

Mediación materna de María e imagen de Dios

Blanca Castilla de Cortázar
Real Academia de Doctores de España

Este trabajo aborda la mediación materna de María desde la antropología, que en la cuestión de la *imago Dei* integra también la perspectiva trinitaria, utilizando como método el *nexum mysteriorum*. Ciertamente, el Verbo encarnado, Dios y hombre, es el único mediador y, en todo caso, la mediación de María está relacionada con la de su Hijo, que es Persona divina, mientras que María es una mujer aunque sea su madre. En primer lugar se centra el fundamento de la mediación de Cristo en su Filiación eterna. Tras esta premisa y unas consideraciones previas en torno a la *imago Dei*, este trabajo versa sobre dos tesis: 1) la imagen de Dios es ante todo la filiación; 2) la filiación no agota la *imago Dei*, que conducirán a una tercera, en forma de propuesta acerca de la mediación mariana. Proveniente también de su carácter filial, la mediación de María es diferente a la de su Hijo, al advertir el paralelismo que la teología postconciliar, al considerar el contexto ecuménico, advierte entre su peculiar mediación y la misión en la Iglesia del Espíritu Santo, cuestión que tiene un gran arraigo en la gran tradición cristiana.

1. LA FILIACIÓN ETERNA DEL HIJO, CLAVE DE SU MEDIACIÓN

Al considerar el carácter mediador de Jesucristo, la razón más evidente es que su Persona, el Verbo, por la Encarnación, es Dios y Hombre a la vez y hace de puente entre la divinidad y la humanidad. Volvamos sobre el emblemático texto de Pablo de Tarso: «Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre» (1 Tm 2,5). Esta verdad es incontestable. La clave de la misma consiste en afirmar que el Verbo es mediador en cuanto ha asumido la naturaleza humana, que se ha unido sin confusión a la divina hipostáticamente, es decir, en su Persona.

Ahora bien, quizá ésta no sea la única explicación y haya aún otra razón que explique también en otro plano la mediación de Jesucristo. Eso

supone preguntarse por la Persona misma del Verbo y su propiedad personal, antes de la Encarnación. Ese carácter propio es la Filiación y su ser la Segunda Persona de la Trinidad, no la Primera ni la Tercera.

Para distinguir a las Personas divinas, es ilustrativo que el Magisterio utilice preposiciones para describirlas. Así por ejemplo se afirma en el II Concilio de Constantinopla: «Una sola naturaleza o sustancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad Consustancial, una sola divinidad, adorada en Tres Hipóstasis o Personas. Porque uno solo es Dios y Padre, *de* (ἐκ) quien todo, y un solo Señor Jesucristo, *por* (διὰ) quien todo; y un solo Espíritu Santo, *en* (ἐν) quien todo»¹. Las preposiciones griegas: ἐκ, διὰ y ἐν, son las que marcan las diferencias personales.

«*Del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo*» es una fórmula que se repite también en muchas oraciones de la Iglesia. Y en consonancia con las diferencias personales, el diverso modo de actuar de cada una en la economía de la salvación, punto de partida para acceder a la vida íntima de Dios uno y trino². Hay que reconocer —afirma Ladaria— que «se ha insistido mucho en la tradición en la acción unitaria de Dios en las actuaciones *ad extra*. Pero esto no significa que cada persona no actúe en la obra común según su propiedad personal. (...) Si el Padre envía al Hijo es evidente que se da una distinción entre la acción de uno y otro»³. De aquí que en la acción común se puedan distinguir las acciones propias, cuestión abordada también por Ocariz⁴.

La diferencia relacional y subsistente del Hijo, la Segunda Persona trinitaria, según la *taxis* (orden) divina, en el marco de la coeternidad, el Magisterio, la Teología y la Liturgia la describen con la preposición griega διὰ. Aquí nos detendremos en esta preposición con la que se describe al Hijo: διὰ, («per», «a través de»), cuyo significado tiene carácter medial. En efecto, en el orden divino y *en la preposición con la que se describe al Hijo* —«per» (διὰ)—, se advierte que el carácter mediador del Verbo es una característi-

¹ II CONC. DE CONSTANTINOPLA, a. 553, Dz 213.

² JUAN PABLO II, Enc. *Fides el ratio* (1998), n. 93: «El objetivo fundamental al que tiende la teología consiste en *presentar la inteligencia de la revelación y el contenido de la fe*. Por tanto, el verdadero centro de su reflexión será la contemplación del misterio mismo de Dios Trino. A Él se llega reflexionado sobre el misterio de la encarnación del Hijo de Dios». Como desarrolla la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología*, 1981, «La economía es la única fuente de la teología trinitaria».

³ L. F. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión*, ed. Secretariado Trinitario, Salamanca ³2013, pp. 11-12.

⁴ Respecto a la acción propia del Espíritu Santo en la Encarnación Cf. F. OCÁRIZ, «María y la Trinidad», *Scripta Theologica* 20 (1988/2-3) 785-786.

ca suya, también en la vida intratrinitaria, antes de la Encarnación. El Verbo, la segunda Persona de la Trinidad, no la primera ni la tercera, ocupa una posición en medio del Padre y del Espíritu Santo clave, como sabemos, en la procesión del Espíritu Santo por el *Filioque*, interpretado como «per» Filium⁵.

Que el Hijo eterno tenga un carácter personal mediador es doctrina patrística. En concreto lo afirma san Gregorio de Nisa. Los expertos reconocen que «el centro de la teología nicena es propiamente la Filiación divina, cuya profundidad teológica es mostrada por él en toda su amplitud, para responder a los argumentos subordinacionistas»⁶. Pues bien, el núcleo en el que pivota la argumentación, la característica propia de la Filiación no es otra que la Mediación. Maspero afirma «La categoría central es la mediación (μεσιτεία) del Hijo, que para el Niseno es inseparable de *su modo de ser Dios*, esto es, de su ser Persona. El término es usado, de hecho, tanto en la immanencia como en la economía⁷, y equivale a la constante posición central del *διά* aplicado al Hijo en las fórmulas trinitarias»⁸.

Pues bien, si ese estar en medio del Padre y el Espíritu, radicada en la Persona divina del Hijo, es la propiedad característica de la Filiación se podría advertir que su actuar mediador en la economía de la salvación es manifestación de su diferencia en el orden inmanente. De aquí que podemos detectar un nexo de carácter personal entre Filiación y Mediación, que podría iluminar la cuestión de la imagen de Dios en el ser humano, en orden a clarificar la medición de María.

2. EN TORNO A LA *IMAGO DEI*

A continuación, y como otra premisa, haremos un breve trazado de la evolución teológica del contenido de la imagen de Dios y los progresos efectuados recientemente. La cuestión de la imagen de Dios, «base inmutable de toda la antropología cristiana»⁹, sin embargo no ha logrado ocupar el lu-

⁵ Como es sabido, en la tradición de la Iglesia ortodoxa se da mucha importancia en el Tratado de *Deo Trino*, a esta preposición *per* (*διά*). Cf. S. BULGÁKOV, *Le Paraclet*, Aubier, 1982. Trad. Esp.: *El Paráclito*, ed. Sígueme, Salamanca 2014, pp. 133.139 ; 175-197.

⁶ G. MASPERO, «Trinidad», voz del *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, ed. Monte Carmelo, Burgos 2006, p. 887.

⁷ Cf. SAN GREGORIO DE NISA, *In illud: Tunc et ipse*, GNO III/2, 21, 15 (PG, 44, 1304-1325) y *Refutatio confessionis Eunomii (vulgo lib. 11)*, GNO II, 374, 10.

