

Contribución de María a la Redención

Planteamiento del problema.

1. Hoy, en teología, se discute larga y vivamente la cuestión sobre si María ha aportado alguna contribución a la Redención verificada por Cristo. No cabe duda de que como Madre del Señor

abrió a Dios el camino a la historia humana. Su respuesta al mensaje del ángel no sólo le alcanzaba a Ella personalmente, sino a toda la Humanidad. No la dió simplemente en nombre propio, sino en el de todos, realizando una función pública. Así lo atestigua la Sagrada Escritura y así lo creyeron los Padres. El carácter público del asentimiento de María se revela más preciso en el Magnificat y en el paralelismo Eva-María, de elaboración patrística. Acerca de todo esto queda ya dicho lo más importante.

Con todo, se pregunta si María tuvo alguna otra participación superior en la obra redentora de Cristo. El problema no está en si tuvo parte viva en los tormentos y muerte de su Hijo o en si estuvo íntimamente unida con El en su obra salvadora. Lo estuvo, indudablemente. El problema que aquí nos ocupa trata de investigar la posible eficacia, en orden a la Redención misma, de la participación de María en la vida de su Hijo, y, en consecuencia, a la posible colaboración inmediata en la actividad salvífica del Señor, de tal manera que sin ella la obra de Cristo hubiese quedado incompleta. En la Redención, ¿está María asociada a Jesucristo hasta el punto de que pueda llamársela "Corredentora"? Su propia actividad, su co-vivir y su co-sufrir con Cristo, ¿han penetrado en la obra de Este de tal modo que se integren en la Redención?

Las opiniones de los teólogos en esta cuestión divergen todavía extremadamente. Por nuestra parte trataremos, partiendo de las discusiones actuales, de profundizar en el Magisterio de la Iglesia.

Como punto de partida fijaremos el hecho de la participación de María en la obra redentora del Señor. A esto seguirá la interpretación de la misma.

El hecho de la cooperación de María a la obra redentora de Jesucristo.

2. Desde León XIII hasta Pío XII son varias las declaraciones pontificias en favor de la contribución efectiva de María a la Redención. Pertenece, además, a la actual conciencia católica de la fe.

De las declaraciones doctrinales pontificias copiaremos los siguientes textos¹. Dice León XIII en la encíclica *Octobri Mensis*, de 1891:

“Mas tan pronto como fué llevada a cabo la salvación de nuestro linaje por el misterio de la cruz, y fué fundada en la tierra, y debidamente establecida, la Iglesia, administradora de la misma salvación, por medio del

triumfo de Cristo, comenzó desde entonces, y por cierto con gran pujanza, una nueva providencia o economía divina en bien de su nuevo pueblo.

Hemos de mirar los planes divinos con gran respeto. El eterno Hijo de Dios, queriendo tomar la naturaleza humana para redimir y glorificar al hombre, y estando a punto de desposarse de alguna manera místicamente con el universal linaje de los hombres, no lo realizó sin el libre consentimiento de la Madre designada para ello que, en cierto modo, desempeñaba el papel del mismo linaje humano, conforme a la brillante y verdaderísima sentencia del Aquinate: "Por la anunciación se aguardaba el consentimiento de la Virgen, que hacía las veces de toda la naturaleza humana" (S. Th. III, q. 30, a. 1). De donde se da pie para afirmar, con no menor verdad que propiedad, que del inmenso tesoro de todas las gracias que trajo el Señor, pues "la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo" (Io. 1, 17), por divina voluntad, no se nos distribuye nada sino por María; de suerte que, así como nadie puede ir al Padre soberano sino por el Hijo, de la misma manera nadie puede acercarse a Cristo sino por la Madre.

¡Cuánto resplandece en este plan divino la sabiduría y misericordia! ¡Qué plan tan apropiado éste a la debilidad y fragilidad humana! Pues así como creemos y alabamos la bondad infinita de Dios, así creemos y reverenciamos su infinita justicia; y así como correspondemos al amantísimo Salvador derrochador de su sangre y vida, así también temblamos ante el mismo, juez inexorable; por lo cual, los que se sienten reos de crímenes y tiemblan por ellos, necesitan un intercesor y patrono que goce de gran entrada ante Dios y sea de tan gran benignidad, que no rehuya el patronato de los que totalmente desesperan e infunda la esperanza de la divina clemencia en los afligidos y anonadados.

María misma es esa criatura que desempeña este papel de una manera eminentísima: poderosa es, por cierto, Madre del Dios Todopoderoso; más asequible, benignísima, en sumo grado condescendiente, cosa que nos sabe más dulce. Tal nos la dió Dios, que le infundió sentimientos puramente maternales que no respiran sino amor y perdón, precisamente porque la escogió para Madre de su Unigénito; tal nos la mostró de hecho Jesús al querer espontáneamente someterse y dar gusto a María como un hijo a su madre; tal la declaró públicamente desde la cruz cuando, en la persona del discípulo Juan, le confirió la universalidad del género humano para que cuidase de ella y la guardase en su regazo; tal finalmente, se entregó ella misma, pues, habiendo abrazado con gran amor la herencia de gran trabajo dejada por su Hijo moribundo, comenzó inmediatamente a derrochar en todos sus maternales desvelos" 2.

El mismo Papa explica en la *Magnae Dei Matris* (1892):

"María, de igual manera, escogida para ser la Madre de nuestro Señor Jesucristo, que es nuestro hermano, fué por tal privilegio elevada sobre todas las madres para que derramase sobre nosotros y nos prodigase su misericordia. Además, si somos deudores a Cristo por habernos hecho par-

icipar del derecho que propiamente le pertenece de tener a Dios por Padre, de darle tal nombre, le debemos igualmente el habernos comunicado tiernamente el derecho de tener a María por madre y de llamarla por nombre tal. Y como la misma naturaleza ha hecho del nombre de madre el más dulce de los nombres, y del amor maternal el tipo del amor tierno y providente, la lengua no puede expresar ya más; pero las almas piadosas sienten cuán grande sea la llama de un afecto generoso y sincero en María, que es nuestra madre, no humanamente, sino por Cristo. Añadamos que Ella ve y conoce mucho mejor que nadie lo que nos concierne; los auxilios de que necesitamos en la vida presente, los peligros públicos o privados que nos amenazan, las dificultades y los males con que nos encontramos y la viva lucha que sostenemos por la salvación de nuestra alma contra enemigos encarnizados; y en todo esto y en las demás pruebas de la vida, mejor que nadie puede y desea llevar a sus hijos queridos el consuelo, la fuerza, los auxilios de todo género. Por esto acudamos a María sin miedo, sin flojedad, suplicándola con fervor ardentísimo, por los lazos maternales que la unen tan estrechamente a Jesús y a nosotros; invoquemos con piedad su asistencia por medio de la oración que Ella misma ha designado, y que le es tan grata, para poder descansar con seguridad y alegría en la protección de tan buenísima Madre”³.

En la *Audiutricen populi*, de 1895:

“Imposible de todo punto manifestar hasta donde llegaron los efectos de su gloria e influjo desde el momento en que se vió elevada al pináculo de la gloria, al lado de su divino Hijo, en el trono esplendente que convenía a su altísima dignidad y a sus singularísimos méritos. Pues desde aquellas luminosas alturas, Ella, por voluntad de Dios comenzó a velar por la Iglesia y a otorgarnos su maternal protección, de tal modo que, después de haber sido cooperadora en la obra maravillosa de la Redención humana, vino a ser para siempre la dispensadora de las gracias, frutos de esa misma Redención, habiéndosela otorgado para ello un poder cuyos límites no pueden columbrarse. Por esta razón, las almas cristianas se sienten muy impulsadas hacia María, como movidas por cierto instinto natural; por esta razón comunican a esta Madre amantísima sus designios y sus obras, sus alegrías y sus tristezas; y en todas las vicisitudes de la existencia confían a sus cuidados y bondad sus personas y cosas como verdaderos hijos. Por esta razón se elevan a María amplísimas alabanzas en todas las naciones y en todos los ritos, que van multiplicándose a través de las edades. Háselo llamado, entre otros muchos nombres, “Nuestra Señora, Nuestra Mediadora” (S. Bern., *Serm. 2 Adv. del Señor*, núm. 5), la “Reparadora del mundo” (S. Tarasio, *Discurso en la Presentación de la Madre de Dios*), la “Dispensadora de las gracias de Dios” (en el *Ofic. de los Griegos*, 8 de diciembre, *Theotoquion*, después de la Oda 9)⁴.

En la Encíclica *Fidentem piumque*, del año 1896, se lee:

“¿Por ventura, hay alguno que tenga por excesiva y reprenda la gran confianza que de esa manera tenemos depositada en la defensa y ayuda de la Virgen? Es muy cierto, lo confesamos, que el nombre y oficio de perfecto conciliador no dice perfectamente sino con Cristo, pues El sólo, hombre y Dios a un tiempo, reconcilió el linaje humano con el Padre soberano: “Un solo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó por el rescate de todos” (1 Tim. 2, 5-6). Empero, como enseña el Angélico, “si no hay dificultad que otros en cierto sentido puedan llamarse mediadores entre Dios y los hombres, en cuanto que cooperan a la unión del hombre con Dios, disponiéndole y siendo instrumentos suyos para ella” (Sto. Tomás, *S. Th.* III q. 26, a. 1), como son los ángeles y los santos los profetas y los sacerdotes de entrambos Testamentos, evidentemente dice bien con la Virgen excelsa, y por cierto con más esplendidez, prerrogativa tan gloriosa. Pues absolutamente nadie puede pensar que haya existido o pueda existir alguien que se pueda parangonar con Ella en el trabajo de reconciliar los hombres con Dios. Ella, en efecto, trajo el Salvador a los hombres que se precipitaban en una ruina eterna, ya entonces cuando con admirable consentimiento aceptó “en nombre de toda la naturaleza humana” (Sto. Tomás, *S. Th.* III q. 30, a. 1), la nueva del misterio pacificador traída a la tierra por el ángel; Ella es “de quien nació Jesús”, su Madre verdadera, y por esto precisamente digna y gratísima “Mediadora ante el Mediador”.

Y como los misterios de estas cosas se propongan ordenadamente a la memoria y consideración de las almas piadosas con el rezo del Rosario, brilla por lo mismo a la par la intervención de María en nuestra reconciliación y salvación. Y no puede uno menos de bañarse en dulcedumbre siempre que la contempla ora derramando las gracias divinas en casa de Isabel, ora mostrando el tierno Infante a los pastores, reyes y al anciano Simeón. ¿Y qué, si uno considera que la sangre de Cristo derramada por nosotros, y que los miembros terriblemente llagados por el Padre “como precio de nuestra libertad”, no son sino carne y sangre de la Virgen? “Porque la carne de Jesús es carne de María; y aunque haya sido engrandecida con la gloria de la Resurrección, sin embargo, la naturaleza de la carne fué y es la misma que recibió de María” (PL. 40, 1411, 1145, de autor desconocido; de la Asunción de nuestra Señora, c. 5)”⁵.

En la Encíclica *Ad diem illum laetissimum*, de Pío X, del año 1904, se expone:

“¿No es María la Madre de Cristo? Ella es, por tanto, también nuestra Madre. Porque hay que sentar que Jesús, Verbo hecho carne, es a la vez el Salvador del género humano. Pero en tanto que el Hombre-Dios tiene un cuerpo como los otros hombres, como Redentor de nuestra raza tiene

un cuerpo espiritual, o, como se dice, místico, que no es otro que la sociedad de los cristianos unidos a El por la fe. "Muchos formamos en Cristo un cuerpo" (*Rom.* 12, 5). Pero la Virgen no concibió sólo al Hijo de Dios para que, recibiendo de Ella la naturaleza humana, se hiciese hombre, sino también, para que, mediante esta naturaleza recibida de Ella, fuese el Salvador de los hombres. Lo cual explican las palabras de los ángeles a los pastores: "Hoy os ha nacido un Salvador, que es Cristo el Señor" (*Lc.* 2, 11). También en el casto seno de la Virgen, donde Jesús tomó carne mortal, adquirió un cuerpo espiritual, formado por todos aquellos "que debían creer en El"; y se puede decir que, teniendo a Jesús en su seno, María llevaba en él también a todos aquellos para quienes la vida del Salvador encerraba la vida. Por tanto, todos los que estamos unidos a Cristo, somos, como dice el Apóstol, "miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos" (*Eph.* 5, 30). Debemos decirnos originarios del seno de la Virgen, de donde salimos un día a semejanza de un cuerpo unido a su cabeza. Por esto somos llamados, en un sentido espiritual y místico, hijos de María, y Ella, por su parte, nuestra Madre común. "Madre espiritual, sí, pero Madre realmente de los miembros de Cristo, que somos nosotros" (S. Agustín, *De sancta virginitate*, c. 6, n. 6). Si, por tanto, la bienaventurada Virgen es a la vez Madre de Dios y de los hombres, ¿quién puede dudar que Ella emplee toda su influencia cerca de su Hijo, "Cabeza del cuerpo de la Iglesia" (*Col.* 1, 18), a fin de que derrame sobre nosotros, que somos sus miembros, los dones de su gracia, especialmente el de que le conozcamos y "vivamos por El?" (*1 Jo.* 4, 9).

Pero no es la única alabanza de la Virgen el haber dado "al Unigénito Dios, que había de nacer de humanos miembros, su carne" (S. Beda Ven. 1, 4, in *Lc.* 11), para que así se hiciese víctima para la salvación de los hombres; su misión fué también guardar esa víctima, alimentarla y presentarla al altar en el día fijado. También entre María y Jesús hay perpetua sociedad de vida y de sufrimiento, que hace que se les pueda aplicar por igual la frase del profeta: "Se ha gastado mi vida en dolor y mis años en gemidos" (*Ps.* 30, 11). Y cuando llegó para Jesús la hora suprema, se vió a la Virgen de pie junto a la cruz, horrorizada por el espectáculo; "dichosa, sin embargo, porque su Unigénito era ofrecido por la salvación del género humano, y, además, tanto padeció con El, que, si hubiera podido, hubiera sufrido con más gusto Ella todos los tormentos que sufrió el Hijo" (S. Buenav. *1 Sent.*, d. 48 ad litt., dub. 4). La consecuencia de esta comunidad de sentimientos y sufrimientos entre María y Jesús, es que María "mereció ser reparadora dignísima del orbe perdido" (Eadmero, *De excellentia Virg. Mariae*, c. 9), y, por tanto, la dispensadora de todos los tesoros que Jesús nos conquistó con su muerte y con su sangre.

Seguramente se puede decir que la dispensación de esos tesoros es un derecho propio y particular de Jesucristo, porque son el fruto conseguido únicamente con su muerte; El mismo es, por su naturaleza, el Mediador entre Dios y los hombres. Sin embargo, por razón de esta sociedad de dolores y de angustias, ya mencionada, entre la Madre y el Hijo, se ha concedido

a la augusta Virgen que sea “poderosísima Mediadora y conciliadora de todo el orbe ante su Unigénito Hijo” (Pío IX, *Inefabilis Deus*). La fuente es, por tanto, Jesucristo, y “de su plenitud recibimos todos” (*Io. 1, 16*); “de quien todo el cuerpo es trabado y unido recibe por todas las junturas de comunicación... el aumento del cuerpo para su perfección mediante la caridad” (*Eph. 4, 16*)”⁶.

