

LA PERSONA MÍSTICA DE LA IGLESIA, ESPOSA DEL NUEVO ADÁN

Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como «nueva Eva»: su valor ecuménico

JOAQUÍN FERRER ARELLANO

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. PRESUPUESTOS ONTOLÓGICO-ANTROPOLÓGICOS PARA LA COMPRENSIÓN DE LA IGLESIA COMO PERSONA MÍSTICA, ESPOSA DEL NUEVO ADÁN. 1. *La persona, síntesis de intimidad y apertura, como «distinctum subsistens respectivum».* a) «*Distinctum subsistens*»: inmanencia. b) «*Relatio*»: trascendencia. c) «*Subsistens respectivum*». La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente. 2. Orden de la participación en el ser, «analogía entis» y ontología relacional de la persona. 3. La subsistencia personal fundada en el respecto creatural constituyente de su esencial pertenencia al «nosotros», en un triple orden de relaciones: «ser-de», «ser-con» y «ser-para», cuya calidad configura nuestra verdadera personalidad. III. EL «NOSOTROS» DE LA SALVACIÓN PERSONAL ES LA PERSONA MÍSTICA DE LA IGLESIA, ESPOSA DEL NUEVO ADÁN, ÚNICO MEDIADOR. 1. Solidaridad de la humanidad con el viejo y con el nuevo Adán. 2. Mutua relación entre los tres sentidos de la expresión «persona mística» referida a la Iglesia: en su fundamento originario, en su fundación ontológica como Esposa de Cristo —sacramento de salvación hasta su consumación escatológica—, y en su «fin», como cuerpo místico del Cristo total, Cabeza y miembros. IV. EL MISTERIO DE LA MATERNIDAD DE LA PERSONA DE LA IGLESIA, NUEVA EVA ESPOSA DEL NUEVO ADÁN, DERIVADA DE LA MEDIACIÓN MATERNA DE MARÍA. 1. «*María Madre de la Iglesia*», como título síntesis del doble aspecto, personal y social, de su maternidad espiritual. a) Fundamento cristológico de la mediación materna de María. b) Dimensión personal de la maternidad espiritual de María. c) El título «*María Madre de la Iglesia*», expresa la dimensión social de su maternidad espiritual, que alcanza a cada persona en y a través de la Iglesia, como un todo «orgánicamente estructurado», «institución» al servicio de la «comunidad» salvífica con Dios. 2. La maternidad sacramental de la Iglesia, deri-

vada de la maternidad espiritual de María. 3. La personalidad mística, pero propia, de la Iglesia, se funda en la mediación materna de María. 4. La Esposa de Cristo «subsiste» como persona, en su sentido propio, en la Iglesia fundada en la roca de Pedro, a título de Sacramento universal y arca de salvación, que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad. 5. Valor ecuménico de la perspectiva mariológica de la Iglesia —nueva Eva— Esposa virginal y fecunda de Cristo. V. CONCLUSIÓN.

I. INTRODUCCIÓN

Juan Pablo II afirma que, como no puede entenderse lo humano —en el plano de la creación— sin una adecuada referencia a lo femenino, de modo semejante, en el plano sobrenatural de la economía salvífica, no puede entenderse la historia de la salvación, que culmina en la Iglesia, sino en referencia a la Mujer, esposa, virgen y madre. Según la enseñanza del Concilio Vaticano II (LG, 63, 64) no es posible comprender el misterio de la Iglesia, su realidad, su vitalidad esencial, si no se recurre al misterio de María, la Madre de Dios redentor, en cuanto redentor¹. La significación de la «Mujer-hija de Sión», «Virgen de Sión» o «Madre-Sión» veterotestamentaria ha sido aplicada por la exégesis contemporánea tanto a la Iglesia como a María, —arquetipo trascendente del pueblo de la Alianza— que culmina en la Mujer coronada de estrellas de Ap 12. I. de la Potterie concluye su estudio sobre «María en el misterio de la Alianza» con la sorprendente afirmación de que la significación eclesial y mariana de la Hija de Sion constituye la síntesis de toda la historia de la Salvación.

Esta dimensión mariana de la Iglesia, que precede a su dimensión petrina (CEC, 773) ha sido objeto también de notables estudios por parte de algunos teólogos modernos como Juan G. Arinterro,

1. Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15-VIII-1988) n. 11 y 22. (Aquí citado MD). Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado por Juan Pablo II, n. 773 (que citaremos CEC). Los documentos del Concilio Vaticano II, son citados con las siglas convencionales, ya consagradas por el uso, tomadas de las letras iniciales de sus dos primeras palabras (por ejemplo: «Sacrosanctum Concilium», sobre la Sagrada Liturgia: SC) seguidas del número del epígrafe y la letra ordinal del párrafo, si contiene varios.

H. de Lubac, Ch. Journet o Hans Urs V. Balthasar. Este último habla del «rostro mariano» femenino y maternal de la Iglesia, indispensable para corregir el riesgo de funcionalismo burocrático a que daría lugar una visión unilateral del aspecto institucional y masculino de su «dimensión petrina», fundamento del ministerio apostólico; esencial también, pero «medio» al servicio de aquella dimensión mariana de la Esposa inmaculada del Cordero en el misterio de su fecunda virginidad².

De ahí la singular importancia que tiene la referencia al paradigma bíblico de la Mujer, como se delinea claramente ya en la des-

2. El amor de Dios al hombre es frecuentemente expresado en la Escritura (cf. Os 2, 16-25; Is 50, 1; 54, 4-8; 62, 4-9; Jer 2, 1-2; 3, 1-6-12) mediante esta analogía del amor del hombre a la mujer. La mujer-esposa es Israel, pueblo elegido por el amor gratuito de Dios, con el que Dios establece una alianza nupcial a la cual El permanece siempre fiel, pese a las repetidas infidelidades de su esposa. Esta imagen de amor esponsal culmina en Cristo, que es saludado como esposo por Juan Bautista (cf. Jn 3, 17-19) y se aplica a Sí mismo esta comparación tomada de los profetas (cf. Mc 2, 19-20). Pero es en la Carta a los Efesios donde encuentra su plenitud esa imagen de amor esponsal; «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a Sí mismo por ella» (Ef. 5, 25). La unión de Cristo con la Iglesia no sólo es explicada por la analogía del amor nupcial humano, sino que aparece como el fundamento de la sacramentalidad del matrimonio como alianza santa de los esposos (cf MD, 23) y —según veremos en este estudio— de la maternidad «sacramental» de la Iglesia como «persona mística» esposa del nuevo Adán, derivada de la de María.

En el título del C. VIII de LG «La Santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia», I. DE LA POTTERIE (*María en el misterio de la Alianza*, Madrid, trad. BAC. p. 4) percibe un eco del célebre texto de los Efesios (5, 32): «gran misterio es este, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia». «En este pasaje, el Apóstol alude al misterio fundamental de la Sagrada Escritura, el misterio de la Alianza entre Dios y su pueblo. En la Biblia, el símbolo constante de esta alianza, de este pacto, es la unión del hombre y la mujer en el matrimonio: Dios es el Esposo, e Israel (llamado con frecuencia la Hija de Sion) es la esposa; después Cristo sería el Esposo y la Iglesia la esposa (cf. 2 Cor 11, 2; Ef 5, 32). Ahora bien, el Concilio nos invita también a situar a la Virgen María en este contexto del misterio 'esponsal' de Cristo y de la Iglesia. Su virginidad consiste en el don total de su persona, que la introduce en una relación esponsal con Dios» (p. 5) como «primera Iglesia» (Cf I. Ratzinger, H. URS VON BALTHASAR, *Marie, première Eglise*. trad. Ed Paulinas, 1981), como la Mujer que representa todas las criaturas, al Israel de Dios, la humanidad prerrrescatada, que Dios ha desposado, para divinizarla en El (Geneviève HONORÉ, *La femme et le mystère de l'Alliance*, París 1985) como hija de Sion en la que se cumple y culmina la historia de la salvación en el misterio de la Alianza, a cuya imagen está hecha la Iglesia, que brota de su materna mediación. Así lo demuestra I. de la Potterie en esta obra verdaderamente capital, que he podido conocer concluido ya este trabajo. Me complace coincidir plenamente con las conclusiones —y buena parte de la argumentación— del egregio A.

cripción del principio (cf. Gen 3, 15) en el Protoevangelio, y a lo largo del camino que va desde la Creación —pasando por el pecado— hasta la Redención. «En el Protoevangelio, primer anuncio de la victoria sobre el pecado... se abre la perspectiva de toda la Revelación, primero como preparación del Evangelio y después como Evangelio mismo» (MD, 11). En otro escrito he sostenido³, que la estirpe de la Mujer del Protoevangelio —en el que se funda el tema patrístico de la nueva Eva— alude, en su sentido pleno, al pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, que no es otro que el Cristo total —Cabeza y miembros— verdadero templo del Espíritu Santo (Cf. Is, 11, 1; Jn. 1, 16), que participa en el triunfo de su cabeza sobre la serpiente, al que asocia a su Madre («conteret caput») en el «trono triunfal de la Cruz». Cristo, el nuevo Adán, asocia también como Cabeza al resto de la descendencia de la Mujer en su obra salvífica, cuando la adquiere como Esposa con el don de su vida, por la que le obtiene el don del Espíritu. Brota así de su costado abierto, en el sueño de la muerte, como nueva Eva, purificada y renovada sin mancha ni arruga, sino santa e inmaculada, a imagen de la Mujer (Cf. Ef. 5, 27)⁴.

3. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio. La imagen de la Mujer como síntesis del misterio de la Iglesia*, en Actas del Simposio de Teología de la Universidad de Navarra de 1994. El análisis textual de Gen. 3, 15 manifiesta a la Mujer como una luminosa síntesis del misterio de la Iglesia, a la luz del paralelismo bíblico con los textos de la Escritura que hacen referencia a la Mujer del Génesis (especialmente Caná (Jn 2, 4), el testamento del Calvario (Jn 19, 25) y Apocalipsis 12). «La hora de la Mujer» (Jn 16, 21) es la misma «hora» de la glorificación del «Hijo del Hombre» (Jn 12, 23) como corredentora, asociada al nuevo Adán al pie de la Cruz Salvadora en la restauración de la vida sobrenatural (Cf. MD, 19). Es, a ese título, Madre de la Iglesia; la cual participa a su vez de la fecunda virginidad de María como nueva Eva asociada al nuevo Adán en la lucha dolorosa provocada por las asechanzas de la antigua serpiente. Es la Pasión mística del Pueblo de Dios peregrino, que unida a la de Cristo, su Cabeza, realiza hasta la consumación escatológica del Reino, por mediación del misterio eucarístico, la obra de la Redención. Sólo entonces termina la «hora de la Mujer» (Jn 16, 27). Todo está implícito en el sentido pleno y típico de Gen 3, 15, como mostro en ese estudio.

4. «Este es el Amor que nos renueva —escribe S. Agustín— que nos hace ser hombres nuevos... renovó ya a los antiguos justos... ahora renueva a los gentiles, y hace (se entiende en sentido potencial) de todo el género humano, extendido por el universo entero, un único pueblo nuevo, el Cuerpo de la nueva Esposa del Hijo de Dios, de la que se dice en el Cantar de los cantares: ¿Quién es ésta que sube del desierto vestida de blanco? Sí, vestida de blanco porque ha sido renovada; ¿y que es lo que la ha renovado sino el mandamiento nuevo?... Con su amor hizo

Esta imagen de la Iglesia como Mujer, Esposa del nuevo Adán —cabeza de la estirpe espiritual de la Mujer— evoca, en síntesis, los aspectos complementarios que subrayan las tres imágenes claves del misterio de Comunión que es la Iglesia (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. Cf. LG, 17 in fine); cerrando así, el camino al peligro de reduccionismos, especialmente en lo que se refiere a aquellos aspectos de la dogmática católica que ofrecen dificultad sea a los teólogos ortodoxos, sea a los protestantes.

Estoy personalmente convencido de que la imagen de la Mujer, Esposa, y Madre, es privilegiada para mostrar tanto la razón formal del «munus petrinum» como un servicio indispensable a la comunión —radicalmente subordinado a la dimensión mariana y sacramental de la Iglesia—⁵, como también la necesaria cooperación activa con el «Unus Mediator» (Cf. 1 Tim 2, 5) que niega la Reforma⁶.

No tengamos miedo en recorrer la vía mariológica. La Ortodoxia nos acompaña en ese camino, y —en todo caso— María atrae a sus hijos, conduciéndolos al Primogénito entre muchos hermanos. El gran obstáculo en el camino ecuménico está en los prejuicios —de viejas raíces históricas— y malentendidos, pues nuestras pupilas no están suficientemente purificadas y dilatadas por el amor⁷.

posible que nos ligáramos estrechamente, y como miembros unidos por tan dulce vínculo formáramos el Cuerpo de tan espléndida Cabeza»: SAN AGUSTÍN, *Tratado* 61, 1-3; CCL, 36 490-492.

5. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, trad. ital. Milano 1980, p. 181 (cit en MD 27).

6. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I, 1, Zürich 1964, 8ª ed. pp. Viii-IX. Cf. para conocer el estado actual del diálogo ecuménico con la Reforma en Eclesiología, A. GONZÁLEZ MONTES, (ed), *Enchiridion oecumenicum*, Vol. 2, Salamanca 1993, Introducción general, p. XXXIV ss.

7. En cuanto a la Eclesiología ortodoxa, esencialmente eucarística y sofiánica, cf. Urs VON BALTHASAR, *La gloria y la Cruz*, (Estilos II). S. Boulgakof y V. Soloviev gustan presentar a la Iglesia bajo el símbolo de la divina Sofía, tema de los libros sapienciales, contemplada con los rasgos femeninos de la Mujer de Gen 3, 5 y Ap. 12. La Sabiduría encarnada en Jesucristo se refleja en el complemento femenino, María, con su extensión universal que es la Iglesia, cuyo rostro refleja. La dimensión Petrina de la Iglesia, como justificaremos luego, aparece en esta perspectiva como un servicio indispensable a esta dimensión eucarística-mariana que acabarán aceptando como ya lo hizo el genial Soloviev al final de su vida.

Pero desde un punto de vista más doctrinal, el obstáculo estaría —no sin alguna dependencia con lo que acabo de apuntar— en los hábitos mentales que hacen de presupuestos noéticos de la fe. Coincido con el juicio de K. Barth cuando afirma que «el motivo» —todos los demás le parecen «cortos de vista y poco serios»— por el que un reformado «no puede hacerse católico» está precisamente en un presupuesto o preámbulo de la fe misma: la «analogía entis» que sería la diabólica larva del Anticristo. Creo que es el nominalismo de la filosofía subyacente a la Reforma —confesado por el mismo Lutero— el que impide el acceso noético a la noción de participación, que funda esa analogía, (sin la que no es posible ninguna «analogía fidei»)⁸. Pero, sin ella como perspectiva metódica, el verdadero sentido de la mediación materna de María —y la de la Iglesia como comunidad sacerdotal, que de ella deriva—, son imposibles de entender. «Unus Mediator», Sí. Pero aquella mediación participada nada «añade» a la plenitud fontal de Mediación y de gracia capital de Cristo, como la creación nada añade al Ser (no hay «plus entis, sed plura entia»). Aquel «pleroma» de la Cabeza «no excluye, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única» (LG, 62G).

La imagen de la Mujer-Esposa alude, precisamente, al «misterio» (Ef 5, 32) más íntimo de la Iglesia, verdadera razón formal de su existencia, como culminación que es del misterio de la «alianza». Se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, como se valió de la Humanidad Santísima del Salvador para redimir a los hombres; para que todos cooperaran con El —según la conocida formulación de la Encíclica de Pío XII «Mystici Corporis» (AAS, 1943, 217)— a comunicarse mutuamente los frutos de la Redención. «No por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada». Tal es la ley de la alianza nupcial de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición

8. Cf. K. BARTH, *Ibid*, II-1, sec. 27 p. 253.

de los Padres: esponsales en la Encarnación, bodas en el Calvario, y consumación de las bodas en el misterio eucarístico, fuente de toda vida sobrenatural del Cuerpo místico (cf. 1 Cor 10, 7; SC 9), como prenda y anticipación sacramental de las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado (Cf. Ap 21, 2).

La iniciativa es del Esposo. Pero la función de la Esposa no es meramente pasiva. Debe aportar «el don de la Esposa», que propiamente no añade nada a la obra salvífica del «Unus Mediator», pues de ella participa y muestra su necesidad. Suscita, con su sacrificio Redentor, una participación en su plenitud de Mediación y de Vida en la Esposa que adquiere en el trono triunfal de la Cruz, que la capacita, enriqueciéndola con dones jerárquicos y carismáticos, para tener parte en la obra de la Redención. De ahí la asociación de María como nueva Eva en la Obra de la Salvación, y de manera derivada, de la Iglesia, que participa en su misterio, reflejando su imagen trascendente de mediación materna y de santidad inmaculada, como precisaremos más adelante.

Para una mente imbuída de noética nominalista (Lutero afirmaba de sí «ego sum factionis occamianae») —ya emprenda la vía empirista, ya la racionalista cartesiana, ya la kantiana (síntesis de ambas), postkantiana (idealista o materialista), según la triple inflexión inmanentista de la llamada modernidad, ya en trance agónico de extinción— el ser no es advertido como análogo porque es imposible acceder —por falta de flexibilidad mental— en esa errada perspectiva a la noción de participación, que es el verdadero fundamento de la «analogía entis». Pero, la metafísica bíblica⁹, creacionista, relacional y personalista, coincide con la metafísica precientífica prendida en el uso espontáneo del entendimiento, abierto al misterio del ser del ente, cuyo correcto planteamiento impone la noción de participación en el ser. Ella nos abre el camino a una inteligencia análoga del ser trascendental que nos conduce al descubrimiento del Ser

9. Cf., por ejemplo, en el ensayo de C. TRESMONTANT, *Essai de Metaphysique Biblique*, París 1974, o los escritos filosóficos de los notables pensadores judíos M. BUBER y E. LÉVINAS (Cf. nt. 20).

Trascendente y Creador, analogado supremo de la analogía del ser. Pero ¿como evitar —si negamos ésta— un fideísmo sin contenido dogmático? ¿Como hablar de Dios superando un agnosticismo radical, consecuencia de la equivocidad del lenguaje humano para expresar las realidades divinas en una imposible «analogía fidei», postulada por Barth?¹⁰

De ahí la importancia de la noción bíblica de la Mujer, la Madre del Mesías, a cuya imagen, la Iglesia, Esposa del nuevo Adán, coopera —como nueva Eva— con el nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural perdida. Los tres «und» (et) que —al decir de K. Barth— separan de la dogmática católica a un reformado (la «sola gratia» —gracia «y» cooperación humana—; la «sola fide» —fe «y» obras—; la «sola Scriptura» —Escritura «y» la cooperación eclesial, mediante la Tradición y el Magisterio—)¹¹ no son sino tres dimensiones de un mismo misterio de participación de la plenitud de mediación y de gracia de Cristo, el único Mediador.

Es —digámoslo una vez más— la ley de la alianza nupcial, que ha sido justamente calificada como síntesis de toda la Historia de la salvación, expresada en la aportación de la Esposa, mediadora partícipe de la plenitud de mediación del Esposo, en la comunicación salvífica de la Historia de aquella plenitud de verdad y de vida que nos ha merecido en la Cruz. Una plenitud de mediación y de gracia de Cristo Cabeza, participada por María en el misterio de su mediación materna, y por la Iglesia en el misterio de su mediación sacerdotal en la cual se ejerce aquella materna mediación, cuya raíz última está en la solidaridad con Cristo, en virtud del fiat de la Encarnación, de todos los hombres llamados a ser hijos de Dios, partícipes de la Filiación del Unigénito del Padre, primogénito entre muchos hermanos (Rm 8, 29), en el seno maternal de la nueva Eva.

Trataremos por ello sucesivamente, en tres apartados, de esta temática fundamental: (A)/ De los fundamentos filosófico-antropológicos que permiten una cabal comprensión de la Iglesia, en sus diversos

10. A partir del giro metódico de su obra *Fides quaerens intellectum*. *Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Munich 1931.

11. K. BARTH, *Kirch. Dogm.* I, I; Zürich 1964, 8ed, VIII-IX.

niveles de mediación antes apuntados, no como añadidos superfluos, —cuando no blasfemos, a decir de Lutero— sino en su verdadero sentido de participación que funda el «nosotros salvífico» de la Iglesia como «un todo uno colectivo» que subsiste como verdadera persona, —en sentido místico pero propio— que es la Esposa de Cristo. (B)/ Del «nosotros» eclesial de la salvación personal fundada en el misterio de la recapitulación en el nuevo Adán de la humanidad caída, único Mediador y Cabeza de la Persona mística de la Iglesia, su Esposa y (C)/ Del misterio de la maternidad sacramental de la Persona mística de la Iglesia, derivada de la mediación materna de María, participada —e indisolublemente unida a ella— de la única plenitud imparticipada de la Mediación capital de Cristo en esencial vinculación al «munus petrinum». A mi modo de ver —y siento que no suela advertirse— son los temas-clave del encuentro ecuménico de los discípulos de Jesucristo, que será un don del Espíritu Santo por María, o —lo que es imposible, pues la Palabra de Cristo se ha de cumplir necesariamente¹²— no será.

