

Eficacia plena de la obra redentora en la Madre de Cristo

I. *Asunción de María a los cielos.*

La madre de Cristo es la *primera redimida* por su Hijo. “No es extraño que el Señor, que vino a redimir el mundo, empezara su obra en María, para que Ella, por cuya mediación se preparó a todos la Salvación, disfrutara la primera del fruto de la Salvación de la mano de su Hijo” (San Ambrosio, *Comentario al Evangelio de San Lucas*, cap. 17).

I. También ella ha venido para la *plenitud de la redención* en este eón. Antes de ella nadie lo alcanzó. Por especial gracia de Dios fué libre de todo pecado, original o personal, en vistas a la obra redentora de su Hijo. Participó de la vida revelada en su Hijo (*1 Io.*

1, 2) en medida superior a cualquier otro. Como todos los creyentes fué configurada a semejanza del Hijo de Dios (*Rom.* 8, 29). Pero su semejanza con el Hijo de Dios supera la de todos los demás. Como los demás fué incorporada a la muerte, resurrección y ascensión de su Hijo (*Rom.* 6, 3-14; *Eph.* 2, 6). Fué introducida a la plena comprensión de su Hijo y de su misión al venir el Espíritu Santo. Pero su unión con Cristo alcanzó una fuerza jamás alcanzada. El germen de resurrección puesto en ella (§ 158) tuvo también eficacia mayor que en todos los demás. La existencia cristiana siempre es participación en la gloria del Resucitado, que ha subido al cielo. Esta participación logrará en los demás hombres su definitiva configuración en la segunda venida de Cristo. En María se desarrolló ya plenamente y en su forma definitiva en este eón.

1. La unión con el Señor ya glorificado, que era a la vez su Hijo, no la preservó de la *muerte corporal*. Es verdad que no estaba sujeta a la muerte como los demás hombres, ya que no tuvo pecado original ni estuvo lejos de Dios, fuente de la vida. Si a pesar de todo tuvo que morir, por misteriosa disposición de Dios, la razón de ello puede ser el hecho de que el destino de su Hijo debía ser el suyo. En ella debían cumplirse aquellas palabras: "Llevando siempre en el cuerpo la mortificación de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo" (*II Cor.* 4, 10). En su vida debía regir la misma ley que en la de Cristo: "¿No era preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria?" (*Lc.* 24. 26). ¿Cómo iba a soportar su amor un destino distinto del de su Hijo? Su muerte no fué por tanto un castigo o penitencia por el pecado original o por otra acción pecaminosa cualquiera, sino que fué la puerta de la vida. Fué instrumento de salud sin dejar de ser a la vez un medio de la justicia divina sobre el pecado. Contribuyó a la transformación de la vida terrena en celestial. La forma vital perecedera de este mundo debía dejar de ser y ser lograda una nueva forma indestructible, fundada y simbolizada ya en la resurrección de Cristo. Su muerte fué el tránsito de una existencia a la otra. Su cuerpo fué también incorporado al modo de ser glorioso. No quedó sometida la descomposición del sepulcro, sino que, unido de nuevo al alma, resplandece y brilla de gloria. En María se hace evidente que la redención se aplica también al cuerpo. Ella existe con su cuerpo más allá de las formas perecederas de este mundo, en la gloria eterna de Dios, a la que fué incorporado Jesucristo, como primogénito de

entre los muertos. Esto afirmamos al confesar la Asunción de María a los cielos (Dogma de fe).

“Por tanto, después de elevar a Dios muchas y reiteradas preces e invocar la luz del Espíritu de la Verdad, para gloria de Dios omnipotente, que otorgó a la Virgen María su peculiar benevolencia; para honor de su Hijo, Rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte; para acreditar la gloria de la misma augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma de revelación divina que la inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fué asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial.

Por eso, si alguno, lo que Dios no quiera, osare negar o poner en duda voluntariamente lo que por Nos ha sido definido, sepa que ha naufragado en la fe divina y católica” (Encíclica *Munificentissimus Deus*, de 1.º de noviembre de 1951).

2. La cuestión de si podía ser definida como dogma la Asunción de María a los cielos con su cuerpo ha sido muy discutida a partir del Concilio Vaticano. Ocasión de ello fué la petición de la declaración dogmática firmada por 195 padres conciliares. La petición no fué estudiada por haberse interrumpido prematuramente el Concilio. Desde entonces se expresó de diferentes formas el deseo de que se definiera como dogma la Asunción corporal de María a los cielos (cfr. *Petitiones de Assumptione corporea b. Virginis Mariae in coelum definienda ad S. Sedem delatae*, 2 vol. Vaticano, 1942). El día primero de noviembre de 1951 el Papa Pío XII definió como dogma de fe la Asunción corporal de María al cielo.

La Asunción de María no puede demostrarse con razones históricas, sino sólo con argumentos teológicos.

A) *La Sagrada Escritura* no da ningún testimonio expreso. Se trata de saber si tal dogma se halla *implícitamente* contenido en ella. Los teólogos aducen generalmente dos textos que, según su opinión, son concluyentes: son los textos del protoevangelio (*Gen.* 3, 15) y de San Lucas (1, 28).

a) Sobre el primer texto los teólogos argumentan: en el protoevangelio se promete una victoria completa sobre la serpiente no sólo al futuro Redentor, sino con El y por El a su madre. La victoria de Cristo comprende, según San Pablo, además de la victoria

sobre el demonio, la victoria sobre el pecado y sus consecuencias: concupiscencia y muerte (*Rom.* 5, 8; *I Cor.* 15, 24; 54; *Hebr.* 2, 14). Por tanto, la victoria completa de la madre pertenece también, como a la de su Hijo, el triunfo sobre la muerte. Por eso el cuerpo de María debía ser preservado de la corrupción, aunque por razones importantes debió morir; la corrupción nunca es algo honroso y venturoso como la muerte, sino algo abominable y vergonzoso. El cuerpo virginal, del que tomó su carne y sangre el Hijo de Dios, no podía ser pasto de gusanos, como la carne de "pecado" (*Rom.* 8, 3). El honor del Hijo lo prohíbe. Por otra parte, a este triunfo total de la madre de Dios sobre la muerte pertenece también la Resurrección, lo mismo que ocurrió en su Hijo: Resurrección tras un corto sueño de muerte y que encontró su coronación en la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo (Fr. Diekamp, *Katholische Dogmatik, nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, edit. 1939, 2 vol. 381-82).

Esta explicación del Génesis (3, 15) es, naturalmente, una interpretación teológica que no se deduce directamente del texto, ni ofrece plena seguridad dentro de los medios simplemente teológicos. Pero la Teología no es el último recurso para interpretar la Sagrada Escritura. Es al Magisterio eclesiástico, asistido del Espíritu Santo, a quien corresponde interpretarla en última instancia. Cuando interpreta un texto bíblico es el mismo Espíritu Santo quien da la auténtica interpretación de lo significado por El en el texto.

b) El segundo texto en su contexto inmediato nos dice que María es llena de gracia. La versión de la Vulgata nos da la traducción exacta. El texto mismo no da fundamento inmediatamente para contar en esa plenitud de gracia la de la Asunción corporal al cielo. La exégesis científica de este texto no nos llevaría por sí misma a suponer que el Magisterio eclesiástico interprete este texto como referido a la Asunción de María. Pero la exégesis debe reconocer que si el Magisterio eclesiástico interpreta así el texto, tal interpretación no se opone al texto, sino que en él (*Lc.* 1, 28) puede estar contenida la asunción corporal de María a los cielos y que la inclusión *real* de esta doctrina en el texto está garantizada por el Magisterio eclesiástico.

La razón principal la encontramos en *Gen.* 3, 15 (lo mismo que para la verdad revelada de la inmaculada concepción). El dogma está fundamentado en la Escritura. La tradición se basa en los fundamentos escriturísticos.

B) En la *tradición oral* deben aducirse, en primer lugar, los textos de *escritores eclesiásticos* que traten del tema y después los textos de la *Liturgia eclesiástica*.

a) Por lo que se refiere a los Santos Padres, hasta hace poco la mayoría de los teólogos pensaban que de la primitiva patristica no era posible sacar ningún argumento de tradición. Recientemente, O. Faller (*De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis*, Roma, 1946) intentó demostrar que por lo menos a partir de la mitad del siglo IV existe ya una tradición histórica expresa y directa y que no falta tampoco en los siglos anteriores al testimonio de la Asunción de María a los cielos, en cuanto que en aquellos tiempos ya encontramos la doctrina sobre María y sobre su puesto en el plan de la Redención, de la que partieron los Santos Padre posteriores para demostrar por vía de deducción teológica la Asunción de María. Por el contrario, B. Altaner creyó poder demostrar que no eran correctas las interpretaciones textuales dadas por Faller (*Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.*, en "Theologische Revue", 44, 1948, 129-40).

Como texto de prueba más antiguo aduce Faller el breve capítulo de un sermón de un sacerdote desconocido, llamado *Timoteo de Jerusalén*. Faller y Jugie sitúan la fecha de este sermón en torno al año 400; Altaner, A. Mai y O. Bardenhewer lo atribuyen a un tiempo muy posterior (primera mitad del siglo VII). Altaner ve en el texto un plagio de la obra apócrifa *Transitus Mariae*. El texto, según Altaner, dice: "Por eso la Virgen no ha muerto hasta hoy, porque aquel que habitó en ella la llevó a un lugar sublime y celestial." Jugie traduce de otra manera: "Aquel que habitó en ella la colocó en el lugar desde el cual el Señor subió a los cielos." Pero la problemática del texto está sobre todo en que, según él, la Virgen María no murió. Mientras, Faller concluye de él que el Magisterio eclesiástico, por boca de Timoteo, enseñó ya al fin del siglo IV la Asunción de María a los cielos, Altaner afirma que no se puede hablar de magisterio eclesiástico cuando un predicador tiene una opinión tan poco clara sobre el tránsito de María desde este mundo.