El Papa Pío XI dice en la *Lux veritatis*, del año 1931:

“Pero en el oficio de la maternidad de María, hay también, venerables hermanos, otra cosa que juzgamos se debe recordar y que encierra, ciertamente, mayor dulzura y suavidad. Y es que, habiendo María dado a luz al Redentor del género humano, es también Madre benignísima de todos nosotros, a quienes Cristo nuestro Señor “quiso tener por hermanos” (*Rom. 8, 29*). Porque, como dice nuestro predecesor, de feliz memoria, León XIII, “así quiso Dios darnos a María cuando por lo mismo que la eligió para madre de su Unigénito, la infundió sentimientos de madre que sólo respiran amor y perdón; así nos la mostró Jesucristo con sus obras cuando quiso de buen grado estar sujeto y obedecer a María como un hijo a su madre; así nos la señaló desde la cruz cuando, en la persona de su discípulo Juan la encomendó al cuidado y patrocinio de todo el género humano; así, finalmente, se nos dió Ella misma cuando, recogiendo con magnánimo corazón aquella herencia de tan inmenso trabajo que su Hijo moribundo la dejaba, comenzó al punto a ejercer con todos su oficio de madre” (*Octobri mense, 22 septiembre 1891*)”⁷.

El Papa Pío XII expone en la *Mystici Corporis Christi*, del año 1943:

“La Virgen Madre de Dios, cuya alma santísima fué más que todas las demás creadas por Dios, llena del Espíritu divino de Jesucristo, haga eficaces, venerables hermanos, estos nuestros deseos, que también son los vuestros, y nos alcance a todos un sincero amor a la Iglesia; Ella que dió su consentimiento, “en representación de toda la naturaleza humana”, a la realización de “un matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana” (*Sto. Tomás, S. Th. III q. 30 a. 1*). Ella fué la que dió a luz, con admirable parto, a Jesucristo nuestro Señor, adornado ya en su seno virginal con la dignidad de Cabeza de la Iglesia, como que era la fuente de toda vida sobrenatural; la que al recién nacido presentó como Profeta, Rey y Sacerdote a aquellos que de entre los judíos y de entre los gentiles habían llegado los primeros a adorarle. Y además, su Unigénito, cediendo en Caná de Galilea a sus maternales ruegos, obró un admirable milagro, por el que “creyeron en El sus discípulos” (*Io. 2, 11*). Ella fué la que, libre de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció como nueva Eva, al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con

el holocausto de sus derechos maternales y de su materno amor, por todos los hijos de Adán, manchados con su deplorable pecado; de tal suerte que la que era madre corporal de nuestra Cabeza fuera, por un nuevo título de dolor y de gloria, Madre espiritual de todos sus miembros. Ella fué la que, por medio de sus eficacísimas súplicas, consiguió que el Espíritu del divino Redentor, otorgado ya en la cruz, se comunicara en prodigiosos dones a la Iglesia, recién nacida el día de Pentecostés. Ella, en fin, soportando con ánimo esforzado y confiado sus inmensos dolores, como verdadera reina de los mártires, más que todos los fieles “cumplió lo que resta de padecer a Cristo en sus miembros... en pro de su Cuerpo Místico que es la Iglesia” (*Col.*, 1, 24); y prodigó al Cuerpo Místico de Cristo, nacido del Corazón abierto de nuestro Salvador (Cfr. Off. SSmi. Cordis, hymn. ad vesper.), el mismo materno cuidado y la misma intensa caridad con que calentó y amamantó en la cuna al tierno Niño Jesús”⁸.

Dice el mismo Papa en la Encíclica *Munificentissimus Deus* (1950):

“De tal modo, la augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad “con un mismo decreto” (*Ineffabilis Deus*) de predestinación, inmaculada en su concepción, Virgen sin mancha en su divina Maternidad, generosa socia del divino Redentor, que obtuvo un pleno triunfo sobre el pecado y sobre sus consecuencias, al fin, como supremo coronamiento de sus privilegios, fué preservada de la corrupción del sepulcro; y vencida la muerte, como antes por su Hijo, fué elevada en cuerpo y alma a la gloria del cielo, donde resplandece como Reina a la diestra de su Hijo, Rey inmortal de los siglos” (Cfr. *1 Tim.* 1, 17)⁹.

Estos textos demuestran que no cabe dudar del hecho de una colaboración de María a la Redención. Este hecho pertenece al depósito de la conciencia cristiana de la fe. Sin embargo, aún subsiste la cuestión sobre cómo ha de entenderse la doctrina afirmada en las encíclicas pontificias.

Sentido de la participación de María en la Redención

3. Por las declaraciones pontificias, ningún elemento queda desconectado de la Revelación. La contribución de María hay que entenderla más bien de tal modo que se inserte en la totalidad de la Revelación divina. Por tanto, sólo puede ser explicada sobre la base del dogma de que únicamente Dios puede liberar al hombre de su pecado, siendo éste absolutamente incapaz de ello. No existe la autorredención. Este es un dogma fundamental de la revelación. Está definido en el Concilio de Trento que, en la sesión sexta de-

finió lo siguiente: “En primer lugar declara el Santo Concilio que, para entender recta y sinceramente la doctrina de la justificación, es menester que cada uno reconozca y confiese que, habiendo perdido todos los hombres la inocencia en la prevaricación de Adán (*Rom.* 5, 12; *I Cor.* 15, 22), “hechos inmundos” (*Is.* 64, 4) y como dice el Apóstol, “hijos de ira por naturaleza” (*Eph.* 2, 3), según expuso en el decreto sobre el pecado original, hasta tal punto “eran esclavos del pecado” (*Rom.* 6, 20) y estaban bajo el poder del diablo y de la muerte, que no sólo las naciones por la fuerza de la naturaleza, mas ni siquiera los judíos por la letra misma de la ley de Moisés podían librarse o levantarse de ella, aun cuando en ellos de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío, aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado. De ahí resultó que el Padre celestial, “Padre de la misericordia y Dios de toda consolación” (*II Cor.* 1, 3), cuando llegó aquella bienaventurada “plenitud de los tiempos” (*Eph.* 1, 10; *Gal.* 4, 4) envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús, el que antes de la Ley y en el tiempo de la Ley fué declarado y prometido a muchos santos Padres (cfr. *Gen.* 49, 10 y 18), tanto para redimir a los judíos que estaban bajo la Ley como para que “las naciones que no seguían la justicia aprehendieran la justicia” (*Rom.* 9, 30) y todos “recibieran la adopción de hijos de Dios” (*Gál.* 4, 5). A Este “propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre por nuestros pecados” (*Rom.* 3, 25), “y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo” (*I Io.* 2, 2)”¹⁰.

El mismo Concilio dice en el canon 1: “Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la Ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema”¹¹. Ya antes, en el *Decretum pro Iacobitis*, había declarado el Concilio de Florencia: “Jesucristo Señor nuestro, quien, concebido sin pecado, nacido y muerto al borrar nuestros pecados, El solo con su muerte derribó al enemigo del género humano...”¹²

4. El Antiguo Testamento en su totalidad es un testimonio unánime de que sólo Dios puede llevar a cabo la salvación del hombre postrado por culpa suya en la indigencia y en la muerte, así como también de que en su incomprensible misericordia ha decidido salvar realmente al perdido. Describe cómo Dios realizó paso a paso su decreto salvífico en un largo proceso histórico, en lucha permanente con el hombre por el hombre, es decir, por su salvación.

El testimonio neotestamentario coincide con el paleotestamenta-

rio en que la Redención no es una posibilidad humana, sino exclusivamente divina. Supera sustancialmente a la testificación paleotestamentaria en el mensaje de que el Jesús histórico es el Salvador prometido por Dios. El Magnificat y el Benedictus celebran los destinos divinos recogidos en el Antiguo Testamento, los cuales desembocan en el acontecimiento de la Encarnación.

Los Evangelios sinópticos y los *Hechos de los Apóstoles* proclaman como Redentor del mundo al Jesús crucificado y resucitado. Pero es el mismo Padre quien, a través de Cristo, ha realizado la obra redentora; la efectúa por medio de su Ungido (*Lc.* 23, 35; 24, 26; *Mt.* 26, 63; *Act.* 2, 36; 3, 18, 20; 4, 26 sigs.; 5, 42). No hay hombre capaz de realizar esta tarea, ni siquiera aquellos a quienes en otro campo se les llama poderosos, más bien son ellos los menos capaces. San Marcos (10, 23-27; cfr. *Mt.* 19, 23-26) nos cuenta el siguiente sucedido: "Mirando en torno suyo, dijo Jesús a los discípulos: ¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen hacienda! Los discípulos se quedaron espantados al oír esta sentencia. Tomando entonces Jesús de nuevo la palabra, les dijo: Hijos míos, ¡cuán difícil es entrar en el reino de los cielos, es más fácil a un camello pasar por el hondón de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios. Más aún se espantaron y decían entre sí: Entonces, ¿quién puede salvarse? Fijando en ellos Jesús su mirada, dijo: A los hombres sí es imposible, mas no a Dios, porque a Dios todo le es posible."

Cuanto se dice especialmente de los ricos, entregados al poder increíblemente decisivo de la riqueza, afecta fundamentalmente a cualquier hombre, así lo oyeron para su asombro los Apóstoles de labios de Jesús. El camino de la salvación está cerrado a los hombres, por más que quieran intentarlo, sean pobres o ricos. Sólo queda la esperanza de que Dios está por encima de todas las posibilidades e imposibilidades humanas. Todo está rendido a su posibilidad inédita. Sin Cristo la situación humana es insalvable. La humanidad es como el hombre que ha caído en manos de ladrones y ha quedado medio muerto. No puede levantarse si no acude el samaritano compasivo que venda sus heridas y le conduce al albergue del amor divino (*Lc.* 10, 30-37). Únicamente Dios puede establecer el nuevo principio, necesario para que después del pecado subsistan todavía el sentido y la esperanza, la santidad y la salvación. La obra redentora surge de su Corazón.

Dios actúa a través de Cristo, el siervo de Yavé, a quien el Padre ha encomendado una misión difícil (*Act.* 3, 13, 26; 4, 27, 30;

13, 23). Para ello Dios le ha ungido con el Espíritu Santo y con poder (*Act.* 10, 38 sigs.). Por esto los prodigios que realiza son señales de la omnipotencia divina (*Act.* 2, 22). Su evangelio de paz es el mensaje de Dios a su pueblo (*Act.* 10, 36). Su vida entera transcurre al ritmo de la hora precisa señalada por Dios (*Act.* 2, 23; 3, 18; 4, 27 sigs). Su misma muerte no es ningún azar, sino eterna disposición divina. De ahí que los que detentan el poder no puedan ajusticiarle en ningún momento anterior al designado por Dios (*Lc.* 13, 31-35). Aun su resurrección de entre los muertos es obra divina (*Act.* 2, 24; 2, 32; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40). Dios es también el que eleva a Jesús, el que lo asciende, con su cuerpo resucitado, al cielo (*Act.* 2, 33-36; 1, 2. 9. 11. 22). Dios se reserva y decide los "tiempos y momentos" en que manifestará su poder soberano (*Act.* 1, 7). Dios, en la época que haya designado enviará a Cristo Jesús para consumir a través de El la obra redentora iniciada en la muerte y en la resurrección (*Act.* 3, 20 sigs.).

En la teología paulina la vida, la muerte y la resurrección de Cristo son la verificación histórica de una eterna economía divina. Con Cristo el amor de Dios se ha acogido a las formas existenciales del tiempo (*Eph.* 1, 1-12). Sólo el llamado por Dios accede a la salvación y a la santidad, a la gracia y a la paz, y únicamente él puede participar de las riquezas de la salud (*Rom.* 1, 6). La salvación procede estrictamente del poder de Dios, con exclusión de cualquier otro (1, 16); de El viene la justificación (1, 17). Ninguna actividad humana puede remontar el pecado (*Rom.* 3, 20). En este punto todos se encuentran en la misma situación: en el límite de su propio poder. La salvación no viene de la filosofía griega, ni de la política romana, ni de la religiosidad judía, sino sólo de la benevolencia de Dios, el único que realiza el milagro de la salud. Nadie puede gloriarse; el honor corresponde exclusivamente a Dios (*Rom.* 3, 21-31). Únicamente El puede substraer el mundo a las tinieblas y encender la luz en la oscuridad. Por pura misericordia ha desbaratado el odio humano alumbrando el amor en el reino del odio perpetuo. En Cristo Jesús, en su muerte, se ha manifestado la voluntad graciosa de Dios que nos ha salvado (*Hebr.* 2, 9; 4, 16).

También en San Juan es el Padre quien ha enviado a Cristo (5, 36; 7, 38; 12, 44-50). Por esto el mismo Dios habla y actúa en el hombre a través de las palabras y obras de Cristo (5, 10-23; 5, 43; 3, 2; 3, 21). Dios determina el curso de esta vida (2, 4). Su muerte, incluso, obedece a un designio del Padre (3, 16), que fija su hora hasta el punto de que los enemigos nada puedan hacer antes

de su llegada, aun cuando parezca que no tienen más que cogerle con sus manos (10, 39).

Por consiguiente, es una verdad estrictamente revelada que únicamente Dios puede salvar al hombre. De hecho lo ha efectuado a través de su Hijo encarnado, nuestro Señor Jesucristo, el enviado del Padre, el autorizado por Este para la Redención. Por esto Jesús pertenece a la vertiente de Dios. En vistas a la obra que le encomendó su Padre, está inmune del pecado y consagrado a Dios. Sin embargo, pertenece también al lado humano. Excepto en el pecado se hizo uno de nosotros en todo (*Hebr.* 4, 16). Asumió una verdadera naturaleza humana, incluso sus debilidades y su mortalidad. Supondría un desconocimiento del testimonio escriturario, y aun oposición a él—rozando el monofisitismo condenado por la Iglesia—, el afirmar unilateralmente el lado divino de Jesucristo. Cristo pertenece tanto a Dios como a los hombres. Esto es decisivo para su función salvadora. Sólo por esta su doble vinculación puede volver a reconciliar al hombre con Dios.