II. PRESUPUESTOS ONTOLÓGICO-ANTROPOLÓGICOS PARA LA COMPRENSIÓN DE LA IGLESIA COMO PERSONA MÍSTICA, ESPOSA DEL NUEVO ADÁN

Me parece capital, para una adecuada comprensión de la Iglesia como Esposa del nuevo Adán, entender de manera correcta la categoría de «persona», con toda la carga ontológica que a esa noción de origen griego ha ido atribuyendo el pensamiento de inspiración cristiana, con ocasión de las grandes controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos. En contra de la superficial interpretación de algunos estudiosos —en ésta, como en otras categorías de carga ontológica— la fuente de inspiración del pensamiento cristiano no es otra que la antropológica metafísica implícita en la Biblia, espe-

12. «Y al final habrá un sólo rebaño y un sólo Pastor» (Jn 10, 17). El cumplimiento de esa profecía será la respuesta a la oración sacerdotal de Cristo, que es necesariamente atendida por su Padre («ut omnes unum sint»... Jn 17, 11). Cf el exhaustivo estudio bíblico y magisterial sobre el tema de J. DE IGARTÚA, «*La esperanza ecuménica de la Iglesia*», en dos volúmenes, Madrid BAC. 1974.

cialmente desde Boecio y Leoncio de Bizancio —y ya antes los Capadocios— cuya clarificación terminológica ilustró los Concilios de la época patristica y pasó luego a la gran Escolástica. La noción de persona es aplicada analógicamente de manera sucesiva, a la Trinidad, a Cristo, a los Angeles, a los hombres, y a la misma Iglesia (esta última como «persona mística», en tres sentidos diferentes que precisaremos luego).

En lo que se refiere a la Iglesia, la reflexión teológica es más tardía¹³. Empieza a hacerse un uso eclesiológico de la categoría «persona», inspirándose en la edad aurea de la Patrística, por los grandes teólogos del Medievo, que recapitulan el misterio de la Iglesia —evocado en la Escritura con imágenes pastoriles, agrícolas, arquitectónicas y antropológicas— con la expresión Persona mística, con especial referencia a la imagen antropológica de la Mujer esposa, «sin mancha ni arruga, santa e inmaculada (Ef 5, 27), la Jerusalén de arriba, que es nuestra Madre (Gal 4, 26), que desciende del cielo ataviada como una esposa que se engalana para su Esposo (Ap 21, 2).

Jacques Maritain ha propuesto la tesis de una subsistencia —o personalidad ontológica— sobrenatural de la persona de la Iglesia como un todo uno y universal, de orden creado, en cuya virtud la expresión «persona mística» no sería una simple metáfora o imagen, sino que debería entenderse en sentido propio, como un analogado estricto de la «noción analógica» de persona. Según él, aun cuando la Iglesia subsiste naturalmente, como toda sociedad humana («unitas ordinis»), de la subsistencia de sus innumerables miembros, forma parte de su «misterio» sobrenatural poseer además, esa otra subsistencia sobrenatural que presupone esta y la trasciende, en cuya virtud es una verdadera «persona mística», en sentido propio y formal —un analogado de la categoría de «persona»— que da culto a Dios, que nos propone la verdades reveladas por El, que nos santifica por sus sacramentos, que habla, que enseña, que actúa. Una persona que tiene una «naturaleza» espiritual, con un alma —la gracia

13. Cf H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, 1985 trad. esp., passim. H. MUNLEN, *Una mystica persona*, Padernborn 1964, que ve en esta categoría la descripción más perfecta de la Iglesia.

de Cristo—, y una vida —la caridad— que son participación de la vida divina, y un cuerpo inseparable de su alma, el vasto y complejo organismo visible que ha empezado a tomar forma desde la era apostólica y el tiempo de los grandes carismas.

Cualquiera de los miembros de este gran organismo, que estén más o menos animados por su alma (la gracia), o de su vida (la caridad), pueden perderse e incurrir en la muerte eterna, pero es imposible que ocurra en la Iglesia universal, que subsiste «una» en el tiempo y en el espacio como Esposa de Cristo, permanentemente «santa e inmaculada» (Ef 5, 27), y Cuerpo de Cristo, Cabeza y Esposo, vivificado por el Espíritu —su alma increada— no sólo hasta el fin del mundo, sino para toda la eternidad en la Iglesia triunfante, que en la plenitud escatológica del Reino consumado será la Jerusalén celestial formada por todos los elegidos.

Según Maritain, la razón formal de esa misteriosa subsistencia es que Dios ve la imagen de Cristo proyectada en esa multitud —según la medida de su transformación a imagen de su Hijo (Rm 8, 28)— imagen que la constituye en sujeto autónomo y subsistente a lo largo de los siglos y en la eternidad. Es así, en virtud de la individualidad de la imagen de Cristo, proyectada en ella, como recibe una subsistencia propia (como si se tratase —caso único y sobrenatural en el orden creado— de un individuo) por la que se constituye en persona, con una subsistencia análoga, con analogía de proporcionalidad propia, a la que corresponde a la naturaleza sustancial poseída por cualquiera de nosotros; de modo tal que trasciende la personalidad de todos los individuos que son sus miembros.

Maritain ha acertado en la intuición de fondo; el «sujeto» personal se constituye —tal es la categoría antropológica clave implícita en la Biblia— por la Llamada creadora de Dios a la existencia que la hace partícipe de su «aseidad». Nos llama a cada uno de nosotros a existir por nuestro propio nombre, y confiere así, a la naturaleza concreta de cada uno, una subsistencia que le constituye como sujeto o persona. «Llamando Dios Padre a la existencia a la Iglesia de su Hijo, confiere asimismo por esta imagen de su Hijo que ve en ella» (que proyecta, interpreto yo, en su obra de santificación cristificante —«conformes fieri imaginis Filii sui» Rm 8, 29) «una subsistencia que constituye como sujeto o persona a un todo multitudina-

rio de seres humanos» (y de los ángeles, en la medida en que forman parte del Cuerpo de su Hijo).

Sin embargo, a mi modo de ver, no es aceptable su manera de concebir el constitutivo de la persona como mera subsistencia, sin advertir su dimensión relacional, no menos constitutiva de la misma, e incluso su razón formal, como tendremos ocasión de exponer más adelante. Además concibe la subsistencia —que en los supuestos dotados de inteligencia y libertad funda la personalidad— siguiendo la conocida teoría del Cardenal Cayetano (que hicieron suya adaptándola a su propio sistema Suárez y Leibniz) como un «modo sustancial»; algo así como un sello impreso en la naturaleza individual por el Creador, que la clausura como sujeto autónomo —en una especie de actuación emancipadora de otro orden que las determinaciones propias de la naturaleza— haciéndola capaz de ejercer la existencia como acto primero y de recibir los accidentes (en una errada interpretación del misterio del ser, que siendo acto supremo, no puede ser en ningún sentido potencia receptora).

Exponemos a continuación una recta filosofía de la persona —constitutivamente subsistente y respectiva— que en el analogado humano se realiza contituyéndose en su diversidad más radical como varón y mujer. En esta última se basa la Revelación bíblica, para ilustrar la historia de la salvación que culmina en el misterio de la unión esponsal de Cristo con la Iglesia, verdadera razón formal del misterio de la unidad de los dos en un sólo cuerpo, el Cristo total. Es en esta perspectiva como el tema tradicional del nuevo Adán y de la nueva Eva, muestra su extraordinario valor para acceder al misterio de la Iglesia, en relación a su arquetipo perfecto que es María, de cuya mediación materna —inseparable de la mediación capital de Cristo— participa. Sostengo que la persona mística de la Iglesia se forma, y se constituye como tal persona —en el seno materno de María—, el molde¹⁴ (más que modelo extrínseco) en el que se for-

14. El Pseudoagustín llama a María «forma Dei», molde viviente del Unigénito de Dios, primogénito entre muchos hermanos, donde se «formó» la Cabeza del resto de la descendencia espiritual de la Mujer. San Luis María Grignón de Monfort completa esa idea luminosa atribuida durante siglos al santo Doctor —en perfecta congruencia, por lo demás, con su eclesiología— en su conocida obra *El secreto de María* (Obras BAC. p. 288) escribiendo: «cualquiera que se mete en este molde y

ma el Cristo total, Cabeza y miembros, por obra del Espíritu Santo. Es el misterio de la mediación materna de María, el verdadero fundamento de la subsistencia sobrenatural de la Persona mística de la Iglesia Esposa de Cristo, santa e inmaculada, llamada a cooperar con su Esposo y Cabeza en la Obra de la Salvación que ha entrevisto —e insuficientemente explicado— J. Maritain. Así tendremos ocasión de verlo en la tercera parte de este estudio.

1. *La persona, síntesis de intimidad y apertura, como «distinctum subsistens respectivum»*

a) *«Distinctum subsistens»: inmanencia*

La filosofía clásica —de origen patrístico, fuentes greco-bíblicas, y formulación medieval— ha solido ver en la incomunicabilidad, interpretada desde ángulos visuales muy diversos —intimidad ontológica o totalidad causal— un momento formalmente constitutivo de la persona; y rectamente interpretada, creo que no puede menos que admitirse. La persona, posee, en efecto, un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior a la de cualquier otra realidad intramundana.

La espontaneidad de la conducta de los animales superiores, no pasa de ser una mera respuesta instintiva y unívoca a la suscitación de un estímulo de su medio, asegurada por sus estructuras biológicas cerebrales. Los animales —y «a fortiori», los vegetales— no «obran», pues, por «sí mismos», —más bien son movidos que se mueven— ni por consiguiente, «son en sí mismos». Su subsistencia es, pues, muy imperfecta. Son meras cosas, elementos de la evo-

se deja manejar, recibe allí todos los rasgos de Jesucristo». Alude en lenguaje popular y muy sugerente al misterio de la mediación materna de María. Hemos resumido aquí la tesis de J. MARITAIN, (*L'Eglise: sa personne et son personel*. Trad esp. Desclee 1974), sobre la personalidad en «sentido propio» de la Iglesia, que no ha tenido extrañamente, el eco que hubiere merecido, quizás por una escasa atención a la Teología especulativa bastante común en la Eclesiología contemporánea.

lución constante del Universo, pero no «supuestos» en sentido estricto¹⁵.

Solo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de desprenderse de la ley determinante del Universo gracias a una vida espiritual plenamente immanente: solo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela un ser subsistente —dotado de unidad, plenamente distinto de los demás. Solo él es persona («distinctum subsistens in natura intellectuali»). Solo ella se posee cognoscitivamente (conciencia de sí), es libre, y por consiguiente, responde de sus actos, sometidos a una ley moral vinculante, que no le impone una necesidad física e ineludible, sino moral (obligación o deber).

La subjetividad humana es una persona; «una sustancia individual de naturaleza racional» (Boecio). Abierta a la infinitud del ser, es sustante de la conciencia y la volición. La conciencia del yo —no siempre ejercida, sino sometida a pausas e interrupciones— no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización. (El «cogito» de Descartes y sus varias repercusiones en la filosofía postkantiana de raíz subjetivista y antropocéntrica, se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz ontológica).

15. Cfr. L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía de ser*. Trad, Oredos, Madrid 1956, p. 320. X. ZUBIRI ha profundizado particularmente en estas diferencias. Vide, *sobre la esencia*, Madrid 1962, p. 171. *El hombre, su realidad personal*. Revista de Occidente, 1963, p. 5. En la edición póstuma de sus escritos de antropología *Sobre el hombre* (1988), su compilador —y presentador— Ignacio Ellacuría, silencia los escritos de la Revista de Occidente, (el cit y «el origen del hombre»), dando falsamente a entender que el Zubiri maduro, liberándose de inhibiciones religiosas con el nuevo clima de libertad teológica del post-concilio, negaría el alma espiritual propia del hombre como esencia abierta, irreductible a una estructura meramente material de «notas-de» en unidad coherencial. Los prejuicios del brillante pensador, rector de la UCA nicaragüense, trágicamente desaparecido, sin duda por el superficial liberacionismo que padecía, parecen haberle llevado hasta el extremo de adscribir a Zubiri —no sin injuria— a la teoría de la muerte total de la teología dialéctica protestante, (la cual hacen suya acriticamente algunos católicos), que acepta sólo como dato de fe la resurrección del hombre entero en la Parusía, con exclusión de toda escatología intermedia. Cf. la declaración de 1979 de la Congregación de la doctrina de la fe sobre los recientes errores acerca de la escatología intermedia.

Pero además de substance, la persona es, ante todo subsistente, sujeto (hipostasis) que es «en sí»¹⁶.

La subsistencia es la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, como sujeto que posee una naturaleza racional individual, cuyo fundamento ontológico radical es —para expresarlo con lenguaje bíblico— la Palabra creadora de Yahwé que llama —voz en la nada— a la existencia a la creatura hecha a su imagen, por su propio nombre; única querida por sí misma, por ser la única capaz de conocerle y amarle, creada con vistas a la comunión con El. Es, en la perspectiva personalista dialógica, propia de la Escritura, la misma metafísica de la tradición cristiana de la que se hace eco la constitución pastoral «Gaudium et Spes» del Concilio Vaticano II, que ha sabido exponer esta tradicional y clásica doctrina en la perspectiva bíblica personalista, desarrollada en algunos autores contemporáneos.

b) «*Relatio*»: *trascendencia*

Pero cabe descubrir otra línea, no menos clásica y tradicional, que se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Santos Padres. Para muchos Padres griegos (San Basilio el Grande por ejemplo) lo que formalmente constituye a la persona es una relación de origen. «*Nomen personae significat relationem*», repetía Boecio. San Buenaventura hacía consistir toda persona, aún la humana, en la relación con un «*principium originale*». Los victorinos, sobre todo, continuaron en Occidente la misma línea de pensamiento. Así, Ricardo de San Victor llamó a la naturaleza *sistencia*, y *persona*, al

16. Cf. A. MILLÁN PUELLES, *Léxico de filosofía*, Madrid, 1984 p. 450s. La subsistencia es una perfección que no puede faltar al ente de mayor rango ontológico («*rationalis naturae*»). Ella no es otra cosa, en efecto, que la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo en su propia constitución, según el modo de independencia respecto a todo sujeto de inhesión, respecto a todo coprincipio —como ocurre con el alma respecto al cuerpo— y respecto a toda parte. Es, en este sentido, «una totalidad clausa». Cf. una exposición crítica de la sugestiva antropología de este notable filósofo español en J. FERRER ARELLANO, *Fundamento ontológico de la persona, inmanencia y trascendencia*, en *Anuario Filosófico* sept 1. 994. Expongo ahí más ampliamente toda la temática de este apartado.

modo de tener naturaleza, su origen, el ex; y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. La Teología occidental, como es sabido, interpretó la Personalidad divina como una relación subsistente, y al menos en Santo Tomás no faltan alusiones a un reverbero analógico en la persona humana (*imago Dei*) de aquella respectividad subsistente. «Por ser persona todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres»¹⁷.

El genial hallazgo aristotélico de la sustancia tuvo como contrapartida relegar la relación (*pros-ti*) a mero accidente —consecutivo o adventicio— fundado en las categorías absolutas de sustancia, cualidad y acción-pasión; desconociendo la constitutiva respectividad de lo real. (En otros escritos he tratado ampliamente de este punto aquí solamente aludido). Así y todo, como ha observado Voelke, la innegable autarquía «sustancialista» de Aristóteles —ajena a la relación constitutiva— queda en parte corregida —con alguna incoherencia sin duda— en su moral práctica, en la que intenta conciliar aquella con el altruismo y la amistad lejos del perfeccionismo autártico de la modernidad postcartesiana, ajeno al pensamiento griego. Pero es el estoico Panecio de Rodas (inspirador de Cicerón) quien ha elaborado una teoría relacional de la «persona» (si bien en un plano psicoético, no propiamente ontológico, que será obra del pensamiento cristiano)¹⁸.

17. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid. 1956, p. 357. Para S. Buenaventura Cf. I Sent. d. 28, a1, q. 2, c (I, 144). Para Ricardo de S. VICTOR, *De Trinitate*, IV, 12 (PL, 196, 937D-938A). Un excelente estudio de próxima publicación sobre el tema de la persona en Zubiri en el contexto de la historia de esta noción filosófica con interesantes desarrollos y perspectivas, es el de Blanca DE CASTILLA Y CORTÁZAR, *Noción de persona en Zubiri, una aproximación al género*, tesis doctoral de la A. en la Complutense. La teoría Zubiriana de la respectividad —que desarrolla estas ideas con mayor rigor a partir de la publicación de «Sobre la esencia» en 1962— la he estudiado en «Unidad y respectividades en Zubiri». Documentación crítica iberoamericana de Filosofía, 1963 pp. 85-109.

18. VOELKE, *Les rapports avec autrui dans le philosophie grecque d'Aristote a Panétius*, trad. Vrin, 1961. Según la definición griega de «*prosopon*», como máscara de un actor, distingue Panecio, cuatro «modos de ser» en este «papel» que «el hombre desempeña, como «naturaleza general», como «naturaleza propia» de cada uno o carácter, como «propia condición» fijada por las circunstancias exteriores, como aquel papel que cada uno libremente escoge en su «función cara a los demás». Son cuatro

Aunque Tomás de Aquino no ofrece una adecuada reflexión sobre el relacionismo constitutivo de la persona, está implícito en su *Metafísica de la participación en el ser*. Sólo ella puede dar cuenta cabal, a nivel de fundamentación radical, de los caracteres aparentemente antitéticos de subsistencia ontológica y pertenencia al orden de participación en el ser, de clausura y apertura, de substancia y relacionalidad; ambas constitutivas —a mi modo de ver— de la condición personal. Así va siendo progresivamente reconocido por la filosofía personalista de raigambre clásica pero abierta a la fenomenología de la condición humana, latente al menos en la antropología de la «*Gaudium et Spes*» del Concilio Vaticano II¹⁹.

respectos. Aparece aquí una apelación a las relaciones constitutivas o libremente constituidas (que estudiamos más adelante), como configuradoras de la persona.

Claude TRESMONTANT ha reeditado y comentado críticamente la obra de La-berthonière —que tanto se significó como modernista a principios de siglo—, *Le réalisme chrétien et l'idealisme grec*, aparecida en 1904 (París, la Seuil, 1966). El autor se revela contra el abstractismo idealista griego que prescinde de lo individual, y que tanto pesa a veces en pensadores cristianos que desconocían el profundo realismo «relacional» de la Biblia, (cuyo eco aparecerá en la «*Gaudium et Spes*» (nn. 12d, 25, 32. Cf. LG. 9), en la antropología subyacente a los documentos magisteriales y a la catequesis de Juan Pablo II). Muy atinadamente observa que: «Dios no está presente al mundo sólo como ideal, como ejemplar, como causa final, sino que está presente real y activamente como causa eficiente e incesantemente concurrente... y en consecuencia, las criaturas están vinculadas a El y entre sí no por una relación lógica, sino por una relación metafísica que prácticamente implica una relación moral».

Esta intuición, acertadísima, redescubre la relación constitutiva, —tan olvidada por una interpretación unilateral de la sustancia que no veía en ella su dimensión constitutivamente relacional—, pero no supo articularla equilibradamente (quizás por su inspiración blondeliana y bergsoniana) con el genial hallazgo aristotélico de la sustancia. Su filosofía de la vida, de la acción, del amor, es por ello reductiva, incapaz de construir nada sólido y de valor duradero.

19. Juan Pablo II comenta la antropología de la Constitución «*Gaudium et Spes*» (en la alocución a los jóvenes de Roma de 24-III-1994) en este mismo sentido. «La antropología cristiana no es sólo perfeccionista, y esto quiere decir que el hombre se hace hombre —se realiza— a través de la entrega de sí mismo a los demás». («Con tal de que no se interprete esa fórmula —precisa el Papa— en sentido utilitarista, buscando los demás bienes como dones para sí mismo, en esa visión centrada en el propio yo que se basa en una filosofía inmanentista que comenzó con Descartes y se desarrolló tanto en la época moderna»). Cf. en el mismo sentido AA recientes anteriores al Vaticano II como ROUSSELOT, DE RAEYMAEKER, J. DEFINANCE: «La relation est le ciment de l'Univers», p. 211. Rousset, de Raeymaker, etc. «L'homme» n'est totalement soi qu'à la condition de ne pas rester en soi. On ne s'accomplit qu'en se dépassant; l'on ne se dépasse qu'en se rapportant... l'union mutuelle des êtres dans l'action est la condition et l'expression de leur accord avec

c) «*Subsistens respectivum*». La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente

Incomunicabilidad y respectividad... ¿No parecen términos antitéticos? Cabe una conciliación. Aquella incomunicabilidad e independencia de la persona no son absolutas. A despecho de su unidad subsistente —mejor diríamos, para que sea ella posible— debe declararse esencialmente y constitutivamente referida —religada— a Dios (fuente de toda participación subsistente en el ser) y abierta —también constitutivamente, si bien con una respectividad a ella subordinada— al cosmos irracional y a las otras personas.

Es vieja la observación de que la corporalidad humana está particularmente «desdotada», es decir, sin instintos, pero «con razón y manos» (Cf. por ejemplo, Santo Tomás, S. Th. I-II, 5, 5, 1) por los que dispone de cosas que le son necesarias —de «mundo»— para poder vivir solar «patrio» y de todo «lo que constituye el fundamento del hogar protegido por los lares» (Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*). Son las relaciones de dominio por las que transforma el mundo en lugar de abrigo, de seguridad y alimentación.

Un análisis fenomenológico de la situación del hombre en el cosmos nos permite advertir hasta qué punto es connatural y necesitante la tendencia del hombre a la sociabilidad. En la esfera biológica depende totalmente de la comunidad. Cada hombre es como una

l'Etre». L'immanence affecte, chez le vivant, cela même qui, par nature, est tout orienté vers le dehors: la génération». (J. DE FINANCE, *Etre et agir* p. 243).