Faller se refiere, además, a San Epifanio (*Haer.* 78, 11 y 78, 24); San Epifanio, en esos textos, defiende la perpetua virginidad de María contra los argumentos de los antidicomarianitas. Refiriéndose al texto mencionado, dice que el NT no afirma si María murió o no, si fué sepultada o no. Tampoco él se atreve a afirmar si vive o está muerta. La causa del silencio de la Sagrada Escritura sobre

el fin de María es un misterio. En *Haer.* 78, 24, enumera San Epifanio tres posibilidades sobre el fin de María, sin decidirse a ninguna de ellas: María murió y fué sepultada; murió de muerte violenta; vive todavía en la tierra, en un lugar que nadie conoce. El hecho de que San Epifanio no hable de la Asunción de María, habiendo tenido ocasiones de hablar de ello, es una dificultad nada despreciable contra el argumento de tradición. Refutando el espiritualismo de Orígenes, que se opone a la resurrección del cuerpo, afirma que no sólo Cristo, sino también otros resucitaron, como atestiguan el Antiguo y el NT. Se menciona sobre todo a Elías y Enoch como representantes caracterizados de los que han subido al cielo con sus cuerpos (*Ancoratus*, 92, 98, 100). No se cita a María. En otro texto (*Haer.* 42, *PG*, 41, 777), para demostrar que no son lo mismo la carne y el pecado afirma que la bienaventurada Virgen María *será subida* al cielo en cuerpo y alma.

Altaner creyó debía tenerse por seguro que ni San Epifanio ni San Jerónimo ni ningún otro escritor eclesiástico de los cinco primeros siglos supo nada de la tradición histórica de la muerte y resurrección de María. Más aún: observa que no pocas veces los Santos Padres acentúan que sólo Cristo ha resucitado de entre los muertos.

La situación cambió por completo al descubrirse el tratado llamado *Transitus Mariae*. Data del siglo v o quizá de fines del iv. Contiene narraciones legendarias sobre María, su muerte y asunción. A principios del siglo vi fué incluido por el *Decretum Galasianum* en la lista de los libros apócrifos, es decir, prohibidos. También es condenado en el *Decretum Gratiani*. Altaner sostiene que incluso los textos patrísticos posteriores que suelen aducirse como argumentos de tradición a favor de la creencia en la Asunción de María, no tienen fuerza probativa, porque todos ellos se basan en el legendario *Transitus Mariae*, y, por tanto, no son testimonios de una verdadera y auténtica tradición. Más aún: uno de los Padres, el obispo Modesto de Jerusalén, dice en el sermón más antiguo sobre la Asunción corporal de María, que es extraño que aquellos que en los primeros tiempos fueron llamados para ser maestros en la Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo nada nos han dicho sobre el fin de María y que tampoco sus sucesores nos han transmitido nada (*PG*. 86, 2, 3.280). Por tanto, no se dió ninguna especie de tradición histórica.

Es hora de distinguir entre la tradición histórica y la dogmática. La asunción corporal de María no puede demostrarse por el

simple hecho eventual del sepulcro vacío. No podría ser definida como dogma por el solo hecho de existir claramente una tradición histórica del sepulcro vacío. El dogma es la formulación eclesiástica de una verdad revelada y no de una verdad verificable mediante una observación histórica. En la cuestión de si la Asunción es definible o no, no se pregunta si se sabe algo del sepulcro vacío, sino solamente si existen testimonios que demuestren que la Iglesia creyó como verdad revelada la Asunción de María. De aquí que entre la resurrección de Cristo y la asunción corporal de María haya una profunda diferencia. Las apariciones después de la Resurrección de Cristo garantizan el hecho histórico, que puede ser concretamente determinado en la historia de la Salvación. No hay, en cambio, testigos oculares de la asunción corporal de María. En las leyendas apócrifas sobre la muerte de María se describe la admisión de María en el paraíso como acontecimiento que los Apóstoles vivieron lo mismo que la resurrección de Jesús. Los relatos evangélicos sobre la Resurrección y Ascensión de Cristo y sus procesos, se aplican a María: por ejemplo, sepulcro vacío, resurrección al tercer día de morir, asunción en el monte de los Olivos, etc. Ni la tradición, ni la Escritura ni el dogma hablan de eso. La Asunción de María no puede concretarse temporalmente y, por tanto, no puede ser incluida, como la Resurrección de Cristo, en la historia de la Salvación. La encíclica de la dogmatización sólo dice que María, acabado el curso de su vida terrena (“expleto terrestri vitae curso”) fué subida corporalmente al cielo. La asunción es un *factum*, realizado por Dios, pero no un acontecimiento que pueda ser concretado temporalmente. Por eso no hay sobre él una tradición histórico-teológica ni es posible que se dé. La realidad de la asunción corporal de María al cielo, obrada por Dios, está cotransmitida con otras verdades de fe en los siglos V y VI. Sólo a partir del siglo VI aparecen los testimonios explícitos. La objeción de los protestantes contra el nuevo dogma se funda casi siempre en un malentendido: creen que se afirma y dogmatiza una tradición histórico-teológica y que se iguala la asunción de María a la resurrección de Cristo (cfr. J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*, 1951, 101-103).

A este respecto puede recordarse *Gregorio de Tours* (584-94), que dice: “Dominus susceptum corpus (Virginis) sanctum in nube deferri jussit in paradisum, ubi nunc, resumpta anima, cum electis eius exultans, aeternitatis bonis nullo occasuris fine perfruitur” (*De gloria martyrum liber* 1, c. 4, *Patres latini*, 17, 708). Este texto tendría gran importancia, a pesar del silencio de los Padres ante-

riores, si Gregorio de Tours no dependiera en sus explicaciones mariológicas de la literatura apócrifa, que no puede ser valorada como fuente de revelación. Pero como no distingue claramente su doctrina de la asunción de María de las narraciones legendarias, no está suficientemente claro si considera la asunción de María como verdad revelada o no. Sólo el hecho de haberse inspirado en la obra *Transitus Mariae* habla en contra.

Otra cosa es el testimonio del *Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis*, obra atribuida al patriarca Modesto de Jerusalén († 634). Aunque es cierto que depende en parte de la literatura apócrifa y su descripción de la asunción de María tiene muchos rasgos legendarios, acentúa expresamente que debe su doctrina de la Asunción corporal de la Madre de Dios al cielo, no a los apócrifos, sino a las fuentes auténticas de revelación, sobre todo a la tradición oral. Testifica, pues, la asunción corporal de María como doctrina revelada.

Otros testigos de consideración son: el arzobispo Andrés de Creta († 720), el patriarca Germán de Constantinopla († 733) y San Juan Damasceno († 773). Este último tiene textos clarísimos y numerosos.

Tendremos idea completa cuando aparezca la ya empezada edición completa y crítica de sus obras. Pero se conocen ya bastantes cosas de él que permiten trazar su pensamiento y doctrina con seguridad. Se mantiene en actitud crítica y circunspecta frente a la literatura apócrifa. En sus tres homilias sobre María (PG. 96, 699-762) fundamenta la Asunción de María en su dignidad de Madre de la Vida y nueva Eva. La segunda homilía culmina con la afirmación de que María, Madre de la Vida, no estuvo sometida a la ley de la muerte por el pecado, y aunque tuvo que ser igual que su Hijo en la muerte, fué también digna de resucitar al tercer día después de morir.

A partir del siglo X, la mayoría de los teólogos enseñan formalmente la asunción corporal de María a los cielos; sólo unos pocos dudan. San Alberto Magno, después de aducir razones de Escritura, Liturgia y de razón teológica, afirma: "Basados en estas conclusiones y autoridades, resulta que la bienaventurada Madre de Dios fué ensalzada en cuerpo y alma sobre los coros angélicos. Tenemos esto por indiscutible y verdadero" (*Mariale*, 132). Sólo existieron diferencias de opinión respecto al valor dogmático de la afirmación de la Asunción de María. Suárez dice: "Ita sentit universa Ecclesia et hic eius consensus ex antiquorum Patrum tradi-

tionem manavit." "Sed revera non est, quia neque est ab ecclesia definita, nec est testimonium scripturae aut sufficiens haec sententia, ut a nullo pio aut catholico possit in dubium revocari, aut sine temeritate negari" (*In III partem Summae Theol.*, disp. XXI, sect. II a. 14).

En una manifestación del Concilio de Jerusalén del año 1672, aparece evidente que también las *Iglesias orientales* separadas de la Iglesia católico-romana mantenían esa misma doctrina: "Recte (b. Virgo) signum esse dicitur in caelo, eo quod ipsa cum corpore assumpta est in caelum, et quamvis conclusum in sepulcro fuerit immaculatum corpus eius tabernaculum, in caelum tamen, ubi Christus fuerat assumptus, tertio et ipsa die in caelum migravit" (Harduin, *Acta concil.*, XI, 199).

b) La parte más importante de la tradición oral está en la *Liturgia*. La fiesta de la Asunción corporal de María a los cielos está atestiguada por vez primera y con plena certeza por Modesto de Jerusalén († 634), a quien ya se ha citado como testigo de la tradición.

Por lo que a los textos mismos se refiere, los términos "assumptio" y "transitus" pueden significar también la admisión del alma de María en el cielo, de no precisarse claramente. Pero muchas veces se habla de la asunción corporal de María, sobre todo en textos de la liturgia galicana. Desde las Galias pasaron a Roma. Ya en el *Missale gothicum* del siglo VII (equivalente al *Missale gallicarum vetus*) se dice: "Fusis precibus Dominum, imploremus, ut eius indulgentia illuc defuncti liberentur a tartaro, quo beatae Virginis translatum corpus est de sepulcro... Quae nec de corruptione suscepit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulcro, pollutione libera, germina gloriosa, assumptione segura... Parum fortasse fuerat, si te Christus solo sanctificasset introitu, nisi etiam talem matrem adornasset egressu. Recte ab ipso suscepta es in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut quae terrae non eras conscia, non teneret rupes inclusa" (Cunibert Mohlberg, O.S.B.: *Missale Gothicum. Das Gallikanische Sakramentar des VII.—VIII. Jahrhunderts*, 1929, fol. 76a y fol. 80b-81a, en *Codices liturgici e Vaticanis praesertim delecti phototypice expressi iussu Pii XI. Pont. Max. consilio et studio procuratorum bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, volumen I).