En el epistolario paulino esta su posición intermedia queda expresada por la palabra Mediador (*Gál.* 3, 19 sigs; *1 Tim.* 2, 5 sigs.; *Hebr.* 8, 6). El paralelismo Adán-Cristo, descubre a San Pablo la significación de Cristo en la historia humana. Así como Adán es el mediador de la condenación, Cristo lo es de la vida divina (*Rom.* 5, 12 sigs.; *1 Cor.* 5, 45 sigs.). En *1 Tim.*, el autor de la unicidad de Dios deduce la ilimitación de su voluntad salvífica. El decreto salvador se realiza en Cristo en la donación de Sí mismo hasta la muerte. No existe otro mediador que El. La carta incluye los siguientes pasajes, claros y explícitos: “Porque uno es Dios, uno también el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a Sí mismo para redención de todos; testimonio dado a su tiempo” (*1 Tim.* 2, 5-6). Y en la epístola a los Hebreos se lee: “Pero nuestro Pontífice ha recibido en suerte un ministerio tanto mejor cuanto El es mediador de una más excelente alianza, concertada sobre mejores promesas” (*Hebr.* 8, 6).

San Juan enfrenta a cuantos se ofrecen a ser guías hacia Dios con el que es el Camino, la Verdad y la Vida (*Io.* 14, 6; cfr. 10, 8; 5, 43). Nadie viene al Padre sino por El. Es la puerta que conduce a la inaccesibilidad divina. A cuantos no pasan por ella se niega la entrada (*Io.* 10, 17; cfr. *Apoc.* 4, 1). La intervención mediadora culmina en la oración (*Io.* 17; *1 Io.* 2, 1) y en la muerte (*Io.* 10, 11; 12, 32; 17, 19), la cual es expiadora (*1 Io.* 1, 7; 2, 2). Como

según San Pablo, también según San Juan, Cristo realiza su mediación ya resucitado y glorificado por toda la eternidad.

5. La idea de que sin su naturaleza humana no hubiera podido Cristo realizar la Redención se remonta a la teología de los Padres. Así, por ejemplo, dice San Atanasio, en su segundo discurso contra los arrianos: “Así como no nos hubiésemos liberado del pecado y de la maldición si la carne con que se revistió el Verbo no fuera humana por naturaleza, puesto que nada común tenemos con lo que nos es extraño, del mismo modo no sería posible la divinación del hombre si el que se hizo carne no fuera por naturaleza el propio Verbo de Dios”¹³. En el tercero: “Así como el Señor, revistiéndose del cuerpo se hizo hombre, del mismo modo nosotros, los hombres, asumidos por el Verbo a través de su carne, nos deificaremos y heredaremos la vida eterna”¹⁴. La última expresión recoge la doctrina de la recapitulación, propuesta por San Ireneo de Lyon, la cual no tiene sentido fuera de la convicción de que Cristo está de nuestro lado creatural. La teología occidental defendió la misma idea. En *De Civitate Dei* dice San Agustín: “Convenía que el mediador entre nosotros y Dios poseyera una mortalidad pasajera y una beatitud permanente, para que así, por lo transitorio, se asemejase a los mortales y pudiese pasar de la muerte a lo estable y permanente. Ni tampoco es mediador por ser Verbo, ya que en cuanto tal es inmortal y bienaventurado en el grado más absoluto, por lo cual está lejos de las miserias humanas. Es mediador más bien por ser hombre, demostrando con esto que, para conseguir aquel bien no sólo beatífico, sino también beatificante, no es necesario buscar otros mediadores, que en nuestra opinión habrían de disponernos el acceso. Porque el Dios beatífico y beatificante, al hacerse partícipe de nuestra humanidad, nos abrevió el camino para la participación de su divinidad”¹⁵. San León, en su séptimo sermón de Navidad, dice: “Tan inseparablemente se ha unido el Hijo de Dios, que el mismo que fué engendrado intemporalmente de la esencia del Padre ha nacido temporalmente de las entrañas de la Virgen. Pues no podríamos liberarnos de los lazos de la muerte eterna de otro modo que no fuera humillándose con lo nuestro aquel que seguía siendo omnipotente con lo suyo. Y así nuestro Señor Jesucristo, que nunca dejó de ser verdadero Dios, al nacer como hombre estableció en Sí el comienzo de una nueva creatura, y en la forma del nacimiento dió al género humano un principio espiritual”¹⁶.

6. Se ha defendido que Cristo pertenece exclusivamente al lado divino. Se intentaba fundar esta afirmación en el testimonio escriturario de la inmunidad de Cristo del pecado (*Hebr.* 4, 6) y en el hecho de que en Cristo sólo hay una persona, la del Logos divino, que cae del lado de Dios. Esta tesis, sin embargo, rompe con toda la tradición de la Iglesia. Si bien Cristo no es una persona humana, no obstante, en Él la naturaleza humana es portada por la persona del Logos, que cumple respecto de ella la misma función que la persona humana respecto de su naturaleza. La referencia a la unicidad personal de Cristo no sería, en consecuencia, una mera proposición gratuita de la especulación racional frente al *factum* revelado, sino un error incluso en la misma especulación.

Ha sido doctrina tradicional en la Iglesia la tesis de que Cristo es cabeza de la humanidad tanto por su persona divina como por su naturaleza humana. Así, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, a la cuestión sobre si a Cristo en cuanto hombre corresponde ser cabeza de la Iglesia, responde del modo siguiente:

“Así como toda la Iglesia se dice un Cuerpo Místico por su semejanza con el cuerpo natural del hombre, el cual, según los diversos miembros, tiene distintos actos, como enseña el Apóstol (*Rom.* 12, 4-5; *I Cor.* 12, 12 sigs.), así Cristo, por su semejanza con la cabeza del hombre, se llama Cabeza de la Iglesia. En esto podemos considerar tres cosas, a saber: el orden, la perfección y la virtud. El orden, porque la cabeza es la primera parte del hombre comenzando por la superior. Y por esto se acostumbró a llamar cabeza a todo principio, según aquello de Ezequiel, 16, 25: “En la cabeza de todo camino te has construido lupanares”. La perfección, porque en la cabeza están todos los sentidos tanto interiores como exteriores, mientras que en los demás miembros está sólo el tacto. Y por esto se dice en Isaías, 9, 15: “Los ancianos, los grandes: he ahí la cabeza”. La virtud, porque la virtud y el movimiento de los demás miembros y el gobierno de ellos en sus actos vienen de la cabeza, por la fuerza sensitiva y motora que allí se encuentra. Por esto también el gobernador se dice cabeza de su pueblo, según aquello del libro primero de los Reyes, 15, 17: “¿No es verdad que, hallándote tú pequeño a tus propios ojos, has venido a ser el jefe de las tribus de Israel?” Las tres cosas convienen a Cristo espiritualmente. En primer lugar, por su aproximación a Dios, su gracia es la mayor y la primera, aunque no temporalmente; porque todos los demás recibieron la gracia con referencia a la suya, según *Rom.* 8, 29: “Porque a los que de antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el Primogénito entre muchos hermanos. Segundo, en cuanto a la perfección, tiene la plenitud de todas las gracias, según aquello de *Io.*, 1, 14: “Lo hemos visto lleno de gracia y de verdad. Tercero, tuvo la virtud de comunicar la gracia a todos los miembros, según aquello de

Io. 1, 16: "Pues de su plenitud recibimos todos". Y así es manifiesto que Jesucristo se dice convenientemente Cabeza de la Iglesia.

A lo primero hay que decir que dar la gracia por el Espíritu Santo conviene a Cristo, en cuanto es Dios, autoritativamente; pero instrumentalmente le conviene en cuanto hombre, en cuanto su humanidad fué instrumento de su divinidad. Y así sus acciones, en virtud de su divinidad, causando la gracia en nosotros, nos fueron saludables por mérito y por cierta eficiencia. San Agustín niega que Cristo en cuanto hombre dé el Espíritu Santo autoritativamente. Instrumentalmente, por el contrario, o ministerialmente, también otros Santos Padres dicen que da el Espíritu Santo, según aquello de *Gal.* 3, 5: "El que os da el Espíritu Santo, etc."

A lo segundo respondo que en las locuciones metafóricas no se puede tomar la semejanza según todas sus partes; de otro modo no sería semejanza, sino verdad objetiva. No hay cabeza de la cabeza natural, pues el cuerpo humano no es parte de otro cuerpo. Pero tomado el cuerpo metafóricamente, esto es, una agrupación ordenada, es parte de otra agrupación: como una agrupación doméstica es parte de la agrupación civil. Por eso sobre el padre de familia que es cabeza de la sociedad doméstica está como cabeza el rector de la ciudad. De este modo nada impide que la Cabeza de Cristo sea Dios, siendo El, sin embargo, Cabeza de la Iglesia.

A lo tercero respondo diciendo que la cabeza tiene una eminencia evidente respecto de los miembros exteriores; pero el corazón tiene cierta influencia oculta. Y por esto el Espíritu Santo se compara al corazón, porque invisiblemente vivifica y une la Iglesia. Cristo se compara a la cabeza según la naturaleza visible, por la que como hombre sobrepasa a los demás hombres".

En el artículo segundo responde Santo Tomás a la cuestión sobre si Cristo es cabeza de los hombres en cuanto a los cuerpos del modo siguiente: "El cuerpo humano dice relación al alma racional, que es su motor y forma propia. En cuanto es su forma recibe del alma la vida y las demás propiedades convenientes según su especie. En cuanto es alma es motor del cuerpo; éste la sirve instrumentalmente. Así hemos de decir que la humanidad de Cristo influye por su unión al Verbo de Dios, al cual el cuerpo se une por el alma. De donde toda la humanidad de Cristo, tanto según el alma como según el cuerpo, influye en los hombres en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo: principalmente en cuanto al alma y secundariamente en cuanto al cuerpo. De un modo en cuanto que los miembros del cuerpo se manifiestan como instrumentos de justicia en el alma que existe por Cristo, como dice el Apóstol, *Rom.* 6, 13. De otro modo, en cuanto que la vida de la gloria se deriva del alma al cuerpo, según aquello de *Rom.* 8, 11: "El que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros" 17.

En la encíclica *Mystici Corporis* se defiende la misma tesis:

“En segundo lugar se prueba que este Cuerpo Místico que es la Iglesia lleva el nombre de Cristo por el hecho de que El ha de ser considerado como su Cabeza. “El—como dice S. Pablo—es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia” (*Col.* 1, 18). El es la Cabeza, partiendo de la cual todo el cuerpo, dispuesto con debido orden, crece y se aumenta para su propia edificación (cfr. *Eph.* 4, 16; *Col.* 2, 19). Bien conocéis, venerables hermanos, con cuán convincentes argumentos han tratado de este asunto los maestros de la teología escolástica, y principalmente el Angélico y común doctor; y sabéis perfectamente que los argumentos por él aducidos responden fielmente a las razones alegadas por los Santos Padres, los cuales, por lo demás, no hicieron otra cosa que referir y comentar la doctrina de la Sagrada Escritura.

Nos place, sin embargo, para común utilidad, tratar aquí sucintamente de esta materia. Y en primer lugar, es evidente que el Hijo de Dios y de la bienaventurada Virgen María se debe llamar, por la singularísima razón de su excelencia, Cabeza de la Iglesia. Porque la cabeza está colocada en lo más alto. Y ¿quién está colocado en más alto lugar que Cristo Dios, el cual, como Verbo del eterno Padre, debe ser considerado como “Primogénito de toda criatura”? (*Col.* 1, 15). ¿Quién se halla en más elevada cumbre que Cristo hombre, que, nacido de una Madre inmune de toda mancha, es Hijo verdadero y natural de Dios; y por su admirable y gloriosa resurrección, con la que se levantó triunfador de la muerte, es “Primogénito de entre los muertos”? (*Col.* 1, 18; *Apoc.* 1, 5). “¿Quién, finalmente, está colocado encima más sublime que aquel que como “único... mediador de Dios y de los hombres” (*1 Tim.* 2, 5), junta de una manera tan admirable la tierra con el cielo; que, elevado en la cruz, como en un solio de misericordia, atrajo todas las cosas a Sí mismo (cfr. *Io.* 12, 32); y que, hijo del hombre, escogido entre millares, es más amado de Dios que todos los demás hombres, que todos los ángeles y que todas las cosas creadas?” (cfr. *Cyr. Alex. Comm. in Joan.* 1, 4; *PG.* 73, 69; *S. Th.* I, q. 20, a. 4, ad 1).

Pues bien: si Cristo ocupa un lugar tan sublime, con toda razón es el único que rige y gobierna la Iglesia, y también por este título se asemeja a la cabeza. Ya que, para usar las palabras de San Ambrosio, así como la cabeza es la “ciudadela regia” del cuerpo (*Eexam.* 6, 55; *PL.* 14, 265), y desde ella, por estar adornada de mayores dotes, son dirigidos naturalmente todos los miembros a los que está sobrepuesta para mirar por ellos (cfr. *August., De Agon. Christ.* 20, 22; *PL.* 40, 301), así el Redentor divino rige el timón de toda la sociedad cristiana y gobierna sus destinos. Y puesto que regir la sociedad cristiana no es otra cosa que conducirla al fin que le fué señalado con medios aptos y rectamente (cfr. *S. Th.* I, q. 22, a. 1-4), es fácil ver que nuestro Salvador, imagen y modelo de buenos pastores (cfr. *Io.* 10, 1-18; *1 Pet.* 5, 1-5), ejercita todas estas cosas de manera admirable.

Porque El, mientras moraba en la tierra, nos instruyó por medio de leyes, consejos y avisos, con palabras que jamás pasarán y serán para los hombres de todas las edades espíritu y vida (cfr. *Io.* 6, 63). Y, además, concedió a los Apóstoles y sus sucesores la triple potestad de enseñar, regir y llevar a la santidad a los hombres; potestad que, determinada con es-

peciales preceptos, derechos y deberes, fué establecida por El como ley fundamental de toda la Iglesia" 18.

Al exponer las razones que persuaden la capitalidad de Cristo sobre toda la Iglesia, se dice: "Comencemos por la mutua conformidad que existe entre la cabeza y el cuerpo, siendo como son de la misma naturaleza. Para lo cual es de notar que nuestra naturaleza, aunque inferior a la angélica, por la bondad de Dios supera a la de los ángeles: "Porque Cristo, como dice Santo Tomás, es cabeza de los ángeles. Porque Cristo es superior a los ángeles aun en cuanto a la humanidad... Además, en cuanto hombre ilumina a los ángeles e influye en ellos. Pero en cuanto a la conformidad de la naturaleza, Cristo no es cabeza de los ángeles, porque no asumió la naturaleza angélica, sino—según dice el Apóstol—el linaje de Abraham" (*Comm. in Ep. ad Ef., c. 1, 1-8*). No solamente asumió Cristo nuestra naturaleza, sino que además en un cuerpo frágil, pasible y mortal se ha hecho consanguíneo nuestro. Pues si el Verbo "se anonadó a Sí mismo tomando la forma de esclavo" (*Phil. 2, 7*), lo hizo para hacer participantes de la naturaleza divina a sus hermanos según la carne (*cfr. II Pet. 1, 4*); tanto en este destierro terreno por medio de la gracia santificante, cuanto en la patria celestial por la eterna bienaventuranza. Porque por esto el Hijo Unigénito del Eterno Padre quiso hacerse hombre para que nosotros fuéramos conformes a la imagen del Hijo de Dios (*cfr. Rom. 8, 29*), y nos renovásemos según la imagen de aquel que nos creó (*cfr. Col. 3, 10*). Por lo cual, todos los que se glorían de llevar el nombre de cristianos no sólo han de contemplar a nuestro divino Salvador como un excelso y perfectísimo modelo de todas las virtudes, sino que además, por el solícito cuidado de evitar los pecados y por el más esmerado empeño en ejercitar la virtud, han de reproducir de tal manera en sus costumbres la doctrina y la vida de Jesucristo, que cuando apareciere el Señor sean hechos semejantes a El en la gloria, viéndole tal como es (*cfr. I Io. 3, 2*).

