

Teología de la redención y colaboración humana

Por A. Martínez Sierra, S. J.

Se me ha pedido que abra esta semana de estudios marianos, que trata de «María, madre de la Reconciliación», con el tema: 'Teología de la redención-reconciliación y cooperación humana, con referencia a María'. Se pretende con ello balizar el campo, en que han de moverse las discusiones subsiguientes. El tema, como su mismo enunciado sugiere, es un tanto difícil. Su amplitud y complejidad me obligan a caminar entre dos escollos: la repetición innecesaria de lo ya sabido o la molesta intromisión de áreas, que competan a otros ponentes. Ya de antemano pido comprensión por el tropiezo en uno de los dos escollos o en ambos a la vez.

I.—LA REDENCION-RECONCILIACION, OBRA DE DIOS

La redención es sencillamente el misterio de la presencia salvadora de Dios en medio de la Historia. Su magnitud no se ha dejado abarcar por la inteligencia creada. El hombre, movido por el ansia justa de comprensión, da vueltas en torno a él y expresa cuanto de él aprehende en términos y conceptos, que, por su misma naturaleza limitada, conjugan en sí mismos la verdad y la mentira acerca de la misma realidad. La verdad, porque su contenido es cierto. La mentira, porque con frecuencia en el lenguaje humano está presente la ganga de conceptos, que no pueden ser aplicados del todo al obrar de Dios.

Los autores del N.T. han acuñado diversos términos, para expresar los múltiples aspectos del misterio de la salvación. Me fijaré, dado el fin de nuestra semana en dos: redención y reconciliación.

Redención (apolytrosis) connota una doble situación: un «terminus a quo» y un «terminus ad quem». Una esclavitud como punto de arranque y una liberación como punto de llegada. «El, dice Pablo a los colosenses, nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados» (Col 1, 13 s.). El contenido de esta afirmación de Pablo aparece más desarrollado en la Carta a los romanos. «Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres...» (Rom 5, 12). Es el origen de la esclavitud, anverso de la redención. El dominio del pecado es absoluto de suerte que el hombre, dejado a sus fuerzas naturales bajo el dominio del pecado, queda avocado a la muerte (cf. Rom 7, 24). Sobre esta realidad negativa, de muerte y condenación,

incide la acción salvadora de Cristo. «Si por la desobediencia de un sólo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno sólo todos serán constituidos justos» (Rom 5, 19).

En su transfondo veterotestamentario la redención indica también una compra o posesión. Israel fué liberado (redimido) de la esclavitud de Egipto, para ser pueblo, como propiedad de Dios, fruto de la Alianza. La humanidad redimida por Cristo, es comprada por su sangre y en consecuencia propiedad de Dios en un nuevo pueblo (cf. 2 Pe 2, 1; 1 Cor 6, 20).

Esta liberación es descrita también como reconciliación (katallagué) de los hombres con Dios y entre sí. Si redención lleva intrínseca la noción de pecado como esclavitud, reconciliación supone el concepto de pecado como enemistad. Pro eso puede decir San Pablo «Si cuando éramos enemigos, fimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, con cuanta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvados por su vida» (Rom 5, 10; cf. 11, 15; 2 Cor 5, 18 ss.).

La dimensión horizontal de la reconciliación ha sido puesta de relieve por el mismo Pablo en la carta a los Efesios, cuando concibe la obra de Cristo como el derribo del muro, que en el templo de Jerusalén separaba los gentiles de los judíos. Por Cristo unos y otros tenemos acceso al mismo Padre (cf. Ef 2, 14-15).

Como unión de lo disperso concibe Juan a la muerte de Cristo, cuando interpreta las palabras políticas del sumo sacerdote Caifás (cf. Jn 12, 49-52). No en vano es el Cristo de Juan el que grita al mundo, como pastor a las ovejas descarriadas: «Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 32). Así habrá un solo rebaño bajo el cayado de un único pastor (cf. Jn 10, 16).