⁸ G. MASPERO, «Trinidad», o.c., p. 888.

⁹ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, n. 7.

gar central que le corresponde en la antropología teológica¹⁰. Su conceptualización se ha ido abriendo paso lentamente y con dificultad, en diversos contextos culturales.

2.1. BREVE *ITER* DE SU DESARROLLO TEOLÓGICO

A pesar de que en el primer capítulo del primer libro de la *Biblia*, en dos versículos (26-27), se afirma por tres veces que el ser humano fue creado «a imagen de Dios», sin embargo, el contenido y el significado de esa imagen es uno de los temas teológicos de más amplio recorrido a lo largo de siglos¹¹. Aquí solo señalaremos brevemente su evolución doctrinal, en el que se pueden distinguir cuatro pasos:

- a. Únicamente el varón es imagen de Dios, Eva es derivada.
- b. La imagen está en el alma y ésta es asexuada.
- c. La imagen también está en el cuerpo y tanto el varón como la mujer en cuanto tales son imagen de Dios.
- d. La plenitud de la imagen está en la “unidad de los dos”, que viene a ser una imagen de la “unidad Trinitaria”.

Los dos últimos pasos son aún muy recientes y están sin terminar de asimilar y de desarrollar. Como puede advertirse, en el centro de este proceso se dirime la cuestión de si la mujer es y de qué modo imagen de Dios¹², lo que incide directamente en la mariológica.

En la primera etapa, para los hebreos, sólo Adán era imagen, no Eva. Sin embargo, Jesucristo restablece la dignidad de la mujer como afirman con claridad los textos apostólicos: «Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer, porque todos sois uno en Cristo» (Gál 3, 28). «*En relación a lo “antiguo”, esto es evidentemente “nuevo”: es la novedad evangélica*», afirma

¹⁰ Cf. L. F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Ed. Piemme. Trad. Cast.: *Introducción a la Antropología Teológica*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1993, p. 68ss.

¹¹ Desde finales del siglo pasado comienza a ocupar un lugar importante en algunos tratados. Cf. J. L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, ed. Sal Terrae, Santander 1988, pp. 19-88; Á. SCOLA (Dir.), *Antropología teológica*, ed. Edicep, Valencia 2002, pp. 149-223. P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dios nel mondo. Trattato di Antropologia Teologica*, EDUSC, Roma 2013, cap. 4, pp. 121-156; 615-684.

¹² Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «Mujer y Teología. La cuestión de la imagen de Dios», *Revista Arbor* 192-778 (2016), marzo-abril 2016, a302 | ISSN-L: 0210-1963; doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2005>

Juan Pablo II¹³. Por ello, los pensadores cristianos a partir de Clemente de Alejandría y de san Agustín –los primeros en argumentarlo–, se esforzaron por ampliar el contenido de la imagen de Dios para contener a ambos (varón y mujer). El Cristianismo, por tanto, ha puesto la primera piedra miliar inamovible, defendiendo de un modo indiscutible la igualdad entre ambos.

Pero la cuestión no es tan fácil porque junto con la igualdad es preciso articular la diferencia, asunto que aún permanece pendiente. Siguiendo con el proceso de clarificación –que siempre avanza rectificando errores–, en esta segunda etapa se argumentó que la imagen de Dios pertenece al alma y que ésta es asexuada. Con respecto a la posición anterior este desarrollo supone un avance significativo, aunque no exento de obstáculos. Entre ellos señalemos de entrada que el varón seguía siendo imagen él solo, mientras que la mujer lo era únicamente en tanto que unida al varón, pero ella sola no¹⁴. Por otra parte, los avances antropológicos han demostrado que el alma también es sexuada y que, en palabras de Juan Pablo II, «la sexualidad es una riqueza de toda la persona: cuerpo, sentimiento y espíritu»¹⁵, y forma parte de la imagen de Dios tanto en su igualdad como en su diferencia.

Sin embargo, la solución agustiniana ha perdurado hasta bien entrado el siglo XX, cuestionada por la teología hecha por mujeres¹⁶. Dentro del magisterio¹⁷ los dos últimos pasos pertenecen al magisterio de Juan Pa-

¹³ JUAN PABLO II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 24.

¹⁴ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* 12, 7, 10 (PL 42, 1003): «La mujer juntamente con su marido es imagen de Dios, formando una sola imagen de la naturaleza humana; pero considerada como *ayuda, propiedad suya exclusiva*, no es imagen de Dios. Por lo que al varón solo se refiere, es imagen de Dios tan plena y perfectamente como cuando con la mujer integran un todo». Es decir, está afirmando que el varón solo es imagen de Dios, la mujer con el varón también es imagen de Dios, pero la mujer sola no. Cf. K. E. BØRRESEN, «*Imago Dei, privilège masculin? Interprétation agustinienne et pseudo-agustinienne de Gen 1,27 y 1 Cor 11, 7*», *Augustinianum* 25 (1985) 213-234.

¹⁵ JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, 1981, n. 37 y Enc. *Evangelium vitae*, 1995, n. 97.

¹⁶ Entre ellas cabe destacar los trabajos de la teóloga noruega: K. E. BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris-Oslo, 1968; «L'antropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'Église d'aujourd'hui», *Rech.ScRel* 69 (1981) 393-406; *Immagine di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana*, en *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, CISF, ed Paoline, Milano 1990, 113-125; K. E. BØRRESEN (ed.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Solum Forlag, Oslo 1991.

¹⁷ El CONCILIO VATICANO II, con la Constitución *Gaudium et Spes* (12, 22) supuso un primer viraje en este sentido, que señaló el camino de la recuperación de la teología de la *imago Dei*, relacionando Antropología y Cristología, que enlaza con los primeros desarrollos

blo II, que repensó esta verdad con singular penetración, sorteando prejuicios difíciles de desarraigar, reinterpretando pasajes bíblicos, renovando y ampliando la teología de la imagen¹⁸, al situarla en unas nuevas coordenadas¹⁹. La primera, la antropología personalista, en la que trabajó filosóficamente. La segunda, considerar la *imago Dei* es una *imago Trinitatis*, en cuanto comunión de personas, más allá, por tanto, de la analogía psicológica empleada por san Agustín y la tradición posterior.

2.2. LA IMAGEN TRINITARIA COMO “COMUNIÓN DE PERSONAS”

La imagen trinitaria, en cuanto *communio personarum* y la antropología personalista que parte del cuerpo, y del cual hace un desarrollo teológico, están estrechamente relacionadas. A continuación señalaré algunas implicaciones del nuevo planteamiento.

En primer lugar, se recupera la inclusión del cuerpo dentro de la imagen de Dios, como ya lo hicieron algunos de los primeros Padres de la Iglesia, por ejemplo, san Ireneo de Lyon en el siglo II²⁰. Y no sólo el cuerpo masculino, cuestión que nunca ha sido puesta en duda, por cuando que

patrísticos. Cf. L. F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Ed. Piemme. Trad. esp: *Introducción a la Antropología Teológica*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1993, pp. 63-66.

¹⁸ Tras el Vaticano II, Juan Pablo II da un paso más relacionando la Antropología con la Trinidad a través del misterio de la Creación, deslindando ésta del pecado posterior. Esta es la estructura de su principal obra en la que desarrolla la *Teología del cuerpo*. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, del que hay traducción española en Ed. Palabra (4 volúmenes) y Cristiandad, Madrid 2000. JOHN PAUL II, *Man and woman He Created Them. A Theology of the Body*, ed. Pauline, Boston, 2006.

