

Jesucristo, Único Mediador: Fundamento para una mariología de la mediación

Miguel Brugarolas Brufau
Universidad de Navarra

1. INTRODUCCIÓN

La asociación de Santa María al misterio de Cristo es la clave fundamental de la mariología en todos sus aspectos. Con la encarnación del Hijo de Dios el misterio del *Emmanuel* –Dios con nosotros– ha quedado indisolublemente unido a la verdad de la maternidad divina de Santa María. La fe en Jesucristo incluye la admirable confesión de que Dios *tiene una Madre*¹. El Concilio de Éfeso lo puso de relieve con toda claridad al afirmar el título *Theotokos*². Como es lógico, para Santa María esta maternidad no puede ser sino la razón más honda de su existencia y de su misión en el plan divino de salvación. Por eso la asociación de la Virgen a Cristo aparece siempre radicada en el misterio de su maternidad divina, que es la perspectiva fundamental de la mariología.

De aquí que la cooperación de Santa María a la obra salvadora de su Hijo, haya sido caracterizada también de modo eminente como una asociación *materna* a la obra de la salvación³. Sin embargo, cuando la mariología ha querido explicar esta singular colaboración de María a la redención

¹ J. H. NEWMAN, *Discursos sobre la fe*, Madrid 1981, 335-336.

² Cf. *Concilio de Éfeso* (431), *DH* 250-264; cf. L. F. Mateo-Seco, «La maternidad divina de María. La lección de Éfeso», *Estudios Marianos* 64 (1998) 269-291.

³ Así lo explica Juan Pablo II en los conocidos párrafos de la Encíclica *Redemptoris Mater* dedicados a la “mediación materna” de la Virgen María. He aquí una afirmación elocuente: «La maternidad de María, impregnada profundamente por la actividad sponsal de “esclava del Señor”, constituye ya la dimensión primera y fundamental de aquella mediación que la Iglesia confiesa y proclama respecto a ella» (*RM*, n. 38).

se han suscitado vivos debates, causados en parte por la ambigüedad de los términos empleados, por el distinto contenido teológico que les atribuyen unos autores y otros, y en último término, por la multitud de cuestiones teológicas que están implicadas en los conceptos de redención y mediación. De hecho, las discusiones mariológicas han adquirido aún mayor complejidad cuando se ha tratado de definir el modo como se pueden aplicar a María los títulos de Corredentora, Mediadora y Abogada.

Este artículo no pretende tratar directamente de la cuestión de la corredención o mediación mariana. Este tema ha sido objeto de numerosos estudios serios, a los que nos remitimos⁴, y posee un calado y unas dimensiones históricas y teológicas imposibles de abarcar en unas pocas páginas. El objetivo de este estudio es más concreto y modesto. Busca ofrecer una breve reflexión en sintonía con el camino marcado por la *Declaración* de Czestochowa, emitida por la Comisión para el estudio de la definición de los títulos marianos de “Mediadora”, “Corredentora” y “Abogada”, creada por la *Pontificia Academia Mariana Internacional* durante el XII Congreso Mariológico Internacional de 1996. Esta *Declaración* señaló que es necesaria una mayor profundización en el contenido teológico que los títulos marianos de corredentora y mediadora entrañan, especialmente desde una renovada perspectiva trinitaria, eclesiológica y antropológica⁵. A ello pretenden contribuir estas páginas. En concreto, mediante el estudio de algunas cuestiones relativas a la mediación de Cristo, vista desde la economía trinitaria de la salvación, y a partir de las nociones de comunión y participación en Cristo, busca arrojar algo de luz que quizás sirva para ahondar en la comprensión de la singular asociación de Santa María al plan divino de salvación.

En primer lugar esbozaremos algunos de los rasgos que la cristología contemporánea subraya acerca del Mediador. Con ello –y siguiendo las enseñanzas bíblicas y patrísticas sobre la mediación– pondremos de relieve dos aspectos esenciales e inseparables: la inmediatez de Dios en Jesucristo y la absoluta unicidad del Mediador. En segundo lugar, contemplaremos la mediación de Cristo desde la perspectiva trinitaria de las misiones divinas y teniendo en cuenta también la dimensión antropológica de la salvación,

⁴ Baste recordar, por ejemplo, los números de *Estudios Marianos* dedicados a esta cuestión: *Estudios Marianos* 2 (1943); *Estudios Marianos* 19 (1958); *Estudios Marianos* 39 (1985) y *Estudios Marianos* 70 (2004) y la abundantísima bibliografía que en sus artículos se aduce. En todo caso, para una síntesis de la discusión teológica sobre esta cuestión a lo largo del siglo XX, cf. J. L. BASTERO, «La mediación materna de María», *Scripta Theologica* 32 (2000) 135-159.

⁵ Cf. «Dichiarazione della Commissione teologica del Congresso di Czestochowa», *L'Osservatore Romano*, 04.06.1997, 10.

vista como la comunión con Dios en Cristo por el Espíritu Santo. A partir de aquí, nos adentraremos finalmente en la consideración de la singular asociación de María a la redención realizada por Cristo. Desde la estructura trinitaria del dinamismo de la salvación –la Trinidad introduce al hombre en la comunión de las Tres divinas Personas– procuraremos describir la incorporación de María a este dinamismo de salvación desde las nociones de participación sobrenatural y comunión relacional.

2. LA TEOLOGÍA DEL MEDIADOR: UN CAMINO ABIERTO

El título cristológico de Mediador no tiene en sus raíces bíblicas y en su presencia en la tradición teológica un lugar especialmente preponderante sobre otros conceptos cristológicos claves; sin embargo, en las últimas décadas la actualidad e importancia de la cristología del Mediador se ha puesto de relieve en numerosas ocasiones⁶. El interés por el concepto de Mediador –y la función mediadora que lleva indisolublemente unida– ha estado motivado quizás especialmente por la conveniencia de una reflexión unitaria sobre la cristología y la soteriología y, quizás, sobre todo, por la necesidad de dar desde la fe en Cristo una respuesta adecuada a los planteamientos típicamente polarizados y dialécticos propios de la razón moderna⁷.

Por un lado, en la figura del Mediador la cristología y la soteriología quedan unidas de tal modo que la salvación cristiana aparece radicada en el mismo ser Dios-hombre de Jesucristo del que se sigue su obrar salvador: desde el Mediador se comprende que la salvación es la razón de la encarnación –la *pro-existencia* de Cristo, el *pro nobis* de la encarnación– y que la encarnación es ya la realización de la salvación, pues el núcleo de la salvación consiste en que Cristo es *ex Patre* por naturaleza, es decir, en Él habita la plenitud de la divinidad corporalmente (cf. *Col 2,9*).

Por otro lado, la cristología del Mediador expresa quizás de un modo especialmente oportuno la relación que existe entre la cristología y la antropología, entre la revelación divina realizada en Jesucristo y el senti-

⁶ Puede verse, por ejemplo, la importante obra de B. Sesboué sobre el Mediador, publicada en dos volúmenes: B. SESBOUÉ, *Jesucristo, el Único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Vol. I-II, Salamanca 1990; o los más recientes estudios de C. IZQUIERDO, «El Mediador, una clave para la teología», *Scripta Theologica* 49 (2017) 351-370; ID., *El Mediador, Cristo Jesús*, Madrid 2017.

⁷ Cf. C. IZQUIERDO, *El Mediador, Cristo Jesús*, Madrid 2017, 3-28. Un ejemplo de esta necesaria respuesta cristológica lo encontramos en la carta *Placuit Deo* (01.03.18) con la que la Congregación de la Doctrina de la Fe sale al paso de las posturas soteriológicas deficientes que define como neo-gnosticismo y neo-pelagianismo.

do de la existencia humana⁸. En efecto, en la cuestión de la mediación de Cristo se aúnan los dos interrogantes esenciales de toda reflexión cristológica: quién es Jesucristo en sí mismo y quien es Jesucristo para mí; o, por decirlo de otro modo, se aúnan la pregunta por el ser de Cristo y por su misión⁹. Estos dos interrogantes están presentes de modo inseparable en la reflexión creyente sobre Jesucristo y, sin embargo, en ocasiones el quehacer teológico los ha abordado desde planteamientos excesivamente unilaterales. Por ejemplo, no ha sido infrecuente que la manualística, amplificando las discusiones escolásticas sobre el ser de Cristo, diera lugar a explicaciones abstractas de la cristología alejadas de su hondo sentido histórico-salvífico y antropológico. Por otro lado, también en sentido opuesto se han dado exageraciones; es el caso, por ejemplo, de los intentos de acercarse a Jesucristo desde una perspectiva puramente subjetiva, como si lo único relevante fuera lo que Cristo representa para el individuo concreto y, más aún, como si este sentido cristológico fuera completamente ajeno a la verdad de lo que Cristo es en sí mismo¹⁰. En definitiva se trata de acercamientos cristológicos que al separar la ontología y la historia representan de un modo u otro figuras deficientes de Cristo. Por esta razón, estudiar la cristología desde la perspectiva del Mediador y desde el ejercicio de su mediación permite mostrar de un modo especialmente acabado la relación que se da entre la contemplación teológica del misterio de Cristo y la búsqueda humana del propio sentido de la existencia.