Y de la misma manera que quiere Jesucristo que todos los miembros sean semejantes a El, así quiere también que lo sea todo el cuerpo de la Iglesia. Lo cual en realidad se consigue cuando ella, siguiendo las huellas de su Fundador, enseña, gobierna e inmola el divino sacrificio. Ella, además, cuando abraza los consejos evangélicos, reproduce en sí misma la pobreza, la obediencia y la virginidad del Redentor. Ella, por los múltiples y variados institutos que son como adornos con que se embellece, muestra en alguna manera a Cristo, ya contemplando en el monte, ya predicando a los pueblos, ya sanando a los enfermos y convirtiendo a los pecadores, ya, finalmente, haciendo bien a todos. No es, pues, de maravillar que la Iglesia, mientras se halla en esta tierra, padezca persecuciones, molestias y trabajos, a ejemplo de Cristo. Es también Cristo Cabeza de la Iglesia, porque, aventajándose en la plenitud y perfección de los dones celestiales, su Cuerpo Místico recibe algo de su plenitud. Porque—como notan muchos Santos Padres—así como la cabeza de nuestro cuerpo mortal está dotada de todos los sentidos, mientras que las demás partes de nuestro organismo solamente poseen el sentido del tacto, así de la misma manera todas las virtudes, todos

los dones, todos los carismas que adornan a la sociedad cristiana resplandecen perfectísimamente en su Cabeza, Cristo. "Plugo (al Padre) que habitara en El toda plenitud" (*Col.* 1, 19). Brillan en El los dones sobrenaturales que acompañan a la unión hipostática, puesto que en El habita el Espíritu Santo con tal plenitud de gracia que no puede imaginarse otra mayor. A El ha sido dada "potestad sobre toda carne" (cfr. *Io.* 17, 2); en El están abundantísimamente "todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (*Col.* 2, 3). Y la llamada ciencia de visión de tal manera la posee que, tanto en la amplitud como en claridad, supera a la que gozan todos los bienaventurados del cielo. Y, finalmente, está tan llena de gracia y santidad que de su plenitud inexhausta todos participamos (cfr. *Io.* 1, 14-16).

Estas palabras del discípulo predilecto de Jesús nos mueven a exponer la última razón por la cual se muestra de una manera especial que Cristo nuestro Señor es cabeza de su Cuerpo Místico. Porque así como los nervios se difunden desde la cabeza a todos nuestros miembros, dándoles la facultad de sentir y de moverse, así nuestro Salvador derrama en su Iglesia su poder y eficacia para que con ella los fieles conozcan más claramente y más ávidamente deseen las cosas divinas. De El se deriva al cuerpo de la Iglesia toda la luz con que los creyentes son iluminados y toda la gracia con que se hacen santos, como El es santo.

Ilumina Cristo a toda su Iglesia, lo cual se prueba con casi innumerables textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. "A Dios nadie le vió jamás; el Hijo unigénito que está en el seno del Padre es quien nos lo ha dado a conocer" (cfr. *Io.* 1, 18). Viniendo de Dios como maestro (cfr. *Io.* 3, 2), para dar testimonio de la verdad (cfr. *Io.* 18, 37), de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los Apóstoles, que el príncipe de ellos exclamó: "Señor, ¿a quién iremos?; Tú tienes palabras de vida eterna" (cfr. *Io.* 6, 68); de tal manera asistió a los evangelistas desde el cielo, que, como miembros de Cristo, escribieron las cosas que conocieron como dictado de su Cabeza (cfr. August. *De cons. evang.*, 1, 35, 54: PL. 34, 1070). Y aun hoy día es para nosotros, que moramos en este destierro, autor de nuestra fe, como será un día su consumidor en la patria (cfr. *Hebr.* 12, 2). El es el que infunde en los fieles la luz de la fe; El quien enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría a los pastores y doctores, y principalmente a su Vicario en la tierra, para que conserven fielmente el tesoro de la fe, lo defiendan con valentía y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente; El es, por fin, el que, aunque invisible, preside e ilumina los concilios de la Iglesia (cfr. Cyr. Alex. *Ep. 55 de Symb.*; PG. 77, 293).

Cristo es autor y causa de santidad. Porque no puede obrarse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural. "Sin Mí—dijo—nada podéis hacer" (cfr. *Io.* 15, 5). Cuando por los pecados cometidos nos movemos a dolor y penitencia, cuando con temor filial y con esperanza nos convertimos a Dios, siempre procedemos movidos por El. La gracia y la gloria proceden de su inexhausta plenitud. Todos los miembros de su Cuerpo Místico, y sobre todo los más importantes, reciben del

Salvador dones constantes de consejo, fortaleza, temor y piedad, a fin de que todo el cuerpo aumente cada día más en integridad y en santidad de vida. Y cuando los sacramentos de la Iglesia se administran con rito externo El es quien produce el efecto interior en las almas (cfr. S. Th. III, q. 64, a. 3). Y así mismo El es quien, alimentando a los redimidos con su propia carne y sangre, apacigua los desordenados y turbulentos movimientos del alma; El es el que aumenta las gracias y prepara la gloria a las almas y a los cuerpos. Y estos tesoros de su divina bondad los distribuye a los miembros de su Cuerpo Místico no sólo por el hecho de que los implora como hostia eucarística en la tierra y glorificada en el cielo, mostrando sus llagas y elevando oraciones al Eterno Padre, sino también porque escoge, determina y distribuye a cada uno las gracias peculiares "según la medida de la donación de Cristo" (*Eph. 4, 7*). De donde se sigue que, recibiendo fuerza del divino Redentor, como de manantial primario, "todo el cuerpo trabado y concertado entre sí recibe por todos los vasos y conductos de comunicación, según la medida correspondiente a cada miembro, el aumento propio del cuerpo, para su perfección, mediante la caridad" (*Eph. 4, 16*; cfr. *Col. 2, 19*)¹⁹. Más tarde, en otro pasaje de la misma Encíclica, dice el Papa expresamente: "Cristo es a la vez..., según su doble naturaleza, Cabeza de toda la Iglesia" (cfr. S. Th. *De Veritate*, q. 29, a. 4)²⁰.

De todo esto se deduce que Cristo es cabeza de la Iglesia por su persona divina y por su naturaleza humana. Pertenece a los dos ámbitos, al divino y al humano. Esto es esencial para su obra. Sin un claro discernimiento de esta su posición, es incomprensible la esencia del cristianismo.

7. Con todo, estas explicaciones no nos han aclarado exhaustivamente la realidad objetiva. Cristo, ciertamente, es el mediador único entre Dios y los hombres. No se puede dudar de este evidente testimonio de la Escritura. Sin embargo, en el Antiguo Testamento hubo otros mediadores que prepararon su mediación, la cual a su vez es continuada en la nueva Alianza por otros hombres enviados por Dios. Con la misma intensidad con que el Antiguo Testamento atestigua en general que sólo Dios puede redimir al hombre, se destaca asimismo que en la actividad salvífica Dios se sirve de elementos creados, incluyendo a la criatura en su obra salvadora.

En la relación del hombre a Dios insinuada en el Antiguo Testamento importa consignar que en todos los acontecimientos Dios actúa por causa primera, sin que por esta actividad suya quede excluída la causa segunda y sí más bien subordinada. Si bien es Dios quien lo hace todo, sin embargo, no lo hace solo. Ha dotado a las criaturas de ser, valor y virtud propios. Ellas sólo pueden obrar

bajo su influjo, pero una vez que las actúa realizan su obra propia en una misteriosa relación a Dios. Todo el hacer creatural es a la vez un hacer divino, sin que haya por eso de desaparecer. Las obras humanas son obras de Dios a través del hombre. A la inversa: las obras de Dios son realizadas por los hombres movidos y empleados por El como instrumentos. De todo el Antiguo Testamento se saca la impresión de que Dios tiene necesidad de los hombres para realizar en la creación su obra divina, no porque sea débil para verificar sus decretos, sino porque quiere servirse del hombre, porque quiere ver concluída su obra a través de éste.

Cuanto queda dicho de la actividad de Dios en el mundo cabe también decirlo de su actividad salvífica, esto es, de aquella auto-determinación divina que tuvo su origen en el Paraíso, que en cierto sentido alcanzó una dirección refleja en Abraham, que culminó en Cristo, y que se consumará en la segunda venida de Este. En el Antiguo Testamento todas las acciones divinas referentes a la salvación tenían carácter dispositivo. De ahí que también las criaturas que Dios admitió en su actividad salvadora tuvieran significación preliminar. Por más que en cada caso disfruten de autonomía, siempre hay que explicarlas en definitiva por su relación a Cristo. Disponen de una autonomía relativa. En ellas la relación a Cristo es esencial. La inclusión de tan gran número de mediadores creados en la época precristiana no oscurece la actividad de Dios, sino que la revela. Menos aún sus predecesores ensombrecen la significación de Cristo; antes bien, la preparación que Dios promovió la sitúa a plena luz. Cuanto mayores han sido las inversiones realizadas por Dios para anunciar a Cristo en el curso de la historia humana, con tanta mayor claridad aparece la importancia decisiva que juega en ella.

El proceso preparatorio ordenado hacia Jesucristo incluyó a ángeles y a hombres. También los ángeles tuvieron que terciar positivamente entre el cielo y la tierra. Recordemos entre los hombres las figuras de Noé, Abraham y Moisés; figuras reales: David y Salomón; figuras de sacerdotes y de profetas, principalmente la de San Juan Bautista, quien señala al Mesías futuro con el dedo y trata de disponer a los hombres, con su exhortación a la penitencia, para su venida. En particular, por lo que se refiere a Moisés, la Sagrada Escritura nos lo muestra como un organizador propiamente sin poder político, como un jefe sin potencial militar, como un ordenador del culto sin carácter sacerdotal, como el fundador intermediario de una nueva concepción religiosa sin la legitimación de las

predicciones proféticas. De esta manera es el mediador designado por el mismo Dios entre El y el pueblo elegido. Es el portavoz comisionado por Dios. Como enviado de Este, tiene que liberar al pueblo de la esclavitud de Egipto. Actúa peculiarísimamente en la promulgación de la Ley de Sinaí (*Ex.* 19, 3-23; 24, 1-18; *Deut.* 5, 5-30). Sólo él puede sufrir la presencia de Yavé. Su lugar está entre Dios y el pueblo. Recibe las instrucciones de Dios y las entrega al pueblo. Por lo general, los estatutos levíticos le son confiados preceptivamente. Por otra parte, el pueblo insiste en que sea Moisés quien recoja la palabra de Yavé, quien les hable en su nombre y quien intervenga ante El por su salvación (*Ex.* 20, 19; *Num.* 21, 7; *Deut.* 5, 24; 18, 16). El pueblo acude a Moisés y éste ruega a Yavé (*Núm.* 17, 27 sigs.). La súplica representa de un modo extraordinariamente gráfico la posición mediadora de Moisés (*Ex.* 32, 11 sigs.; 33, 12 sigs.). Hay, ciertamente, otros intercesores (Noé, Abraham, Lot), pero la posición de Moisés es distinta. Con Moisés Dios habla personalmente, cara a cara (*Ex.* 33, 11; *Deut.* 34, 10). En el Deuteronomio, Moisés es presentado como mediador victimal: ora y ayuna cuarenta días por el pueblo idólatra (*Deut.* 9, 8 sigs.); lucha con Dios (*Deut.* 9, 23-28). Su muerte fuera de la tierra de promisión es un sufrimiento simbólico (*Deut.* 3, 23-28).

Cristo apareció después de una larga preparación. Es el siervo de Yavé, el que tiene encomendada la obra de Dios y actúa al mismo tiempo en nombre de los hombres. Es el "primogénito de la creación" (*Col.* 1, 15). De ahí que desde el cielo su Padre considere su actividad, sus sufrimientos y su muerte como si fueran de la humanidad. Por eso, su obra no alcanza a la totalidad de la historia en una dimensión puramente externa; por el contrario, se ha insertado interiormente en el destino humano, porque, según la economía graciosa de Dios, Cristo es cabeza de los hombres, hasta el punto de que el Padre tiene y acepta su obra como obra de todos. Esta relación entre Cristo y la humanidad fué estudiada principalmente por los Padres griegos y, en concreto, por San Ireneo de Lyon.

Sin embargo, para la participación eficiente del individuo en la Redención de Cristo se requiere una relación personal al Señor. La obra de Cristo, no obstante la íntima vinculación de Este a la humanidad, no actúa al modo de la naturaleza, determinísticamente. Sólo participa de la vida, pasión y resurrección de Cristo, quien se le entrega libremente; sólo el que se une a Cristo en fe comulga

en la salud. Aquí surge la cuestión cómo los hombres distanciados temporal y espacialmente de Cristo pueden entrar en comunidad real con El. La pregunta plantea un problema difícil. Resulta que Cristo es una figura histórica, que vivió en una época y en un lugar concretos. Por otra parte, todo hombre es prisionero de su aquí y de su ahora. ¿Cómo cabe un camino desde el aquí y el ahora hasta el entonces y el allí? Este camino nos lo abren el magisterio de la Iglesia y la confección de los sacramentos. En este volumen no podemos bajar a más detalles. Sólo nos interesa destacar que Cristo confió su obra a la Iglesia, a fin de que ésta la perpetúe y la haga accesible a todas las generaciones humanas. La Iglesia es la esposa a quien el esposo, Cristo, ha transferido su sacrificio con el objeto de que lo celebre perpetuamente; es el cuerpo místico, al que afluyen desde la cabeza constantemente efectos salvadores; es el pueblo de Dios jerárquicamente constituido, que entre la Ascensión y la segunda venida de Cristo da testimonio de El en el Espíritu Santo. La Iglesia, el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, cumple su misión de hacer accesible a todos los hombres la obra de Cristo por el ministerio de la predicación y por la distribución de los sacramentos. El elevado poder que esto requiere le ha sido transmitido por Cristo. En la palabra y en el sacramento actualiza íntima y auténticamente la palabra y los hechos del mismo Jesucristo. En el volumen correspondiente a la *Eclesiología* tratamos con más extensión estos puntos.

Nuestras consideraciones dejan ver que Cristo está situado en el centro de la historia, de modo que cuanto le precede es prehistoria suya y cuanto le sigue es continuación de su vida y de su obrar. Es el mediador entre Dios y los hombres. La Sagrada Escritura no menciona ningún otro mediador en sentido último y definitivo. Es mediador por un decreto divino. La existencia de tal mediador la debemos a la economía divina.