Otros conceptos que usan los autores neotestamentarios en referencia a la salvación son el de sacrificio (prosforá, zysia, cf. Ef 5, 2; 1 Cor 5, 7; Hebr 9, 25 ss.), propiciación (ylasterion, Rom 3, 25) rescate (Lytron, Mc 10, 45), compra (agoratsin 1 Cor 7, 23), salvación (sotsein Mt 1, 21).

Los escritos neotestamentarios conceden una gran importancia a la muerte de Cristo, como momento estelar de la redención. Recordemos, sólo como un botón de muestra, las palabras de la institución de la Eucaristía, que en sustancia remontan al mismo Jesús: «Bebed de él todos, porque esta es mi sangre de la alianza, que va a ser derramada por muchos para la remisión de los pecados» (Mt 26, 28; cf. Rom 5, 9; Hebr 10, 19; 1 Pe 1, 19; 1 Jn 1, 7).

Pero no parece que les pasase inadvertida la dimensión redentora de toda la vida de Jesús. Así Mateo explica el nombre de Jesús como aquel que salva a su pueblo de sus pecados. El nombre abarca a toda la existencia personal y creo que también su significado salvador (cf. Mt 1, 21). Juan engloba también toda la vida de Jesús, cuando le define como el gran regalo de Dios al mundo, precisamente para que sea camino de salvación (Jn 3, 16). Pablo en su carta a los romanos afirma: «lo que era imposible a la ley, reducida

a la impotencia por la carne, Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne, a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros (Rom 8, 3 s.). Este texto paulino no puede reducirse a una referencia exclusiva a la cruz, sino a todo el misterio de la encarnación, que se muestra así redentora desde el primer momento. El autor de la carta a los Hebreos no necesita explicación en este punto: «Al entrar en este mundo dice: Sacrificio y oblación no quisiste, pero me has formado un cuerpo. Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: He aquí que vengo —pues de mí está escrito en el rollo del libro— a hacer, oh Dios, tu voluntad... y en virtud de esta voluntad somos santificados, merced a la oblación de una vez para siempre del cuerpo de Jesucristo» (Hebr 10, 5 ss.).

Una constante en la teología neotestamentaria de la redención es la afirmación de la iniciativa del Padre en todo el proceso. El es el que quiere que todos los hombres se salven (1 Tim 2, 4), el que nos eligió antes de la constitución del mundo (Ef 1, 4 ss.), y predestinó a reproducir la imagen de su Hijo (Rom 8, 29). Por eso en la plenitud de los tiempos envió de cabe sí a su Hijo, para rescatar a los que estaban bajo la ley y para que recibiéramos la filiación adoptiva (Gal 4, 4 s.). Más aún, «todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque en Cristo estaba Dios reconciliando el mundo consigo mismo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres» (2 Cor 5, 18 s.).

Por este camino se llega a descubrir el amor de Dios Padre como el primer eslabón de todas las acciones salvíficas, que forman el proceso redentor. «Tanto amó Dios al mundo, que dió a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3, 16).

La relación Padre-Hijo en el misterio de la redención queda suficientemente aclarada con la idea de la mediación. El Padre planea y realiza, pero por medio del Hijo. Este es el único mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2, 5; cf. Hebr 8, 6) y sólo en su nombre pueden obtener los hombres la salvación (Hech 4, 12). Entrancado en la raza humana por su nacimiento de María, Jesús es el nuevo Adán (Rom 5, 12; 1 Cor 15, 21 s.), que como siervo de Yahvé interviene vicariamente en favor de sus hermanos: los hombres (cf. Mc 10, 45; Mt 26, 28).

Los efectos de la redención se describen en la Escritura neotestamentaria con variedad de términos, que mutuamente se enriquecen y complementan. A la liberación del pecado (Tit 2, 14; Col 1, 14...), del dominio del diablo (Jn 16, 11...), de la ley (Gal 4, 5...) y de la muerte (2 Tim 1, 10...) hay que añadir una serie de términos, que determinan los efectos positivos: justificación (Rom 5, 1, 9...), nueva creación (2 Cor 5, 17...) regeneración (Jn 3, 3 ss...) filiación divina (Rom 8, 12 ss...) verdad, paz, luz, gozo...