3. LA INMEDIATEZ DE DIOS EN JESUCRISTO

La noción de mediación y el título cristológico de Mediador ocupan explícitamente —en palabras de J. Ratzinger— en la cristología del Nuevo Testamento un lugar secundario¹¹. En efecto, el concepto de mediación pertenece más propiamente al desarrollo teológico que al anuncio kerigmático del misterio de Cristo en el que las afirmaciones cristológicas giran en torno al señorío de Cristo, a su filiación divina y al misterio central de su resurrección. Esta

⁸ Cf. C. IZQUIERDO, «“Mediatoris Sacramentum”: Cristo mediador en San Agustín», *Scripta Theologica* 39 (2007) 736-738.

⁹ Así lo ha subrayado en diversos momentos Bernard Sesboüé: Cf. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, París 1982, 209-225; 318-320; Id., *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I: Problemática y relectura doctrinal*, Salamanca 1993, 99-125.

¹⁰ En Lutero, por ejemplo, se da de modo paradigmática esta separación cuando sostiene que no importa lo que Cristo *es en sí mismo*, sino *lo que es para mí*. Cf. M. LUTERO, *Carta del 30 de abril de 1525* (ed. WA XVI, 217-218).

¹¹ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, 325.

escasez de testimonios escriturísticos sobre el Mediador –el término *mesites* aparece seis veces en el Nuevo Testamento y todas ellas en el *corpus paulino* y en *Hebreos*– exige que la cristología de la mediación deba ir más allá del material filológico para ahondar en los diversos aspectos de la mediación de Cristo¹². Es decir, la enseñanza neotestamentaria sobre la mediación de Cristo no puede reducirse al uso del término *mesites*, sino que se muestra en toda su amplitud cuando se tienen en cuenta los pasajes en los que se presenta a Cristo como *lugar* de la reconciliación de los hombres con Dios (cf. p. e. *Rm* 5,11; 10,11; *Col* 1,20). De hecho, la teología paulina de la incorporación a Cristo expresada de modo condensado en la profusa fórmula *in Christo* es un desarrollo consecuente de la comprensión de la Persona de Jesucristo como misterio de mediación salvífica¹³. Son importantes también los textos en los que se habla de Cristo como el primogénito entre muchos hermanos (cf. *Rm* 8,29), o como aquel en quien Dios recapitula todo lo que hay en el cielo y en la tierra (cf. *Ef* 1,19). En este sentido, se ha de prestar atención también a los textos en los que se habla, por ejemplo, de la finalidad de la obra de Cristo como una obra realizada “por nosotros”, “para nuestra salvación”; o de las imágenes de Cristo como “camino”, “vid”, etc.

Todo ello habla de modo explícito de la mediación ejercida por Cristo, aunque de hecho no se emplee el término mediador. Por eso puede decirse que «el concepto de mediación en Cristo depende en último término de su carácter divino-humano y por tanto todo lo que en el Nuevo Testamento hace referencia a la condición divino-humana de Jesús habla de su mediación»¹⁴. No obstante, fijarnos aunque sea brevemente en los textos en los que se trata explícitamente de la mediación –*1 Tim* 2,5, la Carta a los *Hebreos* y *Gal* 3,19¹⁵– nos servirá para poner de relieve un aspecto esencial de Cristo Mediador: la inmediatez de su mediación¹⁶.

En un contexto claramente soteriológico la *Primera Carta a Timoteo* afirma: «Porque uno solo es Dios y uno solo también el mediador entre

¹² Cf. C. IZQUIERDO, *El Mediador, Cristo Jesús*, Madrid 2017, 36-37.

¹³ Cf. H. SCHLIER, *Fundamentos de una teología paulina*, Madrid 2016, 159-162; J. D. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Gran Rapids 1998, 390-412; A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Freiburg 1956, 26-70.

¹⁴ E. GONZÁLEZ, «Cristo como mediador (μεσίτης) en el NT», *Scripta Theologica* 49 (2017) 280.

¹⁵ Para un análisis exegético sobre estos textos bíblicos: E. GONZÁLEZ, «Cristo como mediador (μεσίτης) en el NT», *Scripta Theologica* 49 (2017) 279-299.

¹⁶ En este sentido, conviene apuntar ya que la mediación de Cristo es una mediación perfecta y única porque es *la mediación más inmediata posible*. Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los Principios Teológicos*, Barcelona 1985, 328.

Dios y los hombres: Jesucristo hombre, que se entregó a sí mismo en rención por todos» (1 *Tim* 2,5-6). Se trata de un breve texto, que constituye una especie de himno litúrgico o fórmula de fe¹⁷ y que se refiere a Cristo como mediador en su ser y en su acción.

En primer lugar, se ha de subrayar que el carácter universal y único de la mediación de Cristo procede de su ser verdadero Dios. «No hay más que un solo mediador, lo mismo que no hay más que un solo Señor y un solo Hijo»¹⁸. La unicidad y universalidad de la mediación de Cristo deriva de su identidad, en cuanto que Jesucristo es uno con Dios, es Dios mismo. Es decir, Cristo es el único mediador porque él mismo no es otro distinto de Dios y por eso en él la relación del hombre con Dios es inmediata.

En segundo lugar, si bien es cierto que Cristo es el Mediador por ser Dios, él es mediador en cuanto hombre, es decir, en y por su humanidad. Esto aparece subrayado con todo rigor en el texto que estamos comentando: el Mediador es «Jesucristo hombre» (1 *Tim* 2,5). En efecto, precisamente en virtud de la encarnación «Cristo está a la vez del lado de Dios y del lado de los hombres; en su persona se encuentran el fundamento y la condición de posibilidad de toda mediación entre Dios y los hombres»¹⁹.

Se comprende así como la realidad decisiva a la que apunta la noción de mediación y mediador es la unión de lo divino y lo humano en Cristo. Así se ve, por ejemplo, en textos paralelos que son mucho más abundantes: «Para nosotros, sin embargo, no hay más que un solo Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y nosotros también por él» (1 *Cor* 8,6).

En cuanto a la *Carta a los Hebreos*, el autor presenta a Cristo como «el mediador de una alianza nueva» entre Dios y los hombres (*Heb* 9,15; 12,24) en claro paralelismo con la figura de Moisés. Cristo es el Mediador de una «alianza mejor», que está «fundada sobre promesas mejores» (*Heb* 8, 6). La alianza establecida en Cristo puede lograr la verdadera intimidad con Dios, de la que la antigua alianza —y con ella el sacerdocio antiguo— era incapaz.

¹⁷ Cf. J. JEREMIAS, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD 9, Göttingen 1981, 14; C. Marchesselli-Casale, *Le Lettere Pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito*, Bologna 1995, 162.

¹⁸ B. SESBOUÉ, *Jesucristo, el único mediador*, vol. 1, Salamanca 1990, 100.

¹⁹ *Ibid.*

«El papel propio del mediador es no solamente hacer posible una alianza, sino realizarla»²⁰. Es iniciativa de Dios y respuesta del hombre. Y esto acontece de modo perfecto y único en Cristo: él nos concede el don divino y gratuito de la alianza y él intercede en favor nuestro ante Dios (cf. *Heb* 7,25) abriéndonos así el acceso a Dios.

El núcleo de la enseñanza de la *Carta a los Hebreos* en el que se sitúa la confesión de Cristo Mediador es el sacerdocio de Cristo. En efecto, la *mediación* es lo propio del sacerdocio²¹. De hecho, la explicación que hace *Hebreos* del nuevo sacerdocio y de la nueva alianza es lo que permite entender en su justa medida el título de Cristo Mediador con unos contenidos precisos que van más allá del los diversos sentidos que pueden darse al término griego *mesites*. Este tema y la noción de mediación que de él se desprende ha sido estudiado hondamente por Albert Vanhoye²². Se trata de cuestiones bien conocidas sobre las que aquí no podemos más que apuntar algunos rasgos especialmente significativos.

