismos sobre el uso del término Theotokos, pero también anotaron que el paleógrafo experto basándose en el estilo de la escritura no quiso datarlo más allá del s. III. Desde entonces los investigadores católicos han preferido la datación del s. III mientras que otros siguen utilizando la del IV. Por lo tanto no se debe descartar que se comenzara a utilizar el término desde principios del s. III con Orígenes y posteriormente se consolidara en el s. IV. Según su primer editor la parte posterior en blanco puede significar que fue usado de forma privada y más recientemente Hans Förster (2006) ha deducido que fue doblado para ser usado como amuleto aunque el uso que hace de la primera persona del plural podría indicar que se usaba en comunidad en la liturgia.<sup>18</sup> Su uso como amuleto en los tiempos en los que los Padres de la Iglesia no se pronuncian sobre la devoción a la Virgen podría indicar según Shoemaker (2016) y otros autores como Maxwell Johnson (2013) que la piedad mariana se originó inicialmente en un contexto más popular y menos elitista culturalmente. Según Roberts (1938) existe una posibilidad muy real de que la *lex orandi* del Cristianismo primitivo, es decir, sus modelos de adoración y piedad, desarrollaron un interés en la Virgen María antes de que afectara completamente a la *lex credendi* o sus creencias doctrinales.

---

<sup>17</sup> Para la traducción véase anexo nº1.

<sup>18</sup> SHOEMAKER, (2016), 69.

El influyente trabajo del investigador Otto Stegmüller (1952) asoció el himno *Sub Tuum Praesidium* con grupos de cristianos heterodoxos conocidos como el cristianismo gnóstico. Dado que el himno apela directamente a la Virgen sin mencionar al Padre o el Hijo esto lo acercaría a gnosticismo.<sup>19</sup>

Otros dos destacados documentos del s. III son la oración eucarística llamada “Anáfora de San Basilio” y el Libro del Reposo de María. La oración de San Basilio invoca directamente los poderes intercesores de la Virgen junto con otros santos, apóstoles y mártires en el contexto de la eucaristía. Los expertos en liturgia la han datado a principios del s. IV y por su estructura se puede imaginar que junto con el himno *Sub Tuum Praesidium* podrían estar inspirados en oraciones más tempranas, hoy desaparecidas, por lo tanto según Shoemaker (2016), hay buenas razones para pensar que una oración a la Theotokos podría haber circulado en Egipto ya en el siglo III.

En el Libro del Reposo de María encontramos a su vez la más temprana narración de la Dormición de la Virgen donde aparecen evidencias claras de creencia en sus poderes de intercesión. Este texto ha sobrevivido de forma completa en una traducción al etíope clásico (Ge'ez) junto con fragmentos significativos en georgiano antiguo y especialmente en siriaco o Arameo cristiano, otros testimonios de esta tradición textual han sobrevivido en traducciones más recientes en griego, latín, copto e irlandés antiguo. Con estas otras versiones se ha podido confirmar que la versión etíope que data del s. XIV-XV es una bastante fiel traducción del original griego. Como el texto en siriaco está datado en el s. V, y es a su vez una copia del original, debía ser este más antiguo, de al menos de principios del s. V. Esto vendría a confirmar el análisis de la escritura del etíope clásico que indicaría que se debió producir no mucho después de la conversión de Etiopía al cristianismo a mediados del s. IV o antes.<sup>20</sup> Esta versión nos transmite fielmente una muy temprana noticia de la Dormición y Asunción de María. Muchas de los conceptos que contiene tienen una fuerte relación con variedades heterodoxas y gnósticas del Cristianismo primitivo. Algunas de estas ideas comenzaron a ser consideradas aberrantes y alejadas del emergente discurso ortodoxo a partir del s. IV por lo que Shoemaker (2016) señala que su composición original sería mucho más antigua, situandolo en el siglo III o incluso antes, dado también la sola presencia de los elementos más básicos de la veneración a María.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> SHOEMAKER, (2016), 72.

<sup>20</sup> Ibidem, 102.

<sup>21</sup> SHOEMAKER, (2002), 153-161.

La naciente piedad mariana presente en este apócrifo coincide con esta explicación ya que los apóstoles no prestan a María una especial reverencia, tampoco hace milagros, además ella misma confiesa que pecó una vez de incredulidad, llegando a cuestionarse su virginidad en este texto.

Según Shoemaker (2016) el Libro del Reposo de María incuestionablemente ve la emergencia de María como una figura teológica de importancia por su propio derecho y no solo como un anexo cristológico.<sup>22</sup> En este libro se narra la visita a María de un ángel que es llamado el Querubín de la Luz, que resulta ser Cristo, y le avisa de que va a morir pronto y tiene que prepararse para recibir una serie de contraseñas y conocimientos misteriosos para poder ascender al cielo. Esto es relativamente común en la más antigua literatura cristiana gnóstica y algunos de sus conceptos concuerdan con la cosmología cristiana gnóstica, tales como la descripción de Dios como el Demiurgo y la concepción de Jesús como un ángel más al servicio de los planes de Dios Padre. Tal y como expone Shoemaker es una mezcla genuina de ideas de un grupo único de cristianos primitivos que creyeron que la Salvación vendría a través de conocimientos esotéricos con ciertas similaridades con el mito gnóstico. En este texto María es la persona en quien Dios confía los misterios secretos para que unos pocos elegidos sean salvados.

Como señala Mary Clayton (1999) los paralelismos entre el Libro del Reposo de María con otros textos tempranos nos muestran cómo los poderes intercesores pueden retrotraerse a los comienzos de las tradiciones de la Dormición.<sup>23</sup> Y es en este contexto donde debemos esperar encontrar los orígenes de la piedad mariana, integrada en la emergente veneración por los santos y ángeles, entre los cuales la piedad a la Virgen es, en realidad, una variante. Sobre esta comunidad en la que se formó esta temprana piedad mariana sabemos poco más que lo que nos aporta el Libro del Reposo de María y no se han encontrado otros textos o referencias con los que poder asociarlo. Existe actualmente cierto consenso en que estas tradiciones seguramente tomaron forma en las comunidades cristianas en la tardía Palestina romana, específicamente en el área de Jerusalén, donde se desarrollaron junto a los sitios que serán objeto de peregrinación en las liturgias de la ciudad ya que aparecen citados con detalle en el texto.

---

<sup>22</sup> SHOEMAKER, (2016), 104.

<sup>23</sup> CLAYTON, (1999), 93.

## 6. María en el Evangelio de María, Los Seis Libros de la Dormición y otros textos apócrifos.

Con el descubrimiento en 1945 de la importante colección de textos cristianos primitivos comúnmente conocida como la Biblioteca de Nag Hammadi, en el Alto Egipto, conocemos mucho más sobre las tradiciones heterodoxas gnósticas que antes sólo conocíamos por las refutaciones de sus oponentes proto-ortodoxos. Este enorme conjunto de nuevos evangelios, cartas y apocalipsis están escritos en copto y destacan por la especial prominencia que dan a las figuras femeninas comparado con el resto de literatura cristiana primitiva si bien los roles de género patriarcales presentes en la sociedad mediterránea siguen operando en las comunidades que produjeron esta literatura. Aun así las mujeres aparecen de forma más prominente que en otras fuentes proto-ortodoxas contemporáneas. La más significativa es María que aparece en numerosos textos de Nag Hammadi y otros apócrifos escrito en copto, destacan el Evangelio de María y la Pistis Sophia. Sobre el primero se ha debatido durante las últimas décadas sobre si se refiere a María de Nazareth o la Magdalena. Los investigadores e investigadoras que defendían que era María Magdalena tenían según Shoemaker el objetivo de buscar en las fuentes antiguas demostraciones del liderazgo femenino en el Cristianismo primitivo y por tanto legitimarlo en el presente.<sup>24</sup>

El Evangelio de María es el apócrifo más importante de la colección, se suele datar a finales del s. II más que del III. Su contenido consiste en dos prédicas, primero de Jesús y después de María, dirigidas a los apóstoles sobre los secretos místicos necesarios para sortear a los guardianes del reino de los cielos. Tras la prédica de María surge cierta confrontación con los apóstoles Andrés y Pedro que ponen en duda si María está autorizada a predicar los misterios de Jesús siendo una mujer a lo que Levi les responde defendiendo a María como la mujer más querida de Jesús tras lo cual todos quedan convencidos y parten a difundir el Evangelio. Este texto parece defender con esta historia el liderazgo femenino en la predicación y la liturgia dentro de las comunidades cristianas primitivas y seguramente Pedro y Andrés representan a aquellos contendientes proto-ortodoxos que estaban incrementando sus críticas contra esta práctica. El discurso pronunciado por María y por Jesús sugiere que este texto se integraría dentro de la órbita del cristianismo gnóstico y vendría a reflejar como en la práctica las mujeres ejercían como maestras y líderes religiosas en comunidades que valoraban el conocimiento esotérico como vehículo para la salvación. Esta particularmente heterodoxa visión de María nos la muestra como una líder entre los apóstoles y es reverenciada como una autoridad en el conocimiento de los misterios secretos del universo esenciales para la salvación. Es además la más querida del Salvador indicando una especial relación entre María y Jesús.

---

<sup>24</sup> SHOEMAKER, (2016), 75.

Otros textos apócrifos importantes de esta época son el Evangelio de Tomás, la Sofía de Jesucristo, el Diálogo del Salvador y el Evangelio de Bartolomé. El Evangelio de Tomás se suele datar entre el 90 y el 100, es por lo tanto más antiguo que el Evangelio de María y es aproximadamente contemporáneo de los evangelios canónicos. Contiene una recopilación de dichos de Jesús sin contextualizar y en uno de ellos aparece María en tensión con Pedro. María no es representada aquí como una experta en los misterios sagrados aunque sí se encuentra entre los discípulos de Jesús y al igual que en el Evangelio de María aparece sin indicar si es la Magdalena o la Nazarena.

En la Sofía de Jesucristo, escrito seguramente en el s. II, aparece María de forma similar al Evangelio de Tomás mientras que en el Diálogo de el Salvador, escrito en el mismo siglo, aparece por el contrario en perfecta armonía con los otros apóstoles y destaca como poseedora de un excepcional conocimiento y entendimiento de los misterios cósmicos.<sup>25</sup> En ambos apócrifos no se identifica de forma clara a esta María y según Shoemaker (2016) se debería aplicar de nuevo la interpretación de que para muchos de los primeros cristianos habría sido entendida como la madre de Jesús.