Destaco de una manera especial el don del Espíritu Santo como fuente de vida y santificación (Gal 4, 6 s.; Jn 7, 37 ss...). Es el Espíritu el que toma el relevo a la muerte de Cristo y continúa en la Iglesia la acción salvadora del mundo. La redención es una obra abiertamente trinitaria. El Padre la planea y realiza por medio del Hijo y la continúa en el Espíritu santo.

Poco aportaron los Padres a la teología de la redención. No se encuentra en ellos una doctrina orgánica y sistemática acerca de este misterio, aunque sí los elementos múltiples que la constituyen. Las tendencias principales pueden reducirse a dos. Entre los Padres orientales predomina la idea, de que la Encarnación del Verbo es el comienzo de la redención, porque la unión de la naturaleza divina con la humana eleva a esta a una dignidad divina. Valga por otras muchas la siguiente cita de San Ireneo: «(Cristo) se ha hecho lo que nosotros somos, a fin de realizar en nosotros lo que él mismo es»¹. En virtud del principio de recapitulación (anakefalaiosis) Ireneo ve en Cristo la restauración de la humanidad, porque en él se compendia toda su historia².

Los Padres latinos se fijaron más en el concepto paulino del sacrificio expiatorio en la muerte de Cristo.

Fueron los teólogos medievales, quienes intentaron sistematizar los abundantes datos diseminados en las obras de los Padres, purificándoles de su ropaje mitológico y legendario. Recorrer los esfuerzos de la reflexión teológica en este campo sobrepasa ampliamente los márgenes de este trabajo y estimo, además, que no conduce al fin que se me ha encomendado.

El Magisterio de la Iglesia repite la doctrina de la Escritura. Su enseñanza queda condensada en las palabras del símbolo: «Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis; et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus, et sepultus est, et resurrexit...».

Todo, cuanto he desarrollado hasta aquí, es lo que se ha dado en llamar la redención objetiva, es decir, la obra salvadora de Cristo, que capacita al hombre para la liberación del pecado y la participación en la vida divina mediante la filiación adoptiva.

El tema de nuestra semana mariológica: «María, madre de la reconciliación» y no madre *en* la reconciliación nos fuerza a hacernos la siguiente pregunta: ¿Qué parte le cabe a María en la redención objetiva? La pregunta me parece fundamental. La maternidad de María hacia los hombres, como quiera que se formule según las múltiples expresiones en el uso, solamente encontrará una base sólida o carecerá de ella en la respuesta que se dé a la cuestión formulada.

¹ Ireneo, *Adver. Haer. praef.*

² A. Grillmeier, *Mysterium Salutis* III/II, p. 389.

Para que el título de madre sea verdadero se requiere una influencia vital de la madre en los hijos. Es la cualidad estructural de la maternidad: comunicar la vida. Cuando proclamamos a María, madre de la reconciliación afirmamos una causalidad eficiente de ella en los reconciliados por su Hijo. Otra cosa muy distinta es la expresión María, madre en la reconciliación cuyo contenido se enmarca en la causalidad ejemplar.

¿Puede probarse que María ejerce un influjo vital en la redención que nos permite llamarle con todo derecho madre? La respuesta afirmativa tiene que abrirse paso por la intrincada maraña de serios problemas teológicos. La gratuidad de la iniciativa divina, la única y totalmente suficiente mediación de Cristo, la necesidad absoluta en María de ser redimida no pueden quedar oscurecidas ni amenguadas.

La insistencia de la teología occidental en la redención por medio de la cruz y la consideración de la Encarnación como mera preparación de la víctima del sacrificio movió a los teólogos a centrar el papel de María como madre en sus dolores junto a la cruz. Para ello las palabras de Jesús al discípulo amado servían de fundamento escriturístico.