Para el sistema correlacionalista de Amor Rubial (cuya tesis nuclear se formula así: «el Universo no es más que un sistema de seres en relación, como cada ser sensible no es sino un sistema de elementos primarios relativos»), cf. Carlos BALAÑAS, *El pensamiento de A. Rubial*. Madrid 1968. Un amplio estudio sobre la mal llamada —y pésimamente interpretada— relación trascendental (mejor llamada, «ordenación entitativa» o «relación constitutiva»), predicamental (en sus conexiones con la primera) y lógicas, en J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de las relaciones jurídicas* (La relación en sí misma, las relaciones sociales, la relaciones de derecho), Madrid 1963, cuya 2ª edición en Eunsa es inminente. Ahí sostengo la tesis de la no distinción de la relación predicamental con el fundamento. Esta es siempre dinámica. Las relaciones estáticas (identidad-idem: «unum in substantia»- y distinción esencial; semejanza -simile «unum in qualitate»- y desemejanza; e igualdad (aqual: «unum in quantitate dimensiva»- y desigualdad), no son accidentes reales, sino relaciones lógicas fundadas en la realidad extramental. Cf. pp. 239-256.

desmembración de la corriente de vida que se derrama por la humanidad. En la esfera económica de valor, relativa a la conservación y configuración externa de la vida corporal, observamos la misma dependencia total a la comunidad. Solo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a procurar un mínimo suficiente de medios para vivir²⁰.

En lo que respecta a las esferas superiores de valor no es tan absoluta aquella dependencia. El ser espiritual del hombre deriva inmediatamente de Dios, y no puede decidirse, en consecuencia, que se constituya en virtud de la comunidad; pero el Creador lo constituye en esencial relación al todo, de modo que no es posible el menor desarrollo perfectivo sin ella. En este sentido puede decirse que el hombre es «persona» en función de toda la comunidad; y conquista su «personalidad» —esto es, el valor de su persona plenamente desarrollada— en y por la comunidad²¹. Sin ella no es posible que cobre tan siquiera conciencia de sí, ni por ende conciencia moral y

20. Venimos a la vida porque nuestros padres nos han traído al mundo —como fruto de su convivencia— sin habernos consultado, y ellos cargan con la tarea de cuidar nuestro frágil y precario ser, inerme, incapaz por sí solo de mantenerse y desarrollarse. Esta pasiva dependencia pasa a ser activa y personal cuando alcanza el hombre el dominio del ser que se nos ha dado, y podemos vivir con los demás cruzando nuestra existencia con la suya de un modo personal y plenamente humano, pero impulsado por la tendencia a satisfacer sus necesidades materiales y —sobre todo— espirituales en la reciprocidad de servicios que postula la división de funciones o trabajos, saberes, artes, etc... Sólo así es posible satisfacer adecuadamente las necesidades a todos comunes —esencialmente iguales— en una complementariedad de aportaciones según la diversa dotación de cualidades, tanto congénitas como voluntaria e involuntariamente adquiridas (Cf. A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Madrid 1962, cap. I).

21. Max SCHELER muestra brillantemente cómo la conciencia del mundo, la conciencia de sí, y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural en *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, 1929, p. 142 ss. A. Millán Puelles ha estudiado con admirable penetración y finura las tres formas de autocociencia de la subjetividad humana: consecratoria o concomitante (inobjetiva), reflexividad originaria (quasiobjetiva) (la que es vivida con particular intensidad en experiencias compulsivas o afectantes) y reflexión propiamente dicha (objetiva, que es retroflexión sobre un acto anterior de conciencia). Las tres suponen una trascendencia intencional al objeto directamente aprehendido como «otro» (o heteroconciencia). Así se refleja en el plano psicoético su condición ontológica de realidad «fáctica» o impuesta y «reiforme» (espíritu en la materia) ignoradas ambas por el monismo idealista hegeliano, que concibe la subjetividad como pura autoconciencia del Espíritu absoluto en despliegue dialéctico (*Estructura de la subjetividad*. Madrid, 1967).

libertad responsable. El amor al yo del niño libera de su encierro su personalidad, que es estructuralmente dialogal²². Solo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad.

En resumen: poco menos que nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo aislado e incomunicado de los demás. Desde el plano material de la pura biología hasta lo más elevado del espíritu, la radical indigencia del hombre requiere la comunidad. Pero aquellos estratos o esferas son el resultado de una visección estática y conceptual de la indivisible, dinámica y unitaria totalidad que es el ser personal.

Abandonemos, pues, ya la descripción fenomenológica y tratemos de fundamentar ontológicamente, en perspectiva trascendental, el porqué último de esta condición respectiva de la subsistencia personal.

2. *Orden de la participación en el ser, «analogía entis» y ontología relacional de la persona*

Es la relación un tema profundamente metafísico, que se presenta al espíritu apenas intenta profundizar en la noción trascendental de ser, implícita en cualquier experiencia propiamente humana. Advierte en ella, en efecto, que el ser, valor absoluto y único (tras-

22. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982, recoge, sistematiza y comenta una abundantísima literatura filosófica sobre el tema, incluída la de los notables filósofos del diálogo, como G. Marcel y los pensadores judíos M. Buber y E. Lévinas, de indudable inspiración bíblica, tan apreciados por Juan Pablo II. Se aproximan a la metafísica de la participación tomando la dimensión de coexistencia, constitutiva de la existencia del hombre, como lugar de manifestación del Tú divino en la relación yo-tu (Cf. M. BUBER, *Yo y Tú*, escrito en 1927, Trad. español, Madrid 1993). Es de gran interés en este contexto el libro de Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Madrid, 1993. La antropología de Marías desarrolla con gran hondura y originalidad algunas brillantes intuiciones de su maestro Ortega, en una obra dilatada y coherente que ha ido surgiendo de su propia trayectoria vital. Cf. los tres apasionantes volúmenes de sus *Memorias*. Es de notar el gran nivel de la filosofía española de este siglo, mucho más abierta y valiosa que las otras áreas lingüísticas, aquejadas con frecuencia de un empobrecedor chauvinismo, del que se lamentan filósofos más abiertos como el profesor Toulouse Alain Gui.

cidental: omniabarcante, omnicompreensivo) comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia) diverso de los demás. Por eso se dice que participa del ser. No en el sentido de que sea «parte del ser», pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa «tener parte en el ser», no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada (distinta de la de los otros). Pero la multiplicidad de entes subsistentes —sólo la persona subsiste en sentido fuerte, como veíamos antes— no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos, en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues un orden, constituyen una unidad: están unificados entre sí para formar el orden único de los entes. Toda su realidad está también marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, por la respectividad; pues fuera de su relación de pertenencia a ese orden, nada serían. Todos ellos están totalmente y constitutivamente vinculados entre sí para formar un único orden ontológico. Cada ente «es», pero cada uno realiza el ser de una «manera» particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio, (en la medida de su esencia)²³. El orden ontológico es, pues, una unidad relativa de participación. Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa a todos los entes finitos en una unidad conceptual relativa: no es una idea unívoca sino análoga.

¿Como conciliar la subsistencia de cada ser con la respectividad fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? Solo si admitimos un Principio creador fundamentante del orden de participación en el ser —que nos ha revelado el análisis metafísico de la realidad— pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de entes subsistentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto —trascendental— que todos ellos participan. Es de todo punto

23. *De anima*, 6, 2; *De pot.* 7, 2, 7. La esencia del ente infinito, por eso, se arranca del seno del acto de ser, restringiendo su soberana energía ontológica. Es la «diferencia ontológica» entre esencia y acto de ser.

preciso admitir un Principio primero, Ser imparticipado, Causa absoluta, —que está absuelta de toda relación de dependencia—, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser. Esta Causa Divina, principio original y fundamentante (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser²⁴.

He ahí el fundamento de la cabal comprensión de la «analogía entis» que tanto disgusta a Barth, hasta el punto de ver en ella «el gran obstáculo para hacerse católico». Creo que esta «boutade» brota de un penoso malentendido de la experiencia ontológica común a toda la humanidad, como condición de posibilidad del vivir propiamente humano, que urge explicitar superando la perspectiva metódica nominalista —la «via modernorum», que condiciona reductivamente toda la «modernidad» postcartesiana, aquejada de un agobiante subjetivismo inmanentista, a cuya crisis total estamos asistiendo, pese a sus valiosos hallazgos, que deben ser asumidos en la gran ontología creacionista —trascendente y relacional— de la tradición clásica —implícita en la Biblia— debidamente renovada. (El fenómeno postmoderno del «pensiero debole», no pasa de ser un sampión pasajero, de irritante —y penosa— superficialidad originada por el «cansancio» escapista ante el compromiso con la verdad, típico de las sociedades decadentes).

Podríamos decir, pues, de la persona, que es un «siendo abierto»: ni exclusivamente apertura racional —sin dimensiones entitativas— pues tendríamos la nada que no podría relacionarse con nada, como pretenden algunas direcciones dialécticas y existencialistas de la modernidad ya en fase crítica de derribo; ni clausura —ser absoluto e incommunicable— que, «además», se relaciona accidentalmen-

24. Para una amplia exposición de la filosofía de la participación en Sto. Tomás, vide Raeymaeker o. c.; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'aquino*. Turín, 1950; C. CARDONA, *Metafisica del bien y del mal*, Pamplona 1987, p. 75ss.; J. FERRER ARELLANO, *sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea*, Anuario Filosófico 1972, pp. 173-208. Hay una experiencia de la participación ontológica y del Tú divino por connaturalidad con el amor interpersonal en la relación yo-tú descrita por Lévinas, B. Marcel, M. Buber, etc... Cf. J. FERRER ARELLANO, *Amor y apertura de trascendencia*, en Anuario filosófico II (1969) pp. 125-136.

te con los otros hombres; —siquiera sea esta relacionalidad constitutiva del perfeccionamiento humano, como los hechos demuestran (tomismo de la escuela de Cayetano y Suarismo). La metafísica tomista de la participación en el «acto de ser» señala la auténtica vía media superadora de las deficiencias de ambas posiciones²⁵.

Una apertura a la Sabiduría revelada del Misterio de Dios Uno y Trino nos permitiría profundizar con una nueva claridad en el último por qué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona. La persona no es sólo un misterio de posesión y de propiedad, sino que es también esencialmente un misterio de relación y de don, cuyo supremo modelo es la comunión de Vida Trinitaria, a manera de pálido reflejo de aquella eminente Comunidad Trinitaria de la cual es imagen. La comunidad es el orden de participación en el ser, es una revelación especial de la gloria de Dios («Circumincessio» trinitaria del Amor circumcencesante de Dios Padre). Subsistencia no es sinónimo de algo cerrado, sino constitutivamente abierto.

3. *La subsistencia personal fundada en el respecto creatural constituyente de su esencial pertenencia al «nosotros», en un triple orden de relaciones: «ser-de», «ser-con» y «ser-para», cuya calidad configura nuestra verdadera personalidad*

En el plano de la actividad inmanente no puede menos de reflejarse esta constitutiva relacionalidad de la persona. La conciencia de sí, reflejo de la unidad —y autonomía— del ser personal, sólo se sostiene sobre la base de la afirmación de todo el orden del ser. (Co-

25. Una buena exposición de la metafísica de Sto. Tomás sobre la persona puede verse en E. FORMENT, *Ser y persona*, 2 ed. Barcelona 1983. Muy justamente critica el A. la posición de Cayetano y de los autores que se quedan en la perspectiva de Boecio, que no trascienden el plano predicamental de la sustancia, por no advertir el carácter trascendental —en el acto de ser único— de la subsistencia personal. Cf. del mismo A., *Persona y modo sustancial*, Barcelona 1983, pp. 18-23. Los AA. cit en nt. 18 se esfuerzan por superar el «autarquismo» de la interpretación de Maritain del Aquitanense, verdaderamente desafortunada, en el tema de las relaciones entre persona y sociedad. Así lo muestro en mi estudio *Persona y repectividad*, en t. XIII pp. 126-139, de las memorias del Congreso Mundial de Filosofía de México de 1963.

mo afirma Millán Puelles, la «autoconciencia» sólo es posible en la «heteroconciencia», en el ámbito creatural del ser participado. Sólo Aquél que es «autotrasparencia» en acto es pura autoconciencia. El Espíritu Absoluto del monoteísmo idealista hegeliano debe reservarse a la trascendencia de la Sabiduría creadora, rechazando toda mediación dialéctica en la finitud).

Por su actividad intelectual, tiende a poseer todo el orden del ser: la inteligencia tiene como objeto formal el ser. Se abre sobre todo el conjunto de lo que es y está en condiciones de percibir su bondad, su conveniencia al apetito. Por eso la voluntad, si persigue tal o cual objeto particular, canaliza en definitiva —de manera libre y contingente— su necesaria tendencia al bien irrestricto. Su tendencia está orientada hacia todo lo que posee bondad, por cualquier título que sea. Pero sólo el Bien Infinito, que abarca el orden total del ser, puede colmar la tendencia insondable de la persona humana. Su constitutiva tensión al todo —a Dios y al orden de los seres (al ser trascendental)— se canaliza mediante todo un entramado de relaciones que va tejiendo libremente de manera adventicia y contingente con su actividad inmanente, servida por todo un continuo proceso de acciones transeúntes ejercidas por sus fuerzas orgánicas y materiales.

El respecto creatural constituyente del ser creado, pone en acto todo este complejo entramado de relaciones que configuran —constituyéndola— la identidad de «personas» y «cosas», con el concurso de la libertad personal creada forjadora de la historia, activada por la Sabiduría creadora. Ella da origen a la identidad del ser individual según el complejo haz de relaciones intramundanas que fijan el límite esencial que Dios da a cada una: el modo de ser, la naturaleza que le es propia en función de la totalidad. Así, en cada hombre, la animalidad racional, no le es dada en abstracto, sino en «tal» concreta situación como esencia individual («esse in») y como parte del mundo y miembro del cuerpo social («esse ad») en tal coyuntura histórica ²⁶.

26. Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre como persona mutuamente implicadas, (fundadas en la primera las otras seis): «Homo religatus» por su respecto creatural constituyente originario; «Homo dialogicus», por

El reconocimiento del estatuto ontológico relacional de la persona se expresa en el amor, que no es otra cosa —en su sentido más radical— que «la expresión tendencial de una connaturalidad ontológica conocida» —en frase feliz de A. Millán Puelles—. Se puede decir que el «libre consentimiento al ser propio», según sus relaciones constituyentes: a Dios Creador, y derivadamente a sus orígenes intramundanos (a sus padres, nación, civilización, etc...) se expresa en el amor, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la vocación personal. No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el respeto creatural a Dios Creador —expresión en el orden ejecutivo de la Sabiduría creadora y providente— sería un comportamiento «desnaturalizado». La libertad creada no puede autorrealizarse sino en la naturaleza que le es dada a título de instrumento para el logro de la vocación personal en el conjunto del universo; consintiendo, amando y sirviendo, con el don de sí, a los vínculos de existencia —filiación— y a los libremente contraidos de forma espontánea. Reconocerlos equivale a «ser más»; rehusarlos es aislarse y quedarse en el «ser menos». Aquí es donde emerge la dimensión creadora de la libertad, que se manifiesta en el establecimiento de nuevas relaciones, por voluntad del hombre, de amor conyugal, de procreación, de amistad, y de producción. Todos hemos nacido de la relaciones de nuestros padres, vivimos en relación

su esencial respecto de socialidad a los otros (cuyo fundamento originario no es otro que la dimensión corpórea o reiforme del «hombre», en la necesaria disyunción constituyente de la diversidad más radical de la persona humana, varón, mujer); «Homo sapiens», por su constitutiva apertura al orden trascendental; «Homo viator», por su libre autorrealización ética heterónoma; «Homo faber et oeconomicus», por sus relaciones de dominio cuasi-creador al cosmos infrahumano mediante la ciencia y la técnica; «Homo historicus», por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición psicosomática; y finalmente, «Homo ludicus», que en virtud de su condición «tempórea» —por la que asume consciente y libremente la duración temporal propia de lo material— precisa de espacios «festivos» de distensión y de más intensa contemplación de la Belleza. Aquí se incluye el arte, la poesía y la contemplación mística. Si bien los dos primeros inciden en el ámbito de la «techné» —los griegos incluían en ella el arte y la técnica— y la ética en la dimensión sapiencial. La «apertura religada» al Fundamento debe ser omniabarcante. La dimensión cultural o religiosa se actúa no sólo de modo directo, sino en la mediación de toda la existencia personal, en unidad de vida. Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, «Curso policopiado de Antropología filosófica de 1970» profesado en la Universidad de Navarra.

con nuestros contemporáneos, y proyectamos un porvenir venturoso para nuestros descendientes y sucesores.

Nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor. Por eso nuestro bien mayor y nuestro consiguiente deber primero, no consiste en potenciar al máximo la búsqueda y conquista de la propia perfección corporal y espiritual —ser y tener en sí, por sí y para sí— de la propia sustancia individual; sino en reconocer, conservar, honrar y multiplicar libre y creadoramente lo más y mejor posible nuestro «ser con» nuestros semejantes, más allá de todo solipismo egocéntrico, buscando las raíces y extendiendo creadoramente sus ramificaciones en simbiosis con la tierra de los antepasados, con el suelo de los vivos y con el cielo de la eternidad, según los tres grandes órdenes de relaciones con los otros.

En primer lugar las relaciones de filiación —de ser-por: nuestro ser es fruto de las generaciones precedentes. No toma conciencia de sí mismo, una vez puesto en el ser, sino sintiéndose ligado a las personas y al mundo por los que todo le ha venido, comenzando por la existencia. Son relaciones fácticas impuestas. Aceptarlas libremente, con amor, es responder a un llamamiento, mantenerse en el sentido de la verdadera filiación —participada de la divina— hacia la perfecta autorealización. Quién las rechaza, se rechaza y se odia a sí mismo y al Creador.

En segundo lugar las relaciones de conjunción —de «ser-con»: conyugales y convivenciales, en virtud de su ilimitada capacidad de libre conocimiento y amor, por lo que se relaciona con personas y cosas, comenzando por la libre determinación de la natural y mutua ordenación de los sexos. La historia humana y salvífica pasa por esa inefable experiencia de la comunión esponsal acompañada de sensaciones y sentimientos que la naturaleza sugiere como exigencialmente indisoluble, fiel y abierta a una fecundidad que asegure la pervivencia del hombre y la sociedad en la historia; y que la Palabra ha puesto como el símbolo más expresivo de la historia de la Salvación —y de la eterna beatitud— en las diversas etapas de la alianza nupcial de Dios con los hombres, que culmina en el misterio de la Iglesia-esposa. Entre el encanto de los esponsales de Adán y Eva,

punto de partida de toda la instrucción que Dios ha dado a la humanidad, hasta la consumación del amor beatificante de la nueva Jerusalén escatológica del Apocalipsis, toda esa larga «aclimatización» o «acostumbramiento» (S. Ireneo (cit. en CEC, n. 53)) del hombre a Dios y de Dios al hombre que es la historia salvífica está relatada en la Biblia en términos de alianza nupcial, de desposorios de Dios con la humanidad, que preparan las nupcias de Cristo con la Iglesia en la Cruz salvadora²⁷.

27. En la carta a los Efesios se afirma que la verdad de la Iglesia como Esposa de Cristo se basa en la creación del hombre como varón y mujer, a imagen de Dios, llamados a un amor esponsal como «unidad de los dos» en «comunio personarum» en el matrimonio. «El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma», y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irrepetible «no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS, 13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de «comunión» en la que se expresan la «unidad de los dos» en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer» (MD, 10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD, 9).

La creación refleja el «movimiento» perpetuo de «circuminsesión» trinitaria. Dios ha creado al hombre y a la mujer para vivir en comunión no para ilustrar las riquezas de la naturaleza humana, sino para manifestar al Segunda y la Tercera Personas de la vida íntima de la Comunión trinitaria. El Espíritu Santo es el Amor, la dulzura, la ternura, la fecundidad virginal de Dios. Y el Verbo de Dios es su imagen, su Sabiduría. ¿Cómo sugerir el misterio de la «circuminsesión» trinitaria sin esa experiencia de la diferencia de sexos que pone tanta conmoción y animación en el corazón humano? Estas reflexiones de G. de Nantes, cuyas lecciones de «metafísica total» he podido conocer policopiadas —de ellas me hago eco en el texto— me parecen muy sugerentes. Están en clara sintonía con la tradición de la teología del Oriente cristiano, expuesta por O. CLEMENT, *Questions sur l'homme*, París 1972 c. 3.

Jose Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, en *Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia* (comunicación al Simposio de Teología 1994, Universidad de Navarra), subraya muy bien el carácter analógico de la expresiones de contenido sexual aplicadas a Dios. Pero creo que se equivoca cuando le atribuye sólo un sentido, en todos sus aspectos, simbólico o metafórico. No es el caso de la esponsalidad que de origen a la comunidad familiar. Según la tradición del Oriente cristiano que acabamos de recordar, el varón refleja especialmente al Hijo y la mujer al Espíritu Santo. Por supuesto que es muy superior la semejanza que la semejanza, pero —salvo la potencialidad aneja a la indigencia creatural— la esponsalidad es sobreabundancia comunicativa, «perfección pura» y manifestación de la comunión de la «Familia trinitaria». Por eso hay analogía («similitudo dissimilis») fundada en la relación de dependencia a Dios Creador y Salvador, llamada en la filosofía clásica de atribución intrínseca, que se manifiesta —a su vez— en proporcionalidad propia, entre la Familia trinitaria y la familia humana, cuyo paradigma es la de Nazaret (llamada por la tradición «Trinidad de la tierra»). Y ello en el doble plano natural y sobrenatural de la Creación y el de la Salvación, que culmina en la alianza de Cristo-Iglesia, tipificada por la unión espon-

El tercer orden de relaciones es el cuasi-creador: de «ser-para». El hombre es procreador y capaz de construir libremente el mundo y su historia, de orientar su destino, de elegir ser «con y para» el Creador, o «sin y contra» El. Son las relaciones de producción y procreación por las que el Creador le invita a que se asocie a su creatividad como su libre cooperador, con la triste capacidad destructora de entorpecer el plan originario y el gran gozo de contribuir a su realización o encauzamiento.