El Evangelio de Felipe pertenece también a la colección descubierta en Nag Hammadi, consiste, al igual que el de Tomás, en un evangelio oral antológico de dichos, pertenece a la tradición cristiana gnóstica valentiniana del s. III. En este texto aparecen tres Marías identificadas como la madre, la hermana y la compañera de Jesús, por lo que basándose en este pasaje algunos investigadores han llegado a la conclusión de que “María” debe ser entendida no como una sola figura sino como una fusión de varias mujeres históricas, al igual que sugiere Meyer (1985) para el Evangelio de Tomás.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> MARJANEN, (1996), 77-8.

<sup>26</sup> SHOEMAKER, (2016), 88-9.

Esta figura aparece de nuevo en el Pistis Sofía, también escrito en el s. III, en el cual aparece como una interlocutora más prominente con Jesús que los apóstoles. Esta María sí aparece identificada a través de la referencia a los epítetos de “bendita” y “bendecida entre las mujeres” (Lucas 1.48). La presencia de la tensión entre la madre de Jesús y los apóstoles, especialmente Pedro, lleva a Shoemaker (2016) a asociar esta María, madre de Jesús, a la protagonista del controvertido Evangelio de María. Añadiendo más confusión al tema aparece también María de Magdalena y es identificada como la favorita de Jesús y docta en los misterios, esto se debe seguramente a la variedad de fuentes del texto.

El Evangelio (Preguntas) de Bartolomé es otro apócrifo gnóstico del s. III, comienza como un diálogo entre Jesucristo y los apóstoles, entre los que se destaca Bartolomé y la Virgen como interlocutores más importantes. En la segunda parte Jesucristo desaparece y los apóstoles se dirigen a la Virgen buscando su conocimiento sobre los misterios. Encontramos también una de las primeras invocaciones al poder de la Virgen, puesta en boca de Bartolomé antes de pisar el cuello de Satán, en la que hace especial hincapié en la concepción milagrosa y nacimiento de Dios. Esta alabanza a la concepción milagrosa de María va a anticipar la más “ortodoxa” y familiar piedad mariana que tomó forma especialmente en el periodo bizantino. Por lo tanto según Shoemaker el Evangelio (o Preguntas) de Bartolomé supone la intersección entre las tradiciones más antiguas que veneraban a la Virgen como maestra en los misterios divinos y la veneración por su maternidad divina que ya estaba presente en los evangelios canónicos y el Protoevangelio. En los siglos siguientes este rol de María como Madre de Dios emergirá como el pilar principal de su veneración.

## 7. La emergencia de un nuevo culto: La tradición de la Dormición.

La visión tradicional sobre las narrativas de la Dormición, es decir, sobre las versiones de la muerte de María, defiende que emergieron tras el florecimiento de su culto, a causa del Concilio de Calcedonia del 451. Esta visión sigue siendo bastante popular en algunos círculos destacando Simon Claude Mimouni (2011).<sup>27</sup> En la última década los trabajos sobre estos apócrifos de Stephen J. Shoemaker han argumentado que si estos textos son datados con las mismas técnicas que otros textos heterodoxos se puede retrasar su composición hasta al menos el siglo IV, por lo tanto la tradición de la Dormición pudo haberse originado tan pronto como en el siglo II o III. Otros investigadores<sup>28</sup> como el investigador Hans Förster han llegado a la misma conclusión sobre la composición más temprana de los textos de la Dormición. En 2006 siguiendo esta metodología Förster publicó un nuevo texto de la Dormición, escrito en copto en el siglo IX, que fue encontrado en una de las excavación del famoso Monasterio Blanco en Egipto.

En este texto aparece destacadamente María, ya que además de presentar las escenas del parto y de su Asunción aparece, tras la ascensión de su hijo, dirigiendo a los apóstoles en la oración y saliendo a predicar con ellos. Förster demuestra que el lenguaje usado en el texto es probablemente más antiguo que el soporte y argumenta que la representación de una mujer predicando sugiere que esta narrativa se originó antes de la evolución doctrinal prohibiera este tipo de comportamientos femeninos. Förster (2006) lo data como no muy posterior a la segunda mitad del siglo II, por lo que concordaría con la proscripción de Tertuliano a finales del s. II o principios del III. Este texto contemporáneo reforzaría la tesis de que la protagonista del Evangelio de María es la madre de Jesús, ya que aparece de forma similar dirigiendo y predicando junto con los apóstoles.<sup>29</sup> Por el contrario Shoemaker (2016) encuentra esta datación improbable, para él este fragmento es casi con total seguridad de la temprana Edad Media<sup>30</sup>. Además el experto papirologo Alin Suciu (2011) de la Universidad de Gotinga ha identificado recientemente fragmentos adicionales del texto publicado por Förster (2006) que apuntan a que este manuscrito forma parte de una homilía sobre la Dormición aún por identificar, contrariamente a la tesis mantenida por Förster, Suciu ve razones suficientes para dudar de la datación del s. II.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> MIMOUNI, SIMON CLAUDE, (2011).

<sup>28</sup> Véase FÖRSTER, H., (2006). El conocimiento que tengo de esta fuente en alemán es de segunda mano a partir de los estudios (en inglés) sobre el tema de A. Suciu y Shoemaker, presentes en la bibliografía.

COTHENET É., (2004).

NORELLI, E., (2010).

<sup>29</sup> KATEUSZ, A., (2013), “*Collyridian Déjà vu The Trajectory of Redaction of the Markers of Mary’s Liturgical Leadership*”, 75-7.

<sup>30</sup> SHOEMAKER S. J., (2018).

<sup>31</sup> A.SUCIU, (2011) “About Some Coptic Fragments on the Dormition of the Virgin”.

El corpus más importante de esta tradición de la Dormición son los llamados Seis Libros Apócrifos de la Dormición, es una narración en formato de seis capítulos o libros que narran, entre otras cosas, la muerte (Dormición) y Asunción de la Virgen. Según los expertos es el ejemplar más antiguo de la tradición de Belén, llamada así porque es allí donde ocurren la mayoría de los hechos. Como señala Shoemaker cabría preguntarse cómo, al igual que el Protoevangelio, puede ser considerado un apócrifo ya que fue utilizado en la liturgia desde su publicación. Conocemos los Seis Libros gracias a unos cinco manuscritos siriacos, aunque el original estaba escrito en griego no se ha conservado porque en el s. VI se hizo un resumen de los Seis Libros que acabó sustituyéndolo con el objetivo de abreviarlo para su uso en la liturgia, es conocido como el *Transitus Mariae* atribuido al desconocido *Pseudo Juan*. A través de este breviario la tradición se mantuvo muy viva en las Iglesias medievales griegas y eslavas. Se conservan hasta cien manuscritos griegos y más de cien manuscritos eslavos, además de en latín, georgiano, árabe y etíope. En estas dos últimas culturas los Seis Libros no fueron sustituidos y han sobrevivido a través de estos un número aún por determinar.<sup>32</sup>

El manuscrito siriaco más antiguo es un palimpsesto datado por la paleografía hacia finales del s. V o principios del VI, fue editado por primera vez por Agnes Smith Lewis en 1902 y actualmente se halla en la Cambridge University Library.<sup>33</sup> Este manuscrito, a pesar de las lagunas, es el más antiguo de esta narrativa y dada la diversidad de los testimonios preservados cabe esperar que este apócrifo se debió componer a principios del s. V como muy tarde. Las ideas en él presentes, como la noticia del descubrimiento de la Veracruz, podrían retrotraerlo al siglo IV. Para Richard Bauckham (1998), en base a los elementos teológicos presentes en la escena del viaje cósmico, este texto debe datarse como entre la segunda mitad del siglo II y el siglo IV como muy tarde.<sup>34</sup> Otro argumento a favor de una datación temprana es el lenguaje utilizado que no distingue entre cristianos y judíos sino que utiliza los términos más arcaicos de “amantes del Mesías” y los “incrédulos”, y ambos grupos son presentados como étnicamente judíos.<sup>35</sup>

La primera traducción al inglés de los Seis Libros se hizo en el siglo XIX y su primera reseña fue escrita por el investigador anti-católico Heinrich Ewald, que lo catalogó como “el documento fundamental que marca el inicio de la devoción a María y otras supersticiones que han arruinado a la Iglesia papal”. A pesar del prejuicio anticatólico de estos primeros investigadores la importancia que van a dar a este texto sí es merecida. Max Bonnet, respondiendo a la reseña de Ewald, se posicionó con una hipótesis contraria, según la cual este documento sería el fruto del florecimiento de la

<sup>32</sup> SHOEMAKER, (2016), 130-31.

<sup>33</sup> SMITH LEWIS, A., (1902), Lewis también editó, tradujo y publicó el famoso palimpsesto de los Evangelios siriacos antiguos.

<sup>34</sup> BAUCKHAM, R., (1998), 358-60.

<sup>35</sup> SHOEMAKER, S. J., (1999), 775-832.

veneración y culto a María en el s. IV. Concluye que la devoción mariana debió de empezar muy pronto en la tradición cristiana, sugiriendo que el silencio de los Padres de la Iglesia del s. IV al respecto se debe a que estaba emergiendo en los márgenes de la ortodoxia en un contexto más popular. Casi un siglo después la publicación en inglés del Libro del Reposo de María ofrece la posible confirmación de esta hipótesis, junto con los Seis Libros Apócrifos revelarían la emergencia de devoción popular a María entre círculos proto-ortodoxos más tempranamente que su adopción por parte de los jerarcas de la Iglesia en el siglo V. Los Seis Libros revelan cómo la piedad mariana florece en el siglo IV en un medio que parece acomodarse al emergente discurso de la ortodoxia cristiana.<sup>36</sup>

Según Ally Kateusz (2013) la heterodoxia de algunas de las ideas presentes en Los Seis Libros sugieren que su composición pertenece al siglo II como muy tarde, por lo tanto podrían ser contemporáneos del Protoevangelio y el Evangelio de María y así mismo defiende que podrían transmitir tradiciones orales más antiguas sobre la histórica madre de Jesús.<sup>37</sup> Esta hipótesis, aunque es muy interesante, es tenida por dudosa por otros investigadores como Shoemaker (2016) que no cree que se pueda comprobar su validez por falta de pruebas claras. Kateusz (2013) se basa en el doble presupuesto de que la versión más extensa de finales del s. V es más antigua que las otras versiones del s. VI, de la cual serían redacciones directas, ambos supuestos no están garantizados por las pruebas existentes.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> SHOEMAKER, (2016), 132-133.