¹⁹ Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «Imagen de Dios y Teología del cuerpo». Puede verse en: [http://www.jp2madrid.org/jp2madrid/documentos/conferencias/AULAMAGNA_14033.pdf_donde_se_recoge_la_Ponencia_presentada_bajo_el_titulo_«Y_creó_Dios_al_hombre_a_su_imagen_a_imagen_de_Dios_lo_creó_varón_y_mujer_lo_creó»_\(Gén_1,27\).Persona_naturaleza_y_cultura”](http://www.jp2madrid.org/jp2madrid/documentos/conferencias/AULAMAGNA_14033.pdf_donde_se_recoge_la_Ponencia_presentada_bajo_el_titulo_«Y_creó_Dios_al_hombre_a_su_imagen_a_imagen_de_Dios_lo_creó_varón_y_mujer_lo_creó»_(Gén_1,27).Persona_naturaleza_y_cultura”), en el Congreso «Varón y mujer: la humanidad completa» en el XX Aniversario de la carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, Roma, 7-9. II.2008, organizado por el Pontificio Consejo para los laicos. Las actas del congreso han sido publicadas en tres idiomas: “*Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò*” (*Gen, 27*). *Persona, natura e cultura*, en *Donna e Uomo, l'humanum nella sua interezza*, ed. Libreria Editrice Vaticana, Roma 2009, pp. 61-97. “*So God created man in his own image, in the image of God he created him; male and female he created them*” (*Gen 1,27*). *Person, nature, and culture*, in *Woman and Man, the humanun in its entirety*, ed. Libreria Editrice vaticana, Roma 2010, pp. 63-99; «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó: varón y mujer los creó» (*Gn 1,27*). *Persona, naturaleza y Cultura*, en *Mujer y varón, la totalidad del humanum*, ed. Libreria Editrice Vaticana, Roma 2011, pp. 63-99.

²⁰ «El hombre es imagen de Dios incluso en su corporalidad»: SAN IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 6, 1; V, 9, 1-2.

en la Encarnación el Hijo de Dios asume una naturaleza de varón. En este sentido es preciso destacar que en la *Mulieris dignitatem* 1988, es la primera vez que en el Magisterio se afirma explícitamente que la mujer en cuanto mujer es imagen de Dios²¹, superando así el abismo abierto durante siglos entre la divinidad y la mujer, que había considerado a ésta exclusivamente como creatura²². El Catecismo de la Iglesia Católica recogerá después esta verdad en diversos números²³, siendo especialmente explícito el n. 1065: donde afirma que «dada al varón como “auxilio” (Gén 2,18) representa así a Dios que es nuestro “auxilio” (Ps 121, 2)».

Pero esa no es la única novedad ni la mayor, sino la tesis de que la plenitud de la imagen de Dios no se encuentra en una persona aislada. En el progresivo desarrollo de la imagen Juan Pablo II va desde la Persona a la Comunión. «*El hombre se convierte en imagen de Dios –afirma–, no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión*. Efectivamente, él es «desde el principio» no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas»²⁴.

Esto supone un gran avance respecto a la “analogía psicológica” agustiniana que tenía el inconveniente de que, excluyendo otras, deja fuera de la imagen las relaciones interpersonales²⁵ lo que supone un recorte importante de la realidad humana²⁶. De hecho, esa es la posición de Agustín de Hipona²⁷, que Ratzinger ha rectificado²⁸.

²¹ Cf. MD, nn: 6 (tres veces), 7 y 10 entre otros. Se trata de una afirmación reiterada, como para reafirmar una verdad anteriormente ausente.

²² Cf. L. BOUYER, *Ministerio y ministerios de la mujer*, ed. Maior, Madrid 2014, con Prólogo de Hans Urs Von Balthasar. Ed. al.: *Frau und Kirche*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1977.

²³ CEC, nn.: 355, 369-70, 2335, 1065.

²⁴ JUAN PABLO II, Audiencia general, 14.XI.79, n. 3, en *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, p. 74.

²⁵ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 7,9; XII, 8,13.

²⁶ Cf. B. MARGERIE (DE LA), «L’analogie familiare de la Trinité», *Science et Esprit* 24 (1972) 78-80.

²⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 5,5. En este punto fue seguido por santo Tomás: cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

²⁸ «San Agustín llevó a cabo la aplicación explícita de esta afirmación teológica –que la persona en Dios es relación– a la antropología, intentando describir al hombre como un reflejo de la Trinidad y comprenderlo a partir de este concepto de Dios. Pero es una lástima que con ello recortase la realidad en algo decisivo, pues explica procesos internos del hombre a partir de las tres personas, haciendo corresponder determinadas potencias

A la vuelta de los siglos Juan Pablo II vuelve a constatar que una persona aislada, a pesar de tener valor por sí misma, no sólo no agota la imagen trinitaria sino que no constituye su plenitud. La razón de fondo es que la persona está llamada al amor, que requiere al menos otra persona. La idea es remachada al afirmar que la «unidad de los dos», signo de la comunión interpersonal, es parte y parte importante de la *imago Dei*, imagen de la “Unidad Trinitaria”. «El “Nosotros” divino constituye el modelo eterno del “nosotros” humano; ante todo de aquel “nosotros” que está formado por el varón y la mujer, creados a imagen y semejanza divina»²⁹.

Recogiendo el magisterio de Juan Pablo II, afirma Müller: «El varón y la mujer, precisamente por su diferencia, disponen de una personalidad autónoma respecto de los semejantes y de Dios. En su referencia recíproca no se restringen, sino que sólo así pueden realizar plenamente su condición de persona. Precisamente en la reciprocidad de la relación y de la personalidad se manifiesta la semejanza del hombre con Dios. El hombre es imagen de Dios en virtud de la regalada participación en la positividad del autoser de Dios que realiza su vida, conocimiento y amor en la relación recíproca de las tres personas divinas como *communio caritatis*»³⁰.

Pues bien, esa semejanza entre el Nosotros divino y el nosotros humano, da luces para encontrar también la diferencia entre el varón y la mujer, como parte de la imagen e Dios. En opinión de Scola, la Revelación ha desvelado en el interior de la divinidad *una diferencia que no altera la igualdad* y sólo el reconocimiento de una diferencia de esas características posibilita reconocer la originalidad de la diversidad de la condición humana³¹. Esta idea supone una tesis clave, no explorada completamente por la teología, «en la que se puede entrever una de las aportaciones más significativas del Magisterio papal, cuyo alcance abarca todo el campo de la teología dogmática»³², en concreto la Mariología.

psíquicas a cada una de ellas, y entendiendo al hombre en su totalidad en correspondencia con la substancia de Dios, de modo que el concepto trinitario de persona no se aplica a la realidad humana en toda su fuerza inmediata»: J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 173.

²⁹ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, 1994, n. 6.

³⁰ G. L. MÜLLER (ed), *Frauen in der Kirche*, Echter Verlag, Würzburg 1999. Trad. Esp.: *Las mujeres en el Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad*, ed. Encuentro, Madrid 2000, pp. 15-16.

³¹ Cf. Á. SCOLA, *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de JUAN PABLO II*, ed. Encuentro, Madrid 2005, p. 135.

³² Á. SCOLA, *La experiencia humana...*, pp. 134-135.

2.3. LA IMAGEN DE DIOS ES ANTE TODO LA FILIACIÓN

Seguir desentrañando en esta línea el contenido de la imagen de Dios supone recordar en primer lugar que toda persona humana es hijo y ya es doctrina común que somos hijos en el Hijo³³. De aquí que la imagen de Dios sea ante todo filiación, filiación en primer lugar respecto a Dios. En este sentido habría que distinguir dos aspectos de la filiación divina: una dimensión antropológica y otra sobrenatural.