La noción de mediación que emplea la *Carta a los Hebreos* posee un contenido nuevo y bien distinto del concepto común de mediador, entendido como intermediario, tal como sugiere el término griego, como representante de un grupo en orden a un encuentro bilateral. La alianza es un don inmediato de Dios y no el término de una negociación llevada a cabo por un mediador. Es en Cristo mismo en quien se realiza la alianza, y esto es verdaderamente importante, pues se trata de una alianza de la que Jesucristo no es una figura ni extrínseca ni pasiva. La alianza se da en él y por él. Por esta razón se da en él la doble relación necesaria para el ejercicio de una verdadera mediación: por su relación con Dios, Cristo es digno de fe; y por su relación con nosotros, comparte nuestra debilidad y es misericordioso con sus hermanos (cf. *Heb* 2,17). Se trata, pues, de una mediación que resulta explícita en el sacrificio de Cristo: Jesucristo ha sido constituido mediador de la nueva alianza por la oblación que ha hecho de sí mismo. «La alianza –comenta A. Vanhoye– no ha sido establecida simplemente *por* él. Ha sido realizada *en* él, porque es *en* él en quien se ha realizado la perfecta unión entre la humanidad y Dios»²³. Esta unión que en Cristo se da desde

²⁰ *Ibid.*, 101.

²¹ Cf. A. VANHOYE, *La Lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une Nouvelle Alliance*, Paris 2002, 265.

²² Cf. A. VANHOYE, *La Lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une Nouvelle Alliance*, Paris 2002; Id., *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980; Id., *Situation du Christ, Hébreux 1-2*, Paris 1969.

²³ A. VANHOYE, *La Lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une Nouvelle Alliance*, Paris 2002, 267.

la encarnación alcanza su plenitud con el sacrificio pascual en el que Cristo conduce a la perfección definitiva –la perfección de la gloria– su relación con Dios y su relación con todos los hombres.

En cuanto al pasaje de *Gálatas* –«la ley fue promulgada por medio de ángeles con intervención de un mediador. Ahora bien, donde actúa uno solo no cabe mediador, y Dios es uno solo» (*Gal* 3,19-20)– lo primero que se ha de subrayar es la contraposición que se hace de mediación e inmediatez. En el texto se critican las mediaciones –la de los ángeles y la de Moisés en la promulgación de la Ley²⁴– que al funcionar como “intermediarios” a la vez que acercan los dos extremos –Dios y el pueblo de Israel–, implican siempre una distancia, una separación insalvable. Por el contrario en Cristo, Dios se revela como uno solo y un solo Cristo en el que tenemos acceso a Dios mismo, de modo inmediato. Por esta razón, el significado negativo que el mediador tiene en *Gálatas* contribuye precisamente a subrayar la importancia de la mediación de Cristo, que es una mediación en la que se da una auténtica inmediatez y que, por tanto, es distinta de toda otra mediación. En Cristo no se da una intermediación, sino la unión efectiva de Dios y los hombres.

En definitiva se puede afirmar que de modos diversos y con matices distintos los textos de 1 *Tim* 2, 5-6, de *Heb* 8,6; 9,14 y 12,24 e indirectamente de *Gal* 3,19-20 convergen en la afirmación fundamental de la unión de lo divino y lo humano en Cristo como elemento clave de su mediación. Jesucristo es el único mediador y su mediación es perfecta «porque él mismo es la inmediatez» de Dios²⁵.

4. LA IMPOSIBILIDAD DE UN INTERMEDIARIO Y LA UNICIDAD DEL MEDIADOR

Al hilo de las enseñanzas bíblicas y con una fuerte impronta espiritual la teología patristica se caracteriza por una honda comprensión soteriológica del misterio de Cristo. Desde la primitiva teología de los misterios de Cristo, realizada especialmente al hilo de los símbolos de la fe y de la liturgia,

²⁴ Sobre la interpretación de “mediador” en *Gal* 3,19 se ha escrito mucho. Puede verse, por ejemplo, M. BACHMANN, «Investigations on the Mediator: *Gal* 3:20 and the Character of Mosaic Law» en ID., *Anti-Judaism in Galatians. Exegetical Studies on a Polemical Letter and on Paul's Theology*, Grand Rapids 2008, 60-61; C. SPICQ, «Médiation. Dans le Nouveau Testament», in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, V, col. 1036-1045; A. VANHOYE, «Un médiateur des anges en *Ga* 3,19-20», *Biblica* 59 (1978) 403-411; A. OEPKE, «Μεσίτης», en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, 128-149. Para una síntesis de las interpretaciones más relevantes: D.J. MOOD, *Galatians*, BECNT, Grand Rapids 2013, 235-237; C. IZQUIERDO, *El Mediador, Cristo Jesús*, Madrid 2017, 37-41.

²⁵ Cf. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 2005, 328.

los Padres destacan la intrínseca eficacia salvadora de la vida de Cristo y explican la razón de su eficacia por la unión de lo divino y lo humano en Jesucristo²⁶. Precisamente por esta unión se da en Cristo la inmediatez de la presencia de Dios, una presencia que es ya de suyo salvadora. De modo semejante, los desarrollos de la recapitulación en Cristo como nuevo Adán por parte de Ireneo de Lyon y su comprensión de la encarnación y la resurrección desde la óptica del *admirable intercambio* apuntan firmemente en esta dirección²⁷. Ireneo ilumina la cristología desde la soteriología: Cristo debía ser hombre verdadero pues recapitula en sí al primer Adán; el Mediador debía ser al mismo tiempo Dios y hombre.

Posteriormente, con Clemente de Alejandría y Orígenes la cristología adquiere, respecto de Justino e Ireneo, unos rasgos nuevos, entre los que destaca la doctrina de la mediación del *Logos*²⁸. Dentro de la perspectiva histórico-salvífica propia del judeocristianismo, Orígenes descubre en la mediación del *Logos* un modo de explicar la relación del Uno y lo múltiple: el paso del Uno a la pluralidad exige un mediador que pertenezca a los dos ámbitos y este es el *Logos*. Él es respecto del Padre, sabiduría y conocimiento del Padre²⁹; y en relación a la creación es palabra y comunicación al mundo de lo que contempla en el Padre³⁰. Esta comunicación del *Logos* se da en la creación y en la historia de la salvación. En la creación el *Logos* une

²⁶ La primera teología de los misterios de Cristo es una explicación bíblica y litúrgica del contenido de las primitivas fórmulas de fe cristológicas. Cf. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétienne*, Paris 1948, 30-34. Se trata de una teología que subraya el insoslayable valor de la realidad humana de la vida de Cristo —de su existencia histórica concreta—, en cuanto que es la vida y el actuar humano del Hijo de Dios. Algunos ejemplos de esta primitiva cristología pueden encontrarse en: IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los esmiornitas* 1 (FP 1, 171-172); Id., *Carta a los tralianos* 9 (FP 1, 144-145); MELITÓN DE SARDES, *Acercía de la Pascua* 70 (ed. J. IBÁÑEZ — F. MENDOZA, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua*, Pamplona 1975, 185).

²⁷ Entre los textos cristológicos de Ireneo pueden destacarse: Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* III 18,7 (SC 211, 364-366); *Adversus Haereses* V 17,1 (SC 153, 220-224); *Epideixis* 31-33 (FP 2, 118-128). Para una síntesis de la cristología ireneana cf. B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca 1993, 95-100; A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca 1997, 239-242.

²⁸ La teología del *Logos* en los apologistas y, en concreto, en Justino es sobre todo una doctrina soteriológica que sitúa la *palabra*, como discurso de Dios y principio universal de la revelación. En Orígenes, en cambio, el acento recae especialmente en el Verbo en cuanto principio de la creación y mediador en la relación de Dios y el mundo. Cf. B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, 77-80; 129-133; H. CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

²⁹ Cf. ORÍGENES, *Sobre los principios* I 2,2 (FP 27, 168-170).

³⁰ Cf. *Ibid.*, I 2,2 (FP 27, 172-174).

a Dios y al mundo³¹; y en la historia de la salvación se da el encuentro del *Logos* con los hombres, primero en la Escritura y llegada la plenitud de los tiempos en la carne³². Así es como se hace posible el ascenso del hombre a Dios gracias a la conformidad con el *Logos*³³.