<sup>37</sup> KATEUSZ, A., (2013), 75. Y para conocer más sobre este tema: KATEUSZ, ALLY, (2019), “*Mary and Early Christian Women*”.

<sup>38</sup> SHOEMAKER, (2016), 158.

A diferencia de las escasas muestras de piedad presentes en el Libro del Reposo de María en los Seis Libros se muestran todo tipo de devociones. Este libro es fundamental para entender la emergencia de culto ya que establece tres días festivos al año en conmemoración de la Virgen y da instrucciones precisas de cómo deben ser llevados a cabo los rituales de ofrendas. El texto considerado más antiguo por Kateusz (2013) describe escenas en las que María realiza exorcismos, sana, bautiza (o cura) espolvoreando agua, predica y dirige a los apóstoles en la oración mientras se arrodillan ante ella, ostentando la autoridad de un sumo sacerdote o un obispo. En cambio Shoemaker (2016) aunque reconoce el rol litúrgico desempeñado por María no ve pruebas claras para afirmar que María es considerada “como un sacerdote o un obispo”. Es cierto que María tiene en esta versión un rol litúrgico y aparece realizando acciones que un sacerdote podría hacer como enseñar y evangelizar, dirigir la oración, sanar a los enfermos y exorcizar demonios, igual en hombres que mujeres, y algunas de estas acciones podrían haber sido tenidas por sacramentales en algún sentido. Para Shoemaker (2016) el acto de dirigir la oración, por sí solo, no significa que María es representada aquí como “un sacerdote o como un obispo” y no existe evidencia alguna de sacerdocio claramente eucarístico por María o ninguna otra mujer en este texto.<sup>39</sup> Para reafirmar el papel eucarístico de María Kateusz (2013) se basa en la noticia de Epifanio sobre los Kollyridianos y sus mujeres sacerdotes, lo cual es cuestionable tal y como veremos más adelante. No se han encontrado tampoco pruebas similares en ningún otro apócrifo del siglo II o III aunque no se podría negar la existencia de cierta participación de mujeres en la adoración a María. Tampoco podemos excluir la posibilidad de que mujeres podrían haber servido como sacerdotisas en las comunidades que utilizaron los Seis Libros, no hay nada en el texto que lo excluya, aunque no hay evidencia directa de ello.

---

<sup>39</sup> SHOEMAKER, (2016), 159.

Los Seis Libros Apócrifos de la Dormición comienzan con lo que se conoce como una introducción etiológica, en la que unos monjes del monte Sinaí interesados en la Dormición de María hacen una peregrinación investigadora a Éfeso buscando información al respecto, siendo en el santuario dedicado al apóstol Juan en Éfeso donde se les aparece este libro milagrosamente. Esta introducción está presente en todos los manuscritos del s. V y VI por lo que debe de ser no muy posterior a los comienzos del monasticismo en el Monte Sinaí del siglo IV. Esta historia parece indicar según Shoemaker (2016) que fue añadida al original más antiguo para disculpar su aparente novedad y facilitar su recepción, siendo posteriormente recortada en el breviario. También señala que tras esta historia podría ocultarse un intento por parte de la comunidad ortodoxa de dar respuesta a la emergencia de la devoción por la Virgen en las tradiciones heterodoxas presentes en el Libro del Reposo de María.

Numerosas muestras de culto emergen en este texto por parte de los apóstoles a la Virgen María en el momento de su muerte y Asunción, tales como besar su pecho y sus rodillas, siendo ambos símbolos importantes de su Divina Maternidad. También la reciben para adorarla representantes de los cielos como los ángeles, los Patriarcas, los Profetas y representantes del poder romano, como el gobernador romano de Palestina. Estas muestras de devoción tenían una intención alentadora con su audiencia pretendiendo inspirar comportamientos similares. En contraste con las escasas muestras de intercesión mariana en el Libro del Reposos de María aquí María ejerce numerosas veces como abogada en favor de los creyentes con su hijo y al contrario que en el otro libro aquí María se embarca en un viaje por el Reino de los Cielos tras su resurrección en el Cielo y es únicamente acompañada de Jesús y no de los apóstoles. De nuevo aquí vuelve a pedir alivio para las almas de los condenados en el infierno y Jesús responde a su oración prometiendo: “Todo lo que me has dicho, María, lo ha’re para complacerte, y mostraré piedad a todos los que invoquen tu nombre” <sup>40</sup>

La efectividad de su intercesión es reafirmada a lo largo de todo el libro en numerosas ocasiones a través de su vinculación con dos series antológicas de milagros, especialmente sanaciones de todo tipo de enfermedades. Muchos de estos milagros suceden mediante una aparición de la Virgen por lo que serían las primeras manifestaciones de este aspecto de la devoción mariana. Además estos milagros los realiza mediante el poder de la bilocación, estando simultáneamente en Belén y en otras muchas partes del Imperio. Cabe destacar que encontramos de nuevo el título Theotokos en una invocación sanadora pronunciada por Pedro para restaurar los brazos a un judío que había intentado profanar el féretro de María.

Conforme a este apócrifo las peticiones por sí solas a la Virgen no son suficientes por lo que deben de estar unidas a una conmemoración litúrgica con ofrendas en honor

---

<sup>40</sup> Ibidem, 137-38.

a la Virgen. La insistencia con la que este libro promueve la observancia regular de estas ceremonias dan testimonio de la existencia de un culto formal a la Virgen desde al menos el s. IV. El libro establece tres días de conmemoración dedicados a la Virgen, el primero parece estar el mismo día, o pocos días después, del día de la Natividad, que es el 24 de Diciembre. La segunda fiesta es el 15 de Mayo dedicada a la cosecha y la tercera el 13 de Agosto. Las oraciones tienen el objetivo de bendecir las semillas y las viñas y protegerlas de las langostas y así tener una buena cosecha con la que poder hacer ofrendas a Dios y a la Virgen. La detallada descripción de las ceremonias pone el centro de atención en las ofrendas de pan en el nombre de la Virgen y en la lectura del propio libro en las ceremonias. Estas ofrendas son repartidas tras la ceremonia entre la comunidad, por lo que cabe suponer su importancia como factor de cohesión social y para aliviar puntualmente los desequilibrios económicos en tiempos de mala cosecha. Las invocaciones son repetidas en la liturgia para ganar el favor de María en dichas conmemoraciones. Estas ceremonias así como sus poderes de intercesión se hallan estrechamente conectadas con los ciclos de la fertilidad de la tierra y del ganado, por lo que Shoemaker (2016) afirma que ya en el s. IV la Virgen ha comenzado a heredar este rol de protectora de la tierra de varias de las diosas mediterráneas.<sup>41</sup> Estas herencias o figuras precursoras de origen pagano, que se hacen notar especialmente en el culto a la Virgen y en otros santos, no deben de ser tampoco exagerados y utilizados para imputar creencias politeístas a los cristianos que los veneraban. Más bien deben de ser interpretados como un desarrollo y transformación originales dentro del cristianismo.

---

<sup>41</sup> Ibidem, 142.

Estas prácticas rituales pertenecen a las tradiciones más antiguas presentes en estos apócrifos y puede suponer que eran practicadas con regularidad por algunas comunidades cristianas de la parte oriental del Imperio utilizando los Seis Libros como libro litúrgico. Al igual que el Libro del Reposo de María esta tradición seguramente se originó en Palestina y según Shoemaker (2016) el marcado interés agrícola podría sugerir un ambiente rural más que urbano. Según Kateusz (2013) esta primitiva tradición podría haber transmitido en la memoria colectiva, a través de estas narraciones de la Dormición, un recuerdo de María como una persona fundamental en la formación de la Iglesia ejerciendo un claro papel de liderazgo litúrgico.

Otra fuente importante son las homilías conservadas sobre la Dormición de María. Kateusz (2013) y otros autores feministas tratan de demostrar cómo estas señas de autoridad de María fueron sustituidas por marcas de respetabilidad femenina por parte de los Padres de la Iglesia que escribían estos floridos panegíricos centrándose en su virginidad y maternidad. En algunos casos como la revisión hecha por Juan de Tesalónica en el s. VII la censura es explícita y es justificada argumentando que aunque la muerte de María fue escrita por testigos fidedignos, “maliciosos herejes corrompieron más tarde las fuentes añadiendo palabras por sí mismos”<sup>42</sup>

Las tres homilías de Juan de Damasco (676-749), que probablemente vivió cerca del monasterio de San Saba en las afueras de Jerusalén, son según Brian E. Daley (1998) “las más celebradas de todas las homilías antiguas para la fiesta de la Dormición”. Estas homilías sucedieron en la vigilia por la celebración de la fiesta de la Dormición de María cerca de Getsemaní, en la iglesia donde se cree que guarda su tumba, y son un buen ejemplo de la continua trayectoria de reemplazar las marcas de agencia de María por marcas más ortodoxas de respetabilidad y pureza femenina. Mientras que por el contrario en el manuscrito más antiguo de los Seis Libros no se hace tanto hincapié en su pureza, cuya única mención se da cuando, al conocer que su hijo se le iba a aparecer, procede a hacer un ritual de purificación, por lo tanto esto implica que no siempre estaba pura.<sup>43</sup> Esto contradice a Juan Damasceno que en su primera homilía dice que María “se mantuvo en casa y no supo nada de lo que ocurría fuera de sus puertas” mientras que en el manuscrito más antiguo María aparece viajando cada día sola al Gólgota a rezar, viaja con otras mujeres entre Jerusalén y Belén y se aparece además a varias personas en Efeso, Roma Egipto y otras tierras mediante el poder de la bilocación.<sup>44</sup> Kateusz (2013) va más allá y sugiere que dada esta trayectoria de redacciones, la versión original de la tradición de la Dormición podría haber representado a María con una mayor autoridad eclesiástica que la encontrada en el manuscrito del siglo V.