La dimensión antropológica constata que todo hombre, aunque no esté bautizado, es de alguna manera hijo de Dios. Esta temática forma parte de la antropología de la Creación, que puede ser desarrollada con argumentos ontológicos, y permiten referirse *in recto* a la filiación divina exclusivamente por convicción filosófica. Así, por ejemplo, afirma Leonardo Polo:

«No es la paternidad humana la primaria, sino la paternidad creadora de Dios. Según esa paternidad, el primer hombre es primordialmente hijo, como se ve en la genealogía de Jesús según san Lucas, que termina en Adán, el cual proviene de Dios (Lc, 3,34). La paternidad del hombre en su sentido más alto corresponde a Dios. Ello comporta, como es claro, que el hombre no es completo hijo de sus padres o que no lo es en todas sus dimensiones. En cualquier hombre su propio carácter espiritual no viene de sus padres humanos sino de Dios»³⁴.

Estas palabras de quien ha profundizado filosóficamente en la creación, se apoyan en la convicción de que la persona es justamente el aspecto espiritual del hombre, que filosóficamente –más allá de la célebre definición de Boecio³⁵–, viene a ser el acto de ser humano, en cuanto distinto a su naturaleza, que es lo que los padres transmiten: cuerpo y psique. Somos también hijos de nuestros padres, pero nuestro ser personal no es dado por ellos: el ser humano es mucho más que un individuo de una especie, pues la naturaleza psicosomática que cada uno somos, es poseída por un “alguien”

³³ «El Señor Jesús, en quien el misterio de Dios uno y trino nos ha sido plenamente revelado, se manifiesta ante los hombres como Hijo Unigénito del Padre. Asimismo se manifiesta como el único camino para llegar al Padre (Jn 14, 8-11). Es necesario que quien quiera encontrar al Padre crea en el Hijo, pues mediante Él Dios nos «comunica su misma vida, haciéndonos hijos en el Hijo» JUAN PABLO II, Catequesis del 13 de Enero, 1999.

³⁴ L. POLO, «El hombre como hijo», en J. CRUZ (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona 1995, 2010, p. 322.

³⁵ Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «Noción de Persona y antropología transcendental. Si el alma separada es o no persona, si la persona es el todo o el esse del hombre: de Boecio a Polo», *Miscelánea Poliana* 40 (2013) 62-94.

personal, que los padres tienen que descubrir porque para ellos también es un don. Siendo la persona el acto de ser único e irrepetible, que pone a cada cual en la existencia, ese don solo puede proceder directamente de Dios.

La segunda dimensión de la filiación pertenece estrictamente a la elevación al orden sobrenatural y a la participación en la naturaleza divina por la gracia. Citaremos a san Pablo cuando afirma: «A los que había elegido, Dios los predestinó a ser imagen de su Hijo, para que Él fuera primogénito de muchos hermanos» (Rom 8, 28). Pero no nos extenderemos aquí en esta cuestión, que se trae a colación para señalar que la filiación es común, parte de la igualdad constitutiva de ambos, varón y mujer, y cada uno de ellos es, en cuanto imagen de Dios, imagen de la segunda persona de la Trinidad, del Hijo Unigénito.

Hasta aquí hemos recordado que toda persona humana es hijo y que ya es doctrina común que somos hijos en el Hijo. Por ello, no hay duda de que tanto en el varón como en la mujer hay una imagen y semejanza de Dios Hijo. La filiación, por tanto, es parte radical de la imagen de Dios, que comunicaría, en cierto modo, a cada uno un carácter mediador. Pasemos a la segunda tesis específica de este trabajo.

4. LA FILIACIÓN NO AGOTA LA *IMAGO DEI*

Tras lo ya afirmado es preciso dar un paso más para reconocer que la filiación no agota el contenido y el significado de la imagen de Dios. En efecto, la filiación nos hace idénticos al varón y a la mujer y no dice nada de su diferencia, por lo que para encontrar teológicamente una señal de la misma habría que explorar si en el varón y en la mujer, hijos en el Hijo, se refleja también en cada uno la imagen de otra persona divina, además del Hijo, que justifique y muestre la diferencia que los distingue y los predispone a la comunión.

Como es sabido en Dios la única diferencia es la personal. No sería extraño que al haber creado Dios al hombre a su imagen y semejanza, y al crear haga una naturaleza y dos personas –varón y mujer–, que la diferencia entre ellas refleje de algún modo una diferencia entre las personas divinas. Y si la *imago Dei* es una *imago Trinitatis*, parece plausible que la imagen no sea únicamente imagen de una Persona divina, la del Hijo. De aquí que preguntaremos por la posibilidad de hallar cierto paralelismo entre la diferencia de las otras dos personas divinas, el Padre y el Espíritu Santo, y la diferencia de las personas humanas varón y mujer.

Para profundizar en la cuestión analicemos algunas consecuencias de la Encarnación del Verbo en una naturaleza masculina.

4.1. CRISTO ENCARNADO VARÓN, IMAGEN DEL PADRE

Cristo, Hijo eterno de Dios, se encarna varón, lo que requiere detenerse en la relevancia e implicaciones de este hecho, que lo constituyen como Cabeza y Esposo de la Iglesia.

Cristo encarnado, señala la Escritura, revela el rostro de Dios. En la faz de Jesucristo, Hijo del Hombre, como le gustaba denominarse según la profecía (Cf. Dn 7, 11-14), Dios tiene un semblante humano. Pero el rostro de Cristo, además de ser expresión de su Persona preexistente y de su condición de Hijo, según Él mismo afirma: «El que me ha visto a Mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9), refleja también el rostro de la Primera Persona divina, del Padre. En el Rostro del Verbo Encarnado en forma de varón, tenemos una imagen de su eterno Progenitor.

Además, Cristo se ha llamado a Sí mismo el Esposo –tal como Dios habló de Sí mismo en el Antiguo Testamento como Esposo y Padre del pueblo de Israel (Cf. Is 54, 5; Os 2, 4-22; Jer 3, 4-20)–, señalando a sus seguidores, como los amigos del Esposo (Cf. Mt 9,15). En este sentido podríamos decir que antes de la Encarnación el Verbo, es Hijo y su relación constitutiva la filiación y sólo esa. Sin embargo, como Verbo Encarnado, y sólo como encarnado, es también imagen visible del Padre y, en cierto modo, Padre y Esposo. En otras palabras, El Verbo no es esposo en el seno intratrinitario, solo lo es por la Encarnación en una naturaleza masculina.

Del Verbo encarnado dice san Pablo que «es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura» (Col 1,15). Además, se ha señalado ya, en el rostro de Jesucristo hay una imagen del rostro del Padre (Cf. Jn 14, 9). En este sentido Jesús dice que «como el Padre me ha amado, así os he amado Yo» (Jn 15,9), es decir, con amor no sólo de Hermano –el primogénito entre muchos–, sino también con amor de Padre y de Esposo, que se entrega.

Advertimos que su misión está marcada con el carácter paterno, pues los hombres, a los que ha venido a salvar, no sólo son sus hermanos, sus amigos, sino en cierto modo también sus hijos, hijos de su acción redentora. La Redención que se renueva en la Eucaristía, se describe también como acción propia del Esposo, respecto a su esposa. Cristo Esposo revela el modo de amar de Dios Padre, el que ama primero (aunque este amar primero no esté en el orden temporal, sino que manifieste una propiedad peculiar de la Primera Persona divina). Juan Pablo II afirma «porque se ha

entregado a sí mismo, su cuerpo ha sido dado, su sangre ha sido derramada (Cf. Lc 22,19/20) (...) lo que hace resaltar de manera definitiva el sentido sponsal del amor de Dios³⁶. Aquí puede encontrarse una razón de fondo de por qué la renovación de la Eucaristía, como don del esposo, se ha asignado a los varones³⁷, aquellos que pueden expresar con propiedad: «Esto es mi cuerpo» y representar a Cristo varón, Esposo y Redentor.