Mientras que el *Liber sacramentorum anni circuli* (*Sacramentarium gregorianum*) de la Iglesia romana, en la forma más antigua

que tenemos de fines del siglo VII, sólo nos ofrece textos que hablan de la *assumptio*, pero no expresamente de la *assumptio* corporal (cfr. estos textos en Cunibert Mohlberg, O.S.B., *Die älteste Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche*, 1927, 50, en "Liturgiegeschichtliche Quellen", 11-12), en el *Sacramentarium Gelasianum* más antiguo, del siglo VIII, encontramos, además de los textos mencionados del *Liber sacramentorum*, las siguientes palabras: "Veneranda nobis domine huius est diei festivitas, in qua sancta dei genitrix mortem subiit temporalen, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae filium suum dominum nostrum Jesus Christum de se genuit incarnatum (en Cunibert Mohlberg *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Ueberlieferung*, 1939, 168, en "Liturgiegeschichtl. Forschungen", cuaderno 1-2, 2.ª edic.). "Pero como la liturgia no crea la fe, sino que la supone, y de ésta derivan como frutos del árbol las prácticas del culto, los Santos Padres y los grandes Doctores, en las homilias y en los discursos dirigidos al pueblo con ocasión de esta fiesta, no recibieron de ella, como de primera fuente, la doctrina, sino que hablaron de ésta como de cosa conocida y admitida por los fieles; la aclararon, mejor: precisaron y profundizaron su sentido y objeto, declarando especialmente lo que con frecuencia los libros litúrgicos habían sólo fugazmente indicado; es decir, que el objeto de la fiesta no era solamente la incorrupción del cuerpo muerto de la bienaventurada Virgen María, sino también su triunfo sobre la muerte y su celestial glorificación a semejanza de su Unigénito" (Encíclica *Munificentissimus Deus*).

c) Basados en todo el material enumerado podemos decir: la ciencia teológica por sí misma no puede darnos un testimonio escriturístico convincente ni un argumento de tradición que prueben plenamente. Al mismo tiempo ha existido en la Iglesia, como se comprueba con las palabras de los teólogos a partir del siglo VIII y de las oraciones litúrgicas, una convicción no puesta en duda a lo largo de varios siglos, que afirma la asunción corporal de María al cielo, sin precisar el valor demostrativo de los argumentos ni la seguridad o certeza de la convicción.

La Iglesia docente y discente creen en ello de la misma manera Pío XII nos habla en la encíclica *Munificentissimus Deus* de la "enseñanza concorde del magisterio ordinario de la Iglesia y de la fe concorde del pueblo cristiano por él sostenida y dirigida". No cabe pensar que la Iglesia mantuviera un error en cuestión tan impor-

tante a lo largo de un milenio. El hecho de la Asunción corporal de María al cielo queda así garantizado por la fe y praxis de la Iglesia. Cuando la Iglesia mantiene el hecho de la Asunción de María, tiene que conocerle por la Revelación; no hay otro camino. Pío XII concluye de la fe universal en la Asunción corporal de María: “Por eso, del conocimiento universal del magisterio ordinario de la Iglesia se deduce un argumento cierto y seguro para afirmar que la Asunción corporal de la bienaventurada Virgen María al cielo es verdad revelada por Dios y por eso todos los fieles de la Iglesia deben creerla con firmeza y fidelidad.” Surge, pues, la cuestión de en dónde radica y se encuentra esa Revelación, o mejor, dónde está ese hecho atestiguado en la Escritura o en la Tradición. El Magisterio eclesiástico puede dar, además del hecho de la Asunción, las fuentes de la Revelación y sus razones probativas.

C) Los teólogos aducen *razones de congruencia* ya elaboradas por los Santos Padres. Las más importantes son:

a) La dignidad de Madre de Dios. Por ella María está en íntima comunidad con Cristo, de modo que era conveniente que le fuera concedida la redención perfecta antes que a los demás. La redención total es redención del cuerpo también.

b) La Inmaculada Concepción. Siendo el pecado causa de la muerte, es justo y natural que quien permaneció libre de todo pecado—original o personal—, y murió para ser igual a su Hijo, no permaneciera en la muerte ni la muerte tuviera poder sobre ella. Por su libertad de todo pecado María está sobre todos los hombres y convenía también que lo estuviera por la plenitud de su vida.

La Encíclica *Munificentissimus Deus* resume estos argumentos así: “Todas estas razones y consideraciones de los Santos Padres y de los teólogos tienen como último fundamento la Sagrada Escritura, la cual nos presenta el alma de la Madre de Dios unida estrechamente a su Hijo y siempre partícipe de su suerte. De donde parece imposible imaginarse separada de Cristo, sino con el alma, al menos con el cuerpo, después de esta vida, a aquella que lo concibió, le dió a luz, le nutrió con su leche, lo llevó en sus brazos y lo apretó a su pecho. Desde el momento en que nuestro Redentor es hijo de María, no podía, ciertamente, como observador perfectísimo de la ley divina que era, menos de honrar, además de al Eterno Padre, también a su amadísima Madre. Pudiendo, pues, dar a su

Madre tanto honor al preservarle inmune de la corrupción del sepulcro, debe creerse que lo hizo realmente.

Pero ya se ha recordado especialmente que desde el siglo II María Virgen es presentada por los Santos Padres como nueva Eva estrechamente unida al nuevo Adán, si bien sujeta a El, en aquella lucha contra el enemigo infernal, que, como fué preámbulo en el Protoevangelio (*Gen.* 3, 15), habría terminado con la plenísima victoria sobre el pecado y sobre la muerte, siempre unidos en los escritos del Apóstol de las Gentes (cfr. *Rom.* 5 y 6; *I Cor.* 15, 21-26; 54-57). Por lo cual, como la gloriosa Resurrección de Cristo fué parte esencial y signo final de esta victoria, así también para María la común lucha debía concluir con la glorificación de su cuerpo virginal; porque, como dice el mismo Apóstol, *cuando... este cuerpo mortal sea revestido de inmortalidad, entonces sucederá lo que fué escrito: la muerte fué absorbida en la victoria (I Cor. 15, 54).*

De tal modo, la augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad con un *mismo decreto 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 alma y cuerpo a la gloria del cielo, donde resplandece como Reina a la diestra de su Hijo, Rey inmortal de los siglos (cfr. *I Tim.* 1, 17).

Y como la Iglesia universal, en la que vive el Espíritu de Verdad, que la conduce infaliblemente al conocimiento de las verdades reveladas, en el curso de los siglos ha manifestado de muchos modos su fe, y como los obispos del orbe católico, con casi unánime consentimiento, piden que sea definido como dogma de fe divina y católica la verdad de la asunción corporal de la bienaventurada Virgen María al cielo—verdad fundada en la Escritura, profundamente arraigada en el alma de los fieles, confirmada por el culto eclesiástico desde tiempos remotísimos, sumamente en consonancia con otras verdades reveladas, espléndidamente ilustrada y explicada por el estudio de la ciencia y sabiduría de los teólogos—, creemos llegado el momento preestablecido por la providencia de Dios para proclamar solemnemente este privilegio de María Virgen”.

3. Es un misterio el *modo* en que ocurrió la Asunción corporal de María al cielo. La leyenda de que los Apóstoles se reunieron

todos y encontraron el sepulcro vacío es justamente una leyenda y expresa el misterio legendariamente. Lo mismo hay que decir de las representaciones artísticas en las que se ve a María subiendo al cielo; con medios artísticos intentan hacer visible el misterio. El proceso, en realidad, consiste en que por poderes y aptitudes concedidas por Dios al alma de María, ésta se une de nuevo al cuerpo para expresar en su modo glorioso de existir que también el cuerpo ha sido incorporado a ese estado. Es una cuestión todavía no decidida formalmente por la Iglesia, si se puede aplicar a la Asunción corporal de María la sentencia defendida por numerosos teólogos de que el alma, al resucitar de entre los muertos, no tiene necesariamente que tomar para su cuerpo glorioso la materia del cuerpo que tuvo en su existencia terrena e histórica o los elementos que le pertenecieron, sino que puede formar el cuerpo glorioso de cualquier parte material. Como el alma se expresa como a través de un medio transparente en el cuerpo glorioso, según el principio del "anima forma corporis", puede llamar el alma cuerpo suyo a ese tomado y formado de otra materia, aunque nada tenga de los elementos del cuerpo que tuvo en su existencia terrena. Esa teoría no puede aplicarse de ningún modo al cuerpo glorioso de Cristo, porque se afirma expresamente que el cuerpo de Cristo desapareció del sepulcro. Si puede o no aplicarse al cuerpo de María, debe ser aclarado dentro del ámbito de la revelación sobre la resurrección de los muertos. En todo caso, lo decisivo no es el cambio de lugar, sino la forma de existir de María, en estado glorioso, que es no sólo anímica, sino corporal y anímica.

4. Se ha *objetado* varias veces contra el dogma católico de la Asunción corporal de María al cielo, que no es evangélico ni siquiera bíblico. Contra esa objeción se puede contestar que la resurrección de los muertos es una de las promesas fundamentales de la Revelación de Cristo. La esperanza propiamente cristiana se extiende a creer en una perduración con la realidad corporal. Y esta esperanza distingue esencialmente a los cristianos de los no cristianos. La Asunción de María y su glorificación corporal se enmarca, pues, perfectamente en el ámbito de la totalidad de la Revelación testificada por la Sagrada Escritura. Lo único que la distingue es una diferencia temporal: en María se ha realizado ya lo que en los demás ocurrirá al fin de los tiempos.

Tampoco está bien decir que la definición del dogma de la Asunción corporal de María ha sido inoportuna, ya que para muchos

cristianos es una carga y lastre dentro de su fe. Hay que decir, por el contrario, que *los tiempos la exigían*. Pío XII dice lo siguiente:

“Tenemos firme confianza de que esta proclamación y definición solemne de la Asunción será de gran provecho para la humanidad entera, porque dará gloria a la Santísima Trinidad, a la que la Virgen Madre de Dios está ligada por vínculos singulares. Es de esperar, en efecto, que todos los cristianos sean estimulados a una mayor devoción hacia la Madre celestial y que el corazón de todos aquellos que se glorían del nombre cristiano se muevan a desear la unión con el cuerpo místico de Jesucristo y el aumento del propio amor hacia Aquella que tiene entrañas maternales para todos los miembros de aquel Cuerpo augusto. Es de esperar, además, que todos aquellos que mediten los gloriosos ejemplos de María se persuadan cada vez más del valor de la vida humana, si está entregada totalmente a la ejecución de la voluntad del Padre celestial y al bien de los prójimos; que, mientras el *materialismo* y la corrupción de las costumbres derivadas de él amenazan sumergir toda virtud y hacer estragos de vidas humanas, suscitando guerras, se ponga ante los ojos de todos el modo luminosísimo a qué excelso fin están destinados los cuerpos y las almas; que, en fin, la fe en la Asunción corporal de María al cielo haga más firme y activa la fe en nuestra resurrección”.