Estas cuestiones alcanzan en el siglo IV una importancia clave, en un momento en el que la soteriología cristiana se enfrenta al grave peligro de visiones racionalistas que la desvirtúan. Tanto el subordinacionismo arriano como Apolinar, aunque por caminos diversos, explican la salvación por la vía de establecer una especie de *continuum* entre Dios y el hombre. El arrianismo, por un lado, subordina al *Logos* haciendo de él una criatura. Su especial dignidad radicaría en haber sido creado directamente por Dios y en que todo lo demás ha sido creado por él. Por otro lado, Apolinar inserta la humanidad de Cristo en la eternidad de Dios a partir de una peculiar interpretación del «hombre del cielo» de 1 *Cor* 15, 47-48. Así lo entiende Gregorio Nacianceno, cuando le acusa de afirmar que la naturaleza humana no fue asumida por Cristo en la encarnación sino que estaba en el Hijo desde el principio³⁴, y Gregorio de Nisa, cuando rechaza la enseñanza apolinarista según la cual Cristo sería un *hombre divino* que existiría en la eternidad de Dios desde siempre³⁵.

Ambas doctrinas, la del arrianismo y la de Apolinar, conducen a una soteriología deficiente. Por un lado, el *Logos* arriano no podría ser realmente salvador porque no sería Dios verdadero y la soteriología de Eunomio quedaría inmersa en un planteamiento helenizante de la mediación entendida como degradación en el ser. Por otro lado, el Cristo de Apolinar constituiría una «realidad intemporal»³⁶, por lo que la salvación se lograría de modo inexplicable por la imitación de un Cristo radicalmente distinto del hombre mismo³⁷. La salvación, más que una auténtica redención de la naturaleza humana, se realizaría por una especie de adopción del hombre pasiva y extrínseca. En el fondo, este modo de pensar el misterio de Cristo resulta bastante cercano a los parámetros filosóficos de la época tardoantigua: al demiur-

³¹ Cf. *Ibid.*, I 2,9 (FP 27, 190-194).

³² Cf. *Ibid.*, I 2,8 (FP 27, 188-190).

³³ Cf. M. HARL, *Origène et la foction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, 228-242.

³⁴ Cf. GREGORIO DE NACIANZO, *Epist* 202 (SC 208, 90).

³⁵ Cf. GREGORIO DE NISA, *Antirrbeticus Adversus Apollinarium* (GNO III/1, 134-137).

³⁶ R. A. GREER, «The Man from Heaven: Paul's Last Adam and Apollinarius's Christ», en W. S. BABCOCK (ed), *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas 1990, 171.

³⁷ Cf. B. DALEY, «'Heavenly Man' and 'Eternal Christ': Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Saviour», *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002) 478.

go platónico o a la explicación del *logos* del universo propia del estoicismo. Aunque la problemática se plantea en términos cristológicos, el tema que está en el fondo es la relación de Dios y los seres. El arrianismo y el apolinarismo oscurecen y confunden la eternidad de Dios y la temporalidad de las criaturas, la perfección absoluta de Dios y la contingencia del hombre. En último término, mediante la subordinación del *Logos* a través de un sistema ontológico de degradación en el ser, o mediante la inserción en Dios de una humanidad divina, estas doctrinas confunden la *theologia* y la *oikonomia*, el ser de Dios en sí mismo y su actuación *ad extra* en la creación y en la salvación.

Aunque pueda parecer que esto nos aleja del tema que nos ocupa, en realidad, la distinción entre *theologia* y *oikonomia* constituye un elemento necesario para comprender adecuadamente la mediación de Cristo. Así se ve en las enseñanzas de los Padres Capadocios que, al establecer con toda claridad la distinción entre lo creado y lo increado, no dejan espacio a ninguna especie de ser intermedio, por lo que la doctrina de la mediación solo puede ser comprendida como una unión inmediata de lo distinto: de Dios y del hombre. Lo que es increado y lo que es creado en Cristo permanece unido, pero sin confusión y sin mezcla. La unión de las naturalezas en Cristo no puede entenderse como una *síntesis* entre ellas, que diera lugar a un *tertium quid* intermedio y compuesto —un *anthropotheos*—, que no sería ni verdadero Dios ni verdadero hombre³⁸. Este rechazo de un “intermediario” (*meson*) constituye en realidad un presupuesto de la teología del Mediador (*mesites*) que está ya bien desarrollada: el *Logos* encarnado es verdadero Dios y verdadero hombre, porque ha asumido una humanidad, no por una exigencia de su naturaleza, sino por la libre disposición de su amor al hombre, por su *philanthropia*³⁹. En definitiva, el Verbo Encarnado no es mediador porque sea ontológicamente equidistante a Dios y al hombre, como afirmaba Eunomio, o porque sea un hombre divino, como sostenía Apolinar; sino que es mediador porque él es al mismo tiempo consustancial al Padre en la divinidad y consustancial⁴⁰ al hombre en la humanidad⁴¹.

³⁸ Cf. J.-R. BOUCHET, «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Grégoire de Nysse», *Revue Thomiste* 68 (1968) 540.

³⁹ D. L. BALÁS, *Μετουσία Θεου. Man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nysse*, Rome 1966, 52.

⁴⁰ Cf. GREGORIO DE NISA, *In Canticum canticorum* IV (GNO VI, 116,17-117,1): Gregorio comentando *Ct* 2, 3 («Como manzano entre árboles silvestres, así e mi amado entre los jóvenes») dice: El Verbo —manzano— «siendo de madera, es consustancial (ὁμοούσιος) a la naturaleza humana, igual a nosotros en todo excepto en el pecado (*Heb* 4,14)».

⁴¹ Cf. GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* I 297-298 (GNO I, 114,5-19).

Los términos de mediador y mediación no adquieren un relieve determinante en los desarrollos alejandrinos de la *teología del Logos* y, sin embargo, la doctrina de la mediación sí que constituye un elemento esencial. Podría decirse que la mediación no es un tema concreto de la cristología de estos autores, sino una *perspectiva* desde la que contemplan el misterio de Cristo en su totalidad como punto de encuentro del hombre y el mundo con Dios. Para Gregorio de Nisa, por ejemplo, Cristo no es solo el *arché* y el *telos* de la creación y de la historia, sino que aparece como el punto de unión de dos abismos, lo humano y lo divino, el tiempo y la eternidad. En el Mediador brillan de modo inefable la perfecta filiación a Dios y el profundo sentido interior de la vida humana y de todo lo creado⁴².

No obstante, la teología alejandrina de la mediación del *Logos* correría el riesgo de no prestar suficiente atención al lugar correspondiente a la humanidad de Cristo en su función mediadora. Precisamente sobre este punto incide la distinción fundamental entre *theologia* y *oikonomia* a la que ya nos hemos referido y que constituye un tema fundamental en el pensamiento de Gregorio de Nisa⁴³. Esta distinción fue determinante en el siglo IV para superar el subordinacionismo que llevaban consigo las interpretaciones arrianas de la teología del *Logos* y fue también determinante para la comprensión de la encarnación del Verbo. La distinción de los dos planos, el eterno e inmanente y el temporal y económico, jugó un papel esencial en la comprensión de la unidad y la distinción de lo humano y lo divino en Cristo. De hecho, fue a partir de esta distinción cuando pudo darse en el s. V el encuentro entre la teología del *Logos* y la cristología antioquena y latina. En este momento la doctrina de la mediación de Cristo adquirió un relieve decisivo. Así se ve, por ejemplo, en la comprensión de Cirilo de Alejandría de la mediación de Cristo, entendida ontológicamente como la consustancialidad de Cristo con el Padre y con nosotros⁴⁴, o en su explicación del sacerdocio de Cristo: el Verbo hecho hombre al comunicar el Espíritu Santo se convirtió en sacerdote, pues por medio del Espíritu, conduce a los hombres al Padre⁴⁵. Igualmente el Mediador constituye un elemento esencial de la cristología del *Tomus ad Flavianum*: en él, San León Magno, citando expresamente 1 *Tim* 2,5-6, se apoya en la mediación de Cristo para mostrar

⁴² Cf. M. BRUGAROLAS, «La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 49 (2017) 301-326.

⁴³ Cf. G. MASPERO, *Θεολογία, οἰκονομία e ἰστορία: La teologia della storia di Gregorio di Nissa*, Tesis *pro manuscripto*, Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 65-81.

⁴⁴ Cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Ioannis evangelium* X, 2 (PG 75, 692-693).

⁴⁵ Cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Dialogus de Trinitate* I, 405 (SC 231, 184-186); B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, 302-304.

la perfección de ambas naturalezas y la estrecha unidad que encuentran en la persona del Mediador⁴⁶.