Nos encontramos ante una diferencia más profunda manifestada en el cuerpo, que tiene repercusiones en la acción y en la constitución misma de la Iglesia, en la entraña de lo que san Pablo denomina «el gran misterio» (Ef 5, 32) y en el hecho de que ese carácter mediador de Cristo es transmitido a sus ministros, que para perpetuar el misterio de la Eucaristía, según la doctrina y la praxis de la Iglesia han de ser varones, para poder actuar como actuaba Cristo, encarnado varón.

En consecuencia, partiendo de la Encarnación del Verbo, podríamos decir, antropológicamente hablando, que en el varón encontramos una imagen de Dios Hijo y a la vez, e inseparablemente, una imagen de Dios Padre, siendo también la paternidad una imagen de Dios, fundamentalmente de la Persona de Dios Padre.

De momento, lo dicho hasta ahora es de común aceptación, pues aunque los ojos humanos nunca penetrarán bastante en las relaciones del seno de la Trinidad, el hecho de que Dios haya revelado el nombre propio de sus dos primeras personas como Padre e Hijo, dos nombres también humanos, facilita advertir una imagen divina tanto en la filiación como en la paternidad.

4.2. LA MATERNIDAD Y LA IMAGEN DE DIOS

El problema es la esposa y la madre y si, a pesar del abismo que ha estado abierto hasta hace poco entre feminidad y divinidad, en Dios se encuentra su arquetipo.

En torno a las últimas décadas del siglo pasado hubo diversas investigaciones teológicas al respecto, que cobraron impulso por las palabras de Juan Pablo I en uno de sus breves comentarios dominicales a la hora del Ángelus cuando afirmó: «Dios es Padre, más aún, es Madre. No quiere nuestro mal, sólo quiere hacernos el bien a todos. Y los hijos, si están

³⁶ JUAN PABLO II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem*, n. 26.

³⁷ Cuestión que el feminismo igualitarista no puede aceptar, porque niega la diferencia, al mantener el prejuicio propio del patriarcado de considerarla sinónima de subordinación.

enfermos, tienen más motivos para que la madre los ame»³⁸. De ahí que la pregunta teológica respecto a si Dios es Madre se vea con menos recelos³⁹.

Sin embargo, no es una cuestión sencilla responder a cómo es Dios madre y aún no se sabe cómo explicarlo. Si se pregunta cómo es Dios Padre la respuesta es clara. La paternidad es la relación subsistente que constituye a la Primera Persona de la Trinidad: el Padre. Sin embargo, el misterio encubre la pregunta acerca de la maternidad divina. ¿Consiste la maternidad en que el Padre eterno es un Padre lleno de amor, que alberga los rasgos de preocupación por la inmediatez de las personas, que en la tierra encarnan especialmente las madres? Esa parece la solución más viable ya que las explicaciones de la Trinidad dadas hasta ahora de entrada cierran las puertas a concebir la maternidad en Dios en sentido personal⁴⁰.

Lo cierto es que esta nueva perspectiva de repensar la Trinidad mediante antiguos y nuevos símbolos y analogías, donde se de más espacio al mundo maternal y femenino, son, por ahora, alusiones o esbozos incipientes, no desarrollados de manera amplia y sistemática, lejos aún de haber superado las dificultades que presenta o provoca. Por una parte, Dios trasciende la diferencia de los sexos, por lo cual es incorrecto referirse a Él como si fuera varón o mujer, como a veces se ha hecho⁴¹. Otros defienden la sustitución del «Padre nuestro» por un «Madre nuestra», bien por-

³⁸ JUAN PABLO I, Angelus 10-X-78: «Noi siamo oggetti da parti di Dio di un amore intramontabile. Sappiamo: ha sempre gli occhi aperti su di noi, anche quando sembra ci sia notte. È papà; più ancora è madre. Non vuol farci del male, vuol farci solo del bene, a tutti. I figlioli, se per caso sono malati, hanno un titolo di più per essere amati dalla mamma» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, Città del Vaticano 1979, pp. 61-62).

³⁹ Un *status quaestionis* bastante completo se puede ver en S. DEL CURA ELENA, «Dios Padre/Madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios», en VV.AA. *Dios es Padre*, Semanas de estudios Trinitarios, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1991, pp. 277-314. Cf. también entre otros: M. Th. WACKER, «¿Dios como madre? Importancia de una metáfora bíblica para una teología feminista», *Concilium* 226 (1989) 437-446; U. KING, «Lo divino como madre», *ibid.*, 467-477; S. McFAGUE, «Dios Madre», *ibid.*, 479-486; L. ARMENTARIZ, «El Padre Materno», *Estud Ecles* 58 (1983) 249-275; I. GÓMEZ-ACEBO, *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid, 1994.

⁴⁰ En efecto si la maternidad fuera una persona tendría que tener cierta intervención en la generación eterna del Verbo, y sin embargo se dice, también en el Magisterio de la Iglesia, que el Hijo es engendrado *sólo* por el Padre. Cf. Dz 428 y Dz 703.

⁴¹ Cf. Entre otros: S. FUSTER, «¿Un Dios varón? Sobre la maternidad divina», *Escritos del Vedat* 17 (1987) 75-125; V. RAMEY MOLLENKOTT, *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, Grossroad, New York 1988. F. RAURELL, «Il mito della maschilità di Dio como problema ermeneutico», *Laurentianum* 25 (1984) 3-77.

que habría que optar entre Dios Padre o Madre⁴², o porque rechazan la paternidad, para ellos sinónimo de liberar así a la humanidad de las ataduras del mal, del *patriarcado*⁴³.

Por otra parte se presentan dificultades exegéticas. Benedicto XVI, en sus comentarios al Padrenuestro, al plantearse si Dios es también madre y tras rastrear algunos textos en los que el Amor de Dios se presenta como el amor de una madre se pregunta por qué la Sagrada Escritura no invoca, sin embargo, a Dios como madre. En la Escritura la maternidad se presenta sólo como una imagen para hablar del amor de Dios pero no como un título con el que se nombre a Dios. Y responde que en este tema sólo se puede proceder a tientas y que de momento no se pueden dar razonamientos absolutamente concluyentes al respecto, aportando no obstante reflexiones de interés al respecto en torno a la transcendencia de Dios, que permiten seguir avanzando⁴⁴.

No es este el momento, sin embargo, de seguir esta difícil investigación en curso. La pregunta pertinente aquí, al estudiar la mediación materna de María es plantear si en la maternidad, al igual que en la paternidad, y en cuanto distinta de ella, se encuentra también una imagen de Dios.

De un modo general, la respuesta a esta cuestión está en el Magisterio reciente, cuando Juan Pablo II afirma en la carta a las Familias que «la paternidad y maternidad humanas, aun siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una “semejanza” con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como (...) comunidad de personas unidas en el amor»⁴⁵. Si esto es aplicable a cualquier familia humana, se refiere de un modo excelso a María, cuando el mismo Juan Pablo II afirma que «Lo que Pablo llamará el “gran misterio” encuentra en la Sagrada Familia su expresión más alta»⁴⁶.