8. Un resumen sintético de cuanto llevamos dicho podría ser el siguiente: sólo Dios puede redimir, pero al hacerlo, se sirve de los hombres como de instrumentos. Por tanto, la fórmula "sólo Dios" necesita precisión. No hay que entenderla como si exclusivamente Dios realizase la redención que se efectuaría en el hombre, cuya actitud sería totalmente pasiva. Semejante concepción hace del hombre un escenario del obrar divino, en el que no intervendría activamente. Hasta cierto punto, Dios no lo trataría como persona, sino como cosa. La Sagrada Escritura, el Evangelio ge-

nuino, no admiten tal concepción. Para ellos Dios promueve la iniciativa, incluso sólo El puede promoverla. Pero en la ejecución de sus eternos decretos se sirve de los hombres, a los que llama para poder disponer de ellos en una decisión libre. En la Sagrada Escritura, Dios considera al hombre como persona. Es un enamorado de la libertad y a nadie impone su obra redentora. De este modo el decreto divino de la salvación y su realización desembocan en un encuentro entre el hombre y Dios. Así llegamos a la fórmula "no sólo Dios, sino Dios y la criatura".

9. Esta fórmula revela una profunda divergencia entre la interpretación católica y la interpretación protestante de la Redención. Para el protestantismo, ésta es realizada exclusivamente por Dios, que es el único que la recibe. En la teoría católica, por el contrario, Dios, a quien corresponden todas las iniciativas, incluye al hombre en su propio hacer. El protestantismo cree que la inserción de la actividad humana menoscaba el honor divino. Insiste en no permitir que la criatura lo empañe. En su solicitud por la pureza de la gloria de Dios defiende el principio de la sola gracia. En esta ideología sólo Dios aparece luminoso. Bajo la presión de la tesis fundamental de la actividad exclusiva de Dios defendida por los protestantes, es difícil aceptar la encarnación del Logos y la actividad de Jesucristo en su realidad y potencial históricos, pues no dejan ningún margen para un obrar real, histórico, del hombre Jesucristo. Siendo absoluto el dominio de la actividad divina, apenas si se ve la posibilidad de una actividad por parte de Jesucristo.

Sin embargo, es preciso destacar que en el protestantismo contemporáneo se han elaborado variaciones distintas respecto a la interpretación del principio de la sola gracia. La actual teología protestante nos sorprende con la tesis de que el hombre puede, bajo el influjo de la acción divina, tener eficiencia salvacional, rechazada de plano en el luteranismo rígido.

Las tesis extremas protestantes están en contradicción con el Evangelio. La Sagrada Escritura proclama y atestigua incesantemente la gloria de Dios. No obstante, Dios recibe precisamente esta gloria del hecho de que provoca, realiza y mantiene la actividad del hombre.

Por tanto, las teorías protestantes no se pueden fundar en el Evangelio. Se deducen, más bien, de un *a priori* no evangélico, preteológico; de una condición anterior a la teología; de un determinado sentimiento vital que se introduce perturbadoramente en

la interpretación del texto evangélico. No es cuestión de investigar aquí los fundamentos histórico-espirituales de esta condición. Precisamente porque su dimensión última no se encuentra en el Evangelio, no cabe superarla por razones exegéticas, aun en el caso de que las contradiga abiertamente. Los argumentos de la exégesis no la rozan en absoluto, ni la rozarán, porque su fuerza vital cae fuera del Evangelio.

La misma dilucidación del origen de la tesis de la sola gracia demuestra que la decisión sobre si María fué o no anexionada al acontecimiento salvífico, no cae inmediatamente en la mariología, ni siquiera en el tratado de gracia o en la cristología, sino que por su naturaleza es anterior. Mucho antes de llegar al campo mariológico, el teólogo protestante ha prejuzgado desfavorablemente la cooperación humana. La decisión se remonta ya al concepto de creación o a la teodicea.

10. Por lo demás, así como las fórmulas "Dios y hombre" o "sólo Dios" expresan, respectivamente, la posición católica y la protestante—y por ahora, según parece, en una oposición irreductible—, así la primera requiere una interpretación atenta, si no se quiere crear malentendidos de consecuencias funestas.

En la fórmula "Dios y hombre", la conjunción "y" no junta a Dios y al hombre como dos socios en plan de igualdad. Es imposible verlos asociados en el mismo plano. Semejante suposición atentaría contra el Evangelio, lo mismo que la unilateralidad protestante conduciendo a un falso sinergismo. Dios es Dios, lo cual significa que es absolutamente independiente y el creador de todo lo no divino. Por otra parte, el hombre es criatura, absolutamente dependiente tanto en su ser como en su obrar. La dependencia del hombre de Dios no puede suprimirse o relajarse en ningún momento. Por esto la partícula "y" apunta acertadamente al error de la expresión unilateral "sólo Dios"; pero sin una explicación más detallada no consigue exponer, evitando interpretaciones defectuosas, la relación positiva entre Dios y el hombre. Nos encontramos en el límite de las posibilidades dadas del lenguaje. No obstante, la fórmula católica está justificada por expresar la colaboración de Dios y la del hombre, no omitiendo ningún término. Demuestra, además, que no nos es posible ninguna teología sin subrayar el carácter analógico de todas nuestras afirmaciones.

Consiguientemente, la fórmula católica no suprime o subestima la dependencia del hombre respecto de Dios. Destaca, por el con-

trario, que para Dios el hombre no es un trozo de madera, un mineral o cualquiera otra sustancia inerte que Dios el Señor empuja o arroja.

La fórmula evidencia que la libertad humana está misteriosamente aliada a la plena dependencia del hombre respecto de Dios, y que no la contradice, pues Dios ha creado al hombre precisamente en el modo de la libertad. Ser criatura y libertad están mutuamente en tensión. Por más que esta tensión nos resulte insuprimible, la Sagrada Escritura nos presenta con la misma intensidad el hecho de la libertad humana y el del carácter creatural del hombre. El hombre, ciertamente, no se ha hecho con la libertad en lucha abierta contra Dios. Es Este, más bien, quien lo ha proyectado y creado libre. La posibilidad de establecer en estado de libertad al ser por El creado demuestra espléndidamente la grandeza y el poder de Dios, su sabiduría y su bondad. Sólo Dios es capaz de tal acción creadora. La libertad, por tanto, se inserta en el ser creatural del hombre. Significa un elemento de su dependencia respecto de Dios, la cual se cumple en el modo de la libertad. Esto nos revela la naturaleza del hombre en cuanto criatura y la de su libertad. Así como en el carácter creatural del hombre está supuesta la libertad, del mismo modo ésta incluye aquél. La libertad humana no es un absoluto, sino algo dependiente de Dios, algo constantemente actuado por El.

Es preciso todavía descartar otro malentendido. La asociación de hombre y Dios no puede entenderse como actividad conjunta en una comunidad de trabajo en la que uno hace esto y el otro aquello, hasta que se consigue la obra. Sería un concepto demasiado externo y superficial de la conjunción Dios-hombre, muy próximo a la tontería. El hombre sólo puede actuar si y cuando Dios impulsa su actuación. Y a la inversa: Dios actúa a través del obrar libre del hombre. Hasta cierto punto, sólo por éste se inserta Dios en la historia. Para su actividad histórica se ha asociado la libertad humana. De este modo el hombre es el responsable de Dios, es decir, de la eficacia de su hacer histórico, del éxito o fracaso de su actuación. Nos encontramos en presencia de un misterio impenetrable. No podemos rastrear en este lugar el misterio abismal de la criatura libre. La teología ha ensayado múltiples intentos de penetrar su oscuridad. El tomismo y el molinismo, con sus ramificaciones y modalidades, han alumbrado conocimientos importantes, sin lograr solucionarlo. No es ligera la carga impuesta al hombre, la cual, sin embargo, tiene que soportarla.

Quedaría desorbitada la dependencia del hombre a Dios si se la quisiera interpretar en el sentido de que Dios diese al hombre un margen, por pequeño que éste fuese, de modo que el hombre pudiese moverse libremente en un espacio no controlado por Dios. La situación en la que se encuentran Dios y el hombre está condicionada por el hecho de que en cada caso Dios lo hace todo y el hombre también lo hace todo. Dios obra cuanto realiza el hombre, y éste cuanto hace Aquél. La distinción no está en el alcance de las operaciones de ambos, sino en el modo de realización del todo: Dios lo realiza en una trascendencia absoluta y libre; el hombre en esencial subordinación, pero libremente, desde una libertad creada por Dios y dependiente de El. La distinción, por tanto, está es la estructura que configura el tono unitario. Lleva el carácter de la jerarquía (San Buenaventura). La criatura sólo obra y puede obrar en cuanto y en la medida en que participe de la dinámica divina, y es actuada por ella sin forzar su libertad. Es fácil ver que la actividad creatural así entendida no compromete la actividad absoluta de Dios, pues ésta se revela precisamente en aquélla, que contribuye a su manifestación. Consiguientemente, la actividad humana no encubre la divina, sino que la enaltece. El honor y la gloria de Dios resplandecen con tanta mayor luminosidad cuanto más intensa sea la interferencia divina en el hacer de la criatura. Dios manifiesta en éste más poder que en la existencia y en el movimiento natural de los minerales.

11. La Sagrada Escritura desarrolla en imágenes grandiosas la unificación de la actividad absoluta de Dios y de la actividad humana en el proceso de la salvación. Recurre a la imagen de la alianza entre Dios y los hombres y a la de los esponsales.

La alianza entre Dios y los hombres se nos muestra en diversos estadios. Atraviesa las épocas de las alianzas con Noé, Abraham y Moisés para, remontando la historia del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, evolucionar y transformarse en la nueva alianza proclamada por Cristo en el Cenáculo. La alianza se debe a la iniciativa divina. Es una disposición de Dios y significa una economía ordenada y revelada por El. Sin embargo, la creó asociando a los hombres. Noé, Abraham y Moisés se avinieron en todo caso libérrimamente. Dios no se volvió a estos hombres concretos para quedarse entre individuos, sino para convocar a través y por encima de ellos a toda la comunidad. El mismo, incluso, se eligió una comunidad humana que habría de ser su federado histórico: el pue-

blo de Dios. Este serviría a tareas distintas a las de cualquier otro pueblo comprometido por el ritmo natural de la historia. Su misión sería defender la gloria de Dios y proclamar en el mundo su nombre. Representaría a Dios en la historia. Este pueblo alcanzó configuración paleotestamentaria propia en el momento en que Moisés sacó de Egipto a las tribus de Israel. Fué en Sinaí cuando todo el pueblo se federó con Dios.

Sólo en la condición monofisista, en la que únicamente aflora Dios, con exclusión absoluta de la criatura y que, por tanto, no cuenta con Dios como creador o revelador de eficiencia histórica, podría peligrar la importancia y el alcance de la cooperación humana. Según el testimonio escriturario, la decisión del hombre es tan grave, que el federado humano puede sustraerse a las obligaciones de la alianza saboteando sus ventajas y su virtud salvadora. Dios lucha para que su asociado humano, apóstata de la alianza, retorne al compromiso federativo; lucha con el hombre a favor del hombre para comunicarle la vida verdadera de la salud. Al rechazar los hombres por el pecado la soberanía de Dios, intentó Este restaurar con la alianza su reinado, pues únicamente así podían aquéllos conseguir la salvación, es decir, la vida en plenitud y seguridad. A la inversa, el pueblo de Dios, no comprendiendo sus necesidades, trató en todo momento de desentenderse del nuevo dominio de Dios. Quería conducirse según la ley que determinó el comienzo de la historia humana: la ley de la rebelión. Las fases características del proceso histórico en la antigua alianza son: llamamiento de Dios al pueblo, apostasía de éste; juicio de Dios, conversión del pueblo; nueva apostasía, nuevo juicio. En todo caso, estos fenómenos demuestran que siempre existió un verdadero diálogo entre Dios y el pueblo. La alianza significa un encuentro entre ambos. La palabra encuentro revela el sentido de la partícula "y" en la fórmula católica "Dios y hombre". La relación Dios-hombre se consuma en un encuentro condicionado por la llamada divina y por la respuesta libre del hombre.

En el período salvacional inaugurado por Cristo al pueblo de Dios del Antiguo Testamento sucede otro, creado y configurado por Cristo: la Iglesia. En última instancia, también el pueblo de la alianza neotestamentaria ha sido creado por Dios. Cristo fué el encargado y el comisionado de que se sirvió para ello. Sin embargo, no era un instrumento inerte del cielo, sino vivo. Aprendió obediencia (*Hebr.* 8, 10) y en la aceptación y cumplimiento obedientes del mandato de su eterno Padre creó el pueblo de la nueva alianza,

vitalmente relacionado con el de la antigua. Esta no se fundaba en la descendencia carnal de Abraham, sino en la fe. Existe una discontinuidad insuprimible entre la antigua y la nueva alianza, recubierta y penetrada por la continuidad, pues en la unidad de lo antiguo y de lo nuevo lo esencial no es la procedencia carnal, sino la comunidad espiritual de la fe. La fe es la postura y la energía que, como un gran arco, se extiende más allá del tiempo desde Abraham hasta la Iglesia del Nuevo Testamento, soldando la nueva época con la antigua.

La alianza de Dios con los hombres alcanzó en Cristo su forma definitiva. Todas las fases de la alianza paleotestamentaria representaban la alianza eterna establecida por Cristo. El hombre puede desfigurarla, impedir su virtud salvadora, pero no destruirla. Para las consideraciones que siguen importa mucho el hecho de que la alianza neotestamentaria se dé entre Dios y el hombre. La estableció Dios con su muerte y resurrección, pero no existe formalmente entre El y la Iglesia.

La otra imagen que nos ilustra la libertad del hombre al encontrarse con Dios es la de las relaciones sponsalicias entre ambos. En este libro queda indicado ya lo más importante sobre el particular. Recordaremos especialmente que la imagen paleotestamentaria de la unión matrimonial entre Dios y los hombres se ha transformado en el Nuevo Testamento en la de Jesucristo esposo y la Iglesia esposa. También aquí se demuestra que la verdadera relación del hombre a Dios no se realiza por un avasallamiento del hombre por un Dios prepotente, sino por el llamamiento divino y por la respuesta amorosa de la criatura.

12. La comunidad eclesial de la nueva alianza, el pueblo de Dios, disfruta en conformidad con los dos símbolos aludidos, de cierta individualidad, de autonomía al modo del antiguo pueblo de Dios, federado y desposado a un tiempo, siendo su carácter relativo. Cuanto es lo es por su relación a Dios. La esposa no coexiste sin el esposo ni el federado terrestre sin su asociado celeste. La única diferencia que media entre la relación paleotestamentaria y la neotestamentaria estriba en que la Iglesia cuanto es lo es estrictamente por Cristo. Cristo la informó con los misterios de su vida, de su pasión, de su muerte, de su resurrección y le concedió el Espíritu Santo, que es su propio Espíritu.