Se trata de una teología que con Agustín alcanzará una de sus cotas más altas⁴⁷. Baste como ejemplo aducir aquí las palabras en las que –comentando la figura del *Pastor de las ovejas* de *Ez* 34,17-31– sostiene que no se puede separar a Cristo –el Pastor– de Dios, ni a Dios de Cristo: Cristo es Pastor juntamente con el Padre. Así, tratando de la promesa de un nuevo pastor y aduciendo las palabras «Yo, el Señor, seré su Dios y mi siervo David será príncipe en medio de ellos» (*Ez* 34,24), comenta:

«En consecuencia, también será ‘mediador entre Dios y los hombres’ (1 *Tim* 2,5), porque es Dios con el Padre y hombre con los hombres. No es mediador un hombre ajeno a la divinidad; no es mediador Dios ajeno a la humanidad. He aquí el mediador: la divinidad sin la humanidad no es mediadora; la humanidad sin la divinidad no es mediadora. Pero entre la divinidad sola y la humanidad sola, es mediadora la divinidad humana y la divina humanidad de Cristo».⁴⁸

Esta unión admirable de lo divino y lo humano en Cristo –la *divinidad humana* y la *divina humanidad*, expresada aquí mediante un peculiar ejercicio de la *communicatio idiomatum*–, constituye el núcleo esencial de su ser Mediador. Cristo realiza en forma absoluta y exclusiva el concepto de mediación precisamente porque él es el Hijo de Dios hecho hombre. Y esto es posible ciertamente porque la asunción de la naturaleza humana por parte del Hijo de Dios, del *Logos*, se realiza por la libre dispensación de la economía de la salvación y no por una peculiar necesidad o exigencia de su naturaleza. Gregorio de Nisa lo explica con claridad al afirmar que no se puede confundir lo que el Hijo es en sí mismo de lo que el Hijo se ha hecho por amor al hombre: «Reconocemos dos cosas acerca de Cristo, lo divino y lo humano: divino por naturaleza y humano en cuanto a la economía»⁴⁹.

⁴⁶ LEÓN MAGNO, *Epistula XXVIII: Lectis dilectionis tuae* (ed. C. Silva-Tarouca, TD 9, 20-33; PL 54, 755-782; ACO II, 2, I, 24-33).

⁴⁷ Sobre la teología de la mediación en Agustín, cf. G. RÉMY, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Lille 1979; H. DROBNER, «Cristo, mediador y redentor», en J. OROZ – J. A. GALINDO, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, II, Valencia 2005, 385-459; C. IZQUIERDO, «“Mediatoris Sacramentum”: Cristo mediador en San Agustín», *Scripta Theologica* 39 (2007) 735-763; B. STUDER, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, 262-270; B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador*, 106-110.

⁴⁸ AGUSTÍN, *Sermo* 47 XII,21 (ed. M. Fuertes Lanero – M. M. Camplelo, BAC VII, 695-696).

⁴⁹ GREGORIO DE NISA, *Ad Simplicium* (GNO III/1 63,3).

La imposibilidad ontológica de que exista un ser intermedio entre Dios y la criatura y la confesión de fe en Jesucristo, Hijo de Dios, que se ha hecho hombre a causa de la economía divina de amor por los hombres⁵⁰, nos lleva a contemplar a Cristo Mediador desde la dinámica de las misiones divinas. Dios ha enviado a su Hijo para constituirlo perfecto mediador y derramar así la salvación al género humano. Como veremos a continuación, su mediación es intervención inmediata de la acción salvífica de Dios y por eso se encuentra a un nivel distinto de cualquier otra mediación.

5. EL MEDIADOR EN CUANTO ENVIADO

Nos adentramos ahora en la consideración de la mediación de Cristo desde la perspectiva más amplia de su origen y de su misión. Cristo es mediador porque siendo Hijo de Dios –Hijo natural del Padre en perfecta comunión e igualdad de naturaleza– se ha hecho “Hijo del hombre” por la consanguinidad de la carne, uniendo de este modo en sí mismo a aquellos que son distintos por naturaleza⁵¹. Dicho de otra forma Cristo es mediador porque siendo el Unigénito del Padre se ha hecho por su encarnación Primogénito de muchos hermanos.

En el fondo se trata de subrayar que la mediación de Cristo es antes que nada una mediación ontológica. Es decir, él es mediador porque es a la vez Dios y hombre en unidad de persona, porque reúne en sí mismo, en su Persona, la comunión de naturaleza con Dios y con el hombre. Sin embargo esta mediación ontológica quedaría reducida o cosificada si no se prestara atención a su intrínseco poder salvador que se expresa en la novedad y eficacia con la que transforma al hombre en lo más hondo de su ser.

San Agustín supo explicar la mediación ontológica y dinámica de Cristo con gran profundidad. Para él la “distancia” que separa al hombre de Dios no es únicamente el abismo metafísico entre Dios y los seres creados, sino también esa otra “distancia” moral, el pecado, por la que el hombre no es solo una criatura infinitamente inferior a Dios, sino una criatu-

⁵⁰ Los conceptos de *oikonomia* y *philanthropia* son claves en la cristología patrística alejandrina en la que la encarnación es contemplada desde la primacía del movimiento descendiente. Un claro ejemplo de ello se encuentra en Gregorio de Nisa, cf. J.-R. BOUCHET, «Remarques sur le sens du mot οἰκονομία dans la langue de Grégoire de Nysse», en M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chenetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 195-196; R. J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nysssa*, Leiden 1995, 91-197.

⁵¹ Cf. G. MASPERO, «Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona», *Scripta Theologica* 47 (2015) 607-641.

ra enemistada con Dios. Siendo grande la distancia que nos separa, «sobre todo el abismo del pecado —comenta Agustín— lo que más nos distancia y aleja»⁵². Se trata de un abismo que solo puede superarse en el Mediador:

«¿Por dónde tendríamos que caminar para llegar a Dios? Dios permanece siendo Dios, pero se une el hombre a Dios y resulta una sola persona, que no es un semidiós, como si fuera en parte Dios y en parte hombre, sino Dios y hombre en sus respectivas totalidades: Dios liberador, hombre mediador, para poder llegar a él por él, no por otro; ni tampoco a otro, sino, más bien, por aquello que somos en él a aquel por quien fuimos hechos»⁵³.

La identidad del Mediador, que es uno con Dios, y la participación del hombre en él, lo que el hombre es *en* Cristo, constituye la clave del argumento de san Agustín. Esto significa que el hombre es salvado *por* el Mediador y *en* el Mediador. Jesucristo es mediador porque es perfecto Dios y perfecto Hombre, pero es mediador *en* y *por* su humanidad. Es decir, es por la humanidad de Cristo y en la humanidad de Cristo como llegamos a Dios. La humanidad del Señor, unida a la Persona del Verbo, es la causa de nuestra salvación; más aún, *es* nuestra salvación, precisamente por ser la humanidad del Verbo y por ser, al mismo tiempo, de nuestro linaje⁵⁴. Esto indica que la mediación se realiza porque el Hijo de Dios se hace hombre sin dejar de ser Dios y el hombre queda insertado en Dios sin dejar de ser hombre. Cristo es el punto de encuentro entre Dios y el hombre, él no sólo realiza nuestra salvación, sino que él mismo *es* nuestra salvación. Él es “el camino, la verdad y la vida” (*Jn* 14, 6) porque no sólo es camino hacia Dios, sino también el término, pues él mismo es Dios.

El santo de Hipona expresa la unidad indefectible del hombre con Dios en Cristo en otros momentos, en los que aparece con fuerza el carácter dinámico de esta unión. Por ejemplo, comentando el prólogo de san Juan, afirma que el Hijo de Dios, «que no vino a nosotros abandonando al Padre, partió de nosotros sin abandonarnos, y vendrá a nosotros sin dejar de estar con él»⁵⁵. O, al hilo de la interpretación cristológica de la parábola del Buen Samaritano, comenta que Jesucristo se ha hecho para nosotros camino, para que “caminando *en* él” el hombre se reconcilie con Dios⁵⁶:

⁵² AGUSTÍN, *Sermo* 293,7 (ed. P. de Luis, BAC 25, 196).

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cf. F. OCÁRIZ – L. F. MATEO-SECO, J. A. RIESTRAS, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 2010, 78.

⁵⁵ AGUSTÍN, *Sermo* 121,5 (ed. A. del Fueyo – P. de Luis, BAC 23, 43).