En esta explicación hay que acentuar que en la glorificación corporal de María se revela hasta qué grado de perfección y plenitud puede llegar el hombre mediante Cristo. María reina con Cristo en el cielo. Es la reina del cielo (*Apoc.* 20, 4). Con eso se renueva la esperanza de nuestra propia resurrección. Ahora vemos que las promesas de Cristo no son palabras vacías, sino que se cumplen fielmente. La Asunción corporal de María al cielo es, por tanto, prenda y garantía de que la unión con Cristo tiene también repercusión sobre el cuerpo. La razón de ser de la Asunción de María es su especial relación con Cristo. En ella se ha cumplido ya el dinamismo que nace de la Resurrección de Cristo. La glorificación corporal de María tiene significación cristológica y antropológica; más aún: hasta escatológica, ya que en ella se revela la meta hacia la que peregrina la Iglesia.

Hay una razón profunda de que Dios, por medio del Magisterio eclesiástico, nos dé en nuestros días esa garantía de nuestra esperanza en un futuro glorioso. Frente a las numerosas catástrofes y derrumbamientos de nuestro tiempo, frente a las numerosas y serias amenazas a la existencia del hombre, frente al materialismo

teórico y práctico tan ampliamente extendidos, podía amenazar al hombre la tentación de dudar del sentido de la existencia o de ver la totalidad de su vida en este mundo terrestre y en los bienes materiales. En esta necesidad la Iglesia nos ha dado la seguridad de que la vida individual e histórica camina hacia una última plenitud corporal. La existencia material en su forma actual tiene significación precursora, pero jamás perecerá por completo; será transformada a otro modo y en él subsistirá eternamente. Así se condena la herejía del materialismo y se reconoce a la vez la importancia de lo material: se anuncia su existencia eterna en una realidad gloriosa. Todo esto vemos en la Madre de Dios como en un cuadro visible.

El nuevo dogma ofrece, además, varias aclaraciones para la discusión teológica de los presupuestos de la definición de un dogma. Y, sobre todo, aporta notas muy importantes sobre el concepto de tradición.

II. *Puesto de María en la historia de la Salvación.*

1. La Madre de Dios, llevada a su definitiva plenitud por Cristo, único mediador entre Dios y los hombres, *no ha quedado al margen en un estado de no-participación*: así como Cristo, Pontífice eterno, está ante el Padre ofreciéndole sin cesar el fuego de su sacrificio, también María arde en el amor que le es consustancial y que Dios puso y mantuvo en ella, para interceder por quienes Dios entregó a su Hijo, Hijo de ella también. Toma viva parte en su destino, porque está perfectamente compenetrada con los deseos salvíficos de su Hijo, que dió su vida para buscar y salvar lo que estaba perdido y que sigue haciendo lo mismo en su estado de gloria. María está íntimamente vinculada a la salvación de todos y de cada uno por su maternidad corporal y por la estrecha unión con Cristo, que de ella se sigue. Es la Madre de Dios Hijo, revelado en la debilidad de la carne. Es la "madre de la gracia", "puerta del cielo" "portadora de la luz eterna", "ventana de la luz eterna", "causa de nuestra alegría", "la esperanza", "la salud", "nuestra vida", "nuestra esperanza", "nuestro consuelo"... porque Ella, por virtud del Espíritu Santo, ha dado cuerpo al mediador entre Dios y los hombres. Ha cooperado, por tanto, a la Redención no de una manera independiente o correlativa de Cristo, sino como *instrumento* del que Dios se sirve para realizar su plan salvífico. Librementemente se ofreció a Dios para eso: no quiere ser más que la esclava del Señor. Y en

eso se fundamenta su *maternidad espiritual*, más amplia que la *corporal*. Según los Santos Padres, por ejemplo, según San Agustín, María concibió a su Hijo, antes que en el cuerpo, por la fe (cfr. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 1933, 264; León Magno, sermón 21, capítulo 1). Se entregó por completo a la voluntad del Padre: es pura receptividad frente a Dios. En Ella ocurrirá lo que Dios disponga. Por su entrega sin reservas y por su abandono a la voluntad divina es apta para recibir en su seno a la misma infinitud. Su "sí" no fué pronunciado para Ella misma o para su provecho, sino en nombre de todo el universo necesitado de redención. Por haberse puesto a disposición de Dios, crea el ámbito adecuado para que Dios pueda entrar sin violentar a la criatura, a la que no quiere nunca imponer su gracia. Con su apertura abre las puertas del mundo a Dios. No hay que olvidar que su obediencia y su fe han sido despertadas y fundadas por Dios. María se convierte así en la *segunda Eva*. En los Santos Padres se encuentra a menudo este pensamiento de que, así como por la primera Eva nos vino la desgracia, por la segunda—que es María—nos llegó la salud.

San Justino (Diálogo con el Judío Trifón, cap. 100, sec. 1) dice: "Cristo es el Hijo de Dios..., que nació de la Virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruída. Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dió a luz la desobediencia y la muerte; mas la Virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dió la buena noticia de que el Espíritu Santo vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la sombrearía." *San Cirilo de Jerusalén (Catequesis, 12, cap. 13)*: "Ya que por una virgen, Eva, nos vino la muerte, debía veniros la vida de una Virgen." *San Irineo (Contra Haer. lib. 5, cap. 19)* añade: "Que el Señor iba a aparecerse y que iba a llevar a Dios la propia creación que la había sido llevada y que iba a reparar la desobediencia del árbol con la obediencia en la cruz y a vencer la tentación en la que tan desgraciadamente había caído la virgen Eva... Esto es lo que fué anunciado por el ángel a la Virgen María. Como aquélla había sido tentada por las palabras de un ángel a rebelarse contra Dios y desobedecer sus palabras, así oyó ésta de boca del ángel que había de concebir al mismo Dios por haber sido obediente a sus palabras. Aquélla desobedeció a Dios y ésta le siguió voluntariamente, para que la Virgen María fuera abogada de la virgen Eva. Y así como el género humano fué prisionero de la muerte por culpa de una virgen, así después sería salvado por una

Virgen." Y en la *Demostración del mensaje apostólico* (lib. 1, sección 3, 33): "Y así como el hombre cayó por la desobediencia de una virgen, fracasó y murió, también por una virgen, que oyó la palabra divina, fué bendecido con la Vida. Pues el Señor vino a buscar la oveja perdida y perdido estaba el hombre. No tomó una nueva naturaleza ni fué una nueva criatura, sino que conservó la pertenencia al género de Adán. Pues era necesario que en la reaparición de Adán en Cristo se mezclaran lo mortal e inmortal y fueran incorporados a él y Eva por María para que la Virgen fuera intercesora de la virgen y la desobediencia de una virgen fuera vencida y compensada por la obediencia de la Virgen."

2. En esta comparación se ve en qué sentido pueda hablarse de una cooperación de María en la obra redentora. No en el sentido de que María uniera su virtud redentora a la de Cristo, sino en el sentido de que por su obediencia se hizo apta para servir como instrumento *divino* a la encarnación del Hijo de Dios; con su "sí", fruto de la gracia divina y pronunciado en nombre de la humanidad, abrió el mundo a la venida del Hijo de Dios. Como el pecado de Adán trajo la maldición a todo el universo, Cristo sólo rescató el mundo para Dios, pero no a María, que fué también redimida por su Hijo.

El "sí" de María, con que se abrió el mundo al Hijo de Dios, duró toda su vida (cfr. § 149). Aunque los actos y palabras de su Hijo le parecieran incomprensibles, ella se entregó por completo a la voluntad divina. Su vida no fué más que servicio a Cristo, redentor del mundo. Toda su vida estuvo inseparablemente unida a El y por medio de El al Padre. Participó de su destino. Estuvo junto a la cruz y tuvo parte viva en el dolor y muerte de su Hijo. Estuvo presente en el Gólgota, representando a todos los creyentes y obedientes a Dios: a la comunidad de los unidos con Cristo. En ella, según la doctrina de los Santos Padres, obedecía, creía y se sacrificaba la Iglesia. Del mismo modo que la Iglesia se ofrece con Cristo en el sacrificio de la misa y los miembros se unen a la Cabeza para ofrecerse todos al Padre y ser glorificados por El, María se unió al sacrificio de su Hijo bajo la cruz y se inmoló a sí misma como hostia. Se ofrece a sí mismo como miembro del Cuerpo del que su Hijo es Cabeza (cfr. R. Grosche, *Zur theologischen Anthropologie, in den gesammelten Aufsätze: Pilgernde Kirche*, 1938, 126-146). Según San Agustín, María es el miembro más noble y distinguido del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. (Comparar a María con

un determinado miembro del cuerpo nos lleva, como la historia enseña, a concepciones fantásticas. La teología clásica es ajena, sobre todo, a comparar a María con el corazón y el alma de la Iglesia. Santo Tomás de Aquino y San Agustín enseñan que es el Espíritu Santo el corazón y el alma de la Iglesia.) Ella es el miembro más distinguido del cuerpo de Cristo porque—misteriosa paradoja—dió a luz a la Cabeza. En cuanto se ofreció al servicio de Cristo y a su destino, cargándolo sobre sí para salud del mundo y soportándolo amorosa y obedientemente, María es madre espiritual de los miembros. En eso se asemeja la Iglesia a ella. San Agustín acentúa, sin embargo, que a María le corresponde la maternidad espiritual en cuanto miembro de la Iglesia y que a ésta en su totalidad le corresponde la maternidad espiritual en mayor medida que a María, que sólo es un miembro de la Iglesia (cfr. Fr. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 1933, 264-65). San Ambrosio dice en su *Comentario al Evangelio de San Lucas* (lib. 2, sec. 7): “Por buenas razones es María una desposada y a la vez virgen; pues es modelo de la Iglesia, que es Virgen y Esposa. Como virgen nos concibió del Espíritu Santo; como virgen nos dió a luz sin dolor. Y quizá por eso la Virgen María estuvo desposada con uno y concibió de otro (del Espíritu Santo): porque también cada iglesia está llena del Espíritu Santo y de la gracia, aunque externamente esté confiada a un sacerdote mortal.”

P. Sträter (*Katholische Marienkunde*, II, 130) observa a este respecto que “este punto de vista significa sólo una parte de la verdad total y completa. Para completarla debemos tener en cuenta otro aspecto que se desprende del modo de distribución de las gracias: si se considera la Iglesia en su totalidad como todo el cuerpo del Señor, incluída la Cabeza—todos los miembros reciben la vida de la Cabeza, a la que están unidos (*corpus ab anima informatum*)—, entonces María es de hecho el miembro más distinguido y está en dependencia y subordinación al cuerpo del Señor. Pero si se considera a la Iglesia como comunidad de los creyentes, en cuanto que está enfrente de su Cabeza, de la que recibe vida y consistencia—(*corpus ab anima informandum*)—, se verá en María la cumbre de esa comunidad, la más dispuesta a recibir y la primera que recibe y se rige después por sí misma. Este segundo punto de vista corresponde mejor a la expresión “la Iglesia es Esposa de Cristo”. En este desposorio María está por encima de la comunidad de aquellos a quienes ella, como cooperadora y distribuidora de las gracias, transmite los tesoros de la redención de Cristo.”