Dos dificultades serias obstaculizan hoy este camino. ¿Cómo justificar esa supuesta inclusión de los dolores de María en los de Jesús en orden a la formación de una cierta unidad en la redención objetiva? Por otra parte, no es convincente la exégesis, que ve en el texto de Juan el momento de la constitución de la maternidad espiritual de María. Su esquema literario y la actitud maternal de María en las bodas de Caná apuntan más bien a la proclamación de la maternidad, de cuyo origen Juan nada dice en concreto.

La comprensión griega de la redención ofrece una vía más expedita. La Encarnación es por sí misma redentora. Si María con su aceptación a la palabra de Dios influye en la realización de la Encarnación, es lógico que pueda atribuirsele un influjo positivo en la misma redención. Este es el marco, en que se descubre a María como nueva Eva al lado del nuevo Adán. Su obediencia, frente a la desobediencia de la mujer del paraíso, fue causa de salvación para todos los hombres, como la rebeldía de Eva lo había sido de muerte. María por su SI comunica vida a través de Cristo y es por ello madre de los vivientes.

Hay un aspecto complementario en el FIAT de María, que ha de ser tenido en cuenta en orden a fundamentar su influencia vital en la redención objetiva. Su SI es la aceptación de una vocación, que es servicio al plan de salvación. Por su compromiso toda la vida de María queda integrada en ese plan divino, porque, como dice la LG, «al abrazar de todo corazón y sin entorpecimiento de pecado alguno la voluntad salvífica de Dios, se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo con diligencia del misterio de la redención con El y bajo El» (LG 56).

Desde esta consagración personal quedan asociados a la obra de

Jesús los hechos cristológicos de la vida de María. Vuelvo a citar el Vaticano II: «Concibiendo a Cristo, gestándolo, alimentándolo, presentándolo en el templo al Padre, padeciendo con su Hijo cuando moría en la cruz, cooperó de forma enteramente singular a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad con el fin de restaurar la vida sobrenatural de las almas. Por eso es nuestra madre en el orden de la gracia» (LG 61).

II.—LA REDENCION, OFERTA DE DIOS

Toda la relación de Dios con el hombre en el plano salvífico se desarrolla en un espacio de libertad. La redención es un don y como tal supone una relación libre entre personas. Cristo redentor es la mano tendida de Dios a todos los hombres. Pero es necesario, que el hombre libremente quiera aceptar el ofrecimiento del Padre, para que la salvación sea de hecho en él una realidad. Por eso decía San Pablo: «Os suplicamos en nombre de Cristo, deaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5, 20). Esta apropiación de la redención por parte del hombre se ha llamado la redención subjetiva.

Es, sin duda ninguna, en este punto, donde la colaboración humana a la salvación adquiere su mayor relieve. El proceso de apropiación no es exclusivo del hombre, ni tampoco de Dios. Un cierto sinergismo entre el Salvador y el salvado, difícil ciertamente de armonizar, es, sin embargo, un axioma fundamental en la antropología católica. Dios no arroja al hombre con sus dones, ni le impone sus favores. El hombre ha de salir al encuentro de su propia salvación, pero para ello requiere la ayuda de la gracia. Con todo, el corazón humano no es pura pasividad ante el don, como el trigo sediento ante la lluvia, sino avertura positiva hacia el don gratuito de la salvación.

Las palabras, que le sirven a Jesús para iniciar su ministerio apostólico, suponen esta colaboración humana a la redención. «El tiempo se ha cumplido, el Reino de Dios ha llegado, convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1, 15). Jesús en persona es la presencia histórica de la salvación. Su voz es el pregón de Dios, que anuncia la llegada del Salvador. Pero es necesario que esa invitación sea aceptada y acogida. Convertirse supone en el pecador un esfuerzo personal por cambiar su interior para aceptar la buena nueva salvadora.