⁴² Cf. E. SORGE, *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*, Stuttgart 1987, p. 390s, citado por J. BURGGRAF, ¿Dios es nuestra Madre?, *Simposio I. de Teología*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 137.

⁴³ En 1999, los máximos líderes de la Iglesia Metodista aceptaron que una oración a «Dios Madre» fuera introducida en el Libro de Culto Metodista. Así, uno de los más importantes grupos evangélicos en Estados Unidos ha comenzado oficialmente a rendir culto a «Dios Madre». En la teología feminista, el concepto «patriarcado» es sinónimo de la humanidad caída. Cf. R. RUETHER, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche*, Stuttgart 1988, p. 72. Citado por J. BURGGRAF, ¿Dios es nuestra Madre?, o.c., p. 135.

⁴⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, pp. 173-175

⁴⁵ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 6.

⁴⁶ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 20.

Desde esta perspectiva cabe plantear que si de un modo similar a como en el varón, además de una imagen de Dios Hijo hay una imagen de Dios Padre, se puede encontrar un arquetipo de la mujer, en cuanto distinta del varón, en otra Persona divina, es decir, en el Espíritu Santo, la otra persona que no es ni Hijo ni Padre. En este sentido habría que subrayar la dificultad de que aunque el Hijo y el Padre son mejor conocidos, al Espíritu Santo se le viene llamando el Gran Desconocido, quizá porque no se han descubierto en el mundo humano algo a lo que pudiera parecerse, cosa que no ocurre en el caso de las otras dos personas divinas.

En este sentido, sobre todo en Oriente, tanto católico como ortodoxo, existe una gran tradición que ve en la mujer, y sobre todo en la Virgen, una imagen del Espíritu Santo⁴⁷. Se puede rastrear una tradición patrística que se remonta a los primeros escritos cristianos (en concreto a la llamada *Secunda Clementis*), que pone en relación el misterio de la Cruz con el de Creación del ser humano, en concreto con Génesis 2. Esa tradición pasa san Metodio, que llega a denominar al Espíritu Santo la *costa Verbi*, pues del costado de la Cruz ve salir al Espíritu Santo que formará la Iglesia⁴⁸. Pero, sobre todo, son diversos Padres del s. IV los que relacionan la procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva. Tradición que ha pervivido parcialmente a lo largo de los siglos y que ha sido íntegramente recuperada por el padre Orbe⁴⁹, mostrando que la gran intuición que tuvo Scheeben (siglo XIX) al advertir que en el origen de Eva se encierra una clave importante para conocer al Espíritu Santo⁵⁰, tiene mucha más base en el depósi-

⁴⁷ Recoge y prosigue esta tradición P. EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito*, ed. Ancora. Milano 1979 ⁴2016, pp. 255-296. Cf. también «Panagion et Panagia», *Bullet. de la Société française d'Études Mariales* 27 (1970) 59-71; *La Femme et le salut du monde. Étude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*, Paris, Casterman, 1958. Trad. cast., Ariel, Barcelona 1970; ed. Sígueme, Salamanca 1980.

⁴⁸ En san Metodio se advierte una continuidad, una identidad tipológica real entre el Espíritu-Iglesia, a quien denomina «costa Verbi», con Eva, con la Esposa: «Imposible empero que alguien participe del Espíritu Santo y sea contado entre los miembros de Cristo, si primero no desciende también a él el Verbo y sale de Sí durante el Sueño, a fin de que resucitado [junto El] del sueño de quien se durmió [= del Verbo, muerto en la cruz por él], pueda —una vez replasmado— participar también con él en la renovación e instauración del Espíritu. Porque Éste *merece con propiedad decirse costilla del Verbo, (a saber) el Espíritu septiforme de la Verdad a que alude el profeta* (Cf. Is 11,2)», SAN METODIO DE OLIMPO, *El Banquete*, III, c. 8, 72-73, SCH, n. 95, pp. 108-109.

⁴⁹ A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118.

⁵⁰ Cf. J. M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, II. Buch, ed. Schmaus, Freiburg i. Br., 1948, nn. 1019ss; trad. fr. *Dogmatique*, de P. Bélet, t. II, Paris 1880, nn. 1019-1026, pp. 685ss. En cast. *Los misterios del cristianismo, (Primer apéndice al segundo capítulo: Un analogon*

to de la revelación que la que el propio Scheeben sospechaba⁵¹. De hecho existe en la historia del cristianismo como una fuente subterránea que aflora en místicos y teólogos y que, aunque no termina de integrarse en el *corpus* teológico sistemático, está presente en muchos autores. Bastaría citar la cita de J. Weiger que recoge Schmaus, al hablar de la creación de Eva, muy apropiada para tratar de María, la nueva creación, la nueva Eva:

«La esencia de la primera mujer fue hermosura, resplandeciendo en ella el esplendor de un encanto sobrenatural; Eva fue la reina de la Naturaleza y de la gracia: una perfecta creación divina. El Espíritu Santo, el Dios de la hermosura, la hizo a su semejanza, comunicándole su más precioso e íntimo don, *el poder de la cercanía*»⁵².

Este pensamiento está respaldado por la piedad popular. Bastaría recordar la devoción al Rocío y lo que los almonteños cantan de las relaciones entre María y la tercera Persona divina. Una de las coplas canta:

«Es tan sin mancha su alma,
y tan clara su belleza,
que hasta el Espíritu Santo
se prendó de su pureza,
y le ofreció a la Señora,
el mejor de sus regalos,
su Nombre: Blanca Paloma»⁵³.

Lo cierto es que durante el s. XX, la similitud entre María y el Espíritu Santo alcanza una línea ascendente, quizá desde que en 1921 Lemonnyer calificara como maternal la acción del Espíritu Santo en las almas. Destaquemos sus siguientes palabras:

hipostático del Espíritu Santo y su origen, en el campo de lo creado), 4ª ed. Herder, Barcelona 1984, pp. 195-203.

⁵¹ Cf. A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, ac. Cf. también Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1982, pp. 592ss y B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «La Trinidad como Familia. Analogía humana de las procesiones divinas», *Annales Theologici* 10 (1996) 381-416.

⁵² Cf. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, t. II, tr. es., Rialp, 2 ed., Madrid 1961, p. 400, citando a J. WEIGER, *Mutter des Neuen und Ewigen Bundes*, 1930, p. 184. En este sentido argumenta por qué en el paraíso el tentador se acercó primero a la mujer: para sacar partido a ese poder.

⁵³ Plegaria escrita por José María Jiménez. Cf. J. L. MURGA GENER, *Rocío. Un camino de canciones*, ed. Universidad de Sevilla, 1991, p.87.

«Entre las propiedades personales del Espíritu Santo y las que caracterizan a la madre, la afinidad es innegable. Es la persona divina que nos es “dada” de una manera más especial. Es el *don de Dios* por excelencia y lleva este nombre. En la Trinidad, es el *amor*; que es, también, uno de sus nombres propios. Pero tales calificativos convienen a la madre más que a cualquier otra persona y, en cierta manera, la definen. En la tierra, ninguna otra persona nos ha sido “dada” como nuestra madre; ella personifica el amor en lo que tiene de más desinteresado, de más generoso, de más entregado»⁵⁴.

Es conocida la polémica ecuménica de los años 50 iniciada por el pastor Marchand que, comparando las analogías existentes entre los textos evangélicos sobre el Espíritu Santo y los textos católicos sobre la Virgen, concluye que la piedad mariana entre los católicos ha limitado la acción del Espíritu Santo⁵⁵. Polémica que se incrementó con ocasión de los títulos con los que María es invocada por el Concilio Vaticano II: Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora⁵⁶ en torno a la cuestión de la mediación mariana, esta vez por parte de teólogos de la Iglesia ortodoxa⁵⁷. Por otra parte, como es sabido, tras el Concilio Vaticano II y por indicación de Pablo VI y Juan Pablo II, se ha incrementado la investigación de las relaciones entre el Espíritu Santo y María.