Recientemente se ha planteado con vivo interés la cuestión de si corresponde a María, además de la participación mediata en la obra de la redención, tal como se ha descrito arriba, y que se funda en su dignidad de Madre de Dios, *otro modo directo de cooperación en la redención objetiva*; se trata de saber si como compañera de Cristo es principio causal en sentido propio de la Redención, claro que con Cristo y subordinada a El; si como virgen sacerdotisa que ofreció el sacrificio de la Redención con Cristo, Sumo Pontífice, puede llamarse corredentora. La discusión no trata de si María tuvo parte íntima en el dolor y muerte de su Hijo, de si estuvo estrechamente unida a El en la obra redentora, sino de si ella aportó una contribución objetiva a la Redención, de modo que la Redención resultara completa gracias a su cooperación. Contestan afirmativamente, por ejemplo: J. Bittremieux, C. Friethoff, A. Deneffe, F. H. Schüth, J. Lebon, y negativamente, incluso con violencia: B. Poschmann, F. Diekamp, B. Hartmann, L. Billot, H. Lenner, M. de la Taille, J. Ude, B. A. Luyckx, M. J. Congar, J. Riviere. Otros adoptan una postura intermedia.

Claro está que sólo la Escritura y la doctrina de la Iglesia pueden ser decisivas para responder efectivamente y no conforme al deseo del corazón de unos o el afán especulativo de otros. De no ser así, sería la naturaleza y no la revelación sobrenatural la fuente del conocimiento teológico, lo cual nos llevaría a una concepción gnóstica del cristianismo. Es indudable que tanto la teología como la piedad pecan a veces contra la revelación no sólo por olvido, sino por exceso y exageración. Tanto los que niegan a María una dignidad que le corresponde como los que le atribuyen lo que no es propio y que sólo pertenece a Cristo, abandonan la Revelación aferrados a su amor propio. No sólo la ciencia teológica, sino también la auténtica piedad, debe apoyarse en la verdad. No es, por tanto, señal de falta de piedad, sino señal de obediencia a lo que Dios ha revelado, el hecho de que el teólogo examine crítica y cuidadosamente si una dignidad corresponde o no con derecho a María.

Recientemente W. Goossens, profesor de Teología en el Seminario de Gante, en su obra *De cooperatione immediata matris Redemptoris ad redemptionem objectivam quaestionis controversae perpensatio*, París, 1939, ha examinado las razones y fundamentos que se aducen y, por otra parte, las dificultades que se ponen a la teoría de la cooperación inmediata de María en la redención objetiva. El resultado de su investigación es la negación rotunda de tal teoría. Según él, no cabe ni defenderla como "opinión piadosa".

Ante todo, tiene que enfrentarse con una serie de dificultades no resueltas todavía. No se concilia con la Revelación de la unicidad de la mediación de Cristo (*I Tim. 2, 5*) ni con la necesidad de redención en todos los hombres. Por lo que se refiere a este último punto, María necesitó de la Redención y fué redimida en sentido propio y estricto por su Hijo, aunque de distinto modo de como fueron redimidos los demás hombres (cfr. Bula *Ineffabilis Deus*, del 8 de diciembre de 1854). Todos los argumentos de los defensores de la cooperación inmediata para resolver estas dificultades no son más que sutilezas mentales, según Goossens. Billot opina incluso que tal teoría está en contradicción formal con las verdades reveladas.

Las razones que se aducen a favor de esa teoría se apoyan en expresiones del Magisterio eclesiástico, en frases de la Escritura y de los Santos Padres y en razonamientos teológicos. Respecto a las expresiones del Magisterio eclesiástico parece a primera vista que los últimos Papas están a favor de la tesis. Goossens cree poder demostrar que la doctrina pontificia no necesita ser interpretada en ese sentido y más bien le excluye. Y, sobre todo, jamás tuvieron los Papas la intención de enseñar formalmente la cooperación inmediata de María en la Redención objetiva. Sólo de paso aluden a esa cuestión. Por lo que se deduce del contexto de los pasajes en que se apoyan los defensores de la tesis, sólo se trata de la redención subjetiva. Goossens estudia las declaraciones de León XIII, Pío IX, Pío X, Benedicto XV y Pío XI. La falta principal que cometen los defensores de la tesis de la cooperación inmediata en la interpretación de las doctrinas pontificias consistiría en no preocuparse nunca del contexto en que se encuentran las frases a que ellos apelan y en no investigar el valor dogmático de las enseñanzas pontificias a que se refieren.

Por lo que se refiere a la Escritura, el pasaje más importante que citan es el del *Génesis 3, 15*. Según su opinión, con la palabra "mujer", las palabras divinas aluden simbólicamente a María, aunque quizá no aludan a Ella en sentido literal. Este argumento no tiene fuerza probativa. Sólo es posible interpretar así ese pasaje si se dedujera de la Revelación; pero la Revelación nada dice de ello. Tampoco la tradición eclesiástica conoce apenas la interpretación mariológica de ese pasaje y, sobre todo, desconoce la interpretación que nos dan los defensores de esa tesis. Así lo ha demostrado F. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen. III, 15 in der Väterzeit*, 1934. Los demás textos de la Escritura no entran en consideración: ni *Lc. 1, 36-38*, que no habla de esta tesis,

ni *Apoc.* 12, que no habla de María en primer término, sino de la Iglesia (cfr. A. Wikenhauser, *Die Johannesapokalypse*, 1947, 187).

Tampoco el argumento de tradición ofrece ningún apoyo a la tesis, según Goossens. Investiga a fondo las condiciones de un argumento correcto de tradición y hace observar especialmente bajo qué supuestos puede hablarse de una coincidencia moral de los Santos Padres. Goossens indica que los textos aducidos en apoyo de la teoría de la cooperación inmediata no se refieren al objeto en cuestión. Más bien dicen que María dió su consentimiento para ser Madre de Dios, que padeció con su Hijo y que ofreció a su Hijo doliente y moribundo al Padre, pero no que su dolor contribuyera directamente a la Redención o que pueda llamársela corredentora en sentido propio. Ciertos textos patrísticos deben ser considerados como frases retóricas y no hay que sobrevalorar su importancia, sobre todo teniendo en cuenta que los Santos Padres no se ocuparon de esta problemática cuestión. Algunos partidarios de la tesis admiten que los Santos Padres no dan testimonio directo sobre la cooperación inmediata de María en la redención objetiva. Pero creen que en el paralelismo Eva-María, hecho ya por San Justino, San Irineo y Tertuliano, está incluida su tesis. En este paralelismo, se llama muchas veces a María causa de nuestra salud. Pero como demuestra el contexto, eso quiere decir que María fué Madre del Redentor. Los teólogos medievales no conocieron tal tesis. Algunas resonancias, tal vez, podrían encontrarse en San Alberto Magno. Ciertamente, no puede citarse la autoridad de Santo Tomás de Aquino a favor de esta tesis; más bien disiente de San Alberto. Tal doctrina debe, pues, ser considerada como novedad y no es defendida por la mayoría de los teólogos actuales; no es *opinio communis*.

Goossens examina al final las razones teológicas aducidas por los partidarios de la tesis. Se basan en la íntima unión de María con Cristo. María es la compañera de Cristo. Cristo ha hecho inmediatamente la Redención, luego también María debió contribuir inmediatamente a ella. Aunque el supuesto de la unión íntima entre Cristo y María sea cierto, cabe preguntar hasta dónde llega. Y ésa es una cuestión que no puede resolverse por la simple reflexión especulativa, sino sólo atendiendo sumisamente a la Revelación. Y la Revelación no está a favor de tal tesis.

Tampoco puede demostrarse la cooperación inmediata de María en la redención objetiva, basándose en la maternidad corporal de María. De la maternidad no se sigue como cosa natural la parti-

cipación inmediata. Depende de la voluntad libre de Dios la medida de la participación de María en la Redención; tal voluntad sólo puede conocerse por revelación, y la Revelación no habla de ello. Cuando se dice que María tenía un derecho sobre Cristo y que por ese derecho ofreció en la Cruz a su Hijo, no hay que olvidar que tal *derecho* no es riguroso y propio. Ninguna madre tiene tal derecho sobre sus hijos. Sólo tiene derecho a la obediencia de su hijo. La participación de María consistió en la conformidad tenida y dada a la muerte de Cristo. Cristo no murió por obediencia a su Madre, sino por obediencia a su Padre celestial. No se puede, pues, caracterizar a María como sacerdotisa que se ofreció en la Cruz con su Hijo.

Las conclusiones de Goossens pueden resumirse diciendo que hasta la fecha no se ha encontrado argumento alguno a favor de la tesis de la cooperación inmediata y que más bien hay razones que hablan en contra; no se comprende cómo no está en contradicción formal con esa tesis la doctrina revelada de la unicidad de la mediación de Cristo y la necesidad de redención de todos los hombres. Los textos pontificios, los teólogos medievales y los escritos patrísticos que citan los partidarios de tal tesis hablan, según Goossens, a favor de la cooperación a *la redención subjetiva y no a la objetiva*. En la *concesión de la Redención*, la intercesión de María es de enorme eficacia y amplitud. María, madre del Redentor, es madre espiritual de los redimidos.

Contra Goossens se han hecho distintas objeciones. Parece que tales objeciones tienen razón por lo que respecta a la interpretación de las doctrinas pontificias, ya que no se comprende su frecuencia si no quisieran enseñar la corredención de María, es decir, de no querer significar que María tuvo participación inmediata en la redención objetiva.

Los teólogos que admiten tal participación la explican así:

H. Lennerz, *De cooperatione beatæ Virginis in ipso opere Redemptionis* (*Gregorianum*, 29, 1948, 118-41), opina que hay que abandonar la doctrina de la corredención de María o modificar el concepto de redención que hasta ahora ha mantenido la tradición eclesiástica. H. Köster, *Die Magd des Herrn*, 1947, y *Unus Mediator*, 1950, considera necesario que María, como Cabeza de la humanidad, pronunciara el "sí" para la alianza entre Dios y los hombres, que fué sellada con la muerte de Cristo en la Cruz. La obra de Cristo, que, según Köster, está del lado de Dios y no del de los hombres, es la única causa de la redención. Pero la humanidad de-

bía dar su "sí" a la obra de Cristo. La humanidad está simbolizada en María. Con su "sí" se realiza la alianza. La obra de Cristo y la de María hacen una unidad. En esta explicación apenas es sostenible la caracterización de María como Cabeza de la humanidad y la situación de Cristo de parte de Dios.