---

<sup>42</sup> DALEY, (1998), 47-49.

<sup>43</sup> Ibidem, 191.

<sup>44</sup> Ibidem, 190.

## 8. El primer culto litúrgico conocido y la respuesta de Epifanio De Salamina.

A finales del s. IV el obispo palestino de Salamina Epifanio, escribió su gran obra llamada el Panarion, también conocida en latín como *Adversus Haereses*, en la que se catalogan numerosas tendencias juzgadas por Epifanio como heréticas, entre las que se encuentran los llamados Kollyridianos. Esta comunidad cristiana es criticada por Epifanio por permitir a las mujeres servir como sacerdotisas y ofrecer ofrendas de pan a la Virgen dándole un culto idólatra. El apodo seguramente adoptado por el propio Epifanio proviene de los pasteles de harina llamados kollyris, que al parecer ofrecían en nombre de la Virgen<sup>45</sup>. La recepción acrítica de este testimonio ha hecho que numerosos investigadores lleguen a la conclusión de que estos kollyidianos estaban adorando a María como a una diosa pagana. Sin embargo no se puede encontrar por ninguna parte de la obra de Epifano una declaración en la que sostenga que lleguen tan lejos como adorar a María como a una diosa. Tampoco los critica por avanzar una creencia teológica en la divinidad de María sino por hacerlo en una forma que es inapropiada y desviada. Esta crítica se enmarca justo donde esperamos encontrar el origen de la devoción a María, dentro de la emergencia del culto a los santos y en lo que más tarde se llamará la iconodulía. Epifanio defiende que el rol que deben de tener los santos no debe excederse más allá de servir como ejemplos de piedad y asocia este culto a la virgen con los otros cultos emergentes de Santa Tecla y San Juan. Su resistencia a esta “idolatría” se complementa con su oposición al uso de imágenes sagradas de ángeles y santos en el culto por lo que es considerado uno de los primeros teólogos de la tradición iconoclasta. Hay que tener en cuenta que sus declaraciones no representan la opinión de las personas que son criticadas y seguramente se trataba más bien de una veneración especialmente elaborada pero practicada en un contexto monoteísta y trinitario. Las prácticas de ofrendas que critica Epifanio tienen mucho que ver con las que se dictan en los Seis Libros y llevan a Shoemaker (2016) a establecer una relación entre esta comunidad del sur de Palestina con los Seis Libros. Epifanio hubo de tener acceso a esta fuente de segunda o tercera mano, demostrando como por el s. IV ya estaría en circulación esta tradición escrita por su Palestina natal, lugar donde se originaron las tradiciones de la Dormición de María, presentes también en el Libro del Reposo de María. Epifanio relaciona a esta comunidad con la tradición de la Dormición y Asunción de la Virgen y expone su posición neutral al respecto.<sup>46</sup>

La lógica implícita de Epifanio lleva a la conclusión de que estos herejes han tomado la tradición de la Dormición de la Virgen para defender su veneración, aunque esta información está claramente sesgada. Para rematar Epifanio dice que nadie debe usar a

---

<sup>45</sup> MIMOUNI, S.C., (2011), 298.

<sup>46</sup> Véase en los anexos.

María para hacer ofrendas en su nombre o para hacer a las mujeres sacerdotisas.<sup>47</sup> De esta forma deliberadamente tergiversa y exagera la devoción a la Virgen presente en estas comunidades que la veneran meramente como una santa y no como a una diosa en una especie de ritual eucarístico. Punto en el cual acaba concediendo en su crítica ya que no critica la propia devoción sino sus formas, centrando la atención en la innecesaria ofrenda de alimentos a los santos e imágenes y en lo inapropiado de que las mujeres participen en los rituales.<sup>48</sup> Investigadores como Stephen Benko (2004) han relacionado esta crítica de Epifanio al sacerdocio femenino con la tradición cristiana originada en Frigia llamada por sus seguidores la Nueva Profecía o Montanismo, que tenía presencia en su obispado de Chipre y en la cual existían mujeres sacerdotisas.<sup>49</sup>

Estos cristianos no solo habrían utilizado los Seis Libros en la liturgia sino que también habrían justificado el sacerdocio femenino basándose en esta representación de María.<sup>50</sup> Kateusz (2013) señala como las escenas en las que María aparece quemando incienso como un alto sacerdote tienden a desaparecer en la tradición de la Dormición. Otro texto que sugiere este liderazgo litúrgico es el Evangelio (o Preguntas) de Bartolomé, este evangelio educativo está organizado en forma de preguntas y respuestas y en un pasaje los apóstoles le dicen a María que tiene más derecho que ellos a dirigir la oración. Otro texto interesante es el conocido como los Actos de Felipe en el que se describe la realidad de la comunidad que lo produjo, citando la presencia de eunucos y las vírgenes, los diáconos y las diaconisas, los sacerdotes y las sacerdotisas.<sup>51</sup> María aparece en estos textos apócrifos como una evangelista junto a los apóstoles y realiza exorcismos, predica, bautiza mujeres, realiza curaciones y parte el pan y prepara la sal y el vino en la Última Cena. Este texto habría sufrido, según la tesis de Kateusz (2013), una serie de “correcciones” por parte de los copistas con el objetivo de borrar las marcas heterodoxas de liderazgo femenino que representan a María como modelo de castidad y virtud femeninas. El golpe de gracia lo daría el llamado decreto Gelasiano de finales del s. V y principios del VI que anatemizó todos estos textos junto con la tradición de la Dormición.

## 9. Culto y devoción marianas en los Padres de la Iglesia del s. IV.

En la segunda mitad del s. IV la emergente veneración a María comienza a aparecer en diferentes fuentes incluyendo los escritos de los Padres de la Iglesia. Muchos de los más importantes autores cristianos ortodoxos de esta época comienzan a mostrar interés en la Virgen María aunque expresan poco interés por su veneración en el caso de que la

<sup>47</sup> EPIPHANIUS, *Panarion* 79.7.2 (en WILLIAMS, F., (1987) “Panarion, vol.2”, 621-622).

<sup>48</sup> SHOEMAKER, (2016), 160-163.

<sup>49</sup> BENKO, (2004), 191-95.

<sup>50</sup> KATEUSZ, (2013), 88.

<sup>51</sup> BOVON, (2002), 78-125.

conozcan. Su mayor interés se centra en su rol doctrinal en el debate sobre la divinidad de Cristo y su relación con el Padre. Por lo tanto se incrementa la idea de la Divina Maternidad de María y desde principios del siglo IV es crecientemente llamada María la Theotokos. Tal y como Maxwell (2013) argumenta, la evolución doctrinal de la mariología se da para dar solución al problema cristológico de la doble naturaleza humana y divina de Cristo mediante la afirmación de su naturaleza humana y Maternidad Divina, a la vez que se intenta adoptar como oficial la creciente devoción popular a la Virgen.<sup>52</sup>

Pedro de Alejandría (ca. 300-311) y Alejandro de Alejandría (ca. 312-328) llamaron a María Theotokos en sus escritos a principios del siglo IV. Atanasio (ca. 296-372) fue el primero en utilizar este título con regularidad según Shoemaker (2016) para atraer hacia su causa la fuerza de la devoción popular. Parece haber actualmente un consenso en torno a la idea de que este título se estableció antes en el contexto de la devoción y adoración que en el de la especulación y disputación teológica.<sup>53</sup> Los Padres Capadocios, Basilio el Grande (ca. 330-379), Gregorio de Nacianzo (ca. 329-390), y Gregorio de Nisa (ca. 335-395), emergieron como los grandes defensores de la divinidad de Cristo y la doctrina de la Trinidad en la siguiente generación continuaron enfatizando la Divina Maternidad y su rol como Theotokos.<sup>54</sup> Destaca Efrem el Sirio (ca. 306-373) que escribió numerosas meditaciones sobre el tema con un lenguaje saturado de devoción. Desarrolló aún más la idea de María como la Nueva Eva aunque sus escritos no dan señales de veneración o culto a la Virgen.<sup>55</sup>

En la oposición a esta emergente mariología encontramos a Juan Crisóstomo (ca. 347-407) que según Shoemaker (2016) podría ser considerado el precursor de la tradición de Antioquía en la que surgiría pocas décadas después Nestorio. A diferencia de sus contemporáneos Juan Crisóstomo interpreta la tensión familiar entre Jesús y sus familiares presentes en la tradición Sinóptica como prueba de la incredulidad de María, toma imperfecciones en el carácter de María como contraejemplos moralizantes para su comunidad. A pesar de esto se posiciona a favor de la creencia de que María fue perpetuamente virgen, manteniéndose en la línea ortodoxa a este respecto.<sup>56</sup>

La doctrina de la Perpetua Virginidad fue un tema polémico a finales del s. IV especialmente en la parte latina occidental donde se puso en cuestión en el contexto del debate sobre la consideración del ascetismo, que estaba en aumento desde el s. III. En este debate podemos ver cómo los Padres de la Iglesia discuten acerca de la

<sup>52</sup> MAXWELL E. J., (2013), 73-88.

<sup>53</sup> SHOEMAKER (2016), 167; MAXWELL (2013), 68-73; GRAEF (2009), 38-9; PRICE (2019), 90; PELIKAN (1998) 57-8.

<sup>54</sup> GRAEF (2009), 49-53.

<sup>55</sup> SHOEMAKER (2016), 167.

<sup>56</sup> Ibidem, 168.

sexualidad tomando la figura de María en uno y otro sentido, resultando en el establecimiento de María como paradigma de la vida virginal, especialmente para las mujeres. Alejandro de Alejandría parece ser el primero que recomienda a los ascetas cristianos seguir el modelo de María. Tras él Atanasio de Alejandría avanzará la creencia en la Perpetua Virginidad de María en su Primera Carta a las Vírgenes en la que les exhorta a imitarla. Según David Brakke (1998) Atanasio toma a María como parte de su estrategia para atraer el apoyo de las vírgenes hacia su causa en contra del arrianismo.<sup>57</sup> Esta idea de Atanasio influenciará a Ambrosio de Milán (ca. 340-397) cuyos escritos se consideran las más desarrolladas mariologías de la Iglesia primitiva.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> BRAKKE (1998), 52-4, 70-3, 165, 169, 254, 268, 276-9.