El entrecruzarse de estos tres órdenes de relaciones dan la medida del valor —constituyente— de cada persona; del logro o del malogro de su vocación personal originaria, de la dignidad (de hijo de Dios) a que está llamado. El hombre busca su realización en y a través de sus relaciones de filiación («ser-por»), de conyugalidad y convivencialidad («ser-con»), y de procreación y producción («ser-para»). Ellas configuran su «nombre nuevo». Si no se malogran por desatención culpable a la propia vocación personal, en y a través de ellas, «conquista» la propia dignidad a la que está llamado, encuentra su propia felicidad. En la relación: jamás en el aislamiento infecundo y destructor a que conduce una interpretación del hombre en clave de sustancialismo «solipsista».

He aquí explicado en sus raíces metafísicas y en sus implicaciones psico-éticas, el por qué de la constitutiva apertura o trascendencia relacional de la persona que nos descubre la fenomenología de la situación humana. Ella es la verdadera razón formal de su perfección inmanente, del valor de la personalidad que cada uno conquista en una tarea ética de autorrealización en libertad por la libre aceptación del propio ser llamado a trascenderse en «comunidad» como respuesta— tendencia ontológica que es de la Palabra creadora —voz en la nada— que refleja la Comunidad trinitaria, del Yo, Tú, Nosotros.

«En la Cumbre» —decía el Pseudodionisio— el Uno se identifica con el Tres²⁸. No es cierto, como quería Plotino, que el Prin-

sal de María con Dios en el misterio de su fecunda virginidad. Cf. Blanca CASTILLA COTÉZAR, *¿Fue formada la mujer antes que el hombre?*, *Annales theologici*, 6 (1992) 319-366 y sus estudios posteriores, a punto de publicación, sobre las relaciones trinitarias, de gran interés ecuménico para superar el problema del «filioque».

28. Cf. J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, Madrid, 1961.

cipio originario sea el Uno. La unidad es tan originaria como la multiplicidad (si se toma en sentido trascendental); y la sustancia, tanto como la relación²⁹. Esta afirmación capital expresa, justamente, «el misterio del ser», según la libre automanifestación que de él hace en la historia «El que es». Ella es la respuesta trascendente, sobrenatural y gratuita a la pregunta radical que plantea a la mente humana la «óptica apertura» (potencia obedencial) al misterio ontológico propia de la persona, que siendo «medio cosa» y «medio logos» es capaz, por su dimensión espiritual, de «vivir la infinitud del ser», según la afortunada expresión de Millán Puelles.

III. EL «NOSOTROS» DE LA SALVACIÓN PERSONAL ES LA PERSONA MÍSTICA DE LA IGLESIA, ESPOSA DEL NUEVO ADÁN, ÚNICO MEDIADOR

He aquí el fundamento antropológico radical del misterio sobrenatural de la Iglesia, como el «nosotros» indispensable en el que acontece la fe salvífica «personal». El Dios de la salvación sobrenatural confirma así su obra de la creación primera, «recreándola» en el «nosotros» salvífico de la «nueva creación en Cristo». «Lo mismo que hace de cada uno de nosotros, un ser único e inalienable —decía con su habitual brillantez el Prof. Alejandro Llano, rector de esta Universidad, en sus palabras de la sesión inaugural del simposio de Ecclesiología del año 94— eso mismo nos hace a todos seres constitutivamente sociales y sedientos de comunidad. Lo que constituye cada vida humana en una síntesis de intimidad y apertura, es lo que nos destaca de la naturaleza y nos permite atender a la amorosa llamada para ser y sentirnos hijos de Dios en la Iglesia de Cristo».

Dios llama a cada persona —única e inalienable— a la salvación por su propio nombre («Ego redemi te et vocavi te nomine tuo» Is. 43, 1). Nadie se salva por nadie, porque nadie decide ni responde por nadie. En ese sentido la santidad es estrictamente personal, no comunitaria. Pero, a cada uno le llama a la santidad en la

29. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, p. 147 s.

convocación que congrega un Pueblo: «Quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituyendo un Pueblo ('Sicut elegit nos in Ipso', Ef. 1, 3) que le conociera en la Verdad y le sirviera santamente» (LG 9a Cf. GS 12d, 25, 32). «El creyente no actúa, por eso, nunca sólo —escribe J. Ratzinger—; creer significa siempre salir del aislamiento». El acto de la fe teologal, libre respuesta a la llamada de Dios que se revela en Cristo, es siempre un acto eclesial de adhesión a aquellos que han sido llamados, al que corresponde un estructura social, en un «nosotros cristiano que trasciende al propio yo, cuyo último fundamento es que Dios mismo es un Nosotros»³⁰.

Sólo desde esta antropología metafísica —personalista y relacional—, que está latente en la Biblia, se alcanza una recta inteligencia de la Iglesia como realización de la «economía salvífica» —y de la «Teología» del Dios que salva, que es Uno, pero no solitario— pues «así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la Salvación de los hombres y se llama Iglesia» (Clemente de A, Pedagogo, 1, 6. Cf. CEC, 760).

Se cumple así la ley de la nueva creación en Cristo que eleva al hombre respetando y potenciando su naturaleza —síntesis de intimidad y apertura— a una dignidad sobrenatural trascendente al dinamismo de su espíritu creado, pero respecto a la cual es, sin embargo, «obedencialmente» capaz; en tanto que, si bien es entitativamente finito, intencionalmente es infinito: capaz de vivir la infinitud del ser.

1. *Solidaridad de la humanidad con el viejo y con el nuevo Adán*

Habiendo decidido Dios —libremente, aunque muy en congruencia con la apertura trascendental de la naturaleza humana— abrir al hombre el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó a nuestros primeros padres revistiéndolos de una gracia y una justicia resplandecientes (Cf. DV3, CEC n. 84). Este don gratuito lo recibió Adán en el estado de justicia original no sólo para sí, sino para

30. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, p. 31. Cf. CEC 166 y 167.

toda la humanidad, virtualmente presente en él como cuerpo único de un único hombre. Como cabeza de ese cuerpo, debía de haberlo transmitido a toda la estirpe humana, junto con la vida biológica que estaba llamado a suscitar del seno de Eva, la madre de los vivientes, a título de herencia sobrenatural gratuita. Pero «al levantarse contra Dios, pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios» (GS 13), transmitieron, de hecho, en el acto generacional, una naturaleza en «estado caído», (Cc. Trento, DS 1512) privada de aquella santidad y justicia originales; un pecado en sentido «análogo», pues es contraído y no cometido; no es acto, sino un estado (CEC 404) que la tradición ha llamado pecado original.

El nuevo catecismo cuestiona: «¿Cómo el pecado de Adán vino a ser pecado de todos sus descendientes? Todo el género humano es en Adán «sicut unum corpus unius hominis» («Como el cuerpo único de un único hombre», S. Tomás de A., mal, 4, 1). Por esta «unidad del género humano», todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo, nuevo Adán» (Cf. CEC, 404).

El hombre, en efecto, no es una mónada aislada. El Beato Josemaría E. lo expresó en fórmula feliz: «no somos ninguno de nosotros un verso suelto, sino que formamos parte de un mismo poema épico, divino». Ningún hombre está encerrado en sí mismo, ninguno puede vivir sólo para sí y por sí. Escribe acertadamente J. Ratzinger «que recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi yo pero al que le pertenece». El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yo-mismo. *El pecado es la negación de la relación porque quiere convertir a los hombres en Dios*, (olvidando que Dios es todo lo contrario de autarquía solipsística: es, en su su intimidad trinitaria, apertura y relación). El pecado es pérdida de la relación, que transforma el mundo y lo perturba. (A la luz de lo dicho todo es obvio).

Por eso el pecado original no debe ser interpretado como mera transmisión biológica en una relación adventicia de dos individuos que, de suyo, están como aislados: «Hablar de transmisión es afirmar que nadie puede comenzar su existencia en un punto cero

—como quería el idealismo alemán— sin relación con la historia». Todos vivimos dentro de unos vínculos que constituyen nuestra existencia concreta que es necesariamente ser-de, ser-con y ser-para. «Nadie se halla en su estadio inicial sin relación alguna para realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades»³¹. Pero todos esos vínculos están constituidos por la relación original a la cabeza de la estirpe que ha sido perturbada por la ruptura de la alianza con Dios de Adán y Eva provocada «al levantarse contra Dios pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios» (GS 13, 1).

Por eso, cada uno uno de los miembros de la estirpe humana está ya desde el comienzo perturbado en sus relaciones, pues nace privado de esa alianza originaria que le hacía partícipe de la vida divina. «Solo podemos ser salvos, es decir llegar a ser nosotros mismos, siempre que recibamos y aceptemos las relaciones correctas», cuando dejamos de «querer ser Dios» según una falsa imagen de Dios; cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y de la autarquía. Y la relaciones interhumanas dependen de que la medida de la Creación esté en equilibrio. Pero es ahí precisamente donde se produce la perturbación, porque el respecto creatural —la alianza originaria en su triple dimensión (natural, preternatural y sobrenatural) integrante del estado de justicia original prelapsario— ha sido alterada desde el pecado de origen. Por eso sólo el Creador mismo puede ser nuestro Salvador: sólo podemos ser redimidos si Aquél al que hemos separado de nosotros, se dirige de nuevo a nosotros en la «synkatabasis» de la Encarnación, «recapitulando» (cf Eph. 1, 10) a la humanidad dispersa tras el pecado de su cabeza³².

De hecho, así aconteció; movido a misericordia, no interrumpió Dios su autocomunicación sobrenatural con el hombre. «Después de su caída alentó en ellos la esperanza de la Salvación con la promesa de la Redención —ya en las puertas del Paraíso (Gen, 3, 15)— y tuvo incesante cuidado del género humano» para restaurarle en la vida sobrenatural perdida (cf. DV, 3) en el Arbol de Vida de

31. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona 1992, p. 102.

32. J. RATZINGER. Ibid. Cf. L. MALEVEZ, *L'Eglise dans le Christ*, en en Rech. de Sc. relig. 25 (1935) pp 492 ss; JM. BOVER, *Teología de S. Pablo*, Madrid 1946, pp, 393 ss.

la Cruz (cf. CEC 410). La cruz, el lugar de su obediencia, se convierte en la imagen opuesta de la serpiente, como dice S. Juan en su Evangelio (Ioh 3, 14). De este árbol viene no la palabra de la tentación, sino la palabra del amor salvador, la palabra de la obediencia.

«Jesucristo recorre a la inversa el camino de Adán. En oposición a Adán, El es realmente 'como Dios'. Pero este «ser como Dios», es la divinidad en su «ser-Hijo». «El Hijo no hace nada desde sí mismo» (Jn, 5, 19. 30). No tiene nada propio. Por eso, la verdadera divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. Recorre el camino en el sentido contrario: se convierte —en su humanidad asumida— en la total dependencia, en «el siervo» obediente. El pecado de Adán es, en esencia, una negativa a la verdad, vive en la irrealidad de querer ser un pseudo-dios y se encuentra por ello bajo el dominio de la apariencia o de la muerte. «Si coméis de él (si negáis los límites creaturales) ciertamente moriréis». Y como Cristo el Redentor, no va por el camino de la fuerza, sino por el del amor, es capaz de descender hasta el engaño de Adán, hasta la muerte, y poner en alto allí la verdad y dar la vida, para «reunir los hijos de Dios dispersos» por el pecado, «*al atraer todo hacia sí*», restaurando el orden relacional³³.

Entonces, ¿por qué Dios ha permitido, tolerado la caída? Para construir con las ruinas del primer universo, del universo de la gracia adámica, del «universo de la creación», un universo más elevado, más misterioso, más divino, el «universo de la gracia crística», el «universo de redención». El primer universo estaba centrado en Adán, que era un puro hombre y no debía conocer la muerte. El segundo universo está centrado en Jesús, que es Dios, conocerá la muerte y sus amarguras, para entrar en la resurrección. En el primer universo no tenía parte el mal; en el segundo universo, la parte

33. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Barcelona Herder, p. 214. Cf. pp. 150 ss. *Creación y pecado* Ibid. Cf. P. RODRÍGUEZ, «Omnia traham ad meipsum». *El sentido de Juan 12, 32 en la experiencia espiritual de Mons Escrivá de Balaguer*, en Romana, 1991, n. 13 pp 331 ss. Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, passim.

del mal, que es inmensa, está vencida por un amor más inmenso todavía³⁴.

Por la solidaridad de toda la humanidad con Adán «entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte... incluso sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán» (Rom 5, 12-14). De modo similar y con mayor fuerza, por la solidaridad con Cristo, el nuevo Adán, podrán los hombres «recibir en abundancia la gracia y el don de la justicia» (Rom 5, 17).

Así Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. «El Hijo del hombre nacido de mujer —escribe S. Ireneo— recapitula en sí mismo a aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como nuestra estirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera sido un hombre nacido de mujer, por la que el enemigo venció», en cuya victoria asocia a la Mujer, que es con El también «causa salutis»³⁵. Es la raíz del misterio de la Iglesia, el Cristo total «una persona mística» —en uno de los tres sentidos que vamos a precisar— constituida a su vez —es el misterio por excelencia, el núcleo del misterio de Cristo— por la fecunda unión esponsal de dos personas en un sólo cuerpo (Ef 5, 27).

2. *Mutua relación entre los tres sentidos de la expresión «persona mística» referida a la Iglesia: en su fundamento originario, en su fundación ontológica como Esposa de Cristo —sacramento de salvación hasta su consumación escatológica—, y en su «fin», como cuerpo místico del Cristo total, Cabeza y miembros*

La tradición teológica ha designado con la misma expresión, persona mística, este misterio de unidad y distinción que es la Igle-

34. Charles JOURNET, *Charles sobre la gracia*, Rialp. p. 136 ss.

35. *Adv. haereses*, 5, 21, 1. «Mystice autem per nuptiae intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae... et illud quidem matrimonium in tantum fuit in utero virginali». Sto. Tomás, In Ioan. 2, l. 1, n. 1. «omnes censemur in Adam donec recenseamur in Christo» (Tertuliano De anima, 6). La capitalidad de Adán, al encarnarse el Verbo, no subsiste, pero tampoco se anula, sino que es traspasada, transfundida al hombre Dios; o mejor queda absorbida por la potencialidad avasalladora del nuevo Adán.

sia, como misterio de comunión con Dios y de los hombres entre sí, en tres perspectivas complementarias.

a) La primera —solidaridad con el nuevo Adán en el seno de la nueva Eva— hace referencia al fundamento originario de la Iglesia como fruto de la doble misión del Verbo y del Espíritu con la fuerza del Altísimo que los envía, al llegar la plenitud de los tiempos, cuando cubre a María con su sombra. Es el momento de la constitución del ser teándrico de Cristo Mediador, Cabeza potencial del organismo de salvación que será el cuerpo de Cristo —Cabeza de la Iglesia— formalmente constituida, como tal, en la consumación de la Obra redentora, en la Pascua del Señor.

San Ireneo y los padres griegos de la gran época patrística son la fuente de inspiración de «GS 22», que hace referencia a este tema: «En la Encarnación Cristo se unió en cierto modo a todo hombre», tan frecuentemente citado por Juan Pablo II en su Magisterio. Esa unión de todo hombre con el Verbo encarnado no debe interpretarse como una especie de santificación «por contagio», que haría inútil el bautismo y la Iglesia-institución en la línea de un falso cristianismo anónimo. Alude el Concilio precisamente a esta solidaridad de Cristo con todos y cada uno de los hombres —en su singularidad concreta, histórica— en cuanto asume el papel de cabeza desempeñado por el primer Adán, formando con ellos como una «persona mística (S. Th III, 48, 31)³⁶, para hacer así posible la Redención por vía de satisfacción. Es, pues, una capitalidad a título de presupuesto de la Redención, distinta (como la virtual de lo actual) de la capitalidad que le compete respecto al cuerpo místico que surge del costado

36. Cf A. ORBE, *Parábolas evangélicas de San Ireneo*, Madrid BAC 1972, t. II, pp. 117-177. «Cristo toma al encarnarse a todos los hombres, como la oveja perdida, sobre sus hombros». El tema de la solidaridad con la humanidad del viejo y del nuevo Adán puede verse tratado en J. M. BOVER, *Teología de S. Pablo*, Madrid, 1960, L. MALEVEZ, «*l'Eglise dans le Christ*» RSR, 1935, entre otros. No es una mera unción moral, como opinan los AA como Saltier. *Redemptor hominis*. AAS (1979) 283. Gracias a esta solidaridad se lleva a cabo entre Cristo y la humanidad el «*admirabile commercium*», por el cual Cristo carga sobre sí con todo el cúmulo de pecados de los hombres, satisfaciendo infinitamente por ellos ante el Padre, y los hombre podemos ser interiormente renovados por la gracia de Dios y ser «constituidos justos» (Rom 5, 19), cuando se nos aplican los méritos de la vida, pasión y muerte del Señor (Conc. Trento, Denz. 792a-800).

abierto de Cristo, como consecuencia de su acción redentora, consumada en el misterio pascual y actualizada progresivamente, por la fe y los sacramentos, en aquellos hombres que reciben libremente el fruto de la Redención ya realizada³⁷.

b) La Iglesia formalmente constituida, es, pues, la persona mística —en su segunda acepción— del Cristo total, cabeza y miembros, considerada en el misterio de su profunda unidad y mutua inmanencia de la cabeza y el resto del cuerpo, que vive de la plenitud desbordante de la capitalidad de Cristo³⁸. Pero no debe ésta enten-

37. Cf. J. H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique*, París 1986, p. 441. P. Prat, *Teología de S. Pablo*, II, pp. 235 ss. OCÁRIZ, MATEO-SECO, RUESTRA, *El misterio de Jesucristo*, 1991, pp. 278 y 386. A esa primera acepción (a) alude S. Agustín en su famosa sentencia: «Ecclesia in illo petiebatur quando pro Ecclesia petiebatur»; es decir, estaba virtualmente presente en El como Cabeza potencial de su Cuerpo místico. Pero, como señalamos antes, la Iglesia en sentido propio y formal —la persona mística Esposa santa e inmaculada del nuevo Adán— no surge hasta el misterio Pascual (c), que es el momento originario de su ontológica fundación. Gestada en el sueño de la muerte en el Calvario, es dada a la luz en Pentecostés. A ella alude S. Agustín cuando escribe: «Moritur Christus ut fiat Ecclesia, mortuo Christo». Estos y otros textos de San Agustín pueden verse comentados en M. J. SCHEEBEN, (*Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1960 p. 481), que ve en el misterio de acción redentora de Cristo un influjo sobre la naturaleza humana en cuanto tal. Influjos que no es sólo moral (que solicita a Dios conferir la gracia) sino físico y dinámico, en cuya virtud dispone al hombre a recibir la gracia. Para su recepción de hecho es precisa la libre aceptación personal, por la fe y los sacramentos, del don salvífico. De manera parecida se expresan AA como P. GLORIEUX, X. PIOLANTI, J. GALOT, D. SPADA. Cf. P. O'CALLAGAN, *La mediación de Cristo en su Pasión*, en *Ser. Theol.* 18 (1986) pp. 786 ss.

38. Hay una inclusión recíproca, una mutua compenetración de Cristo y los cristianos: «nosotros en Cristo» (fórmula paulina repetida 164 veces, 35 de ellas en la Carta a los Efesios) y «Cristo en nosotros», haciendo de todos uno en la Iglesia cuerpo de Cristo: «todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal. 3, 27-28), invadidos por la plenitud de la vida de quién ha sido constituido en el día de la Resurrección —«el octavo día» de S. Agustín, en que hace nuevas todas las cosas— en Espíritu vivificante que nos hace partícipes de su muerte y resurrección», que muchos, siendo realmente muchos, tengan sin embargo una sola vida en El, tal es precisamente del misterio del Cuerpo místico» (Cf. Y. CONGAR, *Chrétiens desunis* p. 71). «Mientras que al octavo día de su vida recibió la señal de le hacía pertenecer a una nación», en el misterio Pascual —como al octavo día de la nueva creación en Cristo que todo lo renueva— surge el hombre universal. «Sobre ese hombre universal podrá edificarse la Iglesia mundial, cuyos miembros no serán ya judíos, ni griegos, ni bárbaros». (Cf. F. X. DURRWELL, *la Resurrección de Jesús misterio de salvación*, Barcelona Herder 1967, p. 160). Constituido Cabeza de la humanidad en la Pasión «ha hecho saltar todas las barreras que nos separaban». Ya no hay «muros de separación —circuncisos e incircuncisos—, una nueva estirpe acaba de nacer que está más allá de todas las divisiones humanas, el *genus christianorum*, la raza de los hijos de Dios unidos al Padre en Cristo por obra del Espíritu». Cf. L. CERFAUX, *la théologie de l'Eglise* p. 192.

derse como una redundancia o comunicación vital meramente pasiva, sería una interpretación meramente organicista, pues, no forman una misma persona en sentido ontológico, cabeza y miembros, sino en sentido metafórico.

c) De ahí la necesidad de tener en cuenta el aspecto fundamental al que alude la imagen de la Esposa que supone una alteridad personal respecto al Esposo. Su función en orden a la fecundidad, no es meramente pasiva, pues debe cooperar con el don de la Esposa el amor donante del Esposo. A ella hace inmediata referencia la otra tercera acepción de la expresión «persona mística»: la esposa del nuevo Adán, que como Eva del costado del primer Adán, brota en el sueño de la muerte, de su corazón traspasado —y de la espada de la Mujer, a El asociada— en la consumación del Sacrificio Pascual. Es la Iglesia que la Tradición designa también como nueva Eva, porque a imagen de la Mujer-María, participa de su fecunda virginidad.