O. Semmelroth, *Urbild der Kirche*, Würzburg, 1950, considera a María como imagen y tipo de la Iglesia. Por esta propiedad dió su "sí" a la obra de su Hijo bajo la Cruz. También tiene por necesario este "sí".

A. Dillenschneider, *Le mystère de la corrédemption mariale*, 1951, defiende la opinión de que el "sí" de María bajo la Cruz en representación a la Iglesia, significa más que la simple aceptación de la obra redentora de Cristo: es un cooperar activo. María se incorporó a la muerte de Cristo y tomó parte en ella. Dillenschneider se funda en San Pablo para explicar su tesis. Según la teología paulina, todos hemos muerto con Cristo (*II Cor.* 5, 14). En su muerte, todos somos crucificados (*Rom.* 6, 6). San Pablo mismo quiere completar en su cuerpo lo que falta a los padecimientos de Cristo (*Col.* 1, 24). Según esto, el dolor y la muerte de los hombres están contenidos en el dolor y la muerte de Cristo. El obrar de Cristo logra su plenitud con el cooperar de los creyentes. Esto significa la integración de la muerte de Cristo. María, representante de la humanidad, realizó la integración predicada por San Pablo con su "sí" bajo la Cruz. Participa de la muerte de Cristo, y esa muerte es muerte de toda la humanidad. Por la fe y los sacramentos cada uno participa en la muerte y resurrección de Cristo. María anticipó para todos esta participación.

El fundamento de estas consideraciones es paulino, sin duda, pero va más allá de lo enseñado por San Pablo al decir que María, como representante de la humanidad, llevó a cabo la integración de que habla San Pablo. Esta tesis de la significación representativa de María tiene su origen en los tratados marianos atribuidos a San Alberto Magno. La tesis de que para la integración de la obra redentora, predicada por San Pablo, María debe ser incluida, es considerada por Dillenschneider como absolutamente necesaria; y, con razón, pero la cuestión es saber cuál es su grado de seguridad teológica (cfr. R. Laurentin, *Le mouvement mariologique a travers le monde*, en "La vie spirituelle", 18, 1952, 179-89; *id.*, *Marie et l'Eglise*, *ibid.*, 86, 1952, 295-304; G. Söll, S.D.S., *Mariologie ins ausserdeutsche Raum*, en *Maria in Glaube und Frömmigkeit. Vorträge des marianischen Kongresses der Diözese*

Rottenburg, 1954, 93-127; A.Fries, C.Ss.R., *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. Literarkritische Untersuchung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 1954).*

3. La teología medieval vió una alusión a la maternidad espiritual de María en las palabras que Cristo moribundo dirige a su Madre y a Juan: "Mujer, he aquí a tu hijo." Luego dijo al discípulo: "He ahí a tu Madre" (Jo. 19, 26-27). El sentido inmediato de estas palabras de despedida de Cristo no es la maternidad universal de María; la antigüedad cristiana no lo entendió así, salvo una superficial indicación de Orígenes. Pero a partir del siglo XII (Ruperto de Dacia, Bernardo de Claraval) ha sido interpretado cada vez más comúnmente como alusivo a la maternidad universal y espiritual de María.

La maternidad espiritual de María se realiza *en su intercesión por los hombres*. En eso se muestra servidora del cuerpo de Cristo como lo fué de la Cabeza. Su reinar con Cristo es servir al cuerpo de Cristo. Su participación en la gloria de la Cabeza es su obligación de rogar para que todos participen de esa gloria. El poder de su intercesión sobrepasa al de todos los miembros del cuerpo de Cristo.

En la teología actual está planteada la cuestión de si desde la entrada de María a la gloria de Cristo, el hombre recibe todas las gracias de salvación mediante una especial intercesión de María (*mediación universal de la gracia*). Se funda esta doctrina en numerosos textos eclesiásticos. Benedicto XV llama a María "canal celestial por el que descienden las corrientes de las gracias divinas a los corazones de los mortales" (Bula *Gloriosae Dominae* del 27 de septiembre de 1748). León XIII habló muchas veces de María como medianera de la gracia. (Según él, puede afirmarse que "del tesoro sobreabundante de gracias que nos trajo el Señor..., nada nos ha sido concedido sino por medio de María, puesto que Dios así lo quiere" (Encíclica del 22 de septiembre de 1891). "Así como nadie puede llegar al Padre, sino a través del Hijo, tampoco puede nadie llegar a Cristo, sino por María." Ella es nuestra madre celestial; Ella "fué cooperadora en la obra maravillosa de la redención humana y es para siempre la dispensadora de todas las gracias, habiéndosela otorgado para ello un poder cuyos límites no pueden columbrarse" (5 de septiembre de 1895). En la Encíclica *Ad diem illum*, del año 1904 (con motivo del 50 aniversario de la definición

dogmática de la Inmaculada Concepción), se nos dice: “¿No es María la Madre de Dios? Ella es, por lo 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, 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 naturaleza humana, se hiciese hombre, sino también para que, mediante esta naturaleza, recibida de Ella, fuese el salvador de los hombres. Lo cual explica las palabras de los ángeles a los pastores: “Hoy os ha nacido un salvador, que es Cristo-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 lo 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. Aug., *De s. virginitate*, c. 6. n. 6)... Pero no es la única alabanza de la Virgen el que ha 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 le 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. Bonav., *1 Sent. d. 48 ad litt.*, dub. 4).

La consecuencia de esta comunidad de sentimientos y sufri-

mientos entre María y Jesús es que María mereció ser reparadora dignísima del orbe perdido, 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 disposición de esos tesoros es un derecho propio y particular de Jesucristo, porque son el fruto conseguido 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, en la Bula *Ineffabilis*). La fuente es, por tanto, Jesucristo, y de su plenitud recibimos todos (*Io. 1, 16*); de quien todo el cuerpo trabado y unido recibe por todas las junturas de comunicación..., el aumento del cuerpo para su perfección mediante la caridad (*Eph. 4, 16*).

Pero María, como lo hace observar acertadamente San Bernardo, es acueducto, o si se quiere, el cuello por medio del cual el cuerpo se une con la cabeza y la cabeza transmite a todo el cuerpo su eficacia y sus influencias. Pío X llama a María "distribuidora de todos los dones que Cristo nos alcanzó con su muerte y sangre" (Encíclica del 2 de febrero de 1904). Benedicto XV indicaba en 1918, en un escrito dirigido al Sodalicio Mariano, de la buena muerte, que todas las gracias del tesoro de la redención nos son distribuidas por manos de la Madre Dolorosa. El mismo aprobó, en 1921, el Oficio y Misa en honor de María, Medianera universal de todas las gracias. También en sus cartas y documentos habla de esa dignidad de María. Afirmaciones parecidas encontramos en su sucesor Pío XI, que llama a María "medianera de todas las gracias divinas" (2 de marzo de 1922).

En la oración de la mencionada Misa se nos indica breve, pero de modo general, la mediación de María: "Oh Señor nuestro Jesucristo, Mediador nuestro ante el Padre, que te has dignado constituir a la Santísima Virgen, tu Madre, como madre también nuestra y como mediadora ante ti: concédenos propicio que todos los que se acercaren a ti para pedirte beneficios, se regocijen de impetrárselos por medio de Ella." La confirmación de la fiesta y de sus oraciones no es una declaración dogmática infalible, pero tiene gran importancia para el dogma, ya que la Iglesia no sanciona sin más una doctrina de tanta importancia para la conciencia creyente de toda la Iglesia. Para la valoración dogmática de las enseñanzas pontificias es de importancia decisiva saber si los Pontífices quie-

ren o no tratar formalmente la cuestión, si quieren dar una decisión o sólo una recomendación piadosa.

En la *Escritura* no está explícitamente contenida la doctrina de la mediación universal de María. Implícitamente la ven formulada los teólogos en los textos que hablan de la unión de María con Cristo y su obra. El fundamento de la explicación teológica radica en el ofrecimiento de María a la maternidad (*Lc.* 1, 38). María se pone a disposición de la voluntad redentora de Dios, dando su "sí" y siendo una misma cosa con su Hijo no sólo corporalmente, sino en el espíritu, o mejor, en el Espíritu Santo (*Mc.* 3, 31-35). Con el Espíritu Santo desea la eficacia de la muerte y resurrección de Cristo en todos los hombres y ruega para que se cumpla la voluntad redentora de Dios.

Respecto a la *tradición oral*: no encontramos en los primeros tiempos la idea de la mediación universal de la gracia atribuída a María. En la Iglesia occidental aparece claramente con San Bernardo († 1153).

Los textos de oraciones frecuentemente atribuídos a San Anselmo no son de él. San Bernardo dice: "Mira, hombre, el consejo de Dios, reconoce el consejo de la sabiduría, el consejo de la piedad. Habiendo de regar toda la era con el rocío celestial, humedeció primero todo el vellocino; habiendo de redimir todo el linaje humano, puso todo el precio en María. ¿Con qué fin hizo esto? Quizá para que Eva fuese disculpada por la hija y cesase la queja del hombre contra la mujer para siempre. No digas jamás, Adán: La mujer que me diste me ofreció del árbol prohibido. Di más bien: La mujer que me diste me ha dado a comer del fruto bendito. Consejo piadosísimo, sin duda, pero no es esto todo acaso; hay otro todavía oculto. Verdad es lo que se ha dicho, pero aun es poco a vuestros deseos... Contemplad, pues, más altamente con cuánto afecto de devoción quiso fuese honrada María por nosotros aquel Señor que puso en Ella toda la plenitud del bien, para que, consiguientemente, si en nosotros hay algo de esperanza, de gracia, algo de salud, conozcamos que redundaba de aquella que subió rebosando en delicias. Quitada este cuerpo solar que ilumina al mundo, ¿cómo podría haber día? Quitada a María, esta estrella del mar, del mar sin duda grande y espacioso, ¿qué quedaría sino oscuridad, que todo lo ofusque, sombra de la muerte todo y densísimas tinieblas? Con todo lo íntimo, pues, de nuestra alma, con todos los afectos de nuestro corazón y con todos los sentimientos y deseos de nuestra voluntad, veneramos a María, porque ésta es la voluntad

de aquel Señor que quiso que todo lo recibiéramos por María. . El te dió a Jesús por mediador. ¿Qué no conseguirá tal Hijo de Padre tal?... Este hermano te lo dió María. Pero, por ventura, en El también miras con temblor su majestad divina, porque, aunque se hizo hombre, con todo eso permaneció Dios. ¿Quieres tener un abogado igualmente para con El? Pues recurre a María” (San Bernardo, *Obras Completas*, vol. 1, 740-41, B.A.C., 1953).