⁵⁶ Cf. AGUSTÍN, *In Psalmum* 90 II,1 (ed. B. Martínez Pérez, BAC 21, 370).

«Fue enviado el Hijo como mediador, a fin de que pagase, con su sangre, la deuda de nuestros pecados, que nos tenían alejados de Dios. Y así, colocándose él en medio, nos acercase y reconciliara con aquel de quien estábamos alejados por nuestros pecados y delitos. Él es nuestra Cabeza, él es Dios igual al Padre; él es la Palabra de Dios, por la cual fueron hechas todas las cosas (*Jn* 1,3). Es Dios para crear, y hombre para restaurar; Dios para formar, y hombre para reformar»⁵⁷.

El Mediador es el enviado de Dios; en efecto, la realidad ontológica de Cristo, Dios y hombre, se comprende aquí desde su origen *ex Patre* y desde su misión *pro nobis*. Se trata de un esquema convergente con la visión trinitaria e histórico-salvífica del *exitus-reditus* que hunde sus raíces en el judeocristianismo y que explica la unidad del ser y de la historia entendiéndolos como salidos del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo y conducidos por el Espíritu Santo en el Hijo al Padre⁵⁸.

Estos textos agustinianos invitan a contemplar la mediación desde la óptica del don de Cristo, que es un don *ad extra* de Dios al hombre y una inserción *ad intra* del hombre en Dios. De este modo es posible situar la noción de relación en el centro de nuestro tema, pues la mediación queda enmarcada en el ámbito de la comunicación de Dios al hombre: Dios al darse al hombre en Cristo, lo une a sí mismo. En el fondo, esto significa ver la mediación desde la perspectiva teológica de las misiones trinitarias que la teología contemporánea ha hecho aflorar de nuevo con fuerza⁵⁹. G. Emery, estudioso de la teología trinitaria de santo Tomás, ha insistido en este punto al subrayar que la doctrina de las misiones divinas proporciona «los fundamentos trinitarios de los misterios de Cristo y de la manifes-

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Resultan muy elocuentes las tempranas afirmaciones de Ireneo de Lyon. He aquí un ejemplo, en el contexto de lo que acontece en el bautismo: «Quienes llevan en sí el Espíritu de Dios, son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo, y el Hijo los presenta al Padre y el Padre les otorga la incorruptibilidad. Así pues, sin el Espíritu, no es posible ver al Hijo de Dios; y, sin el Hijo, nadie puede acercarse al Padre, porque el conocimiento del Padre es el Hijo, y el conocimiento del Hijo de Dios tiene lugar por medio del Espíritu Santo» (IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, 7 [SC 62, 41-42]).

⁵⁹ A este respecto pueden verse algunos estudios que desde distintas perspectivas subrayan el carácter personal y relacional de la salvación a partir de las misiones divinas: cf. Y. CONGAR, «Ecclesia de Trinitate», *Irenikon* 14 (1937) 131-146; G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo*, Salamanca 1980, 357-365; N. SILANES, «Misión, misiones», en X. PIKAZA – N. SILANES, *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 879-890; F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, esp. 69-93; G. EMERY, *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca 2008, 507-578.

tación del Espíritu Santo»⁶⁰, es decir, los fundamentos del estudio de Cristo que, en cuanto hombre, es nuestro camino hacia Dios, y de toda la economía de la gracia⁶¹.

La noción de misión lleva consigo una doble referencia: la relación del enviado a quien lo envía y la relación del enviado al término al cual es enviado⁶². Podría decirse que la misión divina constituye en cierto modo una prolongación hasta nosotros de las procesiones eternas. Es decir, la misión consiste en la procesión de la Persona divina hacia la criatura: incluye la procesión eterna, a la que añade un término temporal y creado en virtud del cual esa Persona se hace presente de una manera nueva a la criatura⁶³. Esta nueva presencia de la Persona divina enviada a la criatura es *nueva* porque la Persona divina empieza a estar de un modo nuevo, distinto, donde ya estaba presente por su obrar creador o providente como causa del ser o en razón de la gracia⁶⁴. Se trata de un *hacerse presente* en el que la Persona divina es verdaderamente *donada* y, por tanto, poseída por quien la recibe. Una presencia que consiste en un nuevo *ser en*: ser del hombre en Dios en la Persona del Hijo encarnado (misión visible) y ser del Hijo en los hombres por la unión mística con él (misión invisible)⁶⁵. G. Philips refiriéndose a esta realidad afirma que «Dios Padre nos tiene como criaturas fuera de él, pero en cuanto personas nos sitúa *ante él* para entablar un diálogo. Él nos atrae hacia sí personalmente por medio de la redención del Hijo y de la misión del Espíritu. Se trata de una presencia mutua de amistad»⁶⁶.

A partir de la teología de las misiones se comprende que la mediación de Cristo implica un nuevo modo de presencia de la Persona del Hijo Eterno de Dios en el hombre. La persona divina no cambia, lo que cambia es la criatura que es transformada para recibir esa nueva relación, es decir,

⁶⁰ G. EMERY, *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, Salamanca 2008, 511.

⁶¹ Nos referimos, como es lógico, a la teología de las misiones divinas; es decir, a la doctrina sobre el envío del Hijo y del Espíritu Santo por parte del Padre a las criaturas en virtud del cual las Personas divinas se hacen presentes a la criatura de un modo nuevo (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q. 43; C. DE BELLOY, *La visite de Dieu. Essai sur les missions des personnes divines selon saint Thomas d'Aquin*, Genève 2006).

⁶² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q. 43, a. 1.

⁶³ Cf. G. EMERY, *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, Salamanca 2008, 513; TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q. 43, a. 2, ad. 3.

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q. 43, a. 1, sol. y ad 2; a. 2, ad 2.

⁶⁵ G. EMERY, *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, Salamanca 2008, 515-519.

⁶⁶ G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo*, Salamanca 1980, 359.

para poseer la presencia personal de la persona divina. Se trata pues de una comunicación al hombre que no es tanto una obra *ad extra* como una asunción o una inserción en Dios, un movimiento de atracción del hombre *ad intra* de Dios. Dios hace participar al hombre de su vida divina de un modo nuevo⁶⁷. Se comprende también así que la mediación de Jesús no se inserta en una serie de múltiples y posibles mediaciones, sino que es la única mediación y excluye toda otra mediación precisamente porque puede incluir en sí todas las cosas: la mediación de Cristo «es exclusiva justamente porque es inclusiva»⁶⁸.

6. COMUNIÓN CON CRISTO Y PARTICIPACIÓN EN LA VIDA DIVINA

Lógicamente hablar de Cristo Mediador en términos de un nuevo ser de Dios en el hombre y del hombre en Dios nos conduce, como a la otra cara de la moneda, a tratar de la cuestión de la *comunión* con Cristo, de la *participación* del hombre en la vida divina del Hijo de Dios. Se trata de la mutua relación de presencia que se da entre el hombre unido a Cristo y Dios. Quizás el texto más elocuente sobre ello sean las palabras del evangelio de san Juan: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él» (*Jn* 14,23). Esta *comunión* entre Dios y el hombre que es término de la misión invisible del Hijo, se realiza por la participación del hombre en la filiación divina de Cristo. Pues el hombre recibe la salvación en su incorporación a Cristo, en la participación en los misterios de su vida. Se trata de una estrecha y misteriosa adhesión al mediador, por la que participamos en su vida, como los miembros de un cuerpo participan en la vida de la cabeza. San Pablo describe esta incorporación a Cristo como el ser «uno en Cristo Jesús» (*Gal* 3,18) de quienes por la fe son hijos de Dios y por el bautismo se han revestido de Cristo.

Este ser *en Cristo* es descrito también como una regeneración, como un nuevo nacimiento. El hombre redimido es una nueva criatura en Cristo, porque recibe del Hijo la participación en su filiación divina. «Mediante la misión —anota M. J. Scheeben—, la comunicación del Espíritu Santo, somos hechos partícipes de la divina naturaleza, llegamos así a la comunicación con el Hijo de Dios, el cual renace en nosotros, y de esta manera entramos en relación con su Padre, que entonces se hace también Padre nuestro»⁶⁹.

⁶⁷ F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 89.

⁶⁸ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 2005, 327.

⁶⁹ M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1957, 194.