De esas tres acepciones sólo la tercera (c) realiza la noción de persona —tal y como fue precisada, en su fundamento ontológico, en el apartado anterior— en sentido análogo, pero propio y formal, no meramente metafórico, como los otros dos. Así lo ha intuído justamente J. Maritain como lo veíamos en la primera parte de este estudio. (De este tema trataremos en el apartado siguiente dedicado a la mediación materna de María, pues en ella se encuentra precisamente el fundamento ontológico inmediato de esta misteriosa personalidad sobrenatural).

He aquí el misterio del «nosotros» de la Iglesia contemplado en su fundamento radical, la Encarnación; en su constitución formal, como Esposa y Cuerpo de Cristo, instrumento maternal —cuasi sacramento de salvación universal de la humanidad rescatada en la Cruz salvadora—, y en su fin, la recapitulación de los hijos de Dios (los elegidos) dispersos por el pecado, que no se alcanzará plenamente hasta la plenitud escatológica del Reino. Tal será el Cristo total consumado, la persona mística en la perspectiva de la causalidad final —la primera en la intención y la última en la ejecución— pues «así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia», según la feliz fórmula, que antes citábamos, de Clemente de Alejandría (Pedagogo I, 6).

IV. EL MISTERIO DE LA MATERNIDAD DE LA PERSONA DE LA IGLESIA, NUEVA EVA, ESPOSA DEL NUEVO ADÁN, DERIVADA DE LA MEDIACIÓN MATERNA DE MARÍA

Sabido es que el tema de la «nueva Eva» aparece en la Tradición unas veces referido a María, (desde el siglo III con S. Justino), y otras veces a la Iglesia (desde la segunda epístola de Clemente). Ambas referencias son prácticamente contemporáneas y coexisten incluso dentro de los escritos de un mismo autor, como es el caso de Tertuliano. C. Pozo³⁹ ve en este uso de un mismo título un índice claro del convencimiento de que ambas, María y la Iglesia, tienen una función de cooperación activa en la obra salvadora de Cristo —nuevo Adán— pero con diversa perspectiva. La Iglesia —como nueva Eva— se sitúa en la Tradición en la perspectiva en una colaboración de la Iglesia en la redención aplicativa, pues en cuanto esposa de Cristo y madre de los cristianos concurre instrumentalmente en la distribución de las gracias de la redención, En el caso de María, sin embargo, el acento se coloca en su colaboración a la obra misma por la que esas gracias se adquieren (redención adquisitiva), desde el «fiat» de la Encarnación.

Poco a poco el hecho de que un título común —la nueva Eva— se aplicara a dos figuras diversas, tenía que llevar a reflexionar sobre ambas, y a compararlas entre sí. Se toma así conciencia de que María, paralelamente a la Iglesia, tiene también una función en la aplicación de las gracias. Esta toma de conciencia contribuyó decisivamente en la consolidación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen, iniciado antes de esta reflexión. El punto de partida de esta comparación explícita hay que colocarlo en San Ambrosio, y su desarrollo temático en San Agustín, que elaboró los elementos fundamentales que concluyeron al descubrimiento teológico de María como arquetipo perfecto y Madre de la Iglesia, que refleja su condición inmaculada y participa de su virginal fecundidad materna en el misterio de su sacramentalidad salvífica.

39. C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid 1986 p. 125s.

1. «*María Madre de la Iglesia*», como título síntesis del doble aspecto, personal y social, de su maternidad espiritual

Se ha señalado a menudo⁴⁰, que durante la celebración del Concilio Vaticano II la persona y la obra de María fue objeto de dos enfoques diversos que se habían mostrado ya en el Congreso Mariológico de Lourdes (1958), en el que fue prácticamente imposible superar la dualidad, o, más exactamente, el enfrentamiento. El Concilio Vaticano II, en cambio, llegó, seis años después, a una síntesis equilibrada.

El eclesiotipismo considera a María primariamente en función de la Iglesia: como su figura, su prototipo, como su Hija más excelsa, su encarnación más sublime. Según este enfoque eclesiotípico, la Virgen es totalmente inmanente a la Iglesia y de ninguna manera, sobresale por encima de esta Iglesia, considerada en cuanto comunidad compuesta de hombres. El eclesiotipismo admite sólo la cooperación de María en la Redención subjetiva —incluida la suya propia, que implica la recepción por María del tesoro redentor para toda la Iglesia (Semelroth)— pero no en la redención adquisitiva, en contra de la tradición más antigua de la Nueva Eva, que es también, como asociada a Cristo, «Causa salutis» (S. Ireneo). La expresión comprensiva en este enfoque eclesiotípico de la mariología es el concepto de María como hija de Sión, es decir, miembro de la comunidad de salvación y encarnación eminente de los privilegios otorgados a esta comunidad.

El cristotipismo, por el contrario, relaciona a María directamente con Cristo y con su misión; y, ya por principio, tiende a ver en María una participación de los privilegios y misterios de Cristo, en virtud de la cual actúa subordinadamente a Cristo sobre la Iglesia universal y sobre cada uno de los hombres que la componemos, con ejemplaridad e influjo maternal en la donación de la gracias que ha contribuido a adquirir asociada a la obra salvífica de su Hijo.

40. Cf. p. ej. R. LAURENTÍN, *La question mariale*, París 1964. C. POZO, *María en la Escritura y la fe de la Iglesia*, cit. e, I. A. BANDERA, *La Virgen María y los sacramentos*, Madrid 1978.

El Concilio Vaticano II se sirvió de las aportaciones de ambas tendencias en admirable equilibrio. El influjo principal del eclesiologismo se manifiesta en su proclamación de María como «excelsa Hija de Sión» con la clara intención de destacar los vínculos que existen entre María y la comunidad de donde procede, la cual es designada con este nombre simbólico de Sión. Sin embargo, la orientación fundamental del Concilio Vaticano II en el tema mariano es netamente cristotípica. Si la Virgen representa a la Iglesia, si es su modelo y su figura, si puede ser proclamada la Hija de Sión, lo es en virtud de su relación única con Cristo por su predestinación a ser la Madre del Redentor.

La íntima unión de María con Cristo, fundada en su divina maternidad, que la constituye en mediadora maternal «en el Mediador», es la razón de su presencia salvífica de ejemplaridad y de real influjo materno en la Iglesia —y a través de ella, que participa de su maternidad— en cada uno de los hombres a los que quiso Dios salvar no aisladamente, sino constituyendo un pueblo (Cf. LG, 9; GS, 25), respetando y asumiendo su constitutiva condición comunitaria: sólo se es «yo», en y desde el «nosotros».

Esta insistencia del Concilio en la maternidad espiritual tuvo un intrínseco complemento en la proclamación de Pablo VI al final de la 3ª sesión del Concilio de María como Madre de la Iglesia, que expresa en síntesis maravillosa el singular puesto de la Virgen en ella, que no fue recogido en el texto de la Constitución conciliar por reticencias minimistas debidas a prejuicios de escuela de la tendencia eclesiológica.

Pero el gran avance en el fundamento mariano de la Iglesia está en las perspectivas abiertas por la Encíclica «Redemptoris Mater» de Juan Pablo II⁴¹. En ella la relación de María hacia la Iglesia es

41. El horizonte eclesial de la reflexión teológica de Juan Pablo II en la Encíclica RM está presente en toda ella, según anuncia su título; «María en la vida de la Iglesia peregrina»: desde su I parte, que presenta la ejemplaridad de la peregrinación en la fe, del «fiat» a la Cruz, como razón formal de su cooperación a la obra salvífica de su Hijo —y de su presencia en el pueblo peregrino, tema de la II parte— hasta la reflexión final sobre su influjo materno, ejemplar y efectivo, sobre la Iglesia, propio del ejercicio de la mediación materna, en la parte III. En ella el Papa expone su reflexión personal en plena continuidad con la doctrina del Vaticano II, pero explicitando muchas de sus virtualidades.

de ejemplaridad o figura arquetípica (RM 41-44); pero «María no es sólo modelo y figura de la Iglesia sino mucho más» (RM, 44): es Madre de la Iglesia y con la Iglesia, que recibe de ella una incesante cooperación maternal de intercesión y distribución de las gracias que ha contribuido a adquirir, en las que se hace concreta y vital su mediación materna. Este influjo materno alcanza a cada uno de los hombres llamados a la salvación, precisamente en cuanto es Madre de la Iglesia toda, como una mística persona que refleja su imagen.

a) *Fundamento cristológico de la mediación materna de María*

María es, pues, mucho más que tipo o modelo de la Iglesia: es Madre de los hombres, en y a través de la maternidad de la Iglesia, en la cual, «se derrama su maternidad», en virtud de su cooperación en la restauración de la vida sobrenatural (RM, 24). Su fecundidad de esposa de Cristo brota de la fecundidad de María. Una sola fecundidad que se desarrolla a través de dos tálamos, el de María y el de la Iglesia. La maternidad de la Iglesia, pues, se lleva a cabo en continuidad y dependencia de la mediación materna de María; la cual se funda, a su vez, en la única fuente de mediación que es la plenitud de Cristo, único Mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2, 5)⁴².

Cristo hombre se constituye en Mediador en virtud de la unión hipostática, en cuanto le capacita para ejercer su misión redentora como Sacerdote, Profeta y Rey, con la consiguiente plenitud de gracia y de verdad que ella postula y de ella deriva. De manera análoga, María se constituye en mediadora nuestra por su asociación al orden hipostático en virtud de su maternidad divina adecuadamente considerada; es decir, en cuanto, teniendo en cuenta el fin salvífico de la Encarnación redentora, al que se adhirió María con su libre consentimiento de Nazaret al Calvario, queda constituí-

42. Cf. P. PARENTE, *María, en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Madrid 1987, que sostiene, con razón, que la materna mediación de María es vivida especialmente en la Santa Misa, como fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia. J. A. DE ALDAMA, «Eucaristía y Maternidad divina» en *Scripta de María* 1978, 37-58.

da en corredentora nuestra, con plenitud de gracia en orden a cooperar a la restauración de la vida sobrenatural⁴³.

A este respecto dice Santo Tomás que Dios da la gracia a cada uno según el fin para el cual lo escoge (S. Th q. 27 a. 5 ad 1). Y una gracia de la Corredentora sin esta ordenación divina al mérito de la gracia y a la satisfacción por el pecado de los demás sería un verdadero contrasentido. Según el principio paulino (Cf. 1 Cor. 12, 4) de que a cada función concreta dentro del Cuerpo místico de Cristo corresponde una gracia adecuada para desempeñarla, María —a semejanza de Cristo— recibió la gracia no sólo para su santificación propia, sino también para la santificación de todos los demás. Continuando la analogía con Cristo, si su gracia se denomina «gracia capital» —de una plenitud absoluta— (porque en virtud a su ordenación al mérito de la gracia para los redimidos y a la satisfacción por el pecado, transmite la vida divina desde El, que es la Cabeza, a todos los miembros, actuales o potenciales —uno a uno— del Cuerpo Místico), la gracia específica de María ha sido acertadamente denominada «gracia maternal» —de una plenitud derivada y relativa—, que expresa con propiedad la misión singular de influjo en la regeneración de los hombres. Así como Cristo es en todo y para todos Mediador, Cabeza y origen vivificante de la humanidad, así María es en todo y para todos Madre en el orden de la gracia⁴⁴, Mediadora en el Mediador.

43. «Si ella fue la primera en experimentar en sí misma los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo» (evidente alusión a la redención preservativa por la que fue inmune al pecado original —ya en la Anunciación había sido saludada como «llena de Gracia»—) «fue para disponerla a ser digna Madre de Dios Redentor en cuanto tal; es decir, «para cooperar con Cristo, único mediador de la salvación humana. Y tal cooperación es precisamente esta mediación subordinada a la mediación de Cristo» (RM, 39). «Su plenitud de gracia»... la preparaba cada vez más a ser para los hombres «madre en el orden de la gracia». Esto indican, al menos de manera indirecta, algunos detalles anotados por los Sinópticos (cfr. Lc 11, 28; 8, 20-21; Mc 3, 32-35; Mt 12, 47-50) y más aún por el Evangelio de Juan (cfr 2, 1-12; 19, 25-27). (Cf RM, 39cd que he estudiado detenidamente en otro lugar).

44. De esta ordenación divina de la gracia de María a merecer la gracia y a satisfacer por el pecado de los demás, deduce el P. Cuervo, en sus actos corredentivos, un valor de verdadera condignidad, tanto en el mérito de la gracia como en la satisfacción por el pecado, inferior al de Jesucristo, que es de justicia estricta, pero superior al nuestro que, tratándose de los demás, sólo podemos merecer para ellos la gracias con un mérito congruo. La Virgen pertenece, en efecto, a un orden muy

El origen y fundamento más radical de la maternidad de María respecto a los hombres está en la íntima solidaridad que el Hijo de Dios establece con toda la humanidad desde el mismo instante en que empieza a ser hombre en el seno de la Virgen la nueva Eva, como señalábamos antes⁴⁵.

El «fiat» de la Encarnación es el comienzo de un proceso de cooperación a la obra redentora que no puede distinguirse adecuadamente del concurso que prestará más tarde en el Calvario. En la Cruz llega a su consumación toda una vida de fe y amor maternal que dan valor corredentor a todas y cada una de las acciones y sufrimientos de María en íntima asociación a su Hijo (RM 39). En la cumbre del Calvario se consuman y alcanzan cumplimiento acabado el «ecce venio» (Heb. 10, 7) con que Jesucristo, el Hijo de Dios, empezó su mortal carrera, y el «ecce ancilla» (Lc 1, 38) con que María se pliega a los planes redentores del Altísimo. La escena de Nazaret proyectó al Hijo y a la Madre a la cumbre del Gólgota, íntimamente asociados en el doloroso alumbramiento de la vida sobrenatural restaurada⁴⁶.

Juan Pablo II acuña una denominación sumamente sugestiva para designar el momento culminante de ese alumbramiento: el testamento de la Cruz (RM23), pues es entonces cuando tiene lugar la proclamación de la maternidad espiritual de María, entregada como madre a los discípulos, todos y cada uno, representados por Juan (RM21).

superior al nuestro, hipostático relativo, e inferior al de Jesucristo, que es el hipostático sustancial, (Cf. CUERVO, *«Maternidad divina y corredentora mariana»*, Pamplona 1967; B. LLAMERA, *«El mérito corredentivo de María»*, Est. Mar., 1955, p. 83s). Cf. IBÁÑEZ-MENDOZA, *la Madre del Redentor*, Madrid 1984.

45. María aceptó ser Madre del Redentor no como un instrumento pasivo sino con toda la libertad y generosidad de una fe viva que acepta cooperar a la obra de ese Salvador que se le anuncia como Hijo: el Verbo por quién todo fue hecho que venía a recapitular en sí a todos los hombres a los que se unió en radical solidaridad, capacitándolos para aceptar libremente el don de la vida sobrenatural, fruto de su función salvadora que culmina en el Misterio Pascual. Sería un error interpretar aquella «unión, en cierto modo, con todo hombre» (GS, 22) —de todos— en virtud de la Encarnación, como una santificación pasiva por contagio, como ya advertíamos antes. No es ese tampoco el sentido de la conocida expresión de San Pío X (*«Ad diem illud»* Marin, n. 487): «María al llevar en su seno al Salvador, pudo decir que llevaba a cuantos tienen la vida por el Salvador». Cf. infra, B 2a.

46. Cf. GARCÍA GARCÉS, *«Asociación de María con Cristo»* p. 471.

b) *Dimensión personal de la maternidad espiritual de María*

«Me amó y se entregó por mí» (Gal. 2, 20). «La maternidad determina siempre una relación única e irrepetible entre dos personas: la de la madre con el hijo y la del hijo con la madre» (RM 44). La irrepetibilidad de esta relación de María con cada uno de sus hijos, se subraya por el hecho de que la nueva maternidad de la Madre del Señor, haya sido expresada en singular, refiriéndose a un hombre: «ahí tienes a tu hijo». Es conocido el comentario de Orígenes: «no dice: 'he ahí otro hijo'; es como si dijera ahí tienes a Jesús a quién tú has dado la vida. Cualquiera que se ha identificado con Cristo, no vive más para sí, sino que Cristo vive en él (crf. Gal 2, 20) y puesto que en él vive Cristo, de él dice Jesús a María: 'He ahí a tu hijo: a Cristo'» (Com Jn 19, 26), aludiendo a su condición de discípulo, es decir, de quién buscaba la identificación con Cristo⁴⁷.

«Unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como nueva Eva al eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor por todos los hijos de Adán... de tal suerte que la que era Madre corporal de nuestra Cabeza, y consiguientemente, ya por ese título, Madre nuestra, fuera, por un nuevo título de dolor y gloria, Madre espiri-

47. La Encíclica R M hace suya (nt. 130) la reciente exégesis de I. de la Poterie, o. c. p. 271. Cf. también *Reflexions methologiques sur l'interpretation de Jn 19, 27 b*, en Marianum, 42 (1980) 84-25) que propone traducir: «desde aquella hora el discípulo la acogió en su intimidad», como ya había hecho la exégesis española del Renacimiento (Toledo, Maldonado, La Palma, etc).

Esta afirmación de que María es dada particularmente a cada discípulo, da luz sobre el sentido de la respuesta a este don que exige en el v. 27 «desde aquella hora el discípulo la acogió entre sus cosas». San Juan, que señala las diversas cualidades que ha de reunir el verdadero discípulo, incluye esta de tener a María como cosa suya. Ha de tener su vida una dimensión mariana que le haga acoger («lambanein» no significa «mirar» sino «tomar» o «acoger») a María como madre. La palabra «acoger» implica así una entrega filial por la que introduce en el espacio de su vida interior a la Madre de Cristo como propia madre (cf RM. 45). Es empobrecedora la traducción oficial «la acogió en su casa».

«Te aconsejo que hagas, si no lo has hecho todavía, tu experiencia particular del amor materno de María. No basta saber que Ella es Madre... Es tu Madre y tu eres su hijo; te quiere como si fueras el hijo único en este mundo. Trátala en consecuencia: cuéntale todo lo que te pase, hónrala, quíerela. Nadie lo hará por tí, tan bien como tú, si tú lo haces» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n. 293).

tual de todos sus miembros»⁴⁸. Consumada la obra de la Redención en el Calvario, tiene lugar el nacimiento público de la Iglesia en Pentecostés por la efusión del Espíritu, a instancias de María, esposa del Paráclito, como fruto de la Cruz: esa Iglesia que había sido concebida en la Encarnación y nacida «quasi in occulto», recordando el origen bíblico de la primera mujer, del costado de Cristo abierto por una lanza.

La maternidad espiritual de María, constituida por su mediación materna participada de la de Cristo, «Unus Mediator» (1 Tim 2, 5), y a ella indisolublemente unida, se ejerce, pues, del «fiat» al Calvario, por su cooperación próxima e inmediata a la redención objetiva (mediación dinámica «ascendente»); pero su acto esencial es la comunicación de los frutos de la Redención (mediación dinámica «descendente»), por la cual continúa ejerciendo María desde el cielo su mediación materna de intercesión y dispensación a cada uno de los hombres de todas las gracias que ha contribuido a adquirir, (incluidos los dones jerárquicos y carismáticos que configuran a la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada como veremos enseguida).

- c) *El título «María Madre de la Iglesia», expresa la dimensión social de su maternidad espiritual, que alcanza a cada persona en y a través de la Iglesia, como un todo «orgánicamente estructurado», «institución» al servicio de la «comunidad» salvífica con Dios*

«La Madre del Redentor cuida de los hermanos de su Hijo, a cuya generación y educación coopera según la medida del don pro-

48. Pío XII, *Myst. Corp.* Marín 713). Fué en la Cruz cuando «emergió de la definitiva maduración del misterio pascual» (RM, 23) aquella radical maternidad espiritual respecto a la Iglesia que comenzó a constituirse cuando María consintió a dar vida a Cristo, en cuanto hombre, precisamente como cabeza de un organismo en plenitud de vida comunicativa de la que iba a vivir la futura Iglesia. Aunque formalmente constituida en el misterio pascual —en acto segundo— puede decirse que «la generación de Cristo es —en acto primero— el origen del pueblo de Dios, y el natalicio de la Cabeza, el natalicio del Cuerpo» (San León, Sermo de Nat. Dni., PL 54, 213). Son elementos constitutivos de ese «acto 1º», con la gracia de la humanidad de Cristo —que contiene de manera virtual toda la mediación sacerdotal y vida de la Iglesia, que es su «pleroma»—, los planes fundacionales —ideas, resoluciones, actuaciones presentes en la mente, voluntad y poder de Jesús— en virtud de los cuales se iría edificando la Iglesia nacida, en «acto 2º», del misterio Pascual. María, asociada a Cristo en todo el proceso salvífico, participó en todo él «con su fe obediente y su ardiente caridad» (LG 61) de corredentora, que es la razón formal de su maternidad, respecto al Cuerpo místico, Esposa de su Hijo primogénito.

pio de cada uno por la virtud del Espíritu de Cristo» (RM, 45). La alusión de Juan Pablo II a los dones peculiares de cada uno (vocaciones particulares o carismas) y a la gracia del Espíritu que cada cristiano recibe, ayuda a comprender que, si la maternidad de María es una relación personal e irrepetible, se inserta en esencial vinculación al entero Pueblo de Dios. María coopera maternalmente llevando a su esplendor el designio particular para cada uno de sus hijos, velando por la realización según Dios de su vocación y misión en el «nosotros» de la Iglesia, constituyéndola —en su fase peregrina— como una sociedad sacerdotal «orgánicamente estructurada» (LG 11) en virtud de los dones «jerárquicos y carismáticos» (LG 4a) que brotan de su maternal mediación⁴⁹.