Magistralmente ha descrito el proceso de la apropiación de la redención por parte del hombre el Concilio de Trento en la sesión sexta sobre la Justificación en los capítulos 5 y 6. El comienzo de la justificación en los adultos está en la gracia de Dios, que, sin mérito alguno de su parte, les llama a la conversión. Movidos y ayudados por esa gracia, a la que secundan, se preparan libremente a la conversión, Dios toca el corazón del hombre con la luz del Espíritu santo

y el hombre pone algo de su parte al aceptar esa inspiración ayudado por la gracia de Dios. Ella es la que les ayuda a poner el acto de fe, a convertirse de sus pecados, fiados de la misericordia de Dios por los méritos de Cristo.

Ni sólo Dios (protestantismo), ni sólo el hombre (pelagianismo), sino los dos en una armonía perfecta, que sólo Dios puede conocer.

No se reduce al proceso de conversión la colaboración humana a la obra de la redención propia. La justificación es un término, y al mismo tiempo un comienzo. En ella se le entrega al pecador el don de su salvación, pero más como una tarea, que como un logro perfecto. Una doble actividad ha de manter el justificado: la vigilancia defensiva, porque lleva un tesoro en vasos de barro (cf. 2 Cor 4, 7) y el cultivo de la semilla que encierra su corazón. Cristo está presente, pero ha de crecer hasta el encuentro definitivo (cf. 1 Pe 1, 23; Gal 4, 19).

Entramos así en el campo del mérito humano. Son abundantes los pasajes del N.T. que directa o indirectamente reflejan la capacidad de merecer inherente al hombre justificado. El juicio de Dios estará de acuerdo con las obras de cada uno (cf. Mt 16, 27; Rom 2, 6; 1 Cor 3, 8; Mt 25, 31 ss.), aunque bien es verdad que la recompensa excede los méritos del hombre (cf. Rom 8, 18), y en definitiva la obra buena es acción del mismo Dios (cf. 1 Cor 3, 6 ss.; Fil 2, 13). De una manera especial la recompensa final es un don totalmente gratuito de Dios.

Trento recogió esta rica tradición apostólica cuando definió que las obras del justificado son a la vez dones de Dios y mérito del hombre (D 842).

Es forzoso en el tema del mérito distinguir entre el mérito «de condigno» y el «de congruo», según que la recompensa sea exigida por motivos de justicia o equidad. El empleo del concepto de mérito aplicado a las relaciones de Dios con el hombre es problemático, porque nunca pueden situarse los dos en el mismo plano, ni puede hablarse de una verdadera exigencia del hombre ante Dios. Sólo a Cristo, por su dignidad de persona divina, se le puede aplicar el concepto de mérito en sentido pleno.

El secreto del mérito humano es la presencia de Cristo en el bautizado. Su condición de caminante, unido por la gracia al Cuerpo Místico de Cristo, potencia sus obras más allá del alcance terreno, siempre y cuando estén encuadradas en el marco de la libertad y de la bondad moral. Juan con la alegoría de la vid (15, 1 ss.) y Pablo invocando la gracia capital de Cristo pusieron las bases y el sentido del mérito (Ef 4, 15).

Así lo entendió el Concilio de Trento en el Decreto de la justificación. La justicia presente en el hombre, por los méritos de Cristo lo hace nueva creatura y lo capacita para merecer con sus buenas obras la recompensa de la vida eterna, siempre y cuando estén ayu-

dadas por la gracia de Cristo (cf. D 809 s.). El amor de Dios hace que su obra en nosotros se convierta en obra nuestra.

Recordemos, por último, que la relación entre obra buena y mérito no es extrínseca, como si de un contrato se tratara. Entre nuestro crecimiento en el gracia y el mérito hay una relación intrínseca, porque la vida eterna es la plenitud de nuestra comunión con el Padre por Cristo en el Espíritu.