<sup>58</sup> SHOEMAKER (2016), 169.

También conocemos un tratado publicado hacia el 380 de un tal Helvidio que desafía la doctrina de la Perpetua Virginidad basándose en ciertos pasajes del Nuevo Testamento en los que se mencionan a los hermanos de Jesús. Parece ser que Helvidio respondía con su tratado a un panfleto anterior escrito por alguien llamado Carterius que argumentaba a favor de la superioridad de la vida ascética sobre el matrimonio en base a la Perpetua Virginidad de María. Helvidio responde argumentando a favor de la igualdad entre ambos estilos de vida y propone que María es por su concepción virginal modelo para las vírgenes, mientras que su vida junto con José es modelo para los casados. Para él la exaltación de la virginidad sobre el matrimonio era una potencial denigración de la creación de Dios. El escrito de Helvidio lo conocemos a través de la refutación escrita por San Jerónimo (ca. 347-420), que también escribió el tratado "Contra Joviniano" (*Adversus Jovinianum*), este monje romano predicó en Roma en contra del ascetismo y la contención entre los años 391 y el 392, siguiendo el precedente de Helvidio.<sup>59</sup> Joviniano argumentó en contra de la Perpetua Virginidad vinculandola al Docetismo, una herejía que negaba la existencia física del cuerpo de Cristo. De la misma forma acusaba a los defensores del ascetismo de maniqueísmo por mantener que la idea de que el celibato era superior al matrimonio. Las refutaciones de Jerónimo y Ambrosio de Milán convirtieron a María en el dechado de la virginidad femenina que todas las vírgenes deben imitar. Estos "actos de ascetismo" para imitar la forma de vida de los santos y de la Virgen también pueden ser considerados una forma de devoción, tal y como Stephen Davis (2001) señala en su libro sobre el culto de Santa Tecla. Esta santa aparece junto con la Virgen como modelo de virginidad femenina en el tratado *Sobre la Virginidad de Atanasio*, dirigido según Davis, a la misma comunidad monástica de Alejandría a la que se refiere en su Primera Epístola a las Vírgenes. Dadas estas evidencias Davis concluye, al igual que Brakke (1998) antes que él, que la devoción a Tecla y a la Virgen María eran un importante componente en la vida monástica en la Alejandría del siglo IV. Y presumiblemente podríamos pensar que lo mismo sucedería en el norte de Italia, Jerusalén y en otros lugares, basándonos en los escritos de Ambrosio y Jerónimo.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> TORRES, (2009).

<sup>60</sup> SHOEMAKER (2016), 170-3.

Las primeras evidencias de culto mariano presentes en la tradición patrística provienen de los llamados Padres Capadocios, Gregorio de Nisa (ca. 330-394) y Gregorio de Nacianzo (329-389). Este último nos da la noticia más antigua de la práctica de la intercesión de María en su *Oración* 24. Esta *Oración*, datada hacia el 379, consiste en un panegírico dedicado a Cipriano de Antioquía<sup>61</sup> un supuesto mago posteriormente convertido al cristianismo gracias a la intercesión milagrosa de la Virgen a través de una mujer llamada Justina. Independientemente de la veracidad de la historia narrada, esta noticia nos permite ver cómo la práctica de orar dirigiéndose a la Virgen en busca de sus poderes de intercesión era algo común entre los cristianos niceanos de Constantinopla hacia el 379.<sup>62</sup> Tal y como McGuckin (2008) señala Gregorio de Nacianzo podría estar representando intencionadamente a las mujeres aristócratas de su comunidad religiosa en Constantinopla, que se destacarían por su devoción por los cultos de los santos y sus reliquias.<sup>63</sup>

Por el mismo tiempo aproximadamente Gregorio de Nisa nos aporta la primera noticia conocida de una aparición mariana, en su panegírico dedicado a Gregorio Taumaturgo escrito en el 380 a testimonio de una visión acaecida a este Padre de la Iglesia en la cual se le apareció la Virgen junto con Juan el Evangelista para enseñarle las verdaderas doctrinas con las que derrotar las herejías que amenazaban a la Iglesia. Tal y como Kelly (2000) señala estas dos noticias sugieren que las oraciones a la Virgen y sus apariciones eran relativamente comunes en la Fe cristiana de sus comunidades<sup>64</sup>. Según Constas (2002), aunque estas son las noticias más antiguas conservadas, los testimonios no presentan un “aire de novedad o innovación” por lo que pueden reflejar una tradición bien asentada de piedad mariana.<sup>65</sup> Desde este punto las apariciones marianas se convertirán en garantes de la ortodoxia, en un contexto en el que los Padres capadocios buscaban establecer su poder doctrinal frente a las controversias cristológicas que agitan el Oriente cristiano y amenazan la teología trinitaria. En palabras de Barnay (2002) “la mariofanía sirve así como baluarte contra la herejía” y se utiliza para legitimar la doctrina oficial definida por los Padres en el Concilio de Constantinopla del 381, en el que participa Gregorio de Nisa.<sup>66</sup>

Otra de las noticias más antiguas que tenemos sobre las apariciones marianas aparece en la Historia Eclesiástica del importantísimo historiador del siglo V Salaminio Hermias Sozomeno (ca. 400-450). Gracias a él conocemos como experiencias similares a las tratadas eran algo común en la iglesia presidida por Gregorio de Nacianzo en Constantinopla llamada la *Anastasia*. En ella sucedían “manifestaciones visibles del

---

<sup>61</sup> MOSSAY (1982), 9-27.

<sup>62</sup> Ibidem, 25.

<sup>63</sup> MCGUCKIN (2008), 252.

<sup>64</sup> KELLY (2000), 498

<sup>65</sup> CONSTAS, 246.

<sup>66</sup> BARNAY (2002), 144.

poder de Dios” como sanaciones milagrosas y visiones en sueños, según Sozomeno este poder era acreditado a María Theotokos. Esta mención de Sozomeno parece confirmar, según Shoemaker (2016), los testimonios que hemos tratado más arriba, podríamos suponer entonces que en la época de Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa estas apariciones y manifestaciones milagrosas atribuidas a la Virgen eran parte de la vivencia religiosa en la comunidad cristiana de Constantinopla de finales del siglo IV.<sup>67</sup>

Y por último, cabe destacar uno de los más tempranos testimonios sobre la creencia de los poderes de intercesión de María, datado de principios del s. V. Lo encontramos en las homilías del predicador sirio Severiano de Gabala (ca. 380-408), contemporáneo del también sirio Juan Crisóstomo (347-407). En la última de sus seis *Homilías sobre la Creación*, dadas en febrero del 401, Severiano desarrolla la tipología de la nueva Eva y en el proceso recuerda a su audiencia que la Virgen escucha sus oraciones. Tal y como Brian Reynolds (2012) señala, las intercesiones de María en estas homilías parecen estar conectadas implícitamente con la creencia en su Asunción, dada la noción de que la presencia de María se encuentra ya en el Paraíso.<sup>68</sup> En la homilia llamada *Sobre el Legislador*, dada en el verano del 400, Severiano aborda las intercesiones de María conectándolas aparentemente con su Dormición y aparece por primera vez la imagen de María como un valiente general.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> SHOEMAKER (2016), 176.

<sup>68</sup> REYNOLDS, (2012), 162-3.

<sup>69</sup> SHOEMAKER (2016), 177-8.

## 10. Evidencias litúrgicas de culto a la Virgen: ceremoniales, santuarios, himnografía y cultura material.

Las más tempranas referencias en la patrística de fiestas litúrgicas en honor a la Virgen las encontramos en dos cartas de Atanasio de Alejandría (ca. 296- 373). Atanasio se refiere en dos cartas a la llamada Conmemoración de María que se celebraba en Jerusalén a principios del s. V. La primera, llamada *Epístola a Epicteto*, fue escrita en el 370 para afrontar una nueva forma de Docetismo que había surgido en Egipto. Para tal fin argumenta que si lo que dicen fuera cierto entonces se podría considerar superflua la conmemoración y Oficio de María. Esta fiesta, que seguramente celebraba la Maternidad Divina de María, es invocada como refutación por la vía de los hechos de cualquier doctrina que mantuviera que Jesús no nació y no tenía un cuerpo humano físico. Este argumento del embarazo de María había sido mantenido anteriormente como una evidencia en contra de posiciones docetistas. En la *Epístola a Máximo* de nuevo combate otro error cristológico manteniendo este argumento por el cual la Fe en la Divina Maternidad de María, celebrada en la fiesta en su honor, asegura la realidad de la humanidad del Hijo. Tal y como hemos en los Seis Libros de la Dormición este tipo de conmemoraciones empezaron desde mediados del s. IV. Unas décadas después encontramos fiestas anuales de la Virgen en Jerusalén y Constantinopla, y según podemos suponer gracias a las cartas de Atanasio, estas fiestas se daban también en Egipto y no eran vistas como algo excepcional, sino incluso como algo esperado.<sup>70</sup> Además Egipto es tenido por algunos investigadores<sup>71</sup> como el lugar en el que la veneración a María se originó teniendo en cuenta la popularidad del uso del título Theotokos, que parece derivar de la práctica devocional.<sup>72</sup> Estos testimonios variados parecen apuntar, para investigadores como Maxwell (2013), Pelikan (1998) y Shoemaker (2016), que la celebración de una fiesta litúrgica dedicada a María en Egipto a finales del s. IV es muy plausible.

---

<sup>70</sup> SHOEMAKER (2016), 178-79

<sup>71</sup> MCGUCKIN (2008), 9-10; PELIKAN (1998), 55-65.