Si la gracia respeta la naturaleza, se comprende que Dios haya querido llamar al hombre a la salvación no aisladamente sino —siendo constitutivamente social— constituyendo un Pueblo (GS 32 LG., 11) en la convocación —Ecclesia— orgánicamente estructurada (LG, 11) por los caracteres sacramentales y carismas (LG, 12; RM, 45c). El universal influjo materno de María alcanza, pues, a cada hombre —en la relación irrepetible a cada persona que caracteriza la maternidad (RM, 45 A)— pero no como un verso suelto, sino en constitutiva vinculación al único sacramento universal que es la Iglesia; en su incorporación —total o parcial—, o al menos ordenación, a la misma (LG, 14-16). María es, pues, en cuanto prerredimida, inmanente a la Iglesia como cuerpo místico de la única Cabeza que es Cristo mediador. Pero es un miembro singular y eminente en cuanto asociada a

49. Cf. Pedro RODRÍGUEZ, *El concepto de Estructura fundamental de la Iglesia*, en A. ZIEGENAUS (etc) *Veritati Catholicae*, en honor de L. Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, pp. 237-246. *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia*, en *Romana 4* (1987) pp 163-176. Muestra muy acertadamente el A. como en el caminar de la Iglesia, la conjunción de los caracteres sacramentales con determinados carismas, hace emerger las tres grandes posiciones personales de la estructura histórica de la Iglesia (ministros, laicos, vida consagrada). Sobre la que es propia de los laicos, P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, en *Scripta Theologica* 19 (1987) 280 ss. Una excelente exposición de conjunto de los estudios de P. Rodríguez sobre el tema puede verse en José R. VILLAR, «*Creo en la Iglesia Católica*» (Estudios sobre el CEC), en *Scripta Theologica*, 25 (1993) pp. 612-626. Sobre los religiosos, son muy dignas de tenerse en cuenta las observaciones críticas de A. Bandera a los «Lineamenta» del Sínodo de 1994. Cf. *Sínodo-94. Entre Código y Cristología*, ed. San Esteban, Salamanca 1994.

Cristo en la obra de la salvación como mediadora maternal e instrumento de donación del Espíritu a la Iglesia, principio no sólo de la vida sobrenatural, sino también de los diversos dones jerárquicos y carismáticos, al servicio de aquélla, que la constituyen como comunidad sacerdotal «organice structa» (LG 11).

He aquí las razones por las que durante el Concilio proclamó solemnemente Pablo VI que «María es Madre de la Iglesia, es decir, Madre del Pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores» (RM, 47) superando cierto ambiente promovido contra el título en parte por la oposición que la corriente eclesiotípica a la que antes nos referíamos.

Difícilmente podría haber nacido y prosperado en otros tiempos, porque es un título esencialmente ligado al concepto de Iglesia⁵⁰. Es un hecho que la teología no reflexionó sistemáticamente sobre el misterio global de la Iglesia tanto como en nuestro tiempo: el esclarecimiento o formulaciones sobre este misterio son la obra primordial realizada por el Concilio Vaticano II⁵¹. Una vez más se comprueba que todo genuino avance en la comprensión del misterio de la Iglesia va acompañado de un avance paralelo en la comprensión del misterio de María (RM, 47b).

Como obserba C. Pozo, en esta declaración, Pablo VI va más allá de lo que el Concilio había afirmado explícitamente. Ya es significativo que el Papa mismo considere su proclamación como añadir un remate (*fastigium*) a la Constitución misma. Por eso no puede ser una fórmula equivalente del título «Madre de los fieles»⁵².

50. «Lo que antes estaba contenido en el estilo de vida, —comentaba Pablo VI— ahora se expresa, en una doctrina clara; lo que hasta el presente estaba sujeto a reflexión, a discusión, y en parte, a controversia, ahora ha conseguido una serena formulación doctrinal. Puede decirse que antes el título se encontraba como fragmentado en múltiples partes integrantes; se hablaba de madre de los fieles en general y de cada una de las categorías o estados de fieles, como Madre de los que sufren necesidad etc. Cuando la reflexión teológica pasó de una concepción prevalentemente individual de la maternidad espiritual de María, a una concepción también comunitaria inspirada en la visión de la Iglesia misma como comunidad, brotó espontáneamente el título de Madre de la Iglesia.

51. Cf A. BANDERA, *oc p.* 53s.

52. C. POZO, *María en la obra de la Salvación*, cit, p. 328. La frase que se encuentra en el n. 53 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia: a María «la Iglesia católica, instruída por el Espíritu Santo, la venera como madre amantísima con

En la fórmula de la proclamación «los pastores» son considerados no en cuanto «fieles», sino en cuanto sujetos de unos poderes sagrados, a través de los cuales se estructura toda la Iglesia: se proclama de ese modo la Maternidad de María con respecto a toda la realidad que hay en la Iglesia, o con respecto a toda la realidad que es la Iglesia; como dirá el Papa, muy poco después en su discurso, al fundamentar teológicamente el título, el término de la acción espiritualmente maternal de María es el Cuerpo místico en cuanto tal, es decir, un término que es exhaustivo con respecto a la realidad eclesial, también como «medium salutis», en su dimensión institucional «organice structa» en virtud de sus dones jerárquicos y carismáticos». (LG 14, 4a)

El título de María, Madre de la Iglesia, evoca, pues, la dimensión social de su Maternidad espiritual; más aún, no es concebible la Maternidad espiritual de María con respecto a los individuos, sino en cuanto que existe con respecto a la Iglesia en cuanto tal. En otras palabras, la Maternidad espiritual de María se extiende y alcanza a los fieles concretos en cuanto que es Madre de la Iglesia toda⁵³.

2. *La maternidad sacramental de la Iglesia, derivada de la maternidad espiritual de María*

La Santísima Virgen Corredentora es como un instrumento inefable de gracia, en la que se refleja la condición de la humanidad

afecto de piedad filial», no parece que deba interpretarse en el sentido técnico de «Madre de la Iglesia»; es decir, como afirmación de trascendencia de María sobre la Iglesia —teniendo en cuenta el propósito de neutralidad del Concilio (Cf. LG. 54)— negada por el eclesiotipismo; sino como Madre de los fieles en general. La «Redemptoris Mater», sin embargo, justifica esa trascendencia de María sobre la Iglesia, si se considera ésta no como el Cristo Total, Cabeza y miembros —pues toda la plenitud de gracia de María deriva de la de Cristo— sino como la Persona mística que es la Esposa que adquiere en la Cruz: «Si ella es la primera en experimentar en sí misma, como 'Llena de gracia' y 'Concebida sin pecado', anticipadamente, los efectos sobrenaturales de la única mediación de Cristo, fue para disponerla a cooperar con El en la obra de la salvación y tal cooperación es precisamente la mediación materna de María» (RM 39c), subordinada, pero íntimamente asociada a la de Cristo en la redención adquisitiva y en su aplicación a los demás miembros de la Iglesia.

53. P. GALOT, *Mère de l'Eglise*, Nouvelle revue Theologique, 86 (1964), p. 180. ss.

de Cristo, instrumento unido del Verbo y fruto de su divina Maternidad. El Verbo, Hijo de Dios, se sirve de su humanidad como instrumento unido, sostenido y dominado por el Verbo en el ser y en la actividad; y subordinadamente del influjo maternal de la Virgen Madre, íntima e indisolublemente unida a esa sagrada humanidad como «socio Christi» en el ser y en el obrar; y finalmente de las acciones sacramentales de la Iglesia. «Todo latido de la acción redentora surge del Verbo y pasa a través de María a los sacramentos para llegar a las almas»⁵⁴.

La Iglesia misma es «instrumento universal de salvación»; «como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG, 1) que actúa en los sacramentos «raíz y culminación de toda la actividad salvífica de la Iglesia» (SC, 10), con una maternidad derivada de la materna mediación de María.

«La Iglesia se hace también madre mediante la palabra de Dios aceptada con fidelidad» (LG 64)⁵⁵. Igual que María creyó la primera, acogiendo la palabra de Dios que le fue revelada en la Anunciación, y permaneciendo fiel a ella en todas sus pruebas hasta la Cruz, así la Iglesia llega a ser Madre, cuando, acogiendo con fidelidad la palabra de Dios, por la predicación y el bautismo engendra para la

54. Cf. P. PARENTE, *oc.*, p. 135. S. Máximo puso en claro, en la controversia monotelita, que Cristo hombre está movido por el Verbo (theokinete) como principio hegemónico de su actividad. Es, en célebre expresión del Damasceno, «*órganon tes theitatos*»: instrumento de la divinidad (De fide ort. III, 14). La doctrina de St. Tomás sobre este punto está inspirada en los Padres.

55. Es célebre el pasaje de Isaac de Stella, al que remite el Concilio (LG 64). «Lo que se dice de la Iglesia virgen-Madre en sentido universal, se ha de aplicar a María en sentido singular y especial... Además, toda alma creyente puede ser considerada, bajo un determinado aspecto, como esposa del Verbo de Dios, madre de Cristo, hija y hermana suya, virgen y al mismo tiempo fecunda» (PL 194, 1863 A-B).

En este mismo sentido, escribe también S. Agustín: «los miembros de Cristo dan a luz en la mente, como María alumbró a Cristo en su seno, permaneciendo virgen. De este modo seréis madres de Cristo. Ese parentesco no os debe estrañar ni repugnar: fuisteis hijos, sed también madres. Al ser bautizados, nacisteis como miembros de Cristo, fuisteis hijos de la madre. Traed ahora al lavatorio del bautismo a los que podáis; y así como fuisteis hijos por vuestro nacimiento, podréis ser madres de Cristo conduciendo a los que van a renacer». (Sermo 72).

vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios» (RM, 43a).

Esta característica materna de la Iglesia ha sido expresada de modo particularmente vigoroso en un texto de S. Pablo que contiene un interesante indicio de la conciencia materna de la Iglesia primitiva, unida al servicio apostólico: «Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros (Gal 4, 19)». (cf. RM 43).

«La maternidad de la Iglesia» está unida esencialmente a su naturaleza sacramental... Si la Iglesia es «signo e instrumento de la unión íntima con Dios», lo es por su maternidad, porque, vivificada por el Espíritu, «engendra» hijos e hijas de la familia humana a una vida nueva en Cristo. Porque al igual que María está al servicio del misterio de la encarnación, así la Iglesia permanece al servicio del misterio de la adopción como hijos por medio de la gracia (RM, 43b)⁵⁶.

No parece afortunada la opinión de J. M. Scheeben cuando afirma que «la maternidad de la Iglesia corresponde a aquellas personas que llevan en sí la fecundidad y el poder pastoral, y mediante las cuales son engendrados, cuidados y guiados los hijos de la Iglesia... Los llamados Padres con vistas a su sexo, cosa exigida por Cristo para ejercer las funciones más elevadas de la Iglesia. Más si se considera su posición en la Iglesia ostentan manifiestamente el carác-

56. La noción tan repetida en los textos eclesiológicos del Concilio Vaticano II de «la Iglesia como un sacramento» es tradicional en la patrística, por su analogía con el Verbo encarnado: pues «así como la naturaleza humana asumida sirve al Verbo encarnado como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Eph. 4, 16)» (LG 8). Cristo instituyó al pueblo de Dios para ser «comunidad» de vida, de caridad y de verdad, y se sirve de él como instrumento de redención universal» (LG 9b). La Iglesia «institución» es «sacramento» —«medium salutis»—, porque es la prolongación de la Encarnación, principio de los sacramentos: que son tales, a título de acciones fundamentales de la autorrealización de la Iglesia como «fructus salutis»: la progresiva instauración del Reino de Dios hasta su «consumación» escatológica. La palabra «docente» y «autoritativa», como toda la actividad de la Iglesia, a ellos se ordena y de ellos —y su raíz fontal que es el Santo Sacrificio de la Misa— deriva su eficacia salvífica (cf. SC, 10) (cf. RM 44 cd).

ter de la maternidad»⁵⁷. Pero la maternidad de la Iglesia no se limita exclusivamente a la jerarquía. Es todo el conjunto de la Iglesia institución el que es sacramental y tiene un papel maternal que desempeñar. Sin embargo, el conjunto de la Iglesia sólo puede ejercer esa fecundidad a través del ministerio jerárquico y gracias a él. «La función del sacerdote será con respecto a la maternidad de la Iglesia entera, fecundar su seno materno» (A. Stolz): en cuanto fiel está —como cualquier otro— situado al lado de la Iglesia-esposa; pero en cuanto sacerdote es «sacramento viviente de Cristo» Esposo y Cabeza de la Iglesia que asegura —actuando en su nombre y con su autoridad, por el ministerio de la palabra y los sacramentos— el encuentro salvífico con los hombres en el seno fecundo de la Iglesia Esposa.

El sujeto del sacerdocio ministerial, como «alter ego sacramental» de Cristo buen Pastor Esposo y Cabeza, debe ser por ello varón. La razón formal de su ministerio es asegurar (*opus operatum*) la presencia de Cristo Esposo y Cabeza en el sacramento universal de salvación que es la Iglesia-Esposa para fecundar su seno, la cual está llamada a cooperar (*opus operantis*) con el Esposo ejerciendo el sacerdocio universal de todos los «christi fideles». También el sacerdote, en cuanto fiel, está del lado de la Esposa, y debe cooperar con su vida entregada, en unión con el Esposo, al que hace presente como su «alter ego» sacramental, «imitando lo que hace»: aporta así «lo que falta a la Pasión de Cristo» (Col 1, 14), y participa, con el don de la Esposa, de su «fecundidad materna». Por ese «don» será juzgado, pues él —y sólo él— da la medida de su santidad personal o comunión con Dios⁵⁸. Ejerce así su propio sacerdocio real —que

57. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, p. 586. La Crítica de A. STOLZ aparece en *Derkatosiche Gedanke*, 193 S, p. 123.

58. «Cuando ellos apacientan, es Cristo quien apacienta. Los amigos del Esposo no pretenden hacer oír su propia voz, sino que se complacen en que se oiga la voz del Esposo... puede decir (el Esposo) 'Yo mismo apaciento'. (Cf. Ez 37, 21)... Por eso, quiso que Pedro a quien encomendó sus propias ovejas fuera una sola cosa con él; así pudo entregarle el cuidado de su propio rebaño, siendo Cristo la cabeza y Pedro como el símbolo de la Iglesia que es su cuerpo; de esta manera, fueron dos en una sola carne, a semejanza de lo que son el esposo y la esposa» (S. Agustín, Sermo 46, 30. CCL 41, 556).

«El sacerdote, en cuanto actúa in persona Christi capitis, está del lado del Esposo Cabeza de la Iglesia y al frente de la Iglesia» (JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, 15), es decir, en su capitalidad, de la cual participa. De ahí que especialmente en

en cuanto fiel, tiene en común con todos los miembros del pueblo de Dios— mediante el ofrecimiento de su propia existencia como hostia espiritual, que su propio ministerio une, —haciéndolo grato a Dios y partícipe de su eficacia salvífica— al sacrificio pascual que renueva sacramentalmente como «Alter ego» de Cristo Cabeza. Con todo, por estar configurado con Cristo Cabeza y Esposo, y «llamado a imitar lo que hace», su espiritualidad debe tener una modalidad «esponsal», en cuanto desposado con la Iglesia. De ahí la suma conveniencia de un «celibato» que no hace de él precisamente un solitario⁵⁹. S. Pablo «sentía» el amor celoso de Jesucristo» (Fil 1, 8). Cristo, que vivía en él —precisamente como Esposo y Cabeza de la Iglesia, al que estaba configurado por su ministerio apostólico— le hacía experimentar ese «amor celoso» con celo de Dios, «porque os he desposado a un sólo esposo, para presentaros a Cristo como a casta virgen» (2 Cor 11, 2).

la Eucaristía, se exprese de modo sacramental el acto redentor de Cristo Esposo en relación con la Iglesia Esposa... lo cual «se hace transparente y unívoco» en el hecho que se realice en el ministerio» realizado por el hombre. Esta es una explicación que confirma la enseñanza de la declaración *Inter insigniores*, publicada por disposición de Pablo VI» (Cf. MD 26). Sólo así el sujeto que lo ejerce, es signo adecuado de Cristo, que se encarnó en la realidad corpórea de una naturaleza humana masculina —varonil— para ser el Esposo que dé su vida por la Esposa y que permanece siempre fiel a su alianza».

Nada tiene que ver esta exclusión de la mujer con la dignidad o valor humano, que para Dios se cifra en la santidad personal. Según la audaz metáfora agustiniana, los diversos ministerios —jerárquicos o carismáticos— son como vendas para sanar, o como andamiajes provisionales necesarios para la edificación —hechos con materiales «de derribo» de la humanidad caída— del templo del Espíritu Santo, la nueva Jerusalén escatológica, tabernáculo de Dios entre los hombres, donde no habrá otro orden y jerarquía que la del «ordo charitatis», cuyo paradigma trascendente y principio causal efectivo es María, «Mater pulchrae dilectionis».

59. La motivación principal del celibato sacerdotal, según la *Pastores dabo vobis* (n. 29) es la configuración del sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo que se desposa con la Iglesia como única Esposa (Ef 23-32). Como imagen viva suya, el sacerdote está llamado a revivir ese amor sponsal que testifique el de Cristo por su Esposa, con una caridad pastoral que le hace capaz de amar a la gente con un corazón nuevo, grande y puro, con auténtico despegue de sí, con plena dedicación, continua y fiel, y al mismo tiempo con una forma especial de ceño (Cf. 2 Cor 11, 2), con una ternura que se reviste además con los acentos del amor materno, capaz de hacerse cargo de los «dolores de parto» para que Cristo sea formado en los fieles (Cf. Gal 4, 19)». (Cf. Card. Alfons STICKLER, *El celibato eclesiástico, su historia y sus fundamentos teológicos*, en *Scripta Theologica*, vol XXVI, Fasc. 1, 1994 pp 13-77).

He aquí porqué toda la estructura jerárquica —orgánica, si incluimos los carismas y ministerios de las multiformes vocaciones particulares— de la Iglesia-institución, fundada en el «munus petrinum», está totalmente ordenada a la santidad por la que la Iglesia Esposa, tipificada por María, ejemplar trascendente de santidad, responde al don del Esposo, en el Espíritu, haciéndose un sólo Cuerpo con El. Todo don jerárquico y carismático (LG 64) pertenece a la «figura de este mundo que pasa» (LG 48 c) y está ordenado a servir de medio de santidad, por la que el Cuerpo de Cristo crece en su comunión con Dios hasta la unión consumada con el Esposo en la Jerusalén escatológica.

Por eso, la dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina (CEC, 773), aunque esté estrechamente unida a ella y le sea contemporánea. Y ello no sólo porque María, «la Inmaculada», precede en el camino de la fe —de la fiel respuesta al don de Dios— a cualquier otro miembro de la Iglesia, incluyendo a Pedro y los Apóstoles (que siendo pecadores, forman parte de la Iglesia «sancta ex peccatoribus»), sino también porque el «triple munus» del ministerio jerárquico no tiene otro cometido que «formar a la Iglesia en ese ideal de santidad en que ya está formado y configurado en María». Ella no pretende los poderes apostólicos, pero es Reina de los Apóstoles porque los poderes jerárquicos derivan de su materna mediación⁶⁰.

3. *La personalidad mística, pero propia, de la Iglesia, se funda en la mediación materna de María*

C. Pozo ve en el concepto de mediación materna —tal y como fué expuesto antes en profundidad, en la perspectiva de su funda-

60. Cf. Urs. VON BALTHASAR, *New Klosterlunten*, p. 181 de la tradit. (cit. por JUAN PABLO II en la «Mulieris dignitatem». nt. 55). El nuevo CEC (n. 773) se hace eco del tema resumiendo MD 27.

La mediación de María incluye la más alta participación del sacerdocio de Cristo, superior (no sólo de grado, sino en esencia, por ser de orden hipostático), al común y al ministerial. Según el magisterio, en efecto, María es cooferente del sacrificio de Cristo y de su propia compasión; todo lo cual se hace presente en la Misa, que hace sacramentalmente presente el sacrificio del Calvario, que incluye la cooperación corredentora de la nueva Eva asociada al nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural que vivifica la Iglesia, nacida del Costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer cuya imagen refleja.

mento cristológico— la aportación más relevante a la Mariología de la Encíclica «Redemptoris Mater», a cuyo esclarecimiento dedica toda la III parte. Es la nota materna, la que distingue la mediación de María de la otras formas de mediación en la Iglesia; pero no la «universalidad», que sería común a todas ellas, teniendo en cuenta que todas participan de la universalidad de la mediación única de Cristo. Así lo insinúa el tema de la Liturgia Celeste, que es central en el Apocalipsis (5, 6)⁶¹.

F. Ocariz profundiza en esta misma dirección. «La mediación de María, por materna, —escribe— funda una peculiar intimidad de unión consumada con Cristo Cabeza —‘Unus Mediator’—, que es la raíz de la distinción con las otras mediaciones», a las que trasciende «sine mensura». Y es justamente la noción de participación-«koinonía» la que permite afirmar la participación de María en la mediación capital, «sin que ello suponga una duplicidad de fuentes o cabezas». Esa participación de María en la capitalidad de Cristo brota —como veíamos— de su divina maternidad. Por ella, su unión con Cristo —«cor unum et anima una» (Act. 24, 32), en el ser y en el obrar— llegó en la Asunción a una consumación gloriosa de la máxima intimidad e intensidad compatible con la distinción personal. Es una plenitud de «comunidad — participación» escatológica en la capitalidad de Cristo, exclusiva de la «llena de gracia», en la cual radica de la distinción entre la mediación materna y la mediación de los Santos en la gloria y de los justos en la Iglesia terrestre. El A. juzga, con razón, demasiadas débiles y metafóricas expresiones, tales como «cuello» o «acueducto» para referirse a la distribución de gracias de María mediadora, pues forma con Cristo un sólo instrumento «dual» de la donación del Espíritu Santo a la Iglesia.