Lo cierto es que cada vez más autores católicos, advierten un análogo humano de la tercera Persona de la Trinidad en la madre de familia. Citaré uno de los últimos, que afirma: «La analogía creatural que se descubre en el Espíritu sería el carisma de la madre en la familia: llevar los corazones de los padres a los hijos y viceversa (Cf. Mal 3,24). La madre realiza en la diferencia del padre y el hijo, la unión, el nosotros de ambos. En la relación a la madre, el padre y el hijo están a la vez diferenciados y unidos»⁵⁸.

Pues bien, si anteriormente se ha constado que ya desde 1988 en el Magisterio se afirma que la mujer en cuanto mujer es imagen de Dios, restaría desarrollar si ser esposa y madre forma parte y en qué sentido de la *ima-*

⁵⁴ Cf. A. LEMONNYER, *Le rôle maternal du Saint-Esprit dans notre vie surnaturelle* en «La Vie Spirituelle» 3 (1921) 244. (Artículo reproducido en *Notre vie divine*, Cerf, Paris 1936, pp. 66-83).

⁵⁵ L. MARCHAND, «Le contenu évangélique de la dévotion mariale», *Foi et Vie* 49 (1951) 515 y 521.

⁵⁶ CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 62.

⁵⁷ Cf. R. LAURENTIN, «Esprit Saint et théologie mariale», *NRTb* 89 (1967) 27. Entre los ortodoxos nombra a Borowsky, W., a Nikos Nissiotis, N., y a Subilia, V.

⁵⁸ L. F. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión*, ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2013, p.160.

go Dei. En otras palabras, es evidente que la paternidad es divina y que la paternidad humana participa de su imagen, pero ¿existe un arquetipo divino de la maternidad? En la teología católica el punto álgido de la maternidad es María, pero quizá haya llegado el momento de preguntar qué imagen de Dios refleja la Virgen en cuanto distinta de la que tiene su Hijo, encarnado varón, y más profundamente, si existe un arquetipo divino de la maternidad.

Más radicalmente todavía, sería preciso clarificar en qué marco enclavar antropológicamente el misterio de la sponsalidad, que tiene que ver con la identidad personal y el modo de amar distintivo del varón o de la mujer, que no se identifica con la conyugalidad⁵⁹ y tiene sus repercusiones en el celibato, en el sacerdocio ministerial y en la constitución de la Iglesia.

5. LA MEDIACIÓN MARIANA, EN CUANTO DIFERENTE A LA MEDIACIÓN DE SU HIJO

Llega el momento de aplicar lo anteriormente expuesto a la mediación materna de María.

5.1. LA MEDIACIÓN DE MARÍA SE FUNDA EN SU FILIACIÓN DIVINA

Señalaremos una conclusión desde la premisa expuesta de que la mediación es, propiamente hablando, una propiedad de la Filiación personal del Hijo. María, en cuanto mujer, es ante todo hija de Dios, por lo que su filiación, a imagen de Dios Hijo, le confiere un carácter mediador.

De aquí que, en una primera aproximación se podría afirmar que la base y el fundamento de la mediación mariana se encuentra en su filiación

⁵⁹ Esponsalidad no es sinónimo de conyugalidad. Wojtyła utiliza los términos esposo y esposa, como sinónimos de varón y mujer. Describe al varón –el esposo– como «el que ama para ser amado», y a la mujer –la esposa– «la que recibe el amor, para amar a su vez». (...) «Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, no expresamos sólo o sobre todo la específica relación esponsal (conyugal) del matrimonio. Expresamos algo más universal, basado sobre el hecho mismo de ser mujer en el conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas, hombres y mujeres. En este contexto amplio y diversificado *la mujer representa un valor particular como persona humana* y, al mismo tiempo, como aquella persona concreta, *por el hecho de su femineidad*. Esto se refiere a todas y cada una de las mujeres, independientemente del contexto cultural en el que vive cada una y de sus características espirituales, psíquicas y corporales, como, por ejemplo, la edad, la instrucción, la salud, el trabajo, la condición de casada o soltera»: JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 1988, n. 29. Poco antes ha dicho que la vocación a la virginidad o al celibato también es esponsal. Es decir, cuando se ama, se ama como el varón o la mujer que cada uno es.

divina. En este sentido la mediación de María no difiere en cuanto imagen de la Mediación de la Persona del Verbo, el Hijo.

Sin embargo, el Hijo Unigénito del Padre se encarna varón, por lo que su mediación se tiñe también con la peculiar imagen de Dios Padre, ya señalada, que se encuentra en el hombre-varón, condición que tiñe su mediación. Procedamos ahora a analizar la peculiar mediación de María, derivada de su condición femenina.

5.2. LA PECULIAR MEDIACIÓN MATERNAL DE MARÍA

Antropológicamente hablando, la mediación femenina –su ser y hacer de puente entre Dios y los hombres– se plasma gráficamente en la maternidad. Horas después tras la *una caro*, en el seno de la mujer en el que se produce la fecundación y el milagro del surgimiento de una nueva vida, se produce un acontecimiento asombroso, que la convierte en madre y a su esposo en padre del nuevo ser. Dios Creador hace donación, en el seno materno, de un acto de ser irrepetible, el quién personal, que hará subsistir la naturaleza transmitida por los padres al nuevo vástago que es concebido. Ese milagro se produce “en ella”, a solas. Se trata de una peculiarísima mediación del don de la vida, que únicamente se realiza a través del cuerpo de la mujer. En toda mujer que concibe se realiza, de alguna manera, lo que le ocurrió a la Virgen: «El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35).

Lo cierto es que la principal característica de la misión de María es la maternidad y no sólo respecto a Cristo, Cabeza de la Iglesia, sino respecto a la Iglesia misma, como lo confirma el título «Madre de la Iglesia» que le confirió Pablo VI, durante el Concilio Vaticano II⁶⁰.

La cuestión pendiente es, como ya se ha dicho, profundizar en la peculiar imagen de Dios presente en la persona femenina, que la hace diferente en cierto modo de la mediación de Cristo-varón.

5.3. PARALELISMO ENTRE LA MEDIACIÓN DE MARÍA Y LA MISIÓN DEL ESPÍRITU SANTO

Como es sabido Mühlén hizo suya la crítica ecuménica en torno al solapamiento entre María y el Espíritu Santo y recogió el itinerario de la doctrina mariana dentro del Concilio Vaticano II donde, a pesar de la voluntad ex-

⁶⁰ CONCILIO VATICANO II, Discurso *María, Madre de la Iglesia*, 21.XI.64, nn. 21-27, en BAC, Madrid 1966, p. 797.

presa de gran parte de los padres conciliares, no se definió el dogma de la Mediación de María.

Mühlen reconoce en varias ocasiones que la función de Cristo y del Espíritu Santo en la Iglesia es diferente y que el Espíritu también opera una especie de mediación, aunque diferente de la del Verbo. En primer lugar afirma «puesto que no se encarna (...) no puede ser llamado mediador» pero siendo el que une a todos con Cristo y entre sí, es también mediador en cierto sentido, como «mediación que se comunica a sí misma», una mediación de sí mismo, multiplicador de la comunión⁶¹.