La vinculación de la Iglesia a Cristo se manifiesta con especial nitidez en la imagen de Cristo cabeza y de la Iglesia cuerpo

suyo. Por otra parte, las metáforas de esposa de Cristo y de pueblo de Dios, de las que no cabe desentenderse en una interpretación de la Iglesia como cuerpo de Cristo, denuncia que no se trata aquí de una unidad natural entre Cristo y la Iglesia. El símbolo paulino prueba que la individualidad y autonomía de la Iglesia no pueden descartarse de su relación a Cristo. Por el contrario, las imágenes de esposa y pueblo de Dios confirman que el carácter de cuerpo de Cristo no supone nada en contra de la individualidad de la Iglesia. Esta es el pueblo de Dios, que existe como cuerpo de Cristo. Es el cuerpo de Cristo que, siendo pueblo de Dios y esposa del Señor, vive en el encuentro con Cristo.

La autonomía relativa de la Iglesia se revela en toda su vida. La recogeremos en ciertas instituciones y sucesos señaladamente destacados. Aparece singularmente en la institución del papado, al ser su portador representante de Cristo; en el sacrificio eucarístico, en el sacerdocio y en el estado de justificación de los fieles.

Sobre la institución pontificia dice la encíclica *Mystici Corporis Christi*, de 29 de junio de 1943: "Ni se ha de creer que su gobierno se ejerce de un modo invisible (cfr. Leo. XIII, *Satis cognitum*, A. S. S., XXVIII, 725) y extraordinario, siendo así que también de una manera patente y ordinaria gobierna el divino Redentor por su Vicario en la tierra a su Cuerpo Místico. Porque ya sabéis, venerables hermanos, que Cristo nuestro Señor, después de haber gobernado por Sí mismo durante su mortal peregrinación a su "pequeña grey" (*Lc.* 12, 32), cuando estaba para dejar este mundo y volver a su Padre, encomendó el régimen visible de la sociedad por El fundado al príncipe de los Apóstoles. Ya que, sapientísimo como era, de ninguna manera podía dejar sin una cabeza visible el cuerpo social de la Iglesia que había fundado. Ni para debilitar esta afirmación puede alegarse que por el primado de jurisdicción establecido en la Iglesia este Cuerpo Místico tiene dos cabezas. Porque Pedro, en fuerza del primado no es sino vicario de Cristo, por donde no existe sino una cabeza primaria de este cuerpo, es decir, Cristo; el cual, sin dejar de regir secretamente por sí mismo a la Iglesia, que después de su gloriosa ascensión a los cielos se cunda, no sólo El, sino también en Pedro como en fundamento visible, la gobierna además visiblemente por aquel que en la tierra representa su persona. Que Cristo y su Vicario constituyan una sola cabeza, lo enseñó solemnemente nuestro predecesor Bonifacio VIII, de inmortal memoria, por las letras apostólicas *Unam*

Sanctam (cfr. Corp. Jur. Can. Extr. comm., I, 8, 1), y nunca desistieron de inculcar lo mismo sus sucesores.

Hállanse, pues, en un peligroso error aquellos que piensan poder abrazar a Cristo, cabeza de la Iglesia, sin adherirse fielmente a su Vicario en la tierra. Porque quitando esta cabeza visible y rompiendo los vínculos sensibles de la unidad, oscurecen y deforman el cuerpo místico del Redentor de tal manera que los que andan en busca del puerto de salvación no puedan verlo ni encontrarlo”²¹.

Según ese texto, el Papa es cabeza visible de la Iglesia, que no por ello tiene doble cabeza, pues aquél hace el papel de Cristo. En él se presenta Cristo como cabeza. No hace sombra a Cristo, sino que lo ilumina.

Un segundo fenómeno que descubre la autonomía relativa de la Iglesia es el sacrificio eucarístico, que se alimenta completa y absolutamente del de la Cruz. Sólo cabe entenderlo en relación a éste. En cierto sentido es la prolongación permanente del sacrificio de la Cruz. Sin embargo, no es una mera renovación de él. Le pertenece esencialmente la inserción de la comunidad creyente en el sacrificio de Cristo. De ahí que éste sea juntamente sacrificio de la Iglesia, que al responder con la fe, con la disponibilidad y con la entrega al acontecimiento del Gólgota renovado en la Eucaristía, ofrece el sacrificio de Cristo como si fuera suyo propio. Esta respuesta la envuelve en aquel movimiento en que Cristo saltó del tiempo a la eternidad en la presencia del Padre. Por esto la Eucaristía es un sacrificio eminentemente relativo; pero en la base de su relación al sacrificio de la cruz mantiene su significación propia.

El sacrificio eucarístico es una integración del de la Cruz, en cuanto que éste se ordena a la participación de los creyentes, pues Cristo se ofrendó en nombre y representación de los hombres. Su sacrificio culmina en la participación humana por la fe. En cierto sentido, la Eucaristía añade algo al sacrificio de la cruz. Se puede hablar de una pluralidad de sacrificios de la misa por más que el de la cruz sea único. La multiplicidad de sacrificios eucarísticos no compromete la unidad del sacrificio del Nuevo Testamento, pues la misa es un recuerdo, una imagen, un eco del Calvario.

Lo mismo cabe decir del sacerdocio neotestamentario. En él se representa el poder y la dignidad sacerdotal de Jesucristo. En la Iglesia Católica el sacerdocio sólo tiene sentido como participación y representación del de Cristo. El sacerdote desempeña el papel de Cristo, pero lo desempeña como hombre libre, capaz de autodecidirse, con responsabilidad propia. En todas sus actuaciones sacer-

dotales está unido a Cristo, el sacerdote del Nuevo Testamento. Con todo, en esta religación es responsable de su actividad. El sacerdote no eclipsa en absoluto con su existencia y su obrar el sacerdocio de Cristo, ni aun en el caso de que el contenido de ambos desdiga de Cristo. Lo destaca por contraste. A El antes que a nadie se aplica el precepto de San Pablo a todos los cristianos de ser recomendación de Cristo ante el mundo (*II Cor.* 3, 2; 4, 2).

Respecto de la justificación, la gracia de la misma es inherente (*inhaeret*) al justificado. Pero no es, por decirlo así, una adquisición espiritual de la que pueda disponer libremente, sino una creación divina realizada por la actuación ininterrumpida de Dios en Cristo. La gracia inhabitante en el justificado, la causa formal de su justificación²², se encuentra en una relación indestructible a Jesucristo y por El al Padre. Por eso es una realidad relativa e independiente a la vez. Lo último lo es sólo por ser lo primero, pues únicamente pertenece al hombre por ser un don concedido por el Padre a través de Cristo en el Espíritu Santo, en un proceso que se perpetúa ininterrumpidamente.

Los cuatro ejemplos de vida cristiana aludidos evidencian que la actividad humana promovida por Dios en nada desfigura ni ofusca la actuación divina, sino que más bien la ponen de relieve. Del mismo modo se manifiesta que el hacer de Dios no condena al hombre a la inactividad, siendo tanto mayor la actividad de éste cuanto más intensa es la acción de Dios en él y por él. La capacidad de espontaneidad disminuye en el hombre con la remisión de la actuación divina en él, con el retrotraimiento, por así decirlo, de Dios. En cambio, una elevación de la dinámica divina determina una intensificación de la autonomía humana. El presupuesto del hacer divino en el hombre es la autodeterminación de éste—sólo posible, por otra parte, en la gracia—ante la actividad celestial, pues Dios jamás constriñe. Cuanto más se abre el hombre a Dios, tanto mayor resulta la eficacia de la actuación divina a través de El. Inversamente, cuanto más actúa Dios en el hombre que se le abre tanto mayor es la libertad con que éste actúa. La libertad del hombre, por tanto, prospera en su despliegue a la medida en que sea más potente la obra divina en él. Un máximum de actuación de Dios en el hombre que se le decide garantiza un máximum de libertad humana.

13. Estas consideraciones nos llevan a una comprobación decisiva que puede anunciarse así: en el pecado el hombre se protege

contra Dios y contra su influjo. Se envuelve en sí mismo, impidiendo a Dios el acceso a su yo. El pecado aísla. Destruye la verdadera fisonomía del hombre. La Redención libera a éste de la esclavitud del pecado y lo abre a Dios, quien, con su amor y su verdad, penetra en el redimido. Entonces Dios puede actuar en el hombre que se convierte en un instrumento de su obra salvadora. No es un instrumento inanimado o natural, sino libre. Está estructurado de tal modo, que el redimido puede acoger el hacer divino en su propio hacer. Viene a ser un recipiente del hacer salvador de Dios. El hombre redimido por Dios es capaz de una actividad salvadora al admitir y alumbrar en su obra el obrar salvífico de Dios. De algún modo éste se logra y cobra eficiencia histórica en aquél. El salvado por Dios puede, a su vez, desarrollar funciones salvadoras, ya que Dios actúa en él. Cuanto más perfectamente redimido está un hombre, tanto más activamente actúa Dios a través de él. La Redención funda unidad de comunidad en primer lugar, entre Dios y el hombre y, desde Dios, también entre los hombres. Restaura los rasgos genuinos destruidos por el pecado.

Al estar todos nosotros heridos por el pecado, limitamos la acción salvadora de Dios. Nadie que lleve en sí la señal del pecado puede disponerse incondicionalmente en calidad de instrumento a la acción salvadora de Dios. De ahí que, faltos de la experiencia necesaria, no alcancemos a medir con exactitud las posibilidades salvacionales de que dispone Dios en el hombre inmune al pecado. En él puede manifestarse y actuar, sin encontrar reservas o trabas. Volveremos todavía sobre estas ideas ²³.

14. La Sagrada Escritura habla claramente de la decisión libre del hombre con miras a la eficacia de la Redención. En concreto, nos referiremos a la soteriología paulina. Para su comprensión es necesario advertir que en San Pablo desaparece la distinción que nos es tan familiar entre redención objetiva y subjetiva, es decir, entre la Redención realizada por Cristo y nuestra apropiación de sus frutos. San Pablo la considera en un todo unitario. Para él, los hombres alcanzan la cruz y la resurrección a través de la Iglesia, que participa de la vida de su Cabeza. San Pablo afirma que los bautizados han muerto con Cristo (*II Cor.* 5, 14); participan de su muerte y de su resurrección (*Rom.* 6, 3-6), explíquese como se quiera esta participación. La muerte y la resurrección de Cristo se ordenan a ella. El destino de Jesucristo sólo nos resulta salvador por convertirse en destino nuestro. El Calvario y la Pascua quedan

incompletos si no los realizamos en nosotros. No en el sentido de que la obra de Cristo fuera insuficiente en sí misma, pues es expiación y reparación superabundante. Sin nuestra participación queda incompleta, porque está ordenada a ella. Cristo, su vida, su muerte, su resurrección y su ascensión logran el carácter de totalidad por nuestra unión por El. Por esto nuestra participación aun para Cristo tiene sentido de integración. Así como—según San Agustín y Santo Tomás—sólo Cristo y la Iglesia, conjuntamente, forman el *Totus Christus*, el Cristo Total, del mismo modo sólo la muerte de Cristo y la de la Iglesia conforman la totalidad de su muerte y de su resurrección.

El individuo participa de la muerte y de la resurrección de Cristo como miembro de la Iglesia. De ahí que la comunidad preceda al individuo como instrumento y ámbito de su salvación.

La comunidad eclesial está llamada y predestinada a penetrar cada vez más profundamente en la muerte y resurrección de Cristo, haciendo a sus miembros partícipes de los frutos de las mismas. La comunidad como cuerpo de Cristo, como el pueblo de Dios en forma de cuerpo místico de Cristo, está en El unida como la esposa con el esposo, recibiendo la vida. Debe entregarse más y más al Señor, penetrando cada vez con mayor profundidad en su vida.

Al ser la Iglesia el órgano por el que son comunicados a los individuos los frutos de la salvación, en un cierto sentido Cristo tiene necesidad de la Iglesia y de sus miembros.

La encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII, dice sobre el particular: “Ni por esto hay que pensar que la Cabeza, Cristo, estando colocada en tan elevado lugar, no necesita de la ayuda del cuerpo. Porque también de este místico Cuerpo cabe decir lo que San Pablo afirma del organismo humano: “no puede decir la cabeza a los pies: no necesito de vosotros” (*I Cor.* 12, 21). Es cosa evidente que los fieles necesitan del auxilio del divino Redentor, puesto que El mismo dijo: “Sin Mí, nada podéis hacer” (*Io.* 15, 5), y según el dicho del Apóstol, todo el crecimiento de este Cuerpo en orden a su desarrollo proviene de la Cabeza, que es Cristo (cfr. *Eph.* 4, 16; *Col.* 2, 19). Con todo, hay que afirmar, aunque parezca completamente extraño, que Cristo también necesita de sus miembros. En primer lugar, porque la persona de Cristo es representada por el Sumo Pontífice, el cual, para no sucumbir bajo la carga de su oficio pastoral, tiene que llamar a participar de sus cuidados a otros muchos, y diariamente tiene que ser ayudado por las oraciones de

toda la Iglesia. Además, nuestro Salvador, dado que no gobierna la Iglesia de un modo visible, quiere ser ayudado de los miembros de su Cuerpo Místico en el desarrollo de su misión redentora... Lo cual no proviene de insuficiencia por parte suya, sino más bien porque El así lo dispuso para mayor honra de su Esposa immaculada. Porque mientras al morir en la cruz concedió a su Iglesia el inmenso tesoro de la Redención, sin que ella pusiese nada de su parte, en cambio, cuando se trata de la distribución de este tesoro, no sólo comunica a su esposa sin mancha la obra de la santificación, sino que quiere que en alguna manera provenga de ella. Misterio verdaderamente tremendo y que jamás se meditará bastante: que la salvación de muchos dependa de las oraciones y voluntarias mortificaciones de los miembros del Cuerpo Místico de Jesucristo dirigidas a este objeto y de la colaboración de los pastores y de los fieles, sobre todo de los padres y madres de familia, con la que vienen a ser como cooperadores de nuestro divino Salvador”²⁴.

Las consideraciones que anteceden se apoyan principalmente en la interpretación paulina de la revelación, que, sin embargo, no es la única. La Redención presenta una complejidad tan extraordinaria que se requieren múltiples puntos de vista para conseguir una visión integral. Sobre la base de la Sagrada Escritura, Tertuliano, y sobre todo San Anselmo de Canterbury, elaboraron la teoría del carácter reparador de la obra de Cristo. Desarrollan puntos de vista que en la teología paulina quedan en segundo término, si es que no desaparecen del todo. Mientras en ella no se expresa formalmente la distinción entre redención objetiva y subjetiva, en el sistema anselmiano se la encuentra explícitamente. La interpretación de San Pablo está sellada por la inspiración. La teoría anselmiana de la reparación se funda, desde luego, en la Sagrada Escritura y procede en conformidad con ella; sin embargo, sólo fué desarrollada por la teología posterior.