Aunque la santificación es acción divina «ad extra», y por ello común a las tres Personas, tiene como «término» la introducción de la criatura en la vida trinitaria, pues la gracia es inseparable de las

61. Cf. C. POZO, «La mediación materna» en *Seminarium* 4, 1987, p. 560-575. El movimiento teológico suscitado por el Card. Mercier a favor del dogma de la mediación se cerró, sin haber logrado una maduración doctrinal capaz de la clarificación que se requería para otorgar el dogma. La doctrina de la RM abre en este sentido amplias perspectivas.

misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo. «No parece infundado atribuir un significado más profundo al de una simple «apropiación» a expresiones tradicionales como la de S. Andrés de Creta, según el cual María es la «Madre de la cual proviene sobre todos el Espíritu». Ocáriz hace suya la conocida tesis de J. M. Scheeben que sostiene que la misión de una Persona divina consiste en el hecho de que la criatura participa de ella, por una unión y semejanza participada «propia» —no sólo apropiada— a cada Persona: así la unión al Espíritu Santo plasma la semejanza al Hijo, en el cual y por el cual somos hijos del Padre, en María y con María y a través de María⁶², haciéndonos partícipes de la plenitud de Mediación y de Gracia capitales, en, con, y a través de la mediación y gracia maternas de María⁶³.

En la mediación materna de María, así entendida, veo yo el fundamento inmediato de esa misteriosa personalidad de la Iglesia Esposa y Cuerpo de Cristo justamente calificada por J. Maritain de propia, no meramente metafórica, como ocurre con las personas colectivas o personas morales de los juristas. En este caso único, como exponíamos más arriba, nos encontramos ante una misteriosa subsis-

62. F. OCÁRIZ, *la mediazione materna de María nella RM*, Romana 1987 p. 311s. *María y la Trinidad*, Scripta theológica, 20 (1988), pp 771-798. «María está como envuelta por toda la realidad de la comunión de los Santos, su misma unión con su Hijo en la gloria está dirigida toda ella hacia la plenitud definitiva del Reino, cuando Dios sea todo en todas las cosas» (RM 41c). Es decir, que la unión de María con Cristo consumada en la gloria, es la raíz más profunda de la presencia de ejemplaridad y de influjo maternal de María en la Iglesia, como instrumento de donación del Espíritu Santo, que nos hace partícipes de la Filiación de Cristo; y del carácter derivado de la maternidad de la Iglesia respecto a la mediación materna de María.

63. «Aquella bendición (Ef. 1, 3) de la que Dios Padre nos ha colmado en los cielos en Cristo», es una bendición espiritual que se refiere a todos los hombres... Sin embargo, se refiere a María de modo especial y excepcional. La «llena de Gracia» según el saludo del Ángel, fue saludada por Isabel como bendita entre las mujeres... La razón de este doble saludo es que en el alma de esta «hija de Sión» se ha manifestado, en cierto sentido, toda la «gloria de la Gracia» con la que el Padre nos agració en el amado». El mensajero la llama «Kejaritomene»... no con el nombre que le es propio en el registro civil «Miriam», sino con ese nuevo nombre: llena de gracia... la plenitud de gracia de la que se beneficia María por haber sido elegida y destinada a ser Madre de Cristo» (RM 9). De esa plenitud relativa derivada de la absoluta plenitud de Cristo Cabeza —en indisoluble unión— todos nosotros recibimos (Cf. Jn 1, 16).

tencia personal autónoma de un todo uno y universal, de orden sobrenatural, que trasciende —y asume— la subsistencia natural que recibe de los innumerables sujetos que abarca a lo largo del tiempo y del espacio y luego en la eternidad.

La Iglesia Esposa subsiste como una Persona mística distinta de la Persona de su Esposo y Cabeza, si bien íntimamente unida a El, pues todo lo recibe de su plenitud desbordante de mediación y de gracia. La Esposa de Cristo es, en efecto, una mística persona en sentido analógico, pero propio, que —siempre en libre respuesta y cooperación a la iniciativa de su Esposo— da culto a Dios, propone infaliblemente verdades reveladas por su Esposo, santifica por los sacramentos, habla, enseña... en virtud de los poderes de El recibidos de mediación sacerdotal, profética y regal, que la configuran como sociedad sacerdotal orgánicamente estructurada por dones jerárquicos y carismáticos, que capacitan a sus miembros para cooperar con el Esposo en la transmisión de vida, en orden a la génesis y formación del nuevo Pueblo de Dios, contribuyendo así a la dilatación del Reino de Dios, cada uno según su propia vocación particular⁶⁴.

El fundamento de esta unión orgánica con Cristo, en cuya virtud la Iglesia participa en la plenitud de mediación y de vida de su Esposo y Cabeza, es precisamente esa relación propia, no meramente apropiada, a la que antes nos referíamos, de la Esposa de Cristo

64. Juan Pablo II hace referencia a este doble aspecto de la participación en la Capitalidad de Cristo, de mediación y de vida de gracia, en este texto de «*Mulieris dignitatem*» (n. 27): «La unión orgánica de la Iglesia como Pueblo de Dios con Cristo expresa el 'gran misterio' de la Carta a los Efesios: la Esposa unida a su Esposo. Unida, porque vive su vida; unida porque participa de su triple misión —'tria munera Christi'— (es decir, de su Mediación)...» «En el ámbito del 'gran misterio' de la Iglesia, todos están llamados a responder —como una esposa— con el don de sí, al don inefable del amor de Cristo Redentor, único Esposo de la Iglesia. Así se expresa el sacerdocio real, que es universal, que concierne, obviamente, también a los que reciben el sacerdocio ministerial».

El ministerio ordenado tiene la función de asegurar de modo infalible («opus operatum») la presencia del don salvífico de Cristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia, «para hacer que el entero pueblo sacerdotal de Dios pueda ofrecer su culto y oblación espiritual» como don de la Esposa (Mons. A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid, 1970, 115). De ahí su ineludible necesidad (su «prioridad funcional» en terminología de Pedro Rodríguez, que está al servicio de la «prioridad sustancial» del sacerdocio común, en cuya actuación se obtiene la comunión salvífica con Dios: la santidad a la que todos están llamados. Cf. nota 49).

con el Espíritu Santo que fue enviado —como fruto de la Cruz— una vez consumada la misión redentora del Hijo para purificarla y vivificarla (a modo de «Alma increada»), haciéndola partícipe de la plenitud de mediación y vida de su Esposo y Cabeza, en y a través de María, Mediadora maternal en el único Mediador. En su seno materno el Espíritu Santo modela a cada uno de los redimidos —con el concurso de su libertad— la semejanza a Cristo que le es propia en una relación materno filial, personal e irrepetible; pero «modela» —como afirma agudamente el texto que antes citábamos, verdaderamente capital para entender la dimensión eclesiológica de mediación materna de María («Redemptoris mater» n. 45)— «según la medida del don propio de cada uno, por la virtud del Espíritu de Cristo». Es decir, como entonces decíamos, según la peculiar vocación personal y la consiguiente posición eclesial en la que aquella le sitúa, complementaria de la de las demás —en virtud de los dones que postula la propia participación en la misión salvífica de la Iglesia (pues hay en ella «diversidad de ministerios y unidad de misión» (AA 3)); y por consiguiente en su esencial vinculación al entero Pueblo de Dios, que es así constituido en comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada por dones jerárquicos y carismáticos. La Maternidad de María alcanza, pues, a la Iglesia entera incluida su dimensión institucional.

Por eso en la proclamación de María Madre de la Iglesia, afirmaba Pablo VI de manera reduplicativa, que es Madre de los Pastores «en cuanto Pastores»; en clarísima alusión —como ya señalábamos antes— a los dones jerárquicos que la configuran como sacramento de salvación, «que pertenecen a la figura de este mundo que pasa» (LG 48c). La maternidad sacramental de la Iglesia, es, por esa razón, derivada de la mediación materna de María, la cual ejerce su maternidad en y a través de ella en una inseparable simbiosis dinámica.

En esta permanente relación maternofilial con María —al influjo ejemplar e instrumental de su mediación materna— se realiza esa misteriosa «comunidad-participación» en la plenitud de Cristo por obra del Espíritu; y es, por ello, el fundamento inmediato de aquella misteriosa personalidad de la Iglesia por la que es constituida como un todo universal subsistente y autónomo, que refleja los ras-

gos de Cristo su Esposo y Cabeza en su más perfecta réplica de santidad —Maria «Speculum iustitiae»— según los rasgos propios del misterio de la Mujer. Ella es «socia et adiutrix» del varón, en reciprocidad ontológica y operativa, según la común dignidad y diversidad complementaria de ambos en el designio creador de Dios; pues creó al hombre a imagen de su misterio de Comunión trinitaria como varón y mujer⁶⁵.

María es, como nueva Eva, y en tanto que asociada con vínculo indisoluble al nuevo Adán, el objeto de todas las complacencias de la Trinidad, pues es, en comunión con El, su imagen perfecta, con vistas a la cual creó y restauró el mundo —desfigurada la imagen de Dios en la pareja originaria tras la caída— en el «octavo día» de la nueva creación en Jesucristo. Y por eso a través de Ella y en Ella se complacía también en la Iglesia, porque ve en ella reflejada la imagen de la Mujer por excelencia; de la que es Hija predilecta, Madre, y Esposa de Dios, con los rasgos que le son propios de Esposa sin mancha ni arruga del Hijo de su amor, de santidad inmaculada y de virginal maternidad, por la cual engendra hijos que viven de la plenitud de vida de su Unigénito, aportando «lo que falta a la Pasión de Cristo» en su tarea corredentora, como don de la Esposa.

He aquí porqué la imagen bíblica más expresiva de la Iglesia, que de alguna manera compendia todas las otras, es la de la Mujer

65. «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen 1, 26). Antes de crear al hombre, parece como si el Creador entrara en sí mismo para buscar el modelo y la inspiración en el misterio de su Ser, que ya aquí se manifiesta de alguna manera como el «Nosotros» divino. De este misterio surge, por medio de la creación, el ser humano: «Creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; varón y mujer los creó» (Gen 1, 27). La paternidad y maternidad humanas, aún siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una «semejanza» con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (*communio personarum*). El «Nosotros» divino constituye el modelo eterno del «nosotros» humano; ante todo, de aquél «nosotros» que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina. De esta dualidad originaria derivan la «masculinidad» y la «femineidad» de cada individuo, y de ella cada comunidad asume su propia riqueza característica en el complemento recíproco de las personas. El hombre y la mujer aportan su propia contribución, gracias a la cual se encuentran, en la raíz misma de la convivencia humana, el carácter de comunión y complementariedad. (JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 6).

Esposa virginal y Madre, que refleja en su «rostro» la imagen de María, su arquetipo trascendente. Por serlo, constituye en un sólo Cuerpo al Pueblo de Dios formado por la estirpe espiritual de la Mujer (Gen 3, 15): el Pueblo de Dios que vive, como templo del Espíritu, de la plenitud de gracia y de verdad de su Hijo primogénito, de la cual nos hace partícipes en el misterio de su materna mediación. Tal es el «rostro mariano» de la Iglesia, que refleja su más íntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la dimensión jerárquica-petrina, que «pertenece a la figura de este mundo que pasa» (LG 48 c).

La Iglesia es, pues, en su esencia, el misterio de la Esposa. Los poderes apostólicos sitúan, ciertamente, a algunos de sus miembros, del lado del Esposo. Pero su función, aunque necesaria, es provisional, está al servicio del buen ejercicio de su misión de Esposa, haciéndolo posible⁶⁶.

También en este caso absolutamente único, de un todo universal que subsiste con verdadera personalidad sobrenatural trascendente a la de sus miembros, se cumple la «ley» constituyente de la persona que no es otra que la relación de origen. Ella es la razón formal que la constituye, como ocurre en todos los analogados de esta noción; comenzando por su «analogatum princeps» originario, ejemplar y trascendente, que es la Comunión de Vida tripersonal constituida por la Relaciones subsistentes intradivinas. La razón formal de la personalidad sobrenatural de la Iglesia Esposa no es otra

66. Como afirma Juan Pablo II (MD 23): «En la Iglesia cada ser humano —hombre y mujer (simple fiel o ministro, añadido yo)— es la Esposa, en cuanto recibe el amor de Cristo Redentor como un don y también en cuanto intenta corresponder con el don de la propia persona». El don de Esposo equivale —como decíamos antes— al *opus operatum* que aseguran la Misa y los sacramentos a través del ministerio sacerdotal —y la infabilidad del Magisterio en determinadas condiciones— como oferta de salvación (de verdad y de vida). Pero ese don exige como condición de fecundidad salvífica la correspondencia de la Esposa con el suyo propio, aportando «lo que falta a la Pasión redentora de su Esposo». (Cf. Col 1, 14). Tal es el don de la Esposa, que la teología sacramentaria ha expresado con el tecnicismo «*opus operantis*», que el Cc. de Trento expresa en términos negativos («*non ponentibus obicem*») en relación con los sacramentos; cuyo paradigma supremo y trascendente es la cooperación de María en el misterio de la Alianza salvífica en la restauración de la vida sobrenatural, desde el «*fiat*» de Nazaret al Calvario, como antes exponíamos.

que aquella relación propia, no meramente apropiada, al Espíritu Santo, «Señor y dador de vida», que nos transforma haciéndonos partícipes de la plenitud de Cristo, en y a través de María, en el misterio de su maternal mediación.

El Espíritu Santo en María y a través de María —en esa relación ejemplar y dinámica al influjo de su mediación materna— plasma en cada uno de nosotros, en el seno materno de la Iglesia, la semejanza del Verbo encarnado, comunicándonos la filiación al Padre participada de la del Unigénito del Padre y Primogénito de la Mujer —la vida de la gracia— y haciéndonos también partícipes de su mediación, según la imagen de la Mujer, en su misterio de materna mediación, para cooperar también con el don de la Esposa en la obra de la salvación de nuestros hermanos y de la consiguiente renovación del mundo, expectante también, en los dolores de parto, de la plena manifestación de los hijos de Dios que le librará de la servidumbre de la corrupción, para participar, en un universo renovado, en la libertad y gloria de los hijos de Dios (Cf. Rom 8, 20-21).

En su Virtud, la colectividad de la Estirpe espiritual de la Mujer —el Pueblo de Dios— refleja, en un todo uno y armónico, ontológicamente autónomo —radiante de belleza— el misterio de la nueva Eva, cuya imagen trascendente de santidad inmaculada —filiación divina por la gracia— y de fecunda virginidad —mediación sacramental y carismática— va progresivamente recibiendo como Esposa de Cristo, que coopera con el Esposo en la restauración sobrenatural de la humanidad caída, con vistas al Reino consumado de sus bodas escatológicas con el Cordero.

La persona de la Iglesia subsiste, pues, como un todo ontológicamente autónomo, en un cuerpo visible orgánicamente estructurado por «dones jerárquicos y carismáticos», animado por la caridad a la que aquellos se ordenan. Con el Cardenal Journet podemos llamar «alma creada» de la Iglesia, la unidad orgánica de todas las gracias de la Redención —dispositiva o formalmente santificadores— que derrama en la humanidad el Espíritu Santo —su «Alma increada»— como fruto de la Cruz —de la Pascua del Señor— con vistas a la comunión salvífica con Dios que obra la Caridad. Es el «fructus

salutis», respecto al cual todos los otros dones salvíficos son medios («charitas numquam excidit» (1 Cor 13, 8)⁶⁷.

Ahora bien: a diferencia de nuestra alma, el «alma» creada de la Iglesia no es prisionera del «cuerpo» institucional que ella informa. Aunque inseparable de la institución de la comunidad sacerdotal «orgánicamente estructurada» en el triple vínculo sacramental, magisterial, y de régimen— que es el cuerpo que informa, se haya también en una multitud de hijos dispersos, como un semillero de estrellas en el mundo entero y de todas las épocas que no pertenecen visiblemente a ese cuerpo sino a otras familias espirituales o quizás a ninguna de ellas⁶⁸. Sólo Dios sabe a quién abarca en cada momento de la Historia este «ordo charitatis», pues sólo El conoce el secreto de los corazones. Aunque a todos ellos llega su influjo salvífico, sólo puede fructificar en la caridad que salva, en aquellos que no ponen obstáculos a la acción santificadora del Espíritu Santo.

Sin embargo, la Iglesia subsiste como persona, en su estadio histórico y peregrino, sólo en la comunidad de aquellos hombres unidos a su cuerpo institucional por el triple vínculo simbólico-

67. La unidad orgánica de todo ese conjunto multiforme de gracias recibidas individualmente tiene su fundamento en su único origen —la plenitud desbordante de Mediación y de gracia de Cristo Cabeza— de la cual todos recibimos, por obra del Espíritu, —en y por María—, gracia tras gracia (cf. Jn 1, 16), desde Adán arrepentido hasta el último de los nacidos de mujer. Antes de Cristo, por anticipación; después de Cristo venido, por derivación, bien por contacto con el «ministerium Verbi et sacramentorum» de su cuerpo institucional, bien a distancia (según la terminología tan conocida del Card. Journet cf. nt, 74). Esta dinámica unidad de orden, así fundada, se manifiesta, como un todo autónomo, en la interconexión del dinamismo de la caridad, a la que se ordenan todas las demás gracias (incluidos «los dones jerárquicos y carismáticos orgánicamente estructurados») con vistas al logro de su fin último —al cual disponen—, que no es otro que la comunión salvífica con Dios que la caridad opera. (Cf. 1 Cor 13)

68. J. Maritain observa justamente, que se da un número creciente de hombres tan absorbidos por la barahunda de lo temporal que no tienen la menor preocupación por una familia espiritual cualquiera, o que no han encontrado entre ellas ninguna significativa en su búsqueda del sentido de su vida, pero que desean en el supraconsciente de su espíritu conocer la Verdad —en el Fundamento, Causa del ser, en última instancia— y lograr un estado de realización feliz de su ser por todos los medios que sean precisos, por desconocidos que sean. Ese deseo —en acto en el supraconsciente del espíritu— hace de todo hombre de buena voluntad que no rechaza la gracia —que a todos sin excepción alcanza, de la plenitud de la gracia capital del Cristo muerto y resucitado por la salvación de todos y cada uno— un sujeto capaz de la gracia de justificación que procede de Cristo.

doctrinal, litúrgico-sacramental y de régimen jerárquico, fundado en el ministerio petrino; pues la personalidad —lo más perfecto de la naturaleza— supone una naturaleza íntegra, que incluye, con el alma, el cuerpo con todos sus elementos esenciales, capaz de subsistir como un todo. La Ortodoxia los tiene casi todos, pero le falta un elemento vital, esencial, que es la cabeza; J. Maritain lo expresa muy gráficamente: «está como decapitada»⁶⁹.

69. La Eclesiología ortodoxa es esencialmente eucarística. Muy justamente funda el misterio de comunión que es la Iglesia en el misterio eucarístico, pero debería sacar de ahí todas las consecuencias que conducen a descubrir la suma congruencia del primado de jurisdicción de la sede de Pedro, que atestiguan las fuentes teológicas estudiadas en profundidad y sin prejuicios (como se viene haciendo últimamente por impulso Juan Pablo II). Es cierto que la Iglesia está realmente presente ahí donde se celebre la Eucaristía. Pero observa el Card. Ratzinger que «del mismo modo que la fe proviene de la escucha y no de reflexiones personales, la gracia salvífica proviene del costado abierto del Señor», en su presencialización sacramental en el misterio eucarístico, y debe recibirse como don, le debe salir al encuentro. «No es un autoservicio. Llamamos sacramento a la estructura de ese recibir y encontrar» el don del Esposo que me sale al encuentro por el ministerio ordenado, capacitado —como alter ego sacramental de Cristo Cabeza, Esposo y Buen Pastor de la Iglesia— para hacerlo salvíficamente presente solicitando el don de la Esposa que coopera así en la obra de salvación. Por eso el Concilio Vaticano II puntualiza que la Iglesia está presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles que celebran la Eucaristía, «unidos a sus pastores», que por ello «reciben el nombre de Iglesias» (LG 26). Una ecclesiología eucarística descubre, en virtud de esa presencia sacramental del cuerpo entregado del Señor la presencia de su cuerpo místico todo entero, o Iglesia universal, que «*inest et operatur*» (CD 11a) en las Iglesias particulares en las que se celebra la Eucaristía por el ministerio ordenado, «*in quibus et ex quibus*» vive la Iglesia universal, a cuya imagen —reflejando su multiforme diversidad de carismas— debe realizarse cada Iglesia particular (LG 23). La ecclesialidad no le hace al hombre. Sólo la recibe de ahí donde se encuentra, de la comunidad sacramental del Cuerpo de Cristo que atraviesa la historia. Sólo en la unidad existe el uno, es decir, en la comunión con los otros que también son cuerpo del Señor. De ahí la necesidad de la comunión jerárquica con las otras comunidades (iglesias particulares) que celebran la Eucaristía, para que sea ésta legítima, pues todas deben hacerse de nuevo su Cuerpo participando en el Pan de vida (Cf. 1Cor 10, 17). Por eso la comunión jerárquica es la que hace legítima la comunidad que celebra la Eucaristía; no es un añadido exterior a la Eclesiología eucarística, sino su condición interna. No es otra la razón formal del «*munus petrinum*»; asegurar esa unidad de fe y de comunión garantizando así la legitimidad del culto eucarístico, fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia (SC10). «La intercomunión entre cristianos divididos no es la respuesta a la llamada de Cristo para la perfecta unidad. Hemos de trabajar para remover las divisiones y restaurar así aquella plena unidad en la fe que es la condición para participar en la Eucaristía» (Aloc. 4-X-1979 a los obispos en U. S. A.). El primado de jurisdicción de Pedro asegura la unidad en la fe y en la comunión jerárquica de la Comunidad Sacerdotal orgánicamente estructurada con vistas a recibir la salvación como el don de Dios; la entrega redentora del

4. *La Esposa de Cristo «subsiste» como persona, en su sentido propio, en la Iglesia fundada en la roca de Pedro, a título de Sacramento universal y arca de salvación, que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad*

A mi modo de ver, esa subsistencia sobrenatural de la Esposa de Cristo, que se realiza en sentido propio sólo en la Iglesia católica, fundada sobre Pedro, es claramente aludida en la Constitución «*Lumen Gentium*» en un conocido texto, cuya novedosa formulación —no de doctrina— con respecto al Magisterio precedente —que culmina en la «*Mystici Corporis*» de Pío XII— ha sido tan comentada como, con frecuencia, mal interpretada. Pío XII identificaba, como es sabido, sin más matices, el Cuerpo místico de Cristo con la Iglesia Católica. Sin embargo el C. Vaticano II puntualiza el alcance de esa identidad: «*Haec Ecclesia in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, 'subsistit in' Ecclesia Catholica... licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt*» (LG, 8b). Es cosa sabida que el paso del «est» de la primera redacción al «subsistit in» se hizo para reconocer mejor los «elementa Ecclesiae» que se encuentran fuera del recinto visible de aquélla. Pero de ningún modo insinúa —como sostiene el falso ecumenismo (y acusa cierto integrismo no menos falso)— que la unidad o subsistencia de la persona de la Iglesia esté repartida entre las diversas comunidades cristianas⁷⁰.