«El Espíritu Santo, sigue diciendo, en cuanto “persona” divina, “la más cercana” a nosotros, no es “mediador” entre nosotros y Cristo al modo como Cristo lo es entre el Padre y nosotros. El es la *mediación* que se media a sí misma, que media en todo sin precisar otra mediación»⁶².

En relación con esto expone que la mariología se ha desarrollado desde la óptica cristológica y ha suplantado en cierto modo el papel y la función del Espíritu en la Iglesia. De aquí que la propuesta de declarar oficialmente como Medianera de todas las gracias, por su colaboración en la redención obrada por Cristo, dejaría en la oscuridad la peculiar mediación propia del Espíritu Santo. En conclusión la razón profunda a la negativa de esa declaración es, en su opinión, la deficiente pneumatología existente dentro del catolicismo, que no ayuda a ver con claridad el papel exacto de la Virgen en la Iglesia⁶³.

Sin embargo, observamos que, aunque reconociendo la diferente misión del Verbo y del Espíritu Santo en la Iglesia, la designa con el mismo nombre: mediación, calificando a la del Espíritu como peculiar, por su inmediatez.

⁶¹ 23 H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secr. Trinitario, Salamanca 1974, pp. 557-558.

⁶² 24 H. MÜHLEN, «El acontecimiento de Cristo como obra del Espíritu Santo», en *Mysterium Salutis*. *Manual de Teología como Historia de la salvación*, ed. Cristiandad, 1970, III/2, p. 530, haciendo referencia a su libro *El Espíritu Santo en la Iglesia* §11.70-11.82.

⁶³ 22 Cf. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, pp. 566-605.

5.4. UN NOMBRE DISTINTO, PARA UNA MISIÓN DIFERENTE

Por su parte, al analizar parecidas cuestiones Laurentin evidencia el paralelismo entre los títulos o funciones que en la Sagrada Escritura son propias del Espíritu Santo y las que la Iglesia atribuye a María, aportando su propio elenco:

- «- “A Jesús por María”: ¿pero no se va a Jesús ante todo y esencialmente por obra del Espíritu Santo (Jn 14, 26; 15, 13; etc...)?
- “La Virgen forma en nosotros a Cristo”: ¿pero no es éste ante todo y fundamentalmente el papel del Espíritu?
- La Virgen es “inspiradora” y “Madre del buen consejo”: ¿y no es ésta ante todo una función del Espíritu?
- La Virgen es “el vínculo entre nosotros y Cristo”: ¿y no es también ésta una función esencial del Espíritu?»⁶⁴.

Sin embargo, para él esta objeción no es destructiva sino constructiva y portadora de luz. «Las críticas no invitan a *eliminar* a la Virgen para *reemplazarla* por el Espíritu. Apuntan a *situar* el papel propio de la Virgen en relación al del Espíritu: difícil tarea, inhabitual puede ser, pero positiva y fecunda»²⁶⁵⁸. En efecto, no se trata de que sean falsas las advocaciones que aplican a la Virgen, sino que el problema es que el papel análogo y más esencial del Espíritu es descuidado: esto es lo que produce el *desequilibrio*»⁶⁶.

En este sentido Laurentin es más sutil en cuanto al uso de la terminología. Teniendo en cuenta que el Vaticano II no quiso nombrar directamente a la Virgen como Mediadora, para resaltar que Cristo es el único Mediador afirma que al Espíritu Santo tampoco se le debe llamar Mediador⁶⁷. Para manifestar que la acción propia del Espíritu Santo es distinta de la del Hijo es más clarificador no utilizar la misma palabra. La acción propia del Espíritu Santo en la Iglesia y en las almas, si Cristo es el único Mediador, y si la acción del Espíritu Santo es distinta de la de Cristo, no tiene

⁶⁴ 26 R. LAURENTIN, «Esprit Saint et théologie mariale», *NRTb* 89 (1967) 27.

⁶⁵ 28 *Ibidem*, p. 30.

⁶⁶ 27 *Ibidem*, p. 28.

⁶⁷ 25 Philips, por su parte, constata que la tradición no da jamás el nombre de Mediador al Espíritu Santo: G. PHILIPS, «Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise. Vatican II et prospective du probleme», *Etudes Mariales* 25 (1968) 9.

que llamársele mediadora. A funciones distintas deben corresponder nombres distintos.

¿Cómo llamar, entonces, a esa función? Laurentin no lo dice. Sin embargo, sus palabras confirman que para conocer mejor la acción peculiar de María en la Iglesia y la dimensión mariana de la misma, hay que profundizar más en la pneumatología.

Esta tarea se vio necesaria después del Concilio, no sólo por razones ecuménicas, sino porque se tiene la convicción de que, para seguir avanzando en la mariología, es necesario un mayor conocimiento de su relación con el Espíritu Santo. Quizá por ello Pablo VI, en la Exhortación *Marialis Cultus* invita a investigar en este sentido, afirmando que «en la reflexión sobre la acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación y más en concreto en su acción vivificadora, aparecerá, en particular, la misteriosa relación existente entre el Espíritu de Dios y la Virgen de Nazareth»⁶⁸, cuyo punto de conexión es justamente la Encarnación del Verbo y la maternidad de María⁶⁹.

CONCLUSIONES

Ante la propuesta de denominar de un modo diferente a la de su Hijo, la misión de María de ayuda a los hombres se podría concluir diciendo:

1. Si la mediación está relacionada con la filiación, siendo María hija de Dios, sería correcto denominarla mediación.

2. En cuanto distinta a la de su Hijo, encarnado varón, calificar su mediación como materna, sería su calificativo diferencial.

3. Respecto al paralelismo entre la dimensión maternal de María con la específica misión del Espíritu Santo derivada de su propiedad personal, como plantea Laurentin, no constituye una disyuntiva entre María y el

⁶⁸ PABLO VI, Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*, 2.II.74, n. 27 en AAS 66 (1974) 113-168: la cita más amplia dice así: «Se afirma con frecuencia que muchos textos de la piedad moderna no reflejan suficientemente toda la doctrina sobre el Espíritu Santo. (...) A Nos corresponde exhortar a todos, en especial a los pastores y a los teólogos, a profundizar en la reflexión sobre la acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación y lograr que los textos de la piedad cristiana pongan debidamente en claro su acción vivificadora; de tal reflexión aparecerá, en particular, la misteriosa relación existente entre el Espíritu de Dios y la Virgen de Nazareth».

⁶⁹ La polémica ecuménica y parte de esta investigación postconciliar está recogida en B. CASTILLA DE CORTÁZAR, «En torno a la maternidad de la Virgen y su relación con el Espíritu Santo. Una cuestión Ecuménica a los 50 años de la Clausura del Concilio Vaticano II», *Revista Española de Teología* 76 (2016/2) 267-304.

Espíritu Santo. Se trata de una similitud entre ambas personas, una humana y otra divina, una peculiar imagen del Espíritu Santo en María, en cuanto mujer. Sí, porque es más cercana a los seres humanos, gracias a su naturaleza humana, los cristianos han conocido antes y mejor a la Virgen que al Espíritu Santo, la Virgen puede ser el camino que lleve a conocer más al «Gran Desconocido».

4. En contrapartida, un mayor conocimiento de la Tercer Persona, ayudaría a conocer con más precisión la peculiar acción de María y todo lo referente a la dimensión mariana de la Iglesia que, en palabras de Juan Pablo II, ha emergido con fuerza tras el Vaticano II⁷⁰.

⁷⁰ JUAN PABLO II, Audiencia 25 de noviembre de 1998: «En el alba del nuevo milenio vislumbramos con alegría la presencia de ese “perfil mariano” de la Iglesia, que sintetiza el contenido más profundo de la renovación conciliar».