<sup>72</sup> MAXWELL (2013), 85-6; PELIKAN (59-61);

En Constantinopla la primera noticia de la fiesta del Recuerdo de María aparece en la famosa Primera Homilía sobre la Theotokos de Proclo de Constantinopla, el futuro obispo de la capital y uno de los más ardientes oponentes a Nestorio<sup>73</sup>. Constas (2002) destaca a Proclo (412-485) como el autor que estableció la veneración de la Theotokos sobre principios teológicos y exegéticos que definieron la retórica y razonamiento del culto de la Virgen María a lo largo del periodo bizantino.<sup>74</sup> En esta primera Homilía Proclo nos habla del recientemente inaugurado “festival de María” que conmemora su Divina Maternidad y virginidad. La fecha era seguramente observada el 26 de diciembre tras la Natividad, lo que concordaría con lo establecido en los Seis Libros Apócrifos y continúa siendo celebrada en las iglesias ortodoxas hoy en día como la Celebración de la Theotokos. Esta fiesta debió ser establecida por el inmediato predecesor de Nestorio en el cargo de obispo de Constantinopla, seguramente fue Ático de Constantinopla, obispo desde el 406 al 425.<sup>75</sup>

Pero sin duda el lugar que más destaca en la conmemoración ritual en honor a María es la ciudad de Jerusalén. Los rituales incluían procesiones entre los lugares santos de la ciudad y más allá hasta llegar a Belén y la aldea de Betania. Estas procesiones estacionales por todo el plano de la ciudad no tienen paralelo ni en Roma ni en Constantinopla. A principios del siglo V el calendario litúrgico de Jerusalén incluía una conmemoración anual del Recuerdo de María el 15 de agosto, que podría corresponder con el 13 de agosto establecido por los Seis Libros Apócrifos.<sup>76</sup> Conocemos varios testimonios de principios del siglo V que corroboran la observancia de esta conmemoración, incluyendo material litúrgico y homilías, así como los restos arqueológicos de la iglesia de principios del siglo V en el que eran celebradas. La fuente principal es el Leccionario Armenio de Jerusalén, un manual litúrgico sobre las celebraciones anuales en la Ciudad Santa que fue compilado en algún momento entre el 417 y el 439. En esta influyente compilación aparece la conmemoración llamada el *Recuerdo de María*, celebrada el 15 de agosto en la tercera milla del camino de Belén a Jerusalén. La relación con el Nacimiento de Jesús señala la conmemoración de la Divina Maternidad de María de forma similar a la celebrada en Constantinopla y atestiguada por Proclo en el s. V.

---

<sup>73</sup> CONSTAS (2002), 128-56

<sup>74</sup> Ibidem, 128.

<sup>75</sup> Ibidem, 31-5; 56-9.

<sup>76</sup> SHOEMAKER (2016), 181.

Para principios del siglo V el festival original se convirtió en una conmemoración anual de la Virgen María en el lugar en el que, según una leyenda posterior al Protoevangelio, María se sentó antes de dar a luz en una cueva cercana. En este lugar santo se construyó una iglesia llamada la Kathisma o Asiento de la Theotokos. En las últimas décadas las excavaciones arqueológicas han descubierto los restos de dos iglesias cercanas a la mencionada roca. Una es una pequeña basílica construida seguramente a finales del IV o principios del V como parte de un monasterio desde donde se observa el campo donde está la roca. La segunda es mucho más grande, tiene una estructura octogonal y se construyó seguramente a mediados del s. V.<sup>77</sup>

Shoemaker (2016) ha propuesto que la iglesia pequeña del monasterio es la primera o Antigua Kathisma que se construyó para dar cabida a la fiesta de María antes del 439, esta es la noticia más antigua de la celebración de esta fiesta según el Leccionario Armenio, por lo tanto sería de finales del IV o principios del V. La otra iglesia de planta octogonal habría sido financiada por una mujer rica llamada Ikelia hacia mediados del s. V para acomodar el creciente tráfico de peregrinos. Aunque existe actualmente un debate entre la datación de los restos y la identificación de la Kathisma se puede concluir con seguridad que a principios del s. V una de estas dos iglesias daba cabida a la conmemoración anual de María. Esta conclusión viene confirmada por la *Homilía V* del sacerdote de Jerusalén Hesychius dada para tal ocasión no más tarde del 428 y antes del Concilio de Éfeso, añadiendo precisión al calendario del Leccionario Armenio y estableciendo la datación de esta conmemoración anterior al 428. También es digno de mencionar la omisión de esta fiesta presente en el testimonio de la peregrina hispana Egeria. Esta omisión ha sido interpretada teniendo en cuenta que Egeria no pretende dar un calendario completo de todas las fiestas litúrgicas de Jerusalén y solo se centra en las más importantes.

También tenemos la iglesia de la tumba vacía de María cerca del jardín de Getsemaní cuya construcción también ha sido datada durante el s. V, aunque como Shoemaker (2016) señala, su ausencia en el Leccionario Armenio puede limitar la posibilidad de su construcción antes del Concilio de Éfeso. Aun así parece seguro afirmar que esta iglesia existía y era muy reverenciada para el tiempo en el que se dio el Concilio de Calcedonia.

---

<sup>77</sup> RINA, BRUBAKER; CUNNINGHAM, (2016), 14-17.

El leccionario Armenio y el Leccionario Georgiano mencionados más arriba son dos fuentes importantísimas para conocer las fiestas litúrgicas de Jerusalén y sus inmediaciones a principios del s. V. La tercera fuente litúrgica es el Libro de Cantos de la Iglesia de Jerusalén, un corpus que solo ha sobrevivido en georgiano antiguo que lleva el título *Iadgari* o *Triptoligion* en griego y que ha sido analizado por el musicólogo Peter Jeffery. Estos manuscritos fueron traducidos al francés por Charles Renoux en los volúmenes titulados *Les Hymnes de la Resurrection* entre el año 2000 y el 2012. Estos manuscritos ofrecen docenas de lecturas para las fiestas litúrgicas en las que la Virgen aparece de forma habitual, demostrando la importancia de la devoción mariana por sus poderes únicos de intercesión con un culto formal anual antes del Concilio de Éfeso (431) al menos en Jerusalén.<sup>78</sup>

El Libro de Cantos se ha datado hacia el cambio del siglo VII, momento en el cual se compilaron numerosos elementos para ser utilizados a la manera de un manual litúrgico a lo largo del año. Jeffery (1994) data esta colección hacia mediados del siglo VI como muy tarde, pero basándose en la organización de los cantos concluye que los himnos deben de ser anteriores.<sup>79</sup> Además Renoux ha defendido la datación de estos himnos hacia finales del IV hasta mediados del V y ha establecido el manuscrito llamado “Sinai Georgian 18” como la base del estudio del canto litúrgico y poético para este periodo.<sup>80</sup> Renoux se basa en el análisis paralelo de algunos tropos que son citados por Proclo de Constantinopla en su *Primera Homilía sobre la Theotokos* dada en el 430 para la Fiesta de la Virgen. Este manuscrito publicado por Renoux contiene la colección de “Rezos a la Sagrada Theotokos” como parte de los himnos para las Misas del domingo. Estas oraciones contienen aclamaciones e invocaciones de sus poderes de intercesión con especial atención a las ideas de la pureza, santidad y Divina Maternidad de María. Como señala Shoemaker (2016) este corpus es una de las más antiguas compilaciones de himnos específicamente dedicados a la veneración de la Virgen María y es una de las fuentes más pasadas por alto. De acuerdo con Renoux los títulos con las apelaciones más lujosas y más ricas imágenes contrasta con los himnos más clásicos y sobrios de los cantados los domingos normales, por lo que podría sugerir que son relativamente más antiguos. Podemos concluir con seguridad que las más tempranas evidencias de veneración pública a María provienen de la comunidad de Jerusalén y no de los lugares que tradicionalmente se han barajado como Egipto y Constantinopla. La emergencia clara de devoción congregacional en el IV y principios del VI en Jerusalén guarda relación con la antigua conmemoración de la Virgen en la Fiesta de la Memoria de María del 15 de agosto. Estas fuentes litúrgicas vendrían a ser corroboradas por las evidencias arqueológicas de los primeros santuarios e iglesias marianas en Jerusalén y sus cercanías.

---

<sup>78</sup> SHOEMAKER (2016), 182-7.

<sup>79</sup> JEFFERY (1994), 14

<sup>80</sup> FROYSHOV (2007), 237.

Las evidencias materiales para la devoción temprana a la Virgen es, al igual que la dedicada a los santos, difícil de encontrar de forma clara. En parte debido a que el arte y arquitectura cristiana es casi inexistente antes del siglo III y las prácticas de peregrinación y culto de los santos no se extendieron hasta el s. IV. Solo tras el reinado de Constantino empezamos a encontrar artefactos cristianos relevantes para la veneración de los santos en cantidades importantes.<sup>81</sup>Sobre la cultura material asociada a la devoción mariana destaca la recopilación hecha por Shoemaker (2016) en la que la compara con el estudio realizado por Stephen Davis sobre el culto de Santa Tecla. Llega a la conclusión de que las evidencias de diversos tipos de fuentes muestran como el desarrollo de la devoción mariana no tiene nada que envidiar al de otros santos como Santa Tecla.<sup>82</sup>

Las primeras representación de la Virgen en el arte se han buscado en las catacumbas de Roma, destacadamente el fresco de las catacumbas de Priscila, datado hacia el siglo III, representa una mujer con un niño en su regazo, y al lado un hombre identificado como el profeta Balaam apunta a la estrella, recordando la profética estrella de Números 24:17. Una imagen maternal similar se encuentra en las catacumbas de Agnes y ambas fueron identificadas por la arqueología bíblica como María y su Hijo. Recientemente Geri Parlby (2008) ha puesto en duda que se trate de la Virgen, ya que la imagen fue retocada durante la restauración a manos de Monseñor Joseph Wilpert (1857-1944) para que se asemejara a la escena bíblica de María con el profeta Balaam.<sup>83</sup> Además este tipo de imágenes solían representar a las personas enterradas y son comunes en estos contextos funerarios romanos.<sup>84</sup> En las catacumbas romanas se ha encontrado la escena de la Adoración de los Magos (Mateo 2:1-12) más antigua, es un fresco en mal estado de conservación datado hacia el siglo III. En esta escena María no parece tener una especial reverencia más allá de tener el honor de ser la madre de Jesús.