La intención de este texto y de otros paralelos no es otra que subrayar que la Esposa de Cristo sólo subsiste —en sentido propio— como «persona» en la Iglesia católica fundada en la firme roca de Pe-

Señor actualizada sacramentalmente en el misterio eucarístico. Cf. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, cit. p. 12 ss. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, ibid. *Iglesias particulares y prelaturas personales*, Madrid 1984.

La reciente carta «*Communio in notis*» de 28-V-1992 puntualiza que debemos ver en el ministerio del Sucesor de Pedro no como un servicio «global» que alcanza a la Iglesia particular desde fuera, sino como perteneciente a la esencia de cada Iglesia particular «desde dentro», como expresión necesaria de la mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesia particular (cf. nn. 13, 14 y 19).

70. Cf. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Madrid 1979, pp. 386 ss.

dro, en la integridad de sus elementos constitutivos, según la voluntad —«*ius divinum*»— de su divino Fundador. Pero subsiste en ella a título de sacramento universal y arca de salvación, que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, en virtud de «los elementos de Iglesia», que se encuentran más allá de sus límites institucionales, ya sean «medios de salvación» —Palabra y Sacramentos presentes en tantas confesiones cristianas (y participan por ello, de su plena eclesialidad, más o menos según los casos), que de ella derivan y a ella conducen— ya, en cualquier caso, la salvación misma: la gracia como «*fructus salutis*», que alcanza a todos los hombres de buena voluntad, aunque no hayan sido evangelizados⁷¹.

Ahí donde se encuentra un hombre de buena voluntad, abierto a la verdad y al bien, y receptivo —como consecuencia— a las divinas activaciones de la gracia, sea cual fuere la familia religiosa a

71. Refiriéndose a religiones o a grupos no cristianos J. Maritain califica los elementos de verdad que pueden facilitar una cierta apertura a la irradiación salvífica sobrenatural de Cristo, en y a través de la Iglesia, en una gradación —de más o menos— inspirada en los textos del C. Vat. II., sobre la salvación de los no cristianos, con una terminología sugerente: —*elementos de Iglesia en sentido impropio* (monoteístas de ascendencia abrahámica, Israel en la medida en que su interpretación de la ley y los profetas no cierre los caminos a su plenitud en Cristo— y el Islam), —*pre-elementos*: (aludiendo a la mística natural del Brahmanismo), —*sombras*: (en el Budismo), —*vestigios*: (en determinadas formulaciones de algunos humanismos), y —*harapos de Iglesia* (presentes en fenómenos sociológicos de vaga religiosidad, que buscan el sentido de la vida en el rechazo de una sociedad materialista, tales como el pintoresco mundo de los «hippies» de aquellos años 60). Una sugerente y profunda reflexión sobre la relación de las religiones paganas con el cristianismo, puede verse en X. ZUBIRI, *Sobre el problema filosófico de la Historia de las religiones*, Madrid 1993, p. 354, que profundiza con mayor rigor teológico y metafísico la intuiciones de K. RAHNER (cf. *El cristianismo y las religiones no cristianas*. Escritos de Teología, IV, 136ss) que expone de modo ambiguo y poco convincente. Cf. también Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit. cap. I. «No debemos olvidar el magisterio de Pablo VI sobre este tema: 'Ni el respeto y la estima hacia estas religiones, ni la complejidad de los problemas que suscitan, son para la Iglesia una invitación a callar el anuncio de Cristo a los no cristianos' (Evangelii Nuntiandi, 53). El hecho de que los seguidores de estas religiones puedan recibir la gracia de Dios y ser salvados por Cristo independientemente de los medios ordinarios que El ha establecido, no cancela, en efecto, la llamada a la fe y al bautismo que Dios quiere para todos los pueblos (cf. Ad Gentes, 7). Representan una contradicción con el Evangelio y con la verdadera naturaleza de la Iglesia, al afirmar, como algunas hacen, que la Iglesia es sólo una vía de salvación entre tantas, y que su misión frente a los seguidores de otras de estas religiones debería ser sólo una ayuda para que sean mejores seguidores de estas religiones» (JUAN PABLO II, *Carta a los Obispos de la Asamblea de Bendum*, 23-VI-1990).

la que pertenece, en la medida en que esa familia religiosa mantenga abiertos los caminos de la gracia de Dios, o —como antes señalábamos— sin que pertenezca, quizás, a ninguna, ahí está virtualmente presente la Persona de la Iglesia, de manera invisible, como sacramento universal de salvación⁷².

Ahora bien, ahí donde opera la gracia, sea dispositiva, sea formalmente santificadora, más allá de los límites institucionales de la Persona mística de la Iglesia, se hace presente su alma creada, más allá de su cuerpo. Pero como el alma es de suyo arquitectónica, pues tiende de suyo a informar al cuerpo para el que ha sido creada, tiende «exigencialmente» a integrar a los sujetos en los que actúa, «atrayéndolos» a él en la progresiva configuración del cuerpo entero, sin fracturas, en la unidad subsistente de la totalidad personal, con todos sus elementos constitutivos. Arrastra por ello a sí a todo beneficiario de la gracia, en la medida en que penetra en su corazón, trasformándolo en hijo de Dios, o disponiéndole a serlo eventualmente en el futuro. Por eso está presente de modo tendencial e invisible en ese cuerpo visible en el que «subsiste» la Persona de la Iglesia Esposa de Cristo. Lo atrae a su seno materno, en el cual María ejerce su materna mediación, como arca universal de salvación. Está ahí presente, pues, de modo invisible, en la Iglesia visible. «Invisible a los ojos de todos y a sus propios ojos; se halla en la casa del Esposo como un amigo o un servidor ciego que no puede ver los tesoros que contiene»⁷³.

Además, por muy alta que sea la gracia de la que es beneficiario, no puede desplegar todas las riquezas y exigencias que contiene, porque como dice el Card. Journet, la gracia cristiana es «de suyo» «sacramental» y «orientada» (por la Palabra magisterial —y disciplinar del ministerio jerárquico—), y requiere por ello de ese doble cauce para su pleno despliegue. Se ve entonces privado de la superabundancia de activaciones de verdad y de vida que recibiría de su plena inserción orgánica en el cuerpo institucional de la Iglesia⁷⁴.

72. J. MARITAIN, *Ibid.*

73. *Ibid.*

74. Cf. Ch. JOURNET, *Charlas sobre la gracia*, cit. (sobre «los estados existenciales de la gracia», in fine); De ahí la urgente necesidad del apostolado «ad fidem» en su doble dimensión ecuménica —con los cristianos disidentes— y misionera, aquella dirigida a los no cristianos; así como de una pastoral que sostenga y robustezca

La Persona de la Iglesia es, pues —en resumen—, «sacramento de salvación»; y —como consecuencia— atrae a sí a cuantos alcanza su influjo salvífico maternal como «arca de salvación». Su presencia virtual invisible en tantos corazones, fuera de sus límites institucionales, es el fundamento de la presencia de estos —también invisible— en el Corazón de la Mujer —en su seno materno presente en el cuerpo visible de la Iglesia.

Pero hay más: al atraerlos a sí les hace partícipes la Esposa de Cristo de su tarea corredentora (en el «don de la Esposa») haciendo de ellos sujetos o agentes de salvación pues la Iglesia es un misterio de comunión. Cristo no sólo dispensa «medios» de salvación y su «fruto», que es la gracia salvífica, sino que quiere que los salvados por El contribuyan a la «obra de la salvación» del mundo.

Aunque son especialmente corredentoras las oraciones, sufrimientos y obras de sus miembros de más excelsa santidad y amor más puro, la Esposa de Cristo hace partícipes del don de la Esposa (en la obra de la corredención) a todos los que acoge en su seno materno como arca de salvación, por imperfectos que sean. Por el solo hecho de poseer la gracia, la Persona de la Iglesia les atrae a ella, y lo que ella realiza. En virtud de la interconexión de la caridad que difunde en sus corazones el Espíritu Santo, fruto de la Cruz redentora, los hace partícipes del mérito y satisfacción de la Redención dando así valor meritorio y satisfactorio, en beneficio de sus hermanos vivos y difuntos, a tantas acciones, plegarias y sufrimientos anónimos que pone en servicio de la salvación del mundo, como parte integrante del don de la Esposa —de su maternidad salvífica— que no cesará hasta que sea completado el número de los elegidos⁷⁵.

tezca la fe católica de quienes estén institucionalmente incorporados a la Persona mística de la Iglesia de modo pleno. La fe que no se aviva en la caridad, —que une el corazón a Dios—, y con la doctrina —que ilustra la inteligencia—, tiende a languidecer hasta perderse ante los embates del Maligno y del espíritu del mundo, en la dura batalla que anunciaba ya proféticamente el Protoevangelio; que no cesa a lo largo de toda la historia bíblica, paradigma y profecía de la historia entera de salvación hasta la victoria escatológica del Cordero (Ap 19, 5-11) en el reino de los santos del Altísimo (Dan. 7, 18). Cf. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, p. 165. Cf. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (sobre las misiones orientadas a los no cristianos), de 1990).

75. Ibid p. 184 ss. Requiere la ayuda de «los suyos» completando con su aportación personal y libre —por influjo de la gracia— lo que falta a su Pasión redentora

5. *Valor ecuménico de la perspectiva mariológica de la Iglesia —nueva Eva— Esposa virginal y fecunda de Cristo*

El decreto de Ecumenismo del concilio Vaticano II habló de la «jerarquía de verdades», derivada del nexo que cada una de ellas tiene «con el fundamento de la fe cristiana» (UR, 11c). El nexo entre los misterios —Trinidad, Cristo, María, Iglesia, Eucaristía; entre vida sacramental (piedad litúrgica) y vida mariana (devoción a la Virgen)— va manifestándose también en los cristianos separados en la medida que avanza el movimiento ecuménico hacia la unidad⁷⁶.

Por fortuna, se observa en algunos sectores del protestantismo contemporáneo una cierta apertura hacia la revalorización de la persona y obra de María en la vida de piedad y en la teología, aunque todavía muy lejos de la plenitud a la que debe llegar. A. Bandera propone para crear una atmósfera propicia en la conciencia mariana de los protestantes, insistir en la necesidad de que hagan más explícito su culto a la Virgen. El culto implícito a la Virgen es una realidad salvífica que actúa para santificar y salvar a quién lo practica⁷⁷.

(Gal 1, 14), no a manera de complemento, sino a manera de participación corredentora en su Pasión redentora, en orden a «aplicar» el fruto del mérito y satisfacción de su redención «adquisitiva» en el sacrificio de la Cruz, a la cual asoció sólo a su Madre.

76. Ya no es ningún fenómeno raro que estudiosos protestantes escriban libros sobre la Virgen y expongan una doctrina que, si todavía dista notablemente de la que es común entre católicos, señala una orientación muy positiva y abierta, particularmente en lo que se refiere a las analogías entre la Virgen y el misterio de la Iglesia.

El movimiento ecuménico «a la unidad por María» cuenta con la adhesión activa de numerosas comunidades religiosas anglicanas que se comprometen a pedir la unión entre todos los cristianos por la intercesión de la Virgen. También es significativa la fundación de Institutos religiosos consagrados a María, como el fundado por la protestante evangélica Basilea Ashlink.

77. Lutero quiso conservar un culto de alabanza a María suprimiendo el culto de intercesión el cual no podía tener cabida en su sistema teológico, dados los principios a partir de los cuales Lutero construyó su sistema. Pero su intento fue vano. Es prácticamente imposible —observa con razón C. Pozo— al menos a la larga, conservar un culto de alabanza si la persona a la que se tributa esa alabanza no tiene alguna importancia positiva en la salvación, y enmudece, como consecuencia, la invocación a su patrocinio. Por eso, los protestantes, en general, no niegan, pero restringen y tergiversan la imitación de la SS. Virgen, y rechazan su invocación. Basados en su principio fundamental de la «fe sin las obras», de la «gracia sola» (pura imputación extrínseca de la justicia de Cristo), sin la cooperación a ella. Admi-

Pero mientras permanezca en estado implícito —sin explicitarse sus valores de honor, amor, súplica e imitación (LG 66 y 67)— no puede ejercitar toda su eficacia porque, según el plan de Dios, debe encarnarse y expresarse en formas explícitas.

Es este uno de los casos más claros en que se manifiesta la «jerarquía de las verdades» (UR 11c), y cómo desde una primaria se pasa a otra que le está estrechamente unida. El diálogo con los protestantes en este punto debe dirigirse primariamente a facilitarles el descubrimiento del contenido pleno del misterio de Cristo. Aparece así —en su pleroma desbordante— el misterio de María, derivado e indisolublemente unido al misterio de la Iglesia en una unidad indivisible de participación en «la única mediación del Redentor que no excluye, sino suscita en sus criaturas —como la única bondad de Dios se difunde realmente en ellas de forma distinta —una múltiple cooperación que participa de la fuente única» (Cf. LG 62 b). Basta para descubrirlo con profundizar en la categoría clave de la historia de la Salvación, el misterio de la alianza nupcial, vista del lado de los hombres, como exigencia y tarea de cooperación al don de la Promesa.

Según Pablo VI, María es «el centro maternal de la unidad» y «madre de la unidad» que con sus plegarias alcanzará la plena integración de los hermanos separados «en la única Iglesia fundada y querida por Cristo». La unidad —que tiene su raíz en la misma fe y obra la caridad, infundidas en el bautismo— es fruto de la mediación materna de María, en y a través de la sacramentalidad maternal de la Iglesia, que comienza a ejercerse en la regeneración bautismal —vinculada a la acción de María— y culmina en el misterio eucarístico, raíz de la eficacia salvífica de toda su actividad (cf. SC9). «To-

ten que la Virgen puede y debe ser imitada en la fe y en la confianza únicamente, ya que en las otras virtudes es en todo semejante a los demás, pecadora y defectuosa como los demás, y más aún que los demás. Lutero, por ejemplo, no ha dudado en escribir que: «nosotros somos tan santos como María y como los otros Santos, por muy grandes que sean, basta que creamos en Cristo». Cf. C. POZO, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid 1979, p. 27s; 157s. R. GARCÍA VILLOSLADO, *Lutero*, t. II BAC 1986. Como señalábamos antes su nominalismo le obstaculiza entender la noción de participación en la plenitud de Mediación y de Vida del «Unus Mediator».

dos nosotros hemos sido bautizados en un sólo Espíritu para constituir un sólo cuerpo» (1 Cor. 17, 13). Por eso el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación dentro de la institución salvífica como Cristo mismo la quiso y, finalmente, a la inserción plena en la comunión eucarística» (UR, 22b).

La separación es, antes que un atentado contra la fraternidad, una quiebra en la filiación divina bautismal-mariana, a la cual despoja de alguno de sus elementos integrantes. Es más, ella repercute también sobre la Iglesia Católica, aunque accidentalmente; pues la nota de unidad, —inseparable de la catolicidad— es sustancialmente, «don» indefectible, pero también «tarea» de crecimiento dinámico, que depende de nuestra libre cooperación al don salvífico (santidad) que nos posibilita el ministerio apostólico (apostolicidad)⁷⁸. Por eso la desunión «hace más difícil expresar en la realidad de la vida la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos» (UR, 4). Más aún, para algunos puede convertirse en un obstáculo que tiende a impedir su pleno desarrollo, si no procuran atraer o unir a los separados⁷⁹.

Como escribe Juan Pablo II en la «Redemptoris Mater», «la Iglesia en su presente fase de su camino, trata de buscar la unión de quienes profesan su fe en Cristo para manifestar la obediencia a su

78. Cf. Y. CONGAR, *Propiedades esenciales de la Iglesia, Mystrium salutis*, V-I Madrid 1984.

79. La carta «Communione notio» de 1992 cit. se refiere a la «herida» en las comunidades cristianas separadas de la sede del sucesor de Pedro, que resulta de esta ausencia de comunión «que no es mero complemento externo, sino uno de los constitutivos externos de toda Iglesia particular». Esta herida «es todavía más profunda en las comunidades eclesiales que no han conservado la sucesión apostólica y la eucaristía válida». Pero «esta situación supone, a su vez, una herida en la Iglesia católica, llamada a ser para todos un solo rebaño y un solo pastor (Jn 10, 16), en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia» (n. 18). Cf. para todo este apartado A. Bandera, o. c. p. 73 ss, que se hace eco de viejas ideas de Y. CONGAR (p. ej. en «*Chrétiens desunis*») expuestas con gran equilibrio, en perspectiva mariológica. Por eso «el ecumenismo no representa sólo una acción de la Iglesia hacia el exterior; sino también un esfuerzo por mejorar cualitativamente la propia vida bautismal-mariana y constituye una poderosa llamada a vivir el cristianismo en profundidad, de cara a Jesucristo, a sus sacramentos y a la acción que, por voluntad de El, ejerce la Virgen. Ella no puede ser obstáculo para ninguna forma de ecumenismo sano y constructivo, sino su más sólida garantía de evitar equívocos y graves adulteraciones (Ibid).

Señor que, antes de su Pasión, ha rezado por esta unidad. La Virgen Madre está constantemente en este camino de fe del Pueblo de Dios hacia la luz. Lo demuestra de modo especial el canto del Magnificat que, salido de la fe profunda de María en la Visitación, no deja de vibrar en el corazón de la Iglesia a través de los siglos». (RM, 35)

En efecto, «en la fe de María, ya en la Anunciación y definitivamente junto a la Cruz, se ha vuelto a abrir por parte del hombre aquel espacio interior... de nueva y eterna alianza... que subsiste en la Iglesia, que 'es en Cristo como un sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano' (LG, 1). En ese espacio interior —abierto por María— podemos recibir toda clase de bendiciones espirituales» (RM, 28). Ese ámbito o espacio interior es el seno fecundo de la Iglesia, Esposa virginal y fecunda de Cristo, abierto por la fe de María. La institución visible, —sociedad exterior orgánicamente estructurada— es sacramento universal de salvación», que «tiende a recapitular —bajo Cristo como Cabeza— la humanidad entera, en la unidad del Espíritu» (cf. LG, 13b) en el Corazón de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos.

V. CONCLUSIÓN

La Esposa de Cristo —tal es la conclusión de este estudio— subsiste como Persona, en sentido propio, en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María, «la Madre de los vivientes» (nueva Eva), como sacramento y arca de salvación —la «Catholica»— que atrae a su seno materno a todos los hombres de buena voluntad, formándose así la estirpe espiritual de la Mujer —profetizada en el Protoevangelio y tipificada en el trasfondo bíblico de la Hija de Sion— que no es otra que «el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo» (cf. LG, 9b).

La dimensión petrina de la Iglesia tiene como razón formal hacer posible el don del Esposo, que capacita a la Esposa a aportar su propio don, libre y personal, asegurando la unidad de la fe y comunión del entero pueblo de Dios, mediante el ministerio de la pa-

labra y los sacramentos. Este tiene como raíz de su eficacia salvífica —y culmen de toda actividad eclesial (cf. SC9)— la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, con la que se forma su Cuerpo místico (Cf. 1 Cor 10, 7). Se une así el don del Esposo —nuevo Adán— con la necesaria cooperación del don de la Esposa —nueva Eva— para que «se realice la obra de la redención» en la génesis y formación de la estirpe espiritual de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos. Por eso la tradición ha visto en el misterio eucarístico la prenda —anticipo sacramental— de las bodas escatológicas del Cordero con la Esposa, que es la nueva Jerusalén —nuestra Madre (Gal. 4, 26)— que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (Ap 21, 2): «tabernáculo de Dios entre los hombres» (Ap 21, 3) en el pleno cumplimiento escatológico de la nueva y eterna alianza en el Reino consumado.

«Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam»⁸⁰.

Joaquín Ferrer Arellano
Doctor en Teología y en Derecho
MADRID

80. Beato Josemaría Escrivá de Balaguer.