Quedaría incompleta esta demarcación teológica para el tema de nuestra semana de estudios marianos, si no completásemos cuanto llevamos expuesto con una consideración acerca de la comunión de los santos.

La redención obrada por Cristo no se redujo a establecer una relación personal e individual del hombre con Dios. La imagen joánica de la vid y la paulina del Cuerpo Místico presentan una concepción de la nueva humanidad verdaderamente comunitaria. Cristo ha unido a sí a todos los redimidos en una íntima comunión con él y con el Padre (cf. LG 7). El Espíritu Santo es en la Trinidad el que crea la verdadera comunión entre el Padre y el Hijo, mediante el amor mutuo. Ese mismo Espíritu es el don central de la redención, que brota del Cristo resucitado. Su presencia inhabitante en el bautizado hace partícipe al hombre de la comunión divina y liga estrechamente entre sí a cuantos le poseen (cf. LG 13).

La «communio sanctorum» es la «res» del sacramento que es la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. Es la vivencia más plena de la solidaridad entre los hombres, de la que el mismo Cristo se hizo partícipe en la Encarnación. Como consecuencia de esta unión todos los fieles tienen parte en los bienes espirituales de los otros, que forman un patrimonio común del cuerpo. «Los miembros del Pueblo de Dios, dice el Vaticano II, son llamados a una comunicación de bienes, y las siguientes palabras del apóstol pueden aplicarse a cada una de las Iglesias: El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios (1 Pe 4. 10)» (LG 13).

Forman parte de este común tesoro los méritos de la cabeza, Cristo, a los que se unen los de todos los miembros. Cada creyente puede repetir con verdad las palabras de Pablo: «completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1, 24). Obras y oraciones forman ese acervo común, que por estar unido a los méritos de Cristo adquieren un valor redentor universal.

Un triple aspecto puede tenerse en cuenta cuando se trata de las obras de los justos. El satisfactorio puede ser aplicado a otros, tanto vivos como difuntos. El sistema compensatorio de las penitencias sacramentales así como las indulgencias no son más que una aplicación concreta de este principio.

El valor meritorio de condigno es personal e intransferible, si no es en el caso de Cristo, cabeza de la humanidad. Otra cosa es

el mérito de congruo del justo que es ciertamente comunicable y probablemente también el del pecador.

Capítulo aparte merece la oración, cuya eficacia ha sido puesta de relieve por los mismos evangelistas (cf. Lc 11, 9; Jn 16, 23).

Esta comunicación activa y pasiva de la «communio sanctorum» se verifica por el hecho mismo de la pertenencia a la Iglesia, sin que sea necesario explicitar la intención de influir o ser influido. La unión con Cristo hace intercomunicables los diversos miembros, que integran su cuerpo. Sin embargo, sería concluir más allá de las premisas afirmar que es inútil la intención explícita de ofrecer o aceptar.

Son iluminadoras las palabras de Mersch: «Esta fuerza católica de expansión, en las obras de los cristianos, no es una añadidura accidental, no requiere una intención explícita, ni una nueva intervención de la gracia. Proviene, en la misma obra, de aquella misma cosa, que hace posible la obra, porque aquella misma cosa, que hace que el miembro viva, hace que viva en la unidad de todos los miembros. Cualquier cosa que hagan, está unida dentro con todos los otros miembros, comunican mediante la raíz, según la magnífica expresión de Sto. Tomás»³.

III.—MARIA EN LA REDENCION SUBJETIVA

La descripción somera, que acabo de presentar, del ámbito de libertad, en que se desarrolla el proceso de la apropiación inicial de la redención (justificación) y su maduración hasta la parusía personal (santificación) permiten descubrir mediaciones diversas al lado de la mediación central de Cristo, subordinadas a ella y de ella dependientes en toda su eficacia, que nada detraen en su valor universal, ni pueden razonablemente ponerse en litigio: palabra, sacramento, Iglesia... son de hecho mediaciones legítimas a través de las cuales se realiza en la historia la salvación.