15. Las disquisiciones que anteceden eran necesarias para situar en su verdadera dimensión la participación en la obra de Cristo, y lograr así una comprensión exacta. Como queda indicado, las declaraciones del Magisterio sobre la cooperación de María a la Redención no pueden descartar ningún elemento de la revelación. De ahí que para una exacta ambientación teológica de la teoría de la cooperación marial urgía delimitar antes que nada con precisión el campo revelado. Expondremos en primer término ciertos intentos de exposición de las declaraciones pontificias sobre la cuestión que

* Cfr. Notas críticas y complementarias. Nota núm. 6, págs. 418-420.

no parecen estar conformes con la doctrina de los Papas, bien porque se quedan detrás de ella, bien porque se desentienden gratuitamente de la misma.

El teólogo belga W. Goossens²⁵ examina los argumentos empleados en favor de la teoría de la cooperación inmediata de María a la redención objetiva. En concreto, cree poder demostrar que no es preciso entender necesariamente las encíclicas pontificias en el sentido de una cooperación similar, incluso que no se refieren en absoluto a ella. Los Papas no se habrían propuesto un magisterio formal sobre dicha cooperación, rozando la cuestión sólo incidentalmente. Del contexto se deduce que los pasajes reclamados por los defensores de la tesis sólo hablan de la redención subjetiva, esto es, de la aplicación de la redención al individuo. Aun cuanto en este o en aquel pasaje se hablara de la cooperación inmediata de María a la Redención, sería cuestión de examinar cuidadosamente el valor dogmático de tal declaración pontificia. Goossens, por tanto, no encuentra en las encíclicas ningún argumento a favor de la tesis.

Contra esta interpretación se puede, con todo, objetar que no se explica satisfactoriamente la abundancia de las exposiciones pontificias si no se declarase en las mismas la corredención de María, esto es, la colaboración inmediata de María a la redención objetiva. Esto es tanto más exacto cuanto que las encíclicas dieron ocasión a que los teólogos, cada vez con mayor insistencia, comenzaran a defender la corredención mariana. Si no estuviera en la mente de los Pontífices proclamarla, entonces la progresiva acentuación de la tesis por parte de innumerables teólogos hubiera dado pie para una corrección. Aunque las declaraciones del magisterio relativas a la cuestión no incluyen decisiones infalibles, sin embargo, dejan ver la línea de la evolución doctrinal. En el caso de que la doctrina de la corredención mariana no estuviera incluida en las encíclicas pontificias, hubiera seguido una declaración auténtica, como en ocasión de la advocación "María Virgen Sacerdote". En una carta privada del 25 de agosto de 1873, Pío IX habló de María como de la "Virgen Sacerdote". El 9 de mayo de 1906, San Pío X indulgenció una oración en la que se encontraba la advocación "María Sacerdote, ruega por nosotros". Pero en 1916, el Santo Oficio mandó retirar las estampas que representaban a la Virgen con ornamentos sacerdotales. En el año 1927, el Santo Oficio publicó una nota declarando ser intención suya dar de lado a la cuestión de la Virgen Sacerdote, pues ciertos espíritus menos preparados podrían interpretarla falsamente. Con respecto a la doctrina de la corredención

de María no ha habido ninguna declaración semejante, a pesar de su propagación siempre creciente.

También parece quedar más atrás de las declaraciones pontificias la teoría que hace consistir la corredención de María simplemente en su maternidad. Según ella, María sólo participaría en la redención objetiva en la medida en que posibilita a Cristo el acceso a la historia humana y toma parte activa en su vida. Sus representantes creen que la revelación permite conjugar la cooperación mariana con la exclusividad de la mediación de Cristo, y la necesidad absoluta de redención de todos los hombres. Para Goossens, lo que los propugnadores de la tesis han aportado hasta el presente para la resolución de estas dificultades no pasa de ser sutilidades y agudezas. Incluso el Cardenal Billot, anterior teólogo romano, piensa que la proposición se opone formalmente a verdades manifiestamente reveladas. H. Lenner²⁶ opina que o se arrumba la doctrina de la actividad corredentora de María, o se concibe de modo distinto y más amplio que el mantenido hasta ahora por los teólogos y la tradición eclesiástica el concepto de Redención. De modo parecido piensan, si bien con variaciones divergentes, B. Poschmann, F. Diekamp, B. Bartmann, M. de la Taille, J. Ude, B. A. Luyc, M.-J. Congar, J. Rivière. En esta situación no se puede hablar de una *opinio communis* entre los teólogos.

También los defensores de esta teoría destacan la gran importancia de María en la Redención. Subrayan que en la escena de la Anunciación se manifiesta dispuesta a ponerse incondicionalmente a voluntad de Dios en lo que se refiere a su ingreso en el mundo y en la historia y que durante toda su vida mantuvo su asentimiento, convirtiéndolo en ley de su vivir. María acogió en su corazón, con voluntad abierta, la disposición divina que entregaba a la muerte al Hijo del Padre eterno, Hijo propio suyo. Cuando Este, conforme a la economía divina, tuvo que morir por la salvación de los hombres se inclinó incondicionalmente, con una obediencia fiel y amorosa, ante el Padre. Su amor de madre no intentó lo que el amor de amistad de San Pedro (*Mt.* 16, 22 sigs.): disuadir a Jesús de la muerte. Entendía, por el contrario, que era el Padre quien disponía de su vida. No era su voluntad la que fijaba el destino de Cristo, sino la de Dios. En esto se piensa cuando se dice de María que al pie de la Cruz renunció a sus derechos de madre frente a su hijo sacrificándolo en ella. Goossens acentúa que aquí no se puede hablar de un derecho estricto, pues ninguna madre lo posee respecto de su hijo. Sus derechos se reducen a la obediencia de éste. La re-

nuncia de María a sus atribuciones maternales no supone que la muerte sacrificial de Cristo dependiese de la decisión de su voluntad, corriéndose en todo caso el peligro de que se malograra por una decisión contraria de María. Debido a su conformidad absoluta con la voluntad divina nunca existió la posibilidad de que María exigiese a Dios lo que una madre amante pediría: que su hijo no muera, sino que viva. Su consentimiento a la maternidad incluye el consentimiento a la muerte de su Hijo, por lo menos desde el momento en que conoció que el camino de la Redención es el de la muerte, pues ya desde el principio sabía que no concibió a su Hijo para sí, sino para la humanidad. Esto es indudable. Sin embargo, cabe preguntar si la actividad corredentora de María se agota aquí. Los teólogos citados así lo creen.

Otros opinan que las encíclicas dicen algo más, que atribuyen a María, más allá de su función maternal, una contribución a la Redención hasta el punto de que sólo su colaboración la consumaría. Citemos a J. Bittremieux, C. Friethoff, A. Deneffe, F. H. Schüth, J. Lebon. Ninguno de estos teólogos intenta, naturalmente, subestimar la significación de Jesucristo como único mediador entre Dios y los hombres. Afirman, por el contrario, que María, de tal modo fué redimida por Cristo, que estuvo en condiciones de ser redentora con El y por El; de co-constituir, en cierto sentido, la obra de Cristo. Su actuación corredentora tendría un carácter secundario, analógico. Hasta ahora no se ha logrado presentar esta tesis con la suficiente claridad y nitidez como para que pueda desvirtuar las objeciones de Goossens y otros. La Sagrada Escritura sólo admite un mediador, no un mediador principal y otro asociado. San Ambrosio, a la pregunta sobre si con su muerte María añadió algo al sacrificio de Jesucristo, responde: "La pasión de Cristo no necesitaba ayuda"²⁷. Sólo Cristo, por tanto, nos redimió; la Redención fué realizada exclusivamente por El.

En Roschini se agudiza la tesis²⁸. Para él, María hizo algo más que disponer el cuerpo humano de Cristo. Estableció espiritualmente con El, además, una comunidad interior. La economía divina no incluía simplemente la maternidad biológica de María, sino también la espiritual, su comunión en el espíritu. Hasta aquí Roschini tiene, indudablemente, razón. Pero todavía da un paso más, de largo alcance, cuando de la unión biológico-espiritual de María con Cristo quiere deducir que en el dominio corporal y espiritual le sirve realmente de ayuda, constituyendo ambos un "par redentor". Cabe preguntar si la fórmula "par redentor" no amenaza con

introducir en la mariología todos aquellos mitos que nos hablan de divinidades redentoras masculinas y femeninas. Ciertamente que Roschini trata de desviar este peligro cuando habla de una subordinación de María a Cristo. Pero precisamente la introducción y fijación de este concepto hacen que no pueda lícitamente conservarse la fórmula del par redentor. Roschini, sin duda, quiere dar cabida en su tesis a la necesidad de redención de María, lo cual sólo es posible admitiendo para Ella una redención distinta de la de los demás hombres, que desbordaría los marcos comunes. Dice Roschini: "Por su singular predestinación a la maternidad divina, María forma un orden propio y exclusivo absolutamente distinto del de las demás criaturas. Sólo la relación a la naturaleza humana, originaria de Adán, identifica a María con la humanidad. Al margen de los demás, María cae del lado de Cristo. Estas tesis ofrecen una novedad que sólo es viable en un giro profundo de la soteriología tradicional fundada en la Escritura y elaborada por los Padres.

Los ensayos de Köster, Semmelroth y Dillenschneider inauguran una nueva dirección. Köster²⁹ parte de la idea de la alianza. La alianza entre Dios y los hombres requiere para su legitimidad y eficiencia el consentimiento de la humanidad. Según él, María lo dió como cabeza suya. Para Köster, la obra de Cristo es la causa única de la Redención. Pero la humanidad tiene que responder a la acción de Cristo. Sólo entonces se efectúa la alianza. La respuesta la tiene que pronunciar un representante de la humanidad. Cristo no puede serlo, porque, según la Escritura, pertenece a la vertiente de Dios y no es persona humana. Por un decreto divino María tiene significación representativa. La obra de Cristo y la de María se estructuran unitariamente.

Sobre la teoría de Köster diremos lo siguiente: Es un error pensar que Cristo sólo pertenece al lado de Dios. Lo indicamos ya antes: Cristo pertenece al plano divino y al humano. Es otro error creer que no represente a la humanidad por el hecho de no ser una persona humana, sino sólo divina. Esta tesis se opone al sentido de la doctrina de la unión hipostática. Significa una ruptura con toda la tradición de la Iglesia. Por eso es del todo superfluo preguntarse por una doble cabeza del cuerpo de Cristo. Cristo es la única cabeza de su cuerpo. El cuerpo del Señor no posee doble capitalidad, por más que exista un representante visible de Cristo cabeza: el Papa. Pero no se sigue de ahí que haya dos cabezas, sino que más bien todo se reduce a una única cabeza del Cuerpo Místico. Esta es el mismo Cristo. Cuando al Papa se le llama cabeza

de la Iglesia no se quiere sumar una segunda cabeza a Cristo, cabeza única. Se significa, por el contrario, la representación de Este por el Papa. La encíclica *Mystici Corporis* se ha expresado claramente sobre el particular³⁰. La introducción de la capitalidad de María embrolla y problematiza la transparente doctrina de la Iglesia. Por esto no se ve claro que la idea de la alianza pueda esclarecer satisfactoriamente la contribución marial a la Redención. Por más que la alianza exija el consentimiento de la humanidad a la acción redentora de Dios, sin embargo, no precisa de la inserción de un hombre en ella, pues Cristo a la par que es representante de Dios lo es también de los hombres. Por esto, como cabeza de la humanidad, da su consentimiento en nombre de los hombres por El representados, indigentes de redención, a la acción redentora de Dios.

En las disquisiciones de Köster queda como verdad que la idea de la alianza descubre la exigencia del consentimiento humano. Ciertamente que no se puede deducir de ella que María consintiese en nombre de toda la humanidad, pero cabe hacerlo de otras consideraciones. Pronto volveremos sobre esto.

O. Semmelroth³¹ da un paso importante en nuestra problemática cuando se expresa en el sentido de que en la Sagrada Escritura desaparece la distinción entre redención objetiva y subjetiva. Subraya que en aquélla ambas forman una unidad. El momento subjetivo consiste en que la Humanidad se declara dispuesta a aceptar la obra redentora de Dios. Pertenece esencialmente a la acción divina como los dos polos a un todo en tensión. Sin la disponibilidad del hombre, aquélla se malogrará. La respuesta de la humanidad, indispensable para la realización de la Redención, no fué dada por cada individuo en concreto, sino que la dió algún hombre en nombre de todos. Este hombre fué María. Semmelroth ve una congruencia de que lo sea María en el hecho de que para la tradición María es el tipo de la Iglesia. Este carácter suyo incluye el poder hablar en nombre de la misma. Con su consentimiento a la economía divina aceptaba en nombre de la Iglesia la obra de Cristo realizada por el Padre. De este modo, Cristo y María están en la relación de principio activo y pasivo.

A. Dillenschneider³² va más allá que Semmelroth. Defiende que el consentimiento de María significa algo más que la simple aceptación de la Redención de Cristo. Lo designa como un co-hacer activo. María se insertaría y participaría activamente de la muerte de Cristo.

Para una explicación y fundamentación más inmediata de su

tesis, Dillenschneider acude a San Pablo. Como lo hemos visto ya, San Pablo enseña que todos nosotros hemos muerto con Cristo (*II Cor.* 5, 14), que hemos sido crucificados con El (*Rom.* 6, 6). Según él, Cristo murió como representante de los hombres, de modo que con El murió la misma humanidad. En cierto sentido ésta murió virtualmente con El. San Pablo, sin embargo, en esta participación de la humanidad en la muerte de Cristo no encuentra ningún proceso natural. En ningún sentido se ha visto la humanidad compelida a insertarse en la muerte del Señor. No le ha sido impuesto contra su voluntad el morir en ella. De lo contrario, su participación en la misma carecería de significación redentora. Fue asumida en la muerte de Cristo sólo porque estaba dispuesta y porque manifestó esta disposición suya.

Una alusión a la obligación que pesaba sobre la humanidad de manifestar su disponibilidad a la muerte de Cristo con el fin de morir ella misma por su medio la podemos descubrir en las palabras del Apóstol San Pablo: "Sufro en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo" (*Col.* 1, 24). Metafísicamente nada puede faltar a la pasión de Cristo, pues es expiación y satisfacción superabundante. No requiere ningún complemento para su verificación objetiva. Incluso nadie es capaz en absoluto de aportarlo. Por tanto, si San Pablo, a pesar de todo, habla de un complemento de la Pasión de Cristo, esto sólo puede tener el sentido de que aquélla se ordena a la participación humana. Esta referencia se verifica en el sí con que el fiel responde a la cruz del Señor. La expresión paulina se aplica igualmente a todos los creyentes, que completan, con su disposición a participar en ella, la pasión de Cristo. Cuando respondan todos afirmativamente entonces no faltará a la misma. Pero ¿cómo dará cada individuo su consentimiento?

María lo pronunció en lugar y representación de todos. Al pie de la cruz representaba la comunidad creyente, la Iglesia, el pueblo de Dios.