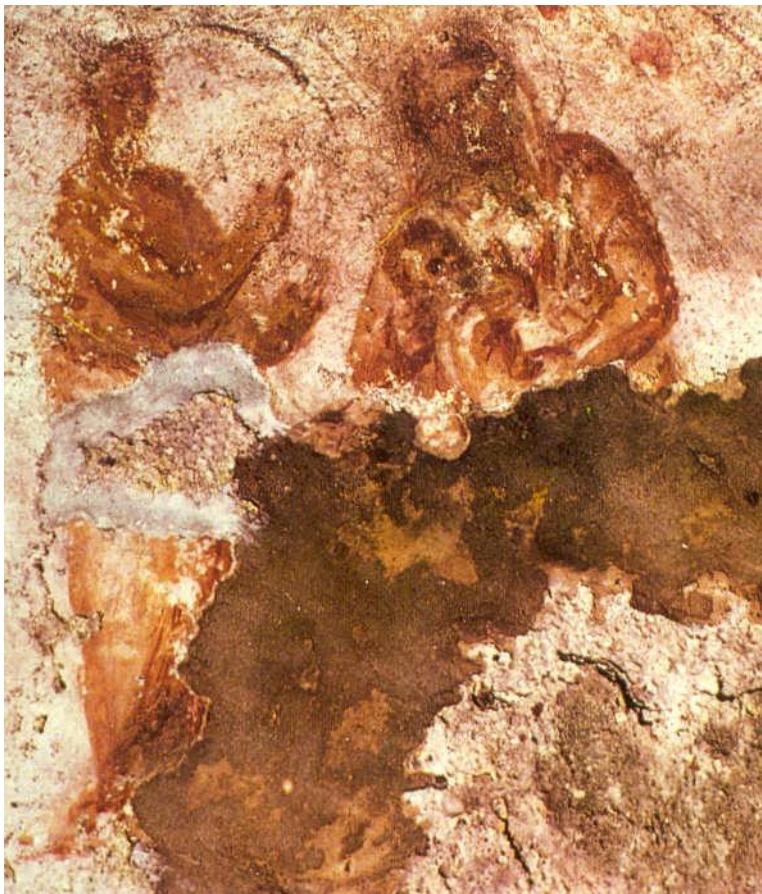
---

<sup>81</sup> JENSEN (2000), 9-20

<sup>82</sup> SHOEMAKER (2016), 194-202.

<sup>83</sup> PARLBY (2008), 41-56.

<sup>84</sup> GRAVAR (1968), 9.



<sup>85</sup> Esta escena según Winn Leith (2017) podría haber sido interpretada por los cristianos primitivos de varias formas, como evidencia de que todas las naciones reconocían a Jesús o como que todas las naciones se convertían a la Fe de Jesús. De cualquier modo queda claro que este homenaje está dirigido a Jesús y no a su madre.<sup>86</sup>

También en las catacumbas tenemos unos medallones en vidrio dorado que representan claramente a la Virgen, que aparece identificada por su nombre. Estas cinco fichas datadas hacia finales del V representan a María con los brazos alzados en posición orante, sola o acompañada de Santa Agnes o Pedro y Pablo. Aunque su finalidad no está del todo clara parece claro que se hallan asociadas a la emergente creencia en los poderes de intercesión de María en favor de los fallecidos, dentro de un contexto de devoción privada.

<sup>85</sup> Supuesta imagen de la Virgen María amamantando a Jesús en las catacumbas de Priscilla. Imagen extraída de << [https://en.wikipedia.org/wiki/Catacomb\\_of\\_Priscilla](https://en.wikipedia.org/wiki/Catacomb_of_Priscilla)>> en línea a 12/9/2020.

<sup>86</sup> WINN LEITH (2017), 48.



<sup>87</sup> Recientemente Michael Peppard (2012) ha identificado una de las más antiguas representaciones artísticas de la Virgen. Se encuentra en el fresco que decoraba el baptisterio de la iglesia cristiana de Dura Europos, en el este de Siria. Esta ciudad romana del siglo III es famosa por numerosos hallazgos arqueológicos, entre ellos, la iglesia cristiana más antigua descubierta hasta la fecha. Originalmente fue una casa de dos pisos reconvertida a iglesia. La datación es precisa ya que sabemos que esta ciudad fronteriza fue abandonada tras la conquista persa en el 257. El fresco que decora el baptisterio había sido erróneamente identificado como la mujer samaritana que habló a Jesús al lado de

la fuente de Jacob (Juan 4:1-42), Peppard (2016) basándose en los detalles descritos por el Protoevangelio la identifica como la Virgen María en el momento de la Anunciación.<sup>88</sup> Encontramos una escena similar en el Sarcófago de Adelphia encontrado por Francesco Saverio Cavallari en las catacumbas de San Juan en Sicilia en 1872. Y también en un fragmento de seda encontrada en un enterramiento de la primera mitad del s. V proveniente de Egipto. Todas estas escenas comparten los mismos motivos, María aparece reclinada sobre un pozo llenando un cubo y es sorprendida por el ángel Gabriel. Por el contrario en las escenas de la mujer samaritana siempre aparece representada junto con Jesús. Esta escena no estaría inspirada únicamente en el testimonio de Lucas 1:26-38 sino también en el Protoevangelio apócrifo del siglo II que describe con más detalle el momento. Tal y como Winn Leith (2017) señala, esta escena tiene que ver con la creencia que tenían los cristianos sirios sobre el rito bautismal.

<sup>87</sup> Imagen del fresco de Dura Europos. Extraída de <[<a href="https://www.religionenlibertad.com/ciencia\\_y\\_fe/47840/una-mujer-junto-a-un-pozo-es-esta-la-imagen-mas.html"></a>](https://www.religionenlibertad.com/ciencia_y_fe/47840/una-mujer-junto-a-un-pozo-es-esta-la-imagen-mas.html)>> en línea a 12/9/2020.

<sup>88</sup> PEPPARD (2012), 544-54.

Basándose en el testimonio del teólogo del s. IV Efrén de Siria podemos ver como la escena de la Anunciación era entendida como un momento fundamental en el cumplimiento del Plan Divino, esta escena recordaría a la audiencia la nueva vida que comienza con el bautismo mediante la aceptación del Espíritu Santo. Por lo tanto María tiene una función meramente simbólica y no hay evidencias de que los cristianos de Dura rezaran a María o creyeran que ejerciera poderes especiales por sí misma.<sup>89</sup>

Arne Effenberger en su estudio sobre la representación de María como mediadora e intercesora en el arte ha destacado varios objetos más, en primer lugar un sarcófago de Roma, datado hacia el s. IV, que contiene escenas de la vida de María. En otro sarcófago de Constantinopla de principios del V aparece María con el niño, quizás amamantando. También en una crátera de entre el 380 y el 390, también de Constantinopla, que representa a la Virgen amamantando a su Hijo. En cuarto lugar una túnica de seda de cerca del año 400 con un ciclo de escenas de la vida de la Virgen. Y por último un fresco del siglo V de la necrópolis de Antinoe, donde la fallecida, llamada Theodosia, aparece entre la Virgen y San Kollouthos en posición orante.<sup>90</sup>

El reciente análisis de Kateusz (2015) sobre las más antiguas representaciones de la Ascensión de Cristo ha argumentado que originalmente estas imágenes representaron la Asunción (*analepsis*) de María pero fueron identificadas como la Ascensión (*analepsis*) de Cristo. Uno de los elementos que analiza más convincentes son dos paneles de una puerta de madera grabada originalmente situados en la iglesia de Santa Sabina en Roma entre el 422 y el 440. Un panel representa la Ascensión de Cristo al cielo pero en la misma puerta hay otro panel en el que María aparece en posición orante aparentemente recibiendo una corona de Cristo que está en los cielos sobre ella. Para Kateusz (2015) estamos ante la primera representación conservada de la Asunción de la Virgen, aproximadamente contemporánea del Concilio de Éfeso.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> WINN LEITH (2017), 40-5.

<sup>90</sup> SHOEMAKER (2016), 198.

<sup>91</sup> KATEUSZ (2015), 287-92.

Otra fuente muy importante son los papiros encontrados en Egipto, aparentemente usados como amuletos. Dos papiros estudiados por Bruyn (2011) han sido datados hacia el siglo III o IV y parecen indicar una de las primeras muestras de devoción a la Virgen María, uno de ellos es una bendición en nombre de la sagrada Theotokos y el santo Longino en la que la Virgen tiene un papel mediador. El segundo papiro es un himno en latín a la Virgen, parece tener influencias directas del Protoevangelio y de los Evangelios canónicos. Su foco se centra en la Divina Maternidad de María y no aparecen señales de creencia en sus poderes de intercesión. Este himno datado hacia el III o IV estaría mostrando un interés por María continuando las tradiciones del Protoevangelio.<sup>92</sup>

En el siglo V las evidencias materiales de la devoción a la Virgen aumentan un poco en número pero siguen siendo limitadas, encontramos varios amuletos egipcios en forma de pequeños papiros que buscan los poderes de intercesión de la Virgen. Recientemente se ha publicado el *Gospel of the Lots of Mary, the Mother of the Lord Jesus Christ* por Anne Marie Luijendijk (2014), este manuscrito es un libro de bolsillo conservado en copto utilizado para la adivinación del futuro. Se ha datado como del siglo V o VI pero el texto parece derivar de un original en griego que podría ser anterior al Concilio de Éfeso.<sup>93</sup> También conocemos la existencia de otras iglesias dedicadas a María en Oixirrinco, Egipto, datada hacia el s. V y en Éfeso, Grecia, donde tuvo lugar el propio Concilio en el 431.<sup>94</sup> Igualmente encontramos la reliquia de la túnica de la Virgen en la iglesia de Santa María de Blachernae en Constantinopla, seguramente construida bajo el patronazgo de la emperatriz Pulqueria a mediados del s. V.<sup>95</sup> Por el mismo tiempo en Roma el Papa Sixto III (432-440) mandó construir la iglesia actualmente conocida como Santa María Maggiore en la cima del monte Esquilino. Muchos investigadores mantienen que el conjunto decorativo del arco triunfal fue diseñado para celebrar el nuevo rol de María como Theotokos tras el Concilio de Éfeso en el 431. La más temprana evidencia de devoción mariana en el arte, asociado al peregrinaje, la encontramos en unas *ampullae* del s. VI<sup>96</sup> y unas lámparas de Palestina que invocan las bendiciones de la Virgen, estos objetos eran vendidos en los santuarios como recuerdos. Una de estas lámparas podría datar del s. V e invoca la bendición de la Theotokos de la roca, lo que podría referenciar a la iglesia de la Kathisma.<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> HORSLEY (1977), 141-6.