San Buenaventura repite las palabras de San Bernardo. En el siglo XVII se multiplican las voces que afirman la mediación universal de las gracias. Suárez († 1617) subraya que debemos invocar más a María que a los demás santos, “porque su oración es universal; lo que los demás piden, siempre lo hacen de algún modo por medio de la Virgen. Ella es, como dice San Bernardo, medianera ante el mediador y a la vez el cuello por el que pasa todo lo que de la Cabeza va al cuerpo” (Suárez, *In 3 partem q. 27, a. 4 sect. 3*). Contenson († 1674) interpreta así las palabras de Cristo en la Cruz: he aquí a tu madre... “como si El hubiera querido decir expresamente que, así como nadie puede salvarse si no es por los méritos de su cruz y muerte, tampoco nadie participará de esta sangre si no es por intercesión de mi madre... Las heridas son fuentes eternas de gracia, pero a nadie llegarán esos torrentes si no es por medio de María, como a través de un canal y conducto” (*Theologia mentis et cordis*, lib. X, diss. 4 c. 1). Gran importancia para la doctrina de la mediación universal de la gracia tienen los tratados de San Grignon de Montfort († 1716). Inspirado en San Bernardo, nos dice: “Dios Hijo ha dado a su Madre todo lo que alcanzó con su vida y muerte. La ha hecho guardiana del tesoro que el Padre le dió como herencia. Por medio de ella concede sus méritos a los hombres y reparte las virtudes y las gracias. Ella es el misterioso acueducto por el que mana con abundancia su misericordia. Dios Espíritu Santo concedió a María, su fiel esposa, sus inefables dones; la eligió como distribuidora de todo lo que posee, de manera que Ella da sus dones y gracias a quien quiere, cuanto quiere y como quiere. No hay gracia celestial que no pase por sus manos virginales. Así lo quiere Dios, que quiso que todo lo tengamos por María” (*La devoción perfecta a María*, 1, 1). Aquí tenemos claramente formulada la mediación universal de las gracias y se indica como su fundamento la libre disposición de la voluntad divina. La doctrina ha encontrado gran resonancia y difusión dentro del pueblo cristiano.

San Alfonso María de Liguorio († 1787) la considera como gene-

ralmente admitida en su tiempo. Según él, la necesidad de la intercesión de María a favor de nuestra salvación se sigue “de la misma voluntad de Dios, que quiere que todas las gracias que nos dispensa pasen por manos de María, según sentencia de San Bernardo, que hoy se puede muy bien llamar común entre los teólogos y doctores” (*Glorias de María*, 1, 5, 1). Demuestra esta afirmación con algunas citas de Santos Padres y con el testimonio de los teólogos contemporáneos. Es cierto que L. A. Muratori rechaza esta doctrina como exageración piadosa. San Alfonso tiene en cuenta sus objeciones y señala que la mediación de María no supone mengua de la mediación de Cristo: “Hay mediación de justicia, por vía de mérito, y mediación de gracia, por vía de intercesión. Una cosa es sostener que Dios no pueda y otra que no quiera conceder las gracias sin la intercesión de María. De buen grado confieso que Dios es fuente de todo bien y Señor absoluto de todas las gracias, y que María es tan sólo pura criatura, que todo cuanto obtiene lo obtiene por graciosa liberalidad de Dios. Pero ¿quién podrá negar que sea muy razonable y hasta conveniente afirmar que Dios, para exaltar a esta excelsa criatura, que más que toda otra lo ha amado y honrado, quiera que todas las gracias que se han dispensado y se dispensarán a las criaturas se dispensen por su ministerio, ya que El la eligió por Madre de su Hijo y de nuestro Redentor? Confieso también que Jesucristo es el único mediador de justicia, como antes declaré, y que con sus méritos nos alcanza la gracia y la salvación; pero también declaro que cuanto obtiene lo obtiene por los méritos de Jesucristo y por haberlo pedido y solicitado por el nombre de Jesucristo, con todo, definiendo que, cuando pedimos gracias, las obtenemos por intercesión de María” (*Glorias de María*, 1, 5, 1). San Alfonso de Liguorio indica, además, que, para obtener una gracia, no es necesario recurrir cada vez a María.

En la Iglesia oriental hay testimonios desde el siglo VIII. Es sumamente importante el hecho de que los himnos litúrgicos de la Iglesia oriental terminen generalmente con una invocación a la intercesión de María (cfr. Kirchhoff, *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche*, 4, vol., 1934-37).

Sin embargo, la doctrina de la mediación universal de María ha sido objeto de contradicción en nuestro tiempo (cfr. B. Poschmann, en *Theol. Revue*, 1938, 265). En todo caso, no fué la oposición muy fuerte ni pudo presentar otras razones que las ya refutadas por San Alfonso María de Liguorio (A. Stolz). Es defendida tal doctrina por la mayoría de los teólogos actuales. Tiene su principal

repercusión en la piedad y desde ella impulsa el estudio teológico.

La mediación de las gracias de que se trata es una *mediación moral* de intercesión, no física en sentido estricto. La mediación moral de María está en el ámbito de la intercesión de los santos. Los miembros de la Iglesia, que están ya en la gloria, están unidos con sus hermanos y hermanas del mundo por un continuo amor y preocupación, puesto que la obra de Cristo es cuestión y tarea de toda la Iglesia. Los santos rezan continuamente por el acabamiento y plenitud de la obra de Cristo y por la vuelta de sus hermanos. Eso vale sobre todo dicho de María. "También María fué venerada como santa por la Iglesia desde el principio y se invocó su intercesión. El culto mariano tuvo una evolución especial al aumentar en la Iglesia la importancia del ideal ascético de la vida y de la virginidad. Con frecuencia fueron puestos en el mismo plano el martirio y la virginidad; se vió en la virginidad una especie de martirio incruento. Al coro suplicante de los mártires se unió el de las santas vírgenes. Así se explica la situación privilegiada de María, Madre de Dios, en la doctrina de la intercesión. Fué modelo de las vírgenes y, por tanto, en cierto modo, reina de los mártires, de aquellos especiales intercesores de la Iglesia ante el trono de Dios. A esto hay que añadir su puesto dentro de la Iglesia por ser Madre del Redentor. Y así llegó a ser la gran intercesora de la Iglesia, la medianera de todas las gracias. Figura junto a los demás santos intercesores. Esto se expresa claramente en las oraciones litúrgicas de la Iglesia. Después de la comunión, el sacerdote reza en la liturgia de San Juan Crisóstomo: "Te damos gracias, Maestro y amigo de los hombres, bienhechor de nuestras almas, porque te has dignado hacernos partícipes de tus misterios celestiales e inmortales. Allana nuestro camino y fortalécenos en tu temor, guarda nuestra vida y dirige nuestros pasos en atención a las súplicas e intercesión de la gloriosa Madre de Dios y siempre Virgen María y de todos tus santos." La fórmula final dice: "Cristo, verdadero Dios nuestro, ten misericordia de nosotros y sálvanos por las oraciones de tu bienaventurada Madre y de todos los santos." También en la liturgia romana se alude a María en las oraciones suplicativas junto a los demás santos; lo que indica claramente el puesto especial de María en la intercesión. Este puesto especial sólo puede fundarse en la amplitud y poder especial de sus súplicas, que corresponde a todas las súplicas juntas de los demás santos, es decir, que es universal. Por tanto, la doctrina de la Iglesia sobre la intercesión de los santos y sobre el puesto especial de María, en ella demues-

tra por lo menos como congruente su mediación universal de todas las gracias.

Esta deducción de la mediación universal de María tiene la ventaja de dejarnos ver que, en el fondo, era normal y comprensible que la conciencia cristiana abocara a ella a partir del concepto de la intercesión de los santos y del puesto especial de María en ella. Así se explica que desde antaño se acentúa la intercesión de María en las oraciones litúrgicas y el éxito rotundo que ha obtenido la doctrina de la mediación universal en toda la Iglesia hasta el punto de llegar a tener eco en los documentos pontificios. También se comprende que, partiendo de la doctrina de la intercesión de los santos, la mediación universal de María sea considerada como mediación moral de intercesión. Ni San Bernardo ni San Alfonso enseñaron otra especie de mediación" (A. Stolz, *Die Mittlerin aller Gnaden*, en P. Sträter, *Katholische Marienkunde*, II, 1947, 241-71).

Como no se puede demostrar que María sea medianera física de las gracias (a modo de un sacramento), se comprende la preocupación de los que defienden tal forma de mediación, subrayando que María es miembro del cuerpo místico de Cristo. Sería una mediación que sobrepasa la intercesión y corresponde en cierta medida a todos los santos, por ser miembros del cuerpo místico. Dice A. Stolz sobre esto: "De todos son conocidos los textos de antiguos escritores eclesiásticos que llaman Madre a la Iglesia. Suelen decir que nuestro agradecimiento no es cosa que se realice sencillamente entre Dios y el alma, sino que es cosa de toda la Iglesia, en la que tiene parte la comunidad de todos los creyentes. No se trata de limitar la actuación de la Iglesia en la transmisión de la vida sobrenatural a las funciones del oficio sacerdotal. Se trata de la participación de todos los creyentes; y no sólo en el sentido de una exigencia de oración y buen ejemplo; el pensamiento aludido hay que tomarlo en concreto partiendo de la doctrina del cuerpo místico. Los cristianos constituyen una comunidad vital con Cristo, que lo mismo que un organismo vivo, es capaz de transmitir su propia vida. Los creyentes son, por tanto, como expresamente dice San Agustín, en cuanto miembros de la Iglesia, hijos y madre a la vez. Cuando se lleva un neófito a la fuente bautismal para que se le conceda la vida sobrenatural, los creyentes son como una madre". K. Hofmann dice sobre la concepción agustiniana de la Iglesia: "La *sancta mater Ecclesia* no es para San Agustín una grandeza puramente objetiva e impersonal ni un aparato sacramental en el que se actúa externamente, ni la jerarquía eclesiástica que está a su servicio, ni

la Iglesia visible que incluye en su comunidad santos y pecadores; sino que es la *sponsa Christi sine macula et ruga...*, y en otro sentido, la *Ecclesia mater*, cuya peculiaridad consiste en que se forma de los que antes ha engendrado como hijos, ya que en ellos todos los renacidos coadyuvan a comunicar la vida a los demás" (*Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, 1933, 266). Los sacerdotes son los medios instituidos por Dios para por su medio comunicar la vida al organismo entero; sujeto de este proceso vital es la totalidad del cuerpo. San Agustín, representante característico de esta posición, no se cansa de esclarecer y explicar el concepto de *Ecclesia mater*. Compara a la Iglesia con María: María es la madre de la Cabeza humano-divina de la Iglesia; la Iglesia es la madre de los miembros del cuerpo místico. María es la madre virginal; la Iglesia es virginal en su fe indestructible en Cristo.