Esta teoría nos remite, ante todo, a la Iglesia esposa de Cristo. La esposa comulga en los sufrimientos del esposo. Sólo así se cumple el sentido de la muerte de Cristo. Asistió a la crucifixión. Su pasión y muerte estaban contenidas en las de Cristo. La Iglesia de la cruz está simbolizada y compendiada en María. Al pie de la cruz, la Iglesia estaba revestida de la figura de María.

Para una valoración de la tesis de Dillenschneider se puede decir que interpreta rectamente a San Pablo cuando hace a la Iglesia muerta con El partícipe de la muerte del Señor, siendo su muerte

virtualmente la de todos. No obstante es discutible que la Iglesia estaba representada por María. Contra esta concepción está la objeción de que no aparece formalmente ni en la Escritura ni en la tradición oral del siglo I. Sólo se refleja con claridad en la obra, atribuída hasta ahora a San Alberto Magno, *De laudibus beatae Mariae Virginis*, por otro nombre *Mariale*. El libro es una exposición de las gracias y virtudes de la Madre de Dios, propuesta en forma de cuestiones, como epílogo al Evangelio *Missus est angelus*. Hasta hace poco sirvió para la comprensión de la mariología de San Alberto. Ahora, simultáneamente, dos autores: A. Fries³³ y Br. Korosák, O. F. M.³⁴, han demostrado su inautenticidad. No procede de San Alberto, sino de un dominico de su círculo de la mitad del siglo XIII. Así, la obra carece de la autoridad del gran sabio. Con todo, sigue siendo todavía muy importante para la mariología, pues encontramos en ella perfectamente desarrollada la idea del carácter representatorio de María.

En consecuencia, si bien su formulación expresa es muy posterior, sin embargo, se funda en la Escritura y en la tradición oral. Está contenida germinalmente allí donde se dice de María que habló en nombre de la Iglesia, que es tipo de la misma y madre de los creyentes, que es la segunda Eva. Así como Eva fué el principio del pecado, María es la "causa de la salud". Aunque estas palabras no explican el modo de su colaboración a la redención objetiva puede deducirse la doctrina, hoy desarrollada, del paralelismo Eva-María.

16. Los Padres estructuran dos teorías, que a primera vista difícilmente parece puedan conciliarse: la teoría del mediador único Jesucristo, y la de la colaboración de María en la Redención. En su libro *De institutione virginis*, dice San Ambrosio: "Delante de la cruz estaba la madre y, mientras los hombres huían, ella estaba intrépida... Miraba con ojos compasivos las llagas de su Hijo, el cual—Ella lo sabía—habría de redimir a todos. La madre estaba allí—no precisamente asistiendo a un espectáculo vil—, pues no temía al asesino. Mientras el Hijo pendía de la cruz la madre se ofrecía a los perseguidores. Si sólo se tratara de postrarse ante el Hijo, no podríamos menos de alabar su amor maternal que no quería sobrevivirle; pero si se trataba de morir con su Hijo deseaba ardientemente resucitar con El, puesto que no ignoraba que engendró a uno que había de resucitar. Al mismo tiempo, Ella, que sabía que la muerte de su Hijo se ofrecía por el bien público, estaba dis-

puesta, dado el caso, a añadir con su muerte algo a la ofrenda por la humanidad. Pero la Pasión de Cristo no necesitaba de ninguna ayuda, como el mismo Señor lo dijo mucho tiempo antes: “Miré, y no había quien me ayudara, y busqué y nadie me tomaba, y los libraré con mi brazo” (*Is.* 63, 5)³⁵.

Al mismo tiempo los Padres, al afirmar que por ser madre de Cristo María lo es también de su Cuerpo Místico, y con su doctrina del paralelismo Eva-María, pusieron el fundamento para la idea de la colaboración de María a la Redención, sin menoscabo del dogma del mediador único Cristo. Por todas partes se rastrea la creencia de la corredención mariana, sin lograr, a pesar de todo, una forma precisa y clara. San Agustín, por ejemplo, dice en su libro *De sancta virginitate*: “Es madre espiritual no de nuestra Cabeza, que es el mismo Salvador, del cual más bien Ella nació espiritualmente, pues todos los que en El creyeron—entre los cuales se encuentra también Ella—se llaman con toda verdad hijos del esposo (*Mt.* 9, 15), sino que es madre de sus miembros, que somos nosotros, ya que con su amor cooperó a que en la Iglesia naciesen creyentes, los cuales son miembros de aquella Cabeza”³⁶.

Los Padres, por tanto, nunca expresan formalmente la colaboración de María a la Redención. Con todo, bien podría encontrarse en sus testimonios. La descubriría un desarrollo más trabajado de cuanto ellos dijeron. En realidad nunca se les presentó el problema con claridad.

17. La caracterización de María como esposa de Cristo es señaladamente importante y decisiva en nuestra cuestión. Se remonta al *Cantar de los Cantares*. Fué precisa una larga investigación teológica hasta identificar a María con la esposa de dicho libro. Como lo hemos visto ya, se comenzó por ver prefigurada en ella a la Iglesia. Orígenes veía en la misma a cada alma en concreto. En San Bernardo encontramos impresionantes explicaciones del tema. Ruperto de Deutz por primera vez reconoce a María en la esposa celebrada en el *Cantar de los Cantares*. Desde entonces ha ido penetrando esta idea en la doctrina eclesiástica con aceptación siempre creciente. La esposa del libro significa a la Iglesia y a María, lo cual no implica contradicción alguna, pues María es imagen de la Iglesia.

El símbolo de la esposa facilita más que el de la alianza la comprensión de que al decreto y hacer divinos de la Redención tiene que asociarse el consentimiento del hombre, su participación. En la

metáfora de la alianza la respuesta humana exigida la da el mismo Cristo; en la de la esposa no puede hacerlo por ser El el esposo. Tiene que ser dada por otro representante de la humanidad. El carácter de esposa de Cristo de la Iglesia explica que a la obra del Señor tenga que añadirse la colaboración del hombre. Si, pues, ésta la realiza María en representación de la Iglesia, se sigue de ahí que concentra su carácter sponsalicio.

18. La elección para la maternidad divina justifica la atribución que María se concede de representar a la Iglesia. Para esto nos es preciso interpretar la expresión "Madre de Dios" en el amplio sentido que antes le atribuíamos. María fué Madre de Jesucristo biológica y espiritualmente. Ninguno de esos dos elementos puede descuidarse. Su maternidad espiritual importa la entrega incondicional a la voluntad divina. La disponibilidad ante Dios fué la postura fundamental de toda su vida. La maternidad espiritual-corporal la ligaba profundamente a su Hijo. La comunión con El la preservó de todo pecado, siendo su redimida. La Redención no consistió para Ella, como para los demás, en una liberación, sino en una preservación del pecado y en una santificación tan intensa que supera la de todos los demás hombres. Es la "sumamente redimida". La unión con su Hijo, que al mismo tiempo es su redentor, aparece en toda su intimidad y vigor en las relaciones sponsalicias que, como representante de la Iglesia, mantiene frente a El.

Por su carácter creatural y redimido, María pertenece indefectiblemente a nuestra vertiente. Lo mismo que nosotros, desciende de Adán, por lo que necesita ser redimida como cualquier otro. Como los demás, fué redimida por Jesucristo, y en ninguna manera puede autorredimirse. La gracia santificante que se le concedió es la misma que la que santifica a los justos. Hay una distinción de grado, pero no esencial, entre su gracia y la de aquellos para quienes es la causa formal de la justificación.

Por más que se nos asemeje María, por más que se encuentre dentro de la única economía decidida por Dios en sus eternos decretos y que nos alcanza a todos nosotros, la gracia que se le concedió, singular e irrepetible, la distingue y la hace superior a todos los hombres. Recibió una gracia que, más allá de la superioridad gradual sobre la de los demás, significa algo distinto y único. Es la gracia de la maternidad, que trae consigo otras muchas, exclusivas suyas. Volk³⁷ las resume así: "Nosotros somos liberados del pecado original; María, preservada de él. A nosotros se nos perdo-

nan los pecados personales; María, por la gracia de Dios, nunca los cometió. A nosotros se nos tiene prometida la resurrección corporal; María fué ya asumpta en cuerpo a los cielos. En el redimido Cristo habita por la gracia; María era singularísimamente templo de Dios y su maternidad la aproximaba extraordinariamente a El, que era su hijo. Cada miembro del cuerpo de Cristo tiene tareas propias; María, como Madre de Dios, tiene una función peculiar en el todo. De este modo, María es como uno de nosotros y, sin embargo, distinta de todos nosotros.”

Cuando María, en nombre de toda la humanidad, tomó parte en la muerte de Cristo, anticipando nuestra respuesta al Calvario, no lo hizo por sus propias fuerzas, de modo que en definitiva se hubiera efectuado una autorredención. Sólo pudo pronunciar su sí desde la plenitud de gracia propia de la Madre del Señor. Su comunidad con Cristo la insertó, al pie de la cruz, en su muerte. Del mismo modo que en la anunciación de su maternidad manifestó su disposición en nombre de todos, participó también en nombre de todos al pie de la cruz de la muerte de Cristo. Su consentimiento de entonces, como el de la anunciación, no importaba una significación simplemente individual o particular. Su alcance era más bien universal. En aquel momento María, por un lado, estaba ligada a su Hijo; por otro, a toda la humanidad, incluso a la creación entera. Estaba absolutamente abierta a la voluntad del Padre y, precisamente por ello, abierta a todo el mundo. La dinámica de Dios viviente en Ella, que es la dinámica del amor salvador, se dirige, desbordándola, a todos los hombres. Dios puede disponer así de María porque Esta, por su gracia, no se reserva nada para Sí, sino que pone a disposición de Dios cuanto Ella es, siendo así patrimonio de los hombres.

Esta intimidad total la distingue de los demás creyentes. El cristiano está también referido a Dios y a los hombres. La santidad no clausura, sino que abre. Consiste precisamente en la apertura a Dios, y es tanto más intensa cuanto el hombre le está más abierto. El que se abre a Dios, al amor, se abre también a los hombres. En cierto sentido, el hombre portado por la gracia de Dios puede responder en nombre de los demás a la muerte de Cristo, cumpliendo aquella función integradora de que habla San Pablo cuando dice: “Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo” (*Col.* 1, 24).

Esta posibilidad concedida a todos los hombres no significa, sin embargo, que entre María y nosotros no exista ninguna diferen-

cia profunda, como si Ella no hiciese más que lo que cualquiera otro puede hacer. La respuesta que los demás dan a Cristo, no la personal, sino la dada en nombre de toda la Iglesia, en nombre, por tanto, de los hermanos y hermanas en la fe, tiene la desventaja de brotar de un corazón inficionado por el pecado, vencido y limitado por él. Por el contrario, la respuesta de María procede de un corazón totalmente consagrado a Dios, pues es el de la Theotokos. Por eso es de una profundidad, de una virtud y de una amplitud incomparable. Así María pertenece a la comunidad creyente, si bien de modo distinto al de los demás. Urgida y promovida por la actividad salvífica de Cristo, íntimamente unida a la Iglesia, no al margen ni independiente de la misma, sino como su miembro más destacado, incluso como representante y madre espiritual suya, cumplió y cumple una función salvacional, cuya universalidad y virtud alcanza a todos.

19. A la cuestión sobre la censura teológica de la última explicación propuesta, se responde que, no existiendo ninguna declaración obligatoria del magisterio eclesiástico, la tesis no trasciende el grado sumo de verosimilitud. Podría ser, sin embargo, próxima a la fe, pues se funda en la soteriología paulina y puede derivarse de ella. Se requieren diligentes y detalladas investigaciones para encontrar, a base de la Escritura, camino a la tesis de Dillenschneider y defender de malentendidos la expresión "corredentora". Quien las desorbite corre el peligro de equivocar la doctrina de la corrección. Es un extraño juego de la evolución teológica el que una tesis de mariología, en su grado máximo de elaboración, puede acogerse a San Pablo. Esto prueba la honda raigambre de la mariología en una exégesis acertada.

Como dijimos, Dillenschneider no admite la distinción entre redención objetiva y subjetiva, aunque tampoco la descuida. La sitúa en plano distinto, en cierto sentido posterior, al de la interpretación ordinaria. Indudablemente, María, por su co-morir con Cristo, realizó virtualmente el co-morir de la Iglesia, anticipando nuestra participación en la muerte de Jesús. No obstante, el co-morir virtual sólo se actualiza en el individuo cuando éste, por la fe y el bautismo (*Rom. 6, 6*), se inserta en aquél. Sólo entonces responde con responsabilidad auténtica a la muerte de Cristo, que decide su destino personal. Únicamente cuando da por sí mismo esta respuesta le resulta salvadora la anticipada por María.

Cabría preguntar si María juega un papel en la respuesta de

fe que ha de pronunciar cada individuo, similar al de la anticipación de nuestro consentimiento. ¿Representa algo María en la redención subjetiva? Volveremos sobre esta cuestión en el párrafo siguiente.

20. Como conclusión, notemos que al problema de la colaboración de María a la Redención no puede responderse con especulaciones inacabables ni con deliquios sentimentales, sino con una atención fiel a la revelación propuesta por el magisterio eclesiástico y atestiguada por la Escritura y la tradición oral. Si a pesar de todo se comprueba que pertenece al depósito de la revelación, entonces ni la comprensión especulativa ni los afectos del corazón pueden oponer objeción alguna, pues en ese caso habla Dios y el hombre tiene que rendirse, creyente, a la señal divina. Ningún capricho humano puso a María dentro de la economía de la salvación. Ingresó en ella por un decreto eterno de Dios.

El libro de Asmussen³⁸ demuestra cómo se abre el camino a la tesis de la participación de María a la Redención siempre que se considere con seriedad la revelación contenida en el Evangelio. Dice Asmussen: "Si se despoja al sacerdocio del carácter mediacional, se haría de él una farsa. El sacerdote, y, en consecuencia, el mediador, no puede adscribirse sin más a la vertiente divina o a la humana. Es representante de Dios ante los hombres, y de éstos ante Aquél. Esta postura es inevitable e insoslayable para todos los cristianos, pues es la postura fundamental del seguimiento de Cristo, que sin ella sería imposible. De ahí que no admitamos una fe sin sacerdocio y, por tanto, sin mediador. En otro caso, quedarían suprimidas, sin realizarse, las promesas del Antiguo Testamento. Si olvidáramos esto sólo parcialmente, recogeríamos las enseñanzas del Nuevo Testamento. Siendo esto así, nos es preciso confesar que María está dentro de esta mediación, ya que es un miembro distinguido de la estirpe sacerdotal. Sólo se cuestiona—en la Madre de Dios y en los demás fieles—si se trata de una mediación *en o al lado* de Cristo, pues sin duda ésta es la distinción de que depende todo. Si admitimos una mediación paralela a Cristo, impugnamos, en realidad, su gloria. Por otro lado, si la insertamos en El, expresamos que su obra no ha sido estéril." (*)

* Cfr. Notas complementarias. Nota 6.^a: *Sobre la Corredención mariana*, págs. 418-420.