<sup>93</sup> LUIJENDIJK (2014), 13-14, 40-2, 44-7, 72.

<sup>94</sup> PAPACONSTANTINOU, A. (2000), 84.

<sup>95</sup> SHOEMAKER (2018), 55-61.

<sup>96</sup> RAHMANI (1966).

<sup>97</sup> SHOEMAKER (2016), 200.

## 11. Canonización de un culto “oficial” a la Virgen Theotokos en el III Concilio de Éfeso (431).

El Concilio de Éfeso en el 431 fue uno de los momentos claves en los que la piedad mariana sufrió una de sus mayores transformaciones aunque como hemos visto no fue el origen o la causa de la emergencia de su culto. Tal y como hemos visto más arriba el culto a la Virgen se había establecido en muchos de los mayores centros urbanos del Imperio Romano de Oriente mucho antes de la controversia de Nestorio y el Tercer Concilio. Constantinopla en particular había comenzado a observar una fiesta anual dedicada a la Virgen el 26 de diciembre antes del 425. La mayoría de estudios que han tratado esta controversia se han centrado casi por completo en las fuentes de los obispos e intelectuales que participaron y por lo tanto se ha llegado a la conclusión de que el motivo era principalmente cristológico, es decir, dilucidar la naturaleza de Cristo y su relación con el Padre. Según esta interpretación tradicional, la veneración mariana y el interés por la Madre de Cristo es un subproducto de este asunto teológico. Pero tal y como Shoemaker (2016) y otros investigadores<sup>98</sup> han argumentado que la devoción mariana jugó un papel fundamental en la controversia y más que una consecuencia fue en parte el motor que impulsó la celebración del Concilio en la iglesia dedicada a María en Éfeso.

Nestorio de Antioquía (c. 386 - c. 451) llegó a Constantinopla para ser consagrado como su nuevo obispo en abril del 428. Tras la muerte de su predecesor Sisinio las facciones de la capital se encontraban en un punto muerto en la elección entre los dos candidatos rivales, Proclo y Felipe de Side, por lo que el emperador eligió a Nestorio de Antioquía, donde era admirado como un gran orador y asceta.<sup>99</sup> La controversia comenzó cuando Nestorio y sus colaboradores rechazaron usar el título Theotokos para la Virgen María. Seguramente Nestorio pretendía disminuir la importancia de la creciente devoción a la Virgen mientras establecía un importante punto cristológico al negar la naturaleza humana de Cristo. Inmediatamente sus sermones encontraron una gran oposición entre el clero y el laicado de Constantinopla, especialmente entre los que habían apoyado a los otros dos candidatos. El debate se extendió rápidamente por el este mediterráneo y algunos meses después Cirilo, obispo de Alejandría (c. 370/3 - c. 444) entró en el conflicto como uno de los principales opositores a Nestorio. En Constantinopla fue Proclo el principal opositor a Nestorio. En su *Primera Homilía sobre la Theotokos*, dada para la ocasión de la Fiesta de la Virgen en el 430, Proclo atacó la posición de Nestorio, aportando según él, pruebas claras de que María es la Theotokos. Conocemos que la multitud congregada respondió con aplausos a lo que el propio Nestorio, que se encontraba entre el auditorio, respondió inmediatamente con una homilía en la que comenzó elogiendo el respeto de la multitud por la Virgen pero

<sup>98</sup> HOLUM (1992); CONSTAS (1995); COOPER (1998).

<sup>99</sup> SHOEMAKER (2016), 208.

advirtiendoles del peligro de la excesiva veneración a expensas de la propia devoción por Dios. El propio Nestorio está señalando la piedad mariana como especialmente relevante para la comunidad congregada. Continuó defendiéndose del ataque de Proclo argumentando su propia posición teológica. Aunque no sabemos cómo fue recibido por la multitud esta confrontación continuó intensificándose hasta que se decidió la suerte de Nestorio en el Concilio de Éfeso. Las palabras de las homilías de Nestorio parecen indicar que la devoción a María y no solo el debate cristológico eran una parte vital de los debates sobre el estatus de María como la Theotokos. W. H. C. Frend fue el primero en señalar que la devoción popular a María como la Theotokos parece ser instrumental en poner a la opinión popular en contra de las posiciones de Nestorio y sus partidarios. Tal y como Shoemaker señala si solo nos centramos en los intercambios teológicos de los Padres de la Iglesia uno puede pasar por alto este importante aspecto de la controversia.<sup>100</sup>

Hacia finales del s. XX numerosos estudios centraron su atención en el impacto que tuvo la piedad mariana en galvanizar la oposición a Nestorio en Constantinopla y en otras partes del Imperio. Estos estudios han identificado a la emperatriz Pulqueria, hermana de Teodosio II, como la figura instrumental responsable en parte de la caída de Nestorio como obispo de Constantinopla. Diversas fuentes documentales, como el tratado conocido como el *Bazar de Heraclides*, atribuido al propio Nestorio la señalan como una de las figuras principales en torno a la cual se organizó la oposición a Nestorio. Además conocemos por las fuentes literarias que Pulqueria tuvo un estrecho contacto con Cirilo de Alejandría y con el obispo de Constantinopla Ático y especialmente con su mentor espiritual Proclo. Conocemos que Ático o su secretario Proclo escribieron un tratado titulado *Sobre la Fe y la Virginidad* dedicado a Pulqueria y sus hermanas.<sup>101</sup> Aunque no se ha conservado conocemos una homilia de la Natividad de Ático en la que identifica especialmente a María como modelo a imitar para las vírgenes. Parece posible que la hermana del emperador tuviera una especial devoción personal por la Virgen cultivada por Ático y por su secretario personal Proclo, que también tuvo una relación cercana con la familia imperial y Pulqueria en particular desde su infancia.<sup>102</sup> También tenemos la *Homilia sobre la Resurrección* de Proclo, en la que aprovecha la ocasión para alabar la piedad y virginidad de Pulqueria. Por lo tanto Shoemaker (2016) destaca a Pulqueria como una discípula de uno de los principales arquitectos de la piedad mariana en Constantinopla, Proclo.<sup>103</sup> Inmersa en esta cultura Pulqueria es acreditada como la fundadora de las tres más importantes iglesias dedicadas a María en Constantinopla, llamadas Blachernai, Chalkoprateia y Hodegoi, por lo que esto podría indicar su participación activa en la promoción del culto de la Virgen en la capital imperial.

---

<sup>100</sup> SHOEMAKER (2016), 210.

<sup>101</sup> CONSTAS (1995), 171-2.

<sup>102</sup> HOLUM (1992), 137.

<sup>103</sup> CONSTAS (1995), 35.

Recientemente autores como Kate Cooper o Holum han argumentado que la piedad mariana fue el motor principal de la controversia y que el resultado final estuvo principalmente determinado por los percibidos como ataques de Nestorio a la santidad de la Virgen. Aunque sin duda jugó un importante papel la devoción popular ya existente por la Virgen hay que tener en cuenta que según las fuentes parece claro que para los obispos e intelectuales que participaron era más importante las implicaciones cristológicas del título Theotokos que las consideraciones sobre la propia Virgen María. La devoción mariana jugó un papel decisivo en el resultado de la controversia, aunque el principal motivo de esta para los teólogos fue el asunto cristológico.

También es digno de mención que la iglesia elegida para celebrar el concilio estuviera dedicada a la Virgen. Algunos investigadores han tratado de asociar esto con antiguas tradiciones de devoción por Artemisia o con la tradición de que María acompañó a Juan a Éfeso siguiendo las palabras de Cristo en la Cruz, ambas conexiones no están garantizadas por las fuentes y sobre la tradición de que María murió en Éfeso no se encuentran evidencias hasta el siglo IX. Aunque podría existir una tradición local según la cual Cirilo de Alejandría identifica a Éfeso como “el lugar donde Juan el Teólogo y la Virgen Theotokos Santa María están”, esta sería la única evidencia encontrada para esta era.<sup>104</sup> El lugar elegido dió a Cirilo y sus aliados una especie de ventaja sobre sus contrarios, y según Holum (1992), Pulquería intervino en su elección.

---

<sup>104</sup> HOLUM (1992), 164.

Aquel 22 de junio del 431, tras condenar *in absentia* la doctrina de Nestorio, Cirilo y sus aliados dieron una serie de sermones. Cirilo dió su homilía el último, en ella fue más allá de los asuntos cristológicos y exaltó a la Virgen en alabanzas en un lenguaje de intensa devoción. El resultado del Concilio fue aclamado públicamente a la salida de los obispos de la iglesia y Cirilo nos cuenta cómo la gente de Éfeso tomó las calles para celebrarlo. Los investigadores concuerdan en que la piedad mariana fue la más probable explicación de esta demostración de apoyo por parte de la población. Como señala Shoemaker (2016) parece poco probable que la gente entendiera los complejos problemas cristológicos que ocupaban a los teólogos, pero fácilmente habrían reconocido el rechazo de Nestorio a llamar a María Theotokos como una afrenta a la Madre del Señor, a la cual rezaban por su intercesión y reverenciaban como especialmente sagrada entre los demás santos.<sup>105</sup> La noticia de Cirilo sobre la gente de Éfeso parece aportar una evidencia clara del papel que jugó la devoción a la Virgen en la opinión pública, lo que precipitó la caída de Nestorio con un peso casi mayor que los argumentos teológicos. Una demostración pública de apoyo similar se dio en Constantinopla dos semanas después, aunque el emperador Teodosio II no había sancionado aún la decisión del Concilio. Las supuestas aclamaciones a la Virgen y a la “emperatriz ortodoxa” que defiende la Fe parece confirmar asimismo el papel que jugó Pulqueria.

Es en esta controversia en la que las implicaciones teológicas del título Theotokos emergen por primera vez, aunque el título estuviera en uso desde hacía más de cien años entre la devoción popular. A partir de los trabajos de Shoemaker (2016) y otros investigadores parece claro que la antigua interpretación de que el Concilio fue la causa principal e inspiración del culto mariano no se sostiene. El culto ya estaba plenamente establecido antes de la controversia de Nestorio y del propio Concilio y se puede concluir que la piedad mariana, en la forma del título devocional Theotokos, dió lugar al Tercer Concilio y no al revés.

---

<sup>105</sup> SHOEMAKER (2016), 226.