Que el Hijo nos hace participar de su filiación significa que nos hace nacer en él para el Padre. La filiación divina es una auténtica participación en la vida divina que no supone un simple despliegue del ser de la persona, sino que requiere una *novedad de ser* que solo puede dar Dios ya que, solo él es causa del ser, y que funda una nueva relación del hombre con Dios un *esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum*⁷⁰. Se trata de una filiación adoptiva recibida del Mediador, pues es en el Verbo Encarnado en quien Dios nos ha dado a participar de su filiación eterna. El Unigénito del Padre es Primogénito de muchos hermanos porque él quiso asumir nuestra naturaleza y hacernos participar de su filiación⁷¹. Lógicamente la nuestra es una filiación participada de la filiación del Hijo, lo cual significa que no se añade a la filiación del Hijo (en Dios hay una única filiación, pues el Hijo es el Unigénito), sino que es la misma y única filiación divina del Hijo que nos es comunicada a nosotros para hacernos participar *en el Hijo* de su filiación al Padre por obra del Espíritu Santo.

De acuerdo con lo que hemos visto hasta ahora, la mediación de Cristo es perfecta, porque es inmediata e inclusiva. Ontológicamente es así porque en Cristo por la unión hipostática se unen de modo perfecto y sin confusión lo humano y lo divino, de donde se desprende un eficaz dinamismo salvador: la inmediatez de Dios en la humanidad de Cristo es tal que todas sus operaciones humanas tienen por sujeto al Hijo de Dios. Jesucristo ha devuelto al hombre su pura y total orientación hacia Dios, pues el hombre vive *en Cristo* la misma y única filiación al Padre del Unigénito. Es lógico, pues, que no exista otra mediación posible fuera de la de Cristo. En sentido propio las demás mediaciones no son *otras* mediaciones además de la de Cristo, sino que son participación de la única mediación *en Cristo*. Todos los incorporados a Cristo son mediadores, pero su mediación no es otra que la participación en la única mediación de Cristo. El Concilio Vaticano II ha puesto de relieve esta participación en Cristo al hablar de su sacerdocio y de su mediación:

«Jamás podrá compararse criatura alguna con el Verbo encarnado y Redentor; pero así como el sacerdocio de Cristo es participado tanto por los

⁷⁰ Esta cuestión ha sido desarrollada extensamente por F. Ocariz en: F. OCÁRIZ – I. DE CELAYA, *Vivir como hijos de Dios. Estudios sobre san Josemaría Escrivá*, Pamplona 2013⁶, y en diversos estudios publicados en distintos lugares y posteriormente reunidos en el libro: Id., *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000. Aquí nos hemos servido especialmente de los capítulos III y IV.

⁷¹ Como afirma Tomás de Aquino, «El que es *Unigénito* por la generación eterna (...) por la donación de la gracia es *Primogénito de muchos hermanos*» (*Super Romanos*, c. 8, lectio 6).

ministros sagrados cuanto por el pueblo fiel de formas diversas, y como la bondad de Dios se difunde de distintas maneras sobre las criaturas, así también la mediación única del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas diversas clases de cooperación, participada de la única fuente»⁷².

La única mediación posible entre Dios y los hombres se realiza en Cristo y en todos aquellos que han sido unidos a Cristo y transformados en nuevas criaturas. La afirmación de que Jesús es el único mediador entre Dios y los hombres, no supone por tanto que no haya otros mediadores *en él*. En efecto, así hay que considerar a los ángeles, a los santos y, especialmente, a la Virgen María. Pero todas estas mediaciones existen como participación en la mediación única, que es la de Jesús y sin que se puedan considerar yuxtapuestas a la mediación de Cristo o añadiéndole algo⁷³. Cristo es el único mediador; él es esencialmente mediador y, por esta razón, es imposible identificarse con Cristo sin participar en su condición de mediador.

7. LA SINGULAR PARTICIPACIÓN DE MARÍA EN CRISTO: MEDIACIÓN MATERNA

La mediación de María es también una mediación participada. Es una mediación *en Cristo*. Lo que, dicho de otro modo, significa que Cristo es mediador en María. A ello apunta Juan Pablo II cuando en la tercera parte de *Redemptoris Mater* habla de la mediación de María en clave de participación:

«La mediación de María está íntimamente unida a su maternidad y posee un carácter específicamente materno que la distingue del de las demás criaturas que, de un modo diverso y siempre subordinado, participan de la única mediación de Cristo, siendo también la suya una mediación participada»⁷⁴.

⁷² CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 62; cf. n. 10.

⁷³ Cf. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 74-78.

⁷⁴ JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 38. Según M. Ponce «dos aspectos merecen destacarse en un primer momento: la terminología empleada –mediación materna, maternidad nueva, cooperación materna, presencia materna– y la dependencia de la mediación de la acción del Espíritu Santo», M. PONCE, «La enseñanza sobre la Virgen de Juan Pablo II», *Scripta de Maria* II/4 (2007) 228.

Si se entiende en profundidad el significado de esta participación se puede comprender mejor qué es lo que decimos cuando llamamos a María mediadora. Habitualmente la teología para precisar con exactitud la mediación mariana sin confundirla con la de Cristo afirma que se trata de una mediación secundaria, dependiente y subordinada a la de Cristo. Con ello se quiere subrayar que la mediación mariana no oscurece la unicidad y perfección de la mediación de Cristo y que aquella no fue algo necesario para la salvación, sino algo querido por Dios y por eso Santa María quedó libremente asociada por Dios a la obra de la salvación realizada por Cristo. Llevado a su extremo este planteamiento podría dar a entender que se trata de *otra* mediación íntimamente unida a la de Cristo, como si se tratara de una mediación *distinta* propia de María que surge de la de Cristo y se sitúa bajo ella. Por el contrario, teológicamente parece abrirse un camino de mayor exactitud si se plantea la mediación mariana como una *participación* singular y eminente en la única mediación de Cristo. Existe una única mediación posible, la que se da en Cristo Mediador y que es única porque es perfecta y porque incorpora en sí a los hombres haciéndoles participar de su ser y de su misión, por tanto, también de su mediación. La mediación de Santa María es la mediación de Cristo en María.

Esta participación de la Virgen María en el misterio de Cristo es del todo singular, pues está fundamentada en su maternidad divina. Su mediación está determinada por el carácter materno con el que María ha quedado asociada al misterio de Cristo. La Madre de Dios no ha sido sin más elevada a un *grado* superior de participación en Dios que el resto de los hombres redimidos, sino que Ella participa de la vida divina por una incorporación a Cristo propia y peculiar, distinta a la nuestra e inconmensurable respecto de nuestro modo de ser en Cristo⁷⁵. La Virgen está unida a Cristo porque por su maternidad ha quedado insertada en la vida divina participando de las relaciones Trinitarias de un modo único y distinto al resto de las criaturas divinizadas por Dios. Santa María por lo que la teología suele denominar su asociación al orden hipostático⁷⁶, no tiene con el Hijo «las mismas

⁷⁵ Cf. G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo*, Salamanca 1980, 361.

⁷⁶ Cf. J. IBÁÑEZ, «Maternidad divina de María, razón de su maternidad espiritual», *Scripta de Maria* 8 (2011) 105. Lógicamente esta “asociación al orden hipostático”, propia de María, no se ha de confundir con la “unión hipostática”, que es exclusiva de Cristo. Muchos mariólogos para no inducir a error en esta cuestión prefieren no utilizar esta terminología aplicada a María.

relaciones que nosotros»⁷⁷. Ella aceptó libremente ser su madre y “sus relaciones con las tres divinas Personas llevan un distintivo diferente»⁷⁸.

Este orden distinto de relaciones al que pertenece Santa María no puede ser otra cosa distinta del «carácter específicamente materno»⁷⁹ de la mediación de Santa María, del que habló Juan Pablo II y que ha sido objeto de muchos estudios entre los mariólogos especialmente al hilo de la Encíclica *Redemptoris Mater*⁸⁰. Según Juan Pablo II la maternidad de María constituye el elemento principal y cualificante de su mediación⁸¹. En efecto, la maternidad divina de la Virgen Santísima forma parte esencial del misterio salvador-redentor y, por eso, su participación —única e irrepetible— como Madre da un carácter del todo singular a su cooperación a la obra redentora de Cristo⁸².

Al igual que *Lumen Gentium* la mediación de María es considerada en *Redemptoris Mater* como una «función subordinada» y una «participación» de María en la única fuente que es la mediación de Cristo mismo⁸³. Se refiere a ella como una «participación materna en la vida de Jesucristo» que abarca la vida entera de Santa María y configura toda su existencia como una donación total a Dios; una donación de la llena de gracia que abarca virginalmente la totalidad de su ser⁸⁴. Y, después de la ascensión del Señor, esta participación se describe como una «mediación materna» que permanece en la Iglesia en favor de todos sus hijos por la cual la Madre «coopera

⁷⁷ G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia. La unión personal con el Dios vivo*, Salamanca 1980, 361.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 38.