Según esta concepción, a todos los miembros del cuerpo místico les corresponde una mediación de la gracia, en cuanto que en unidad son la *sponsa sine macula et ruga* que se hace madre de los miembros del cuerpo místico de Cristo. Esta maternidad de la Iglesia, comparada con la de María, da como resultado que María fué a la vez Virgen y Madre de Cristo según la carne; pero también fué madre en el espíritu al engendrar a otros por ser miembro activo del cuerpo de Cristo; "aquella mujer no sólo es madre y virgen según el espíritu, sino también según el cuerpo. Madre espiritual no de la Cabeza, que es el Redentor; sino de los miembros, que somos nosotros. Con su amor cooperó a que los creyentes fueran engendrados en la Iglesia, siendo miembros de aquella Cabeza. Según la carne, María es también madre de la Cabeza" (*De virginitate*, 6). De este texto se quiere deducir la maternidad espiritual universal de María. Pero San Agustín no sacó esa conclusión. Parece que San Agustín no establece ninguna diferencia esencial entre la maternidad espiritual que corresponde a todo cristiano, en cuanto miembro de la *Mater Ecclesia*, y la de María. Su interés primordial está en la elaboración de la maternidad espiritual de la Iglesia, que, para él, es medianera en sentido más elevado que María, que sigue siendo un miembro de la Iglesia: "Santa es María, bienaventurada es, pero sobre ella está la Iglesia. ¿Por qué? Porque María es una parte de la Iglesia; es un miembro santificado y distinguido, pero en todo caso un miembro de todo el cuerpo. Es un miembro del cuerpo y por eso éste es más que él" (*Sermones*, ed. Morin, Roma, 1930, 163). Pero precisamente este puesto especial de María como miembro del cuerpo místico de Cristo puede ser el fundamento para

una concepción propia de su mediación universal. De ser verdadero lo que San Agustín señala con tanta energía, que el Espíritu Santo habita en la Iglesia o comunidad de los santos como en un templo y que concede la gracia a los nuevos cristianos por medio de los santos (naturalmente, por medio de los miembros del cuerpo especialmente encargados de ello, que son los realizadores de los actos sacramentales), entonces hay que reconocer con él: que todo lo realiza la *Ecclesia mater* que está en el Espíritu Santo; ella engendra el todo y a cada uno (*Eph.* 98, 5). Bajo este supuesto, todos los miembros tienen parte en la concesión de la gracia; cooperan y la transmiten no por medio de su intercesión personal, sino físicamente, al actuar la fuerza vital que radica en ellos, que anima a todo el organismo y transmite la vida. A María corresponde también una mediación universal que no es distinta específicamente de la de todos los demás miembros vivos de la *Mater Ecclesia*, pero que supera en grado a todos, ya que María, por su especialísima santidad, ocupa también un lugar especial en la *Ecclesia sine macula et ruga*.

En este sentido se puede hablar también de una mediación universal de María, que es más que la mediación intercesora y que responde a la preocupación de los que defienden en María una mediación física de las gracias. Por otra parte, esta clase de mediación universal no es privilegio especial de María; sin embargo, los defensores de esa mediación la consideran una cualidad especial de la maternidad de María. En este sentido, no puede identificarse sin más esta concepción aquí expuesta con la de los defensores de la mediación física. Tiene sentido hablar de un "sacramento" o "sobresacramento", ya que la Iglesia ha sido llamada antiguamente, y sigue siendo llamada hoy, "Sacramento". La Iglesia, dice R. E. Commer: "No es un sacramento distinto de los siete confiados a ella, pero es sacramento en sentido amplio o "sobresacramento", signo visible y perceptible, es decir, comunidad visible con Cristo que obra lo que significa: la realización de la gracia en el alma de los hombres (*Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt*, Viena, 1904, 76). No sólo la idea de una mediación más que suplicante, sino el nombre de "sobresacramento", hace referencia a la doctrina de la Iglesia y confirma el supuesto de que la concepción de la mediación física de las gracias a través de María está influida por la concepción de la mediación de la Iglesia; no es más que una atribución hecha por paralelismo.

Así, tiene sentido la teoría de la mediación física de la gracia

atribuída a María, aunque es evidente que requiere ciertas limitaciones. En primer lugar, corresponde a todos los santos una cierta mediación universal de esa especie, aunque sea mayor la participación de María debido a su puesto especial en el Corpus Christi. Tampoco tiene interés llamar a María "Sacramento", aunque puede ser llamada así la totalidad de los creyentes.

Por otra parte, esta doctrina así entendida completa en muchos puntos la concepción de la mediación moral de la gracia. Sale al paso de las exageraciones en el culto a María con más facilidad, porque hace ver con más claridad que María sólo obra como miembro del cuerpo místico; que Ella misma depende de Cristo, de quien es Madre sólo corporalmente; que María no está por encima de la Iglesia, sino que es también hija de la Iglesia, aunque la más distinguida y la más en relación con ella. Nos ofrece otra aclaración al resaltar en la doctrina de la mediación el paralelismo María-Iglesia. La mediación universal de María sería así a la vez un símbolo y alusión a la medianera suprema de las gracias: la *Mater Ecclesia*."

Al magisterio eclesiástico corresponde la última decisión sobre el tema. Aunque pueden aducirse argumentos teológicos seguros a favor de la doctrina de la mediación universal de María, queda en pleno vigor el hecho de que la salvación de todos los hombres se debe a la voluntad misericordiosa y gratuita de Dios. Cooperación humana a la salvación sólo existe en virtud de la gracia divina. Si todas las gracias pasan por las manos suplicantes de María, no es más que libre disposición de Dios que así lo ha determinado, incluyendo la intercesión de María en el orden total de la salvación. Eso no es detrimento a la eficacia de los sacramentos, de las buenas obras o de la intercesión de los demás santos. María no ruega para que la obra salvífica de Dios sea eficaz—ya tiene eficacia por sí misma, porque Dios así lo dispone—, sino para que la gracia de Dios nos mueva a emplearla. Ch. Pesch dice: "María, desde su gloria celestial, consigue a los hombres todas las gracias de auxilio, en el más amplio sentido de la palabra; ninguna gracia se le concede al hombre sin intercesión de María" (*Die selige Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden*, 56).

La unicidad de la mediación de Cristo no es tocada ni puesta en peligro por la mediación de María. La Escritura testifica, unívoca y evidentemente, que Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres. La mediación de María es mediación ante Cristo mediador, en cuanto que su intercesión hace fructífera la mediación de

Cristo. Su intercesión es en cierto modo como un eslabón más en la cadena.

III. Por su dignidad de Madre de Dios y por su plenitud de gracia se debe a María una *veneración y culto* más alto que a los ángeles y santos (*hiperdulia*). (Cfr. *Lc.* 1, 28, 43, 48.) La primera invocación a María es atestiguada por San Gregorio Nacienceno. El culto a María aparece ya muy desarrollado en San Efrén el Sirio. Pero rechazó decididamente el culto de adoración que tributaban a María los coliridianos. La veneración a María tuvo un gran incremento en la Edad Media, sin traspasar jamás los límites de la Teología. Después, ya, Bernardino de Siena tuvo que combatir ciertos abusos de la piedad popular, que fueron condenados autoritativamente por el Concilio Tridentino. La confianza en la "omnipotencia suplicante", "refugio de pecadores", "consoladora de afligidos" y "reina del cielo", que libraba a los que la rezaban de toda "angustia y necesidad", se expresa en las oraciones *Memorare*, *Subtuum praesidium* y *Salve Regina* (cfr. los numerosos himnos marianos, tal como han sido hechos accesibles, por ejemplo, gracias a la traducción de R. Zoozmann, *Lobet den Herrn, Altchristliche Kirchenlieder und geistliche Gedichte*, latín y alemán, 1928).

Como fin del tratado de la Redención, vaya un texto de un místico alemán:

"Busca ante todo el reino de Dios, es decir, sólo a Dios y ninguna otra cosa. Cuando hayan sido vencidas todas las inclinaciones, ocurrirá la voluntad de Dios en la tierra como en el cielo; como en el cielo, es decir, como en su Hijo, tendrá Dios poder y dominio eternos. Si el hombre logra no pensar ni querer ni desear más que esto, él mismo se hará reino de Dios, y Dios dominará en él: en ese hombre Dios manda y gobierna y se sienta gloriosamente en el trono. Este reino es, sobre todo, lo más íntimo de la intimidad y del fundamento: ocurre, cuando el hombre marcha con todas las fuerzas del hombre exterior hacia el hombre interior; y cuando estos dos hombres inferiores, unidas las fuerzas sensitivas y espirituales las llevan al hombre más íntimo, a la reconditez del espíritu, en la que está la verdadera imagen de Dios; y cuando este último desaparece en el abismo de Dios, en el que el hombre estaba antes de ser creado, entonces, cuando Dios encuentra al hombre vuelto a El con tanta sencillez y plenitud, se vuelve a él desde su abismo y se inclina sobre el puro fundamento que ha retornado a El y sobreforma el fundamento creado y le

lleva a través de esa reforma a lo increado y el espíritu se convierte en uno solo con El. Si el hombre pudiera verse en ese estado, se vería tan noble, que creería que era Dios y se vería cien mil veces más noble que en sí mismo y vería todos los pensamientos y opiniones, todas las palabras, obras y sentencias tuyas y de todos los hombres. Todo lo que ha ocurrido, lo conocerías por sus razones y fundamento, si pudieras llegar a ese reino de Dios y en esa nobleza se debilitarían y desaparecerían todos los cuidados. Este es el reino que debe buscarse lo primero, y su justicia es que Dios sólo sea la meta última de todas mis opiniones y en todas mis obras y que en El confíe. Así como Dios no puede ganar a un hombre, en demasía, tampoco el hombre puede jamás confiar bastante en Dios" (Taulero, "Sermón sobre Mt. 6, 33, en *Deutsche Mystiker*, IV: Taulero, 112-13).