A María le compete, como miembro de la Iglesia, un puesto en estas mediaciones y como miembro singular un puesto así mismo singular. Dentro de la «communio sanctorum» sus méritos y oraciones, unidos también a los de Cristo, ejercen un influjo vital en todos los miembros del Cuerpo Místico y con ellos en toda la humanidad.

¿Es en este marco —y sólo en él— dónde ha de encuadrarse la influencia maternal de María hacia los hombres? Cuando el Vaticano II afirma que María es nuestra madre en el orden de la gracia (LG 61), ¿afirma esa singularidad de María en la redención al lado de todos los otros miembros del Cuerpo Místico? El mismo Concilio parece identificar la maternidad espiritual de María ejercida mediante los hechos de su vida con la que desarrolla ahora con su intercesión en el cielo. «Esta maternidad de María en la economía

³ E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, II, p. 275.

de la gracia perdura sin cesar desde el momento del asentimiento que prestó fielmente en la Anunciación, y que mantuvo sin vacilar al pie de la cruz hasta la consumación perpetua de todos los elegidos. Pues asunta a los cielos, no ha dejado esta misión salvadora, sino que con su múltiple intercesión continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna. Con su amor materno se cuida de los hermanos de su Hijo, que todavía peregrinan y se hallan en peligros y ansiedad hasta que sean conducidos a la patria bienaventurada» (LG 62).

Es este un punto que convendría aclarar y profundizar. Qué relación existe entre la maternidad de María y la maternidad de la Iglesia por la «communio sanctorum». Una comparación aclara la pregunta. Todo el pueblo de Dios participa del sacerdocio de Cristo, pero una diferencia esencial —no meramente gradual— separa el sacerdocio ministerial del común. Todos en la «communio sanctorum» ejercen cierta maternidad respecto de los otros. ¿Qué diferencia existe entre esta maternidad de los miembros y la de María? ¿Gradual?, ¿esencial? María, ¿es madre en..., entre... o madre de...? La primera expresión sitúa a María en el común de los miembros e indica que su maternidad es la más perfecta, la mejor realizada. La segunda «madre de» parece ir más allá. ¿En qué esta es «más allá»?

En otro lugar afirma el Concilio con palabras de San Agustín que (María) «es verdadera madre de los miembros (de Cristo)... por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles, que son miembros de aquella cabeza» (LG 53). También en este punto sería necesario investigar la naturaleza de la colaboración de María al nacimiento de los fieles en la Iglesia. El Cuerpo Místico nace en el bautismo, cuya eficacia, como la de cualquier sacramento, se debe a la presencia mística del misterio pascual. Es el Espíritu el que unido a la madre Iglesia, engendra a los hombres a la nueva vida. ¿Qué eficiencia le cabe a María en la celebración bautismal? ¿Cómo coopera a ese nacimiento?

Cabe, cuando se trata de adultos, descubrir cierta acción de María, mediante sus súplicas, en el proceso conversional. Pero, aun en este mismo punto conviene no obnubilar la acción del Espíritu Santo con la figura de María. Trento, como ya he indicado, atribuye las gracias que mueven a la conversión al Espíritu santo.

El tema del Espíritu santo presenta un nuevo problema a la Mariología católica. Se nos achaca desde algunos sectores protestantes, que atribuimos a María lo que es propio del Espíritu Santo, que lo hacemos ocupar su lugar, cuando le llamamos consoladora, abogada, defensora de los fieles ante Cristo, juez, cuando decimos que gracias a su maternidad no estamos huérfanos, que nos revela a Jesús, que lo forma de nosotros... Títulos y acciones que son propios del Espíritu Santo.

En su obra «El Espíritu Santo» comenta el P. Congar: «No nos extrañemos si leemos en Elsie Gibson: «Cuando comencé a estudiar la teología católica, encontraba a María cada vez que esperaba en-

contrar un tratado sobre el Espíritu Santo: se atribuye a María lo que, únicamente nosotros (protestantes) consideramos como la acción propia del Espíritu Santo». Efectivamente, ¿cómo no reaccionar de esta manera al leer este texto de San Bernardino de Siena, tomado en parte por León XIII, que escribía poco después una bella encíclica sobre el Espíritu Santo: «Toda gracia que es comunicada en este mundo llega por un triple movimiento. Porque es dispensada según un orden perfectísimo: Dios en Cristo, Cristo en la Virgen, la Virgen en nosotros». Bernardino añade que María dispone «de una determinada jurisdicción o autoridad sobre toda procesión temporal del Espíritu Santo, hasta tal punto que ninguna creatura ha recibido de Dios gracia alguna de virtud sino en razón de una dispensación de la Virgen María misma». Evidentemente, esto es inaceptable»⁴.

La cita es ampliamente iluminadora. Al lado de las acusaciones contra «la» o «cierta» visión de María entre los católicos en su colaboración actual a la redención subjetiva, aparecen dos concepciones antagónicas del influjo maternal de María. La de San Bernardino traza una clara diferencia entre María y el resto de los fieles en la «communio sanctorum». De ningún otro santo puede predicarse lo que se pregona de María. Pero a Congar le parece claramente inaceptable. Esta doble visión confirma la urgencia de aclaración al problema que más arriba he dejado planteado.

Ya el Vaticano II advirtió, que era necesario evitar toda exageración maximalista o minimalista (LG 67). La acción del Espíritu a lo largo y ancho de la redención subjetiva es incuestionable. Su redescubrimiento en la espiritualidad eclesial moderna ha creado problemas, ciertamente de lenguaje, tal vez de contenido teológico, a la Mariología católica. Los numerosos estudios de la relación Espíritu Santo y María intentan despejar toda apariencia de oposición. Tal vez sea necesario proseguir en el empeño. Pablo VI advertía en la *Marialis cultus* «que muchos textos de la piedad moderna no reflejan suficientemente toda la doctrina acerca del Espíritu Santo», y exhorta a teólogos y pastores a clarificar la acción del Espíritu en la historia de la salvación con lo que aparecerá «la misteriosa relación existente entre el Espíritu de Dios y la Virgen de Nazaret, así como la acción sobre la Iglesia» (MC 27).

La teología de María, como madre de la reconciliación, ha de contar con la teología del Espíritu «vivificante y santificador», que a la muerte de Cristo toma el relevo, para llevar a cabo la aplicación de la redención ya realizada en el misterio pascual. Su relación directa e inmediata con el hombre ha de quedar siempre a salvo y no ha de ser suplantada, ni condicionada, por ninguna otra mediación.

Es probable que ciertas expresiones de la devoción mariana, en

4 Y. Congar, *El Espíritu santo* (Herder, Barcelona 1983) p. 192 s.

contradicción al menos aparente con la acción del Espíritu en la santificación del mundo, hayan de ser retocadas o suprimidas en aras de un sano ecumenismo y una recta formación del pueblo cristiano.

IV.—CONCLUSION

He llegado ya al final del camino. No era mi cometido resolver problemas, sino recordar puntos fundamentales en la teología de la redención y colaboración humana con referencia a María, que nos ayudaran a desarrollar el tema propuesto: «María, madre de la reconciliación».

Soy consciente de que no he dejado despejado el camino, sino que hasta me he atrevido a poner en él, no trampas engañosas, sino obstáculos, que surgían al hilo del discurso, si se tiene el oído atento a las críticas, más o menos fundadas, de ciertos sectores cristianos. Creo que también se me confiaba esa labor.

La solución de los problemas pendientes aparecerá, sin duda, en las ponencias y discusiones de la semana. Hubiera sido una intromisión, injustificada por mi parte, adentrarme en ese campo, que otros, no lo dudo, lo roturarán con acierto.

La colaboración de María a la salvación en la Biblia

Por Gonzalo Aranda Pérez