⁸⁰ Se pueden mencionar, a modo de ejemplo, los siguientes estudios: C. POZO, «La mediación materna de la Sierva del Señor en el ámbito de la única mediación de Cristo (RM no. 38-41). Un solo mediador y la mediación de María», *Sem* 38 (1987) 560-575; F. OCÁRIZ, «María y la Trinidad», *Scripta Theologica* 20 (1988) 771-796; J. ESQUERDA BIFET, «La mediación materna de María», *Ephemerides Mariologicae* 40 (1989) 237-254; S. M. MEO, «La mediazione materna di Maria nell'Enciclica *Redemptoris Mater*», en VV.AA., *Redemptoris Mater. Contenuti e prospettive dottrinali e pastorali. Atti del Convegno di Studio, Roma 23-25 Maggio 1988*, Roma: PAMI, 1988, 145-170; E. LLAMAS, «La mediación materna de María en la Encíclica *Redemptoris Mater*», *Estudios Marianos* 61 (1995) 149-179.

⁸¹ Cf. S. M. MEO, «La mediazione materna di Maria nell'Enciclica *Redemptoris Mater*», 141.

⁸² Cf. M. PONCE, «Corrientes teológicas menos favorables a la Mariología posconciliar», *Estudios Marianos* 79 (2013) 92.

⁸³ Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, n. 38; CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 62.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, n. 39.

en la acción salvífica del Hijo, Redentor del mundo». Se trata de una cooperación que «*participa*, por su carácter subordinado, de la universalidad de la mediación del Redentor, único mediador»⁸⁵.

Como ha señalado F. Ocáriz, explicar la mediación de Santa María en clave de *participación* aporta nuevas luces para comprender la asociación de María a Cristo, que pueden resultar particularmente convenientes especialmente allí donde el lenguaje de la causalidad puede resultar limitado o insuficiente⁸⁶. He aquí unas palabras que muestran elocuentemente las posibilidades que abren las nociones de participación sobrenatural y comunión relacional para penetrar en el sentido de la cooperación de Santa María al pie de la cruz en el sacrificio redentor de su Hijo:

«La mediación de María al pie de la Cruz tendrá características propias de una participación, pero no de una *aportación* que complete de algún modo la eficacia salvífica del sacrificio de su Hijo. Más bien, es el mismo Cristo quien da a participar su eficacia redentora al *sacrificio del corazón de madre* de Santa María, haciéndolo suyo, según la estructura de la *koinonía* en su significado de participación-causalidad-comunión. Es decir, Jesús hizo suyo el sacrificio de María, en cuanto que el dolor de la Madre formó parte, y parte importante, del dolor del Hijo, y en cuanto que Jesús, ofreciendo al Padre su vida por la salvación del mundo, ofreció –asumido en su propio sacrificio, en *koinonía*, y no simplemente *añadido*– el ofrecimiento realizado por María de la vida del Hijo y de su propio martirio espiritual»⁸⁷.

Referirse a la mediación de Santa María como una mediación participada, un ser mediadora *en Cristo*, implica tomar en consideración la comunión que se da en Cristo y María en virtud de las relaciones de maternidad y filiación que les hacen ser uno en el otro. María es mediadora *en su Hijo* por su participación materna en la vida y misión del Hijo, por eso, su mediación no disminuye ni multiplica la única mediación entre Dios y los hombres, que es la de Jesucristo⁸⁸.

En el fondo la asociación de María a Cristo y su cooperación a la obra salvadora se describe así en términos de participación sobrenatural y, aunque sea una participación del todo singular y única –solo ella es Madre

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, n. 40.

⁸⁶ Cf. F. OCÁRIZ, «María y la Trinidad», *Scripta Theologica* 20 (1988) 771-796.

⁸⁷ F. OCÁRIZ, «María y la Eucaristía», *Scripta de Maria* II/1 (2004) 41.

⁸⁸ F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 150.

de Dios— se puede comprender análogamente a nuestra participación en Cristo por la filiación divina.

Nosotros somos hijos de Dios *en Cristo* y de modo análogo Santa María es *en Cristo* Madre de Dios y Madre Nuestra. Así se comprende también que la nueva vida de hijos de Dios en Cristo sea una vida de filiación a María. Y esto es así por la misma razón cristológica por la que Santa María es Madre de Dios. Nuestra filiación divina lleva consigo, por su propia esencia cristológica, la filiación a María. En este sentido las imágenes de María como cauce por el que nos llega la gracia resultan insuficientes, es decir, su *officium maternum* no se limita a la intercesión y distribución de la gracia. La vida divina la recibimos por Cristo y por María, no porque constituyan dos principios o fuentes de la gracia —algo imposible— sino porque Cristo al nacer de Santa María ha asociado a su Madre a su única mediación salvífica de tal modo que Cristo realiza la obra de la salvación uniendo a sí a su Madre.

Esta participación de la Virgen en la única mediación de Cristo se realiza *en y por* su maternidad. En primer lugar por engendrar al Hijo de Dios y, porque al engendrar al Primogénito, es también la Madre de *sus muchos hermanos*. Por esta razón es posible contemplar en la maternidad de Santa María las dos dimensiones —descendente y ascendente— propias de la mediación de Cristo. La maternidad divina es primero de todo al igual que la encarnación un don de Dios. El Verbo al asumir una naturaleza humana completa ha asumido también la maternidad que le es propia a esta naturaleza y ha hecho de Santa María su Madre, de modo que la maternidad divina de María forma parte del misterio de la máxima comunicación de Dios a la humanidad en Cristo. Es un don de Dios que recibe María en primera persona y junto con ella toda la humanidad redimida. La dimensión descendente de la maternidad de María radica en que es primordialmente un don singular que viene de lo alto. Sin embargo, el misterio de la maternidad de María no se agota con la perspectiva del don, sino que es necesario contemplarlo desde la humanidad de Cristo como esa participación en la vida del Hijo ofrecida al Padre por el mismo Hijo. Es decir, el Hijo al ofrecer al Padre su entera humanidad ha ofrecido en ella a su Madre, de modo que María en cuanto Madre ha quedado indisolublemente unida al misterio salvador de su Hijo. Así la participación de María en el misterio de Cristo que se realiza por la comunión materna con la humanidad de su Hijo es don y es correspondencia⁸⁹.

⁸⁹ Cf. F. OCÁRIZ, «María y la Eucaristía», *Scripta de María* II/1 (2004) 33-44.

En definitiva, se trata de una mediación que abarca toda la vida de Santa María, pues está enraizada en la razón última de su ser, en su ser la Madre de Dios: Ella, con su *fiat*, es mediadora en la Encarnación, es mediadora al ofrecerse *en Cristo* al pie de la cruz y es mediadora en el Cielo, pues desde allí realiza eternamente su *officium maternum* en beneficio de todos los hombres.

* * * * *

A lo largo de estas páginas se ha intentado traer al frente algunos de los aspectos de la teología de Cristo Mediador que pueden resultar especialmente iluminadores para ahondar en la participación materna de María en la única mediación de su Hijo. Entre ellos quizás se podría destacar el origen y el fin trinitario de la mediación, es decir, en el Mediador es la Trinidad la que se comunica al hombre y la que llama al hombre a participar de su vida divina. Como es natural con ello se ha querido mostrar un enfoque particular que ha de ser necesariamente completado con otros. Quizás entre estos otros enfoques resulte especialmente sugerente el estudio de la asociación materna de María a Cristo como participación en su sacerdocio. Baste para concluir citar unas palabras de L. F. Mateo-Seco que tratan sobre ello:

«Santa María posee ‘con toda verdad y propiedad’ un ‘verdadero y propio sacerdocio’, si se entiende el concepto sacerdocio en sentido análogo. La vinculación maternal con Cristo y con los hombres lleva consigo que la Virgen haya recibido la más alta participación en el Sacerdocio de Cristo, en un orden superior al sacerdocio común y al sacerdocio ministerial. Ella estuvo asociada de un modo maternal inefable a la obra de la Redención desde el mismo instante en que pronunció el *fiat* en la Anunciación; este *fiat* era ya entrega personal, ofrenda y acto de culto»⁹⁰.

⁹⁰ L. F. MATEO-SECO, «Sacerdocio de los fieles y sacerdocio de María», *Estudios Marianos* 77 (